



## TEXTOS COMPLETOS



### ORGANIZADORES

Adriana Zierer, Alex Silva Costa, Bianca Trindade Messias,  
Elisângela Coelho Morais, Polyana Muniz, Yuri Alhadef Mateus



## VIII ENCONTRO INTERNACIONAL DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL DO MARANHÃO

MÉMOIRA, EDUCAÇÃO  
E RELIGIOSIDADE:  
TRANSFORMAÇÕES E  
RESISTÊNCIA



© copyright 2021 by UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO

Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte. Todos os direitos desta edição reservados à EDITORA UEMA.

**Os textos desta coletânea de artigos são de responsabilidade dos (as) respectivos (as) autores (as) e não refletem necessariamente a linha programática e ideológica dos organizadores.**

#### **DIVISÃO DE EDITORAÇÃO**

Jeanne Ferreira de Sousa da Silva

#### **EDITOR RESPONSÁVEL**

Jeanne Ferreira de Sousa da Silva

#### **CONSELHO EDITORIAL**

Alan Kardec Gomes Pachêco Filho  
Ana Lucia Abreu Silva  
Ana Lúcia Cunha Duarte  
Cynthia Carvalho Martins  
Eduardo Aurélio Barros Aguiar  
Emanoel Cesar Pires de Assis  
Emanoel Gomes de Moura  
Fabíola Oliveira Aguiar  
Helciane de Fátima Abreu Araújo  
Helidacy Maria Muniz Corrêa

Jackson Ronie Sá da Silva  
José Roberto Pereira de Sousa  
José Sampaio de Mattos Jr  
Luiz Carlos Araújo dos Santos  
Marcelo Cheche Galves  
Marcos Aurélio Saquet  
Maria Medianeira de Souza  
Maria Claudene Barros  
Rosa Elizabeth Acevedo Marin  
Wilma Peres Costa

**Revisão:** Autores

**Diagramação:** Adriana Zierer/ Alex Silva Costa

ZIERER, Adriana.

VIII Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão. Memória, Educação e Religiosidade: Transformações e Resistência. Outubro 2019. Universidade Estadual do Maranhão (Textos completos) / Adriana Zierer et al (Orgs.) – São Luís: EDUEMA, 2021.

294 p.

ISBN: 978-65-88998-98-4

1. Ensino. 2. História Medieval. 3. Medievo. 4. Cultura. I. Zierer, Adriana. II. Costa, Alex Silva. III. Messias, Bianca Trindade. IV. Moraes, Elisângela Coelho. V. Muniz, Polyana. VI. Mateus, Yuri Alhadef. VII. Título  
Formato: Livro Digital /Veiculação: Digital

CDU: 94(100) “... 05”; 316.48

#### **EDITORA UEMA**

Cidade Universitária Paulo VI - CP 09 Tirirical CEP 65055-970  
São Luís – MA [www.editorauema.uema.br](http://www.editorauema.uema.br) –  
[editora@uema.br](mailto:editora@uema.br)



**Adriana Zierer**  
**Alex Silva Costa**  
**Bianca Trindade Messias**  
**Elisângela Coelho Morais**  
**Polyana Muniz**  
**Yuri Alhadeff Mateus**  
**(Organizadores)**

**VIII Encontro Internacional de História Antiga e  
Medieval do Maranhão. Memória, Educação e  
Religiosidade: Transformações e Resistência.  
Outubro 2019. Universidade Estadual do Maranhão  
(Textos completos)**



**São Luís**  
**2021**

## SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO.....	6
Adriana Zierer (UEMA)	
A XI ESTAÇÃO DE FRANCISCO DE ASSIS: as chagas da crucificação .....	7
Alex Silva Costa (UFMA)	
AS VIVÊNCIAS DOS RETÓRICOS DÉCIMO JÚNIO JUVENAL E PETRÔNIO NA <i>URBS</i> : as contextualizações político-sociais de <i>Sátiras</i> e <i>Satiricon</i> na manutenção dos costumes antigos na Roma Imperial.....	19
Alexandro Almeida Lima Araujo (UFMA)	
<i>EDUCATIO ROMANA</i> : reflexões sobre a formação do cidadão na república a partir de Catão e Cícero.....	36
Amanda Cristina Amorim Silva Neves (UEMA)	
A RESTAURAÇÃO DO INDIVÍDUO NAS OBRAS DE GIL VICENTE: uma análise de alguns Autos de Devoção .....	52
Andreia Duarte (UFMA) / Adriana Zierer (UEMA)	
TRANSFORMAÇÕES NA GEGOGRAFIA DO ALÉM MEDIEVAL: a construção do terceiro lugar na narrativa visionária <i>Visão de Túndalo</i> .....	62
Bianca Trindade Messias (UEMA)	
AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS NA CRÔNICA DE D. JOÃO I PARA DESLEGITIMAR A REGÊNCIA DE D. LEONOR TELES (SÉCULO XIV).....	73
Camila Rabelo Pereira (UFMA)	
MEMÓRIA E VIOLÊNCIA: a vulnerabilidade feminina e as formas de violência contra as mulheres em <i>A demanda do santo graal</i> e na <i>Crônica de D. Fernando</i> , de Fernão Lopes .....	84
Claudienne da Cruz Ferreira (UFMA) / Adriana Zierer (UEMA)	
EDUCAÇÃO DAS ÓRFÃS DESVALIDAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA NA AMÉRICA PORTUGUESA: uma análise da atuação da Casa dos Expostos .....	96
Denilson Costa Pinheiro (UEMA)/ Elizabeth Sousa Abrantes (UEMA)	
RESSIGNIFICAÇÃO DO PASSADO: memória, identidade e religiosidade na <i>Canção de Rolando</i> .....	109
Elisângela Coelho Morais (UFMA)	
MITOLOGIA JAPONESA: a origem do mundo .....	120
Eubre Pessoa Soares Junior (UEMASUL)/ Fabrício Nascimento Moura (UEMASUL)	
A LENDA DA SERPENTE DE SÃO LUÍS: ensino de história por meio de narrativas populares.....	131
Flávio P. Costa Júnior (UFPA)	
A MATÉRIA DA BRETANHA EM PORTUGAL: o modelo de cavaleiro ideal em Galaaz e Nuno Álvares Pereira.....	141

Gabriel Crispim de Barros (UEMA)/ Adriana Zierer (UEMA)	
MITO ARTURIANO E SUAS REPRESENTAÇÕES NA IDADE MÉDIA.....	152
Israel Rodrigues Moreira (UEMA)/ Adriana Zierer (UEMA)	
A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL FRENTE À PROPALAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA EUROPA DURANTE A BAIXA IDADE MÉDIA .....	162
João Vitor Natali de Campos (UEMA) / Wekslley Machado (UEMASUL)	
OS MODELOS PEDAGÓGICOS DO CRISTÃO IDEAL NAS OBRAS DE GIL VICENTE: o Auto da Barca do Inferno e o Auto da Barca do Purgatório.....	171
Laura Milena Garcez Serra (UEMA)/ Adriana Zierer (UEMA)	
A IDEIA DE <i>AUCTORITAS</i> E SUA INFLUÊNCIA E USO NO PENSAMENTO DE RAMON LLULL.....	182
Marcos Jorge dos Santo Pinheiro (UFMA) / Marcus Baccega (UFMA)	
HOMOSSEXUALIDADE NA MITOLOGIA NÓRDICA.....	193
Michelly Bianca Sousa Alencar (UEMASUL) / Fabrício Nascimento Moura (UEMASUL)	
A OBRA DOUTRINA PARA CRIANÇAS (1274-1276) DE RAMON LLULL: um manual para a constituição de um “bom cristão” .....	201
Natasha Nickolly Alhadef Sampaio Mateus (UFMA)	
A MORTE DO CRISTO E A MORTE DO HOMEM: sobre exemplaridade, piedade e imagens nas edições da <i>Ars Moriendi</i> .....	211
Patrícia Marques de Souza (UGR)	
AS MULHERES SOBRENATURAIS NO LIVRO DE LINHAGENS DO CONDE D. PEDRO DE BARCELOS (SÉCULO XIV) .....	222
Polyana Muniz (UEMA)	
EDUCAÇÃO FEMININA E RELAÇÕES DE GÊNERO EM PEÇAS DE GIL VICENTE	233
Renata de Jesus Aragão Mendes (UEMA) / Adriana Zierer (UEMA)	
MORALIDADE E PENSAMENTO RELIGIOSO DO CRISTIANISMO PRESENTES NA <i>VISÃO DE TÚNDALO</i> E NAS OBRAS DE GIL VICENTE.....	243
Ricardo Marques de Jesus (UEMA)/ Adriana Zierer (UEMA)	
A INFLUÊNCIA DOS POVOS NÔMADES DAS ESTEPES NA CULTURA CHINESA .	253
Samila Silva Mesquita (UEMASUL)/ Fabrício Nascimento Moura (UEMASUL)	
IMAGENS DO ORIENTE ANTIGO: iconografia de guerra na sociedade mesopotâmica Assíria dos séculos IX a.C. ao VII a.C. ....	264
Samir de Barros Rebêlo (UEMA) / Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA)	
A INSURREIÇÃO MACABEIA (167-163 a. C.): resistência popular dos judeus camponeses ao helenismo .....	278
Yuri Givago Alhadef Sampaio Mateus (UFMA) / Elizabeth Sousa Abrantes (UEMA)	

## APRESENTAÇÃO

Esta publicação contém os trabalhos completos apresentados no **VIII Encontro Internacional de História Antiga e Medieval do Maranhão**, cuja temática foi centrada em Memória, Educação e Religiosidade: transformações e resistência. O evento, organizado na UEMA e com apoio da UFMA e de outras instituições foi organizado pelos laboratórios de pesquisa **Brathair** - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e **Mnemosyne** - Laboratório de História Antiga e Medieval), mostra que os estudos antigos e medievais tem cada vez mais se consolidado no Brasil e também no Maranhão, onde a área se encontra em plena expansão, o que é beneficiado pelo fortalecimento das Pós-Graduações *Stricto Sensu*, tanto na UFMA – Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas (PPGHIST-UFMA), quanto na UEMA – Pós-Graduação em História - Mestrado e Doutorado Profissionais, sendo o da UEMA o primeiro Doutorado Profissional aprovado no país, no ano de 2020.

As relações entre memória, educação e religiosidade possuem grande importância nos períodos Antigo e Medieval e estão entrelaçados. Nosso propósito é estimular as pesquisas dos jovens pesquisadores e contribuir para o fortalecimento da Educação, das Ciências Humanas e da História como fundamentais para produzir conhecimento e estabelecer contatos entre o meio acadêmico e a sociedade.

Também com a expressão “Transformações e Resistência” queremos salientar que a História Antiga e Medieval se modifica na *longa duração*, pois segundo Bloch, a História é um *continuum*, mas também eterna mudança, estando em constante contato com o presente. Por disso, a área das Ciências Humanas busca a manutenção da qualidade no ensino/pesquisa e a valorização da Ciência e da Educação no nosso país.

**Prof. Dra. Adriana Zierer**

## A XI ESTAÇÃO DE FRANCISCO DE ASSIS: as chagas da crucificação

Alex Silva Costa<sup>1</sup>

### INTRODUÇÃO

A XI Estação da *Via Crucis* da Igreja Católica narra o momento exato em que Jesus é pregado na Cruz, o rito faz memória à crucificação de Jesus Cristo que é descrita pelos quatro evangelistas, Marcos, Mateus, Lucas e João. Assim, cada evangelista tem sua versão sobre o acontecimento: Levaram-no “ao lugar chamado Gólgota, que se traduz por lugar da Caveira. E era a hora terceira, e o crucificaram. E por cima dele estava escrita a sua acusação: O Rei dos Judeus. E crucificaram com ele dois salteadores, um à sua direita, e outro à esquerda” (Mc 15, 22-27). No mesmo sentido, o evangelista Lucas afirma que quando chegaram ao lugar “chamado a Caveira, ali o crucificaram, e aos malfeitores, um à direita e outro à esquerda. E dizia Jesus: Pai, perdoa-lhes, porque não sabem o que fazem. Por cima dele, estava um título, escrito em letras gregas, romanas, e hebraicas: Este é o Rei dos Judeus” (Lc, 23, 33-38). E

Mateus ainda afirma que “havendo-o crucificado, repartiram suas vestes, para que se cumprissem as palavras do profeta: Repartiram entre si as minhas vestes, e sobre a minha túnica lançaram sortes. Por cima da sua cabeça estava a escrito: Este é Jesus, o Rei dos Judeus” (Mt 27,33-37). E, por fim, João afirma que Jesus levando com ele às costas a sua cruz, saiu para o “lugar chamado Caveira, que em hebraico se chama Gólgota, onde o crucificaram, e com ele outros dois, um de cada lado, e Jesus no meio. E Pilatos escreveu também um título, e pô-lo em cima da cruz; e nele estava escrito: Jesus Nazareno, o Rei dos Judeus” (Jo 19, 17-19). Percebe-se que os evangelistas relatam o local, a presença de outros dois condenados ao lado de Jesus, as últimas palavras do momento, e que ambos os evangelistas afirmam que Jesus Cristo foi crucificado.

Por outro lado, também fica claro que eles não dão detalhes de como se deu a crucificação. Eles não afirmam os locais exatos da penetração dos “pregos” no corpo de Jesus,

---

<sup>1</sup> Doutorando em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes da UFMA, Bolsista CAPES, E-mail: [alexandrecoستا03@hotmail.com](mailto:alexandrecoستا03@hotmail.com).

não dizem se foram nas mãos ou nos pulsos, nos calcanhares ou sobre a parte superior dos pés. Contudo, os estigmas da crucificação são representados iconograficamente em sua maioria, na palma das mãos e na parte superior dos pés, somando quatro chagas provenientes da pregação na cruz. Já a chaga do lado, feita por uma lança, é narrada apenas pelo evangelista João, que afirma que ser testemunha ocular do fato; relatou que os soldados foram “até a Jesus, e vendo-o já morto, não lhe quebraram as pernas. Contudo, um dos soldados lhe furou o lado com uma lança, e logo saiu sangue e água. E aquele que o viu testemunhou, e o seu testemunho é verdadeiro; e sabe que é verdade o que diz, para que também vós o creiais” (Jo 19, 33-35). Entenda que a chaga do lado fora feita para atestar a morte do Cristo crucificado, uma ação que interrompeu outra, a quebra dos ossos da perna, para confirmar a profecia de que nenhum de seus ossos seria quebrado, “preservar-lhe todos os ossos, nenhum deles se quer, lhe será quebrado” (Sl 34, 20).

## **FRANCISCO DE ASSIS E SUA CRUCIFICAÇÃO**

Tempos depois em 1224, em plena Idade Média, Francisco de Assis realizou em uma região montanhosa do Monte Alverne na Toscana, um retiro espiritual de quarenta dias em honra a São Miguel Arcanjo. Para Tomás de Celano, o primeiro hagiógrafo oficial, o santo encontrava-se isolado no local, e próximo à festa da Exaltação da Santa Cruz que é comemorada no dia 14 do mês de setembro. 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 sua “inteligência 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. Fato que despertou intensos debates acerca da veracidade de tal acontecimento. Até porque Francisco de Assis foi o primeiro estigmatizado da História, e muitos que anteriormente tentaram se assemelhar ao Cristo se autoflagelando com as chagas da crucificação foram duramente repreendidos pela Igreja porque quererem se igualar ao filho de Deus.

Tomás de Celano também foi o primeiro a descrever o local do acontecimento do milagre, o Monte Alverne, a visão do Serafim alado e as características físicas das cinco



chagas. No entanto, o primeiro relato sobre os *stigmata* é a carta encíclica de Frei Elias publicada em 1226 para relatar a morte de Francisco de Assis e revelar os *stigmata* à comunidade eclesial e aos fiéis em geral como um ‘novo e extraordinário milagre’: “Algum tempo antes de sua morte, nosso irmão e pai apareceu crucificado, ‘trazendo gravadas em seu corpo’ (Gl 6,17) as cinco chagas que são verdadeiramente ‘os estigmas de Cristo’”. (CEI, 1997, 1042-1043). Para Tomás de Celano a estigmatização de Francisco de Assis é o exemplo de maior similitude entre Francisco e Cristo, por isso o apresenta como o “novo crucificado”. O hagiógrafo o considera um “novo Cristo” porque segundo ele, Francisco de Assis “possuía Jesus de muitos modos: levava sempre Jesus no coração, Jesus na boca, Jesus nos ouvidos, Jesus nos olhos, Jesus nas mãos, Jesus em todos os outros membros” (IC, 1997, p.263). Para Boaventura, Francisco de Assis por meio dos estigmas, tornou-se “Espelho de Cristo”. Assim, tem como “prova irrefutável de sua verdade: o selo que fez dele a imagem do Deus vivo, isto é, do Cristo crucificado, o selo impresso em seu corpo, não por uma força natural nem por algum recurso humano, mas pelo poder admirável do Espírito do Deus vivo” (LM, 1997, p.462). Neste sentido, Boaventura “*era convinto che Francesco fosse un secondo Cristo e l’angelo del sesto sigilo, come non esita a ritenere che la sua esistenza fosse davvero realizzata sotto il segno dell’evangelo e della sequela Christi*” (MANSELLI, 2004, p.111)<sup>2</sup>. Para Boaventura a estigmatização é o maior símbolo da identificação cristológica de Francisco de Assis, uma semelhança física produzida pelo próprio Cristo no corpo do santo, uma concessão das dores e chagas da Paixão de Cristo.

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

---

<sup>2</sup> “Estava convencido de que Francisco era um segundo Cristo e o anjo do sexto selo, como ele não hesita em concluir que a sua existência foi efetivamente realizada sob o signo do Evangelho e da *sequela Christi*” (MANSELLI, 2004, p.111). (tradução própria).

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. Por isso, o extremo da identificação cristológica de Francisco de Assis trouxe tensões a Igreja, até porque o milagre dos estigmas só foi reconhecido oficialmente pela Igreja em 1237 por meio de bula papal de Gregório IX.

Por outro lado, o milagre dos estigmas 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 em si materializado a “cruz 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 número 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, surgiu não como um simples sustentáculo das instituições religiosas, mas como um reformador e até algo mais, como renovador da antiga santidade cristã.

Neste sentido, Vauchez afirma que Francisco de Assis aliando-se à mensagem evangélica, “dava início a uma nova e última etapa na história 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). Além disso, 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 por Francisco de Assis “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). 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 corporais de Francisco de Assis reforçaram e legitimaram ainda mais a ordem franciscana, já que a mesma tinha como fundador um humano à imagem e semelhança de Cristo.

Ao longo do tempo as narrativas hagiográficas sobre o milagre dos estigmas impulsionaram um intenso debate em torno da veracidade dos *stigmata* e da representação cristológica de Francisco de Assis no medievo. Uma vez que o santo assemelhou-se fisicamente ao filho de Deus. Além disso, as “hagiografias franciscanas”<sup>3</sup> tidas como “oficiais”<sup>4</sup>, as obras escritas por Tomás de Celano, a *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* e as de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*, destacam a estigmatização como um elemento legitimador da personificação cristológica de Francisco de Assis dando grande notoriedade ao milagre dos estigmas. Em contrapartida, outras, tidas como “não oficiais”<sup>5</sup> como o *Espelho da Perfeição (Sp)* atribuída a Frei Leão e a *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, de autoria dos Freis Leão, Rufino e Ângelo, destacam os *stigmata* de Francisco de Assis de maneira divergente e com novos elementos, a abordagem ao tema não é intensa ao longo do conteúdo hagiográfico.

Além disso, identificamos que os *stigmata* de Francisco de Assis não se constituem como objeto central das hagiografias franciscanas “não oficiais” porque além de serem apresentados com mais descrição, dão espaço a *imitatio Christi* e a retomada da *vita*

---

<sup>3</sup> Classificamos como “hagiografias franciscanas” o conjunto de hagiografias com características biográficas escritas a partir do século XIII sobre Francisco de Assis.

<sup>4</sup> Segundo Manselli são as detentoras de caráter de oficialidade por serem encomendadas e obedecerem às exigências oficiais da Igreja, e em particular da própria Ordem. São essas: As *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2C)* de Tomas de Célano e as obras de Boaventura, *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*.

<sup>5</sup> Quanto às obras “não oficiais” R. Manselli as apresenta divididas em dois subgrupos: “fontes sistematicamente ordenadas” e “não ordenadas”. As primeiras constituem-se de obras anônimas que partiram de um plano de organização do material recolhido, escrito e oral. Desse grupo fazem parte a *Legenda dos Três Companheiros (3C)*, o *Anônimo Perusino (AP)* e o *Espelho da Perfeição (SP)*. A *Legenda Perusina (LP)* faz parte do segundo grupo, das “não ordenadas”.

*apostolica* de Francisco de Assis e seus companheiros. Por outro lado, não se quer dizer por meio dessas análises, que os *stigmata* do santo são desmerecidos ou ignorados nas hagiografias franciscanas “não oficiais”, mas que o fato, nos leva a querer compreender porque eles não apresentados com o grau de importância tão elevado como os são nas hagiografias franciscanas “oficiais”. Por isso, a análise do tratamento dado aos *stigmata* de Francisco de Assis nas hagiografias franciscanas “não oficiais” do século XIII e XIV é importante para identificarmos o enfoque conferido a *vita apostolica* nessas hagiografias franciscanas, porque o fato delas terem sido escritas em sua maioria por testemunhas oculares do franciscanismo primitivo, estes talvez tenham tido a intensão de reivindicar em suas versões hagiográficas a importância da prática do *Evangelium* e da *vita pauper* para os futuros membros da Ordem dos Menores, reivindicando assim, o sentido da Fraternitas franciscana.

Além disso, desde o tempo de Francisco de Assis é conhecido os muitos conflitos internos que se afloraram sobre o modelo de vida apostólico e pauperístico adotado pelo santo e indicado a todos os frades. O desvirtuamento desse modelo de vida por muitos frades causou muitos debates dentro da Ordem dos Frades Menores. Tudo isso, porque havia os defensores de um abrandamento do que foi vivido pelo santo, os Conventuais, por exemplo, que em contrapartida encontravam o extremismo de outros que intensificaram o modelo de vida de Francisco de Assis e seus primeiros companheiros, no caso, alguns Rigoristas. Quando analisamos as hagiografias franciscanas “não oficiais” ampliam-se as diferentes visões e formas de abordagens sobre o tema, justamente por meio de hagiografias que estão fora do filtro dogmático e institucionalizado da Igreja. Por isso, nós também compreendemos “que no cotidiano, nas narrativas de ficção e nas narrativas de história, o modelo de inteligibilidade mais fundamental é o da imputação causal singular, isto é, aquele que compreende os fatos como causa ou consequência de outros” (CHARTIER, 2011, p. 356).

Também é importante acrescentar que o milagre dos estigmas de Francisco de Assis e suas reverberações espirituais, políticas e religiosas estão inseridas dentro de um intenso debate sobre as variadas memórias construídas em torno da figura de Francisco de Assis. Principalmente porque havia desde o século XIII um jogo de conflitos e interesses doutrinários entre os dois principais grupos religiosos da ordem mendicante fundada pelo santo, que são os Conventuais e os Espirituais. Estes grupos desde o século XIII fizeram uso tanto das hagiografias franciscanas consideradas “oficiais” como das “não oficiais” para legitimarem suas práticas e visões religiosas. Além disso, boa parte das hagiografias franciscanas escritas na Idade Média teve como autores homens que estavam ligados

diretamente ao movimento franciscano. No caso, Boaventura, ministro geral da Ordem dos Frades Menores entre 1257-1274 e Tomás de Celano, frade franciscano escolhido pelo papa Gregório IX e pelo então vigário geral, Frei Elias de Cortona para escrever a primeira vida sobre o santo de 1229. Escrevem, por exemplo, sob a tutela da Igreja e tem características formadoras e edificadoras de doutrinas que estavam sendo avaliadas pelo filtro da Igreja. Seus textos também contemplam a vida e a espiritualidade de Francisco de Assis, o que não implica dizer, que não há omissões e escolhas de fatos, porque uma hagiografia é também detentora de uma visão formativa.

Além disso, existe um jogo de memórias reivindicadas sobre a personagem Francisco de Assis, onde os lugares da memória ocupam espaço nos mais variados núcleos e discursos produzidos pelos membros da Ordem dos Frades Menores e de suas duas ramificações, Conventuais e Espirituais, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes, interesses e práticas espirituais. Em meio a este conflito de memórias reivindicadas está a posição das testemunhas oculares dos fatos e episódios vividos em companhia de Francisco de Assis. Estas testemunhas em muitos casos divergem seus relatos em comparação as visões narradas pela visão oficial da Igreja. Ou seja, há um choque de interpretação que faz os fatos narrados terem uma significação diferente para cada grupo em conflito de opiniões.

Esses conflitos estão, inclusive, na querela da chamada “Questão Franciscana” que ganhou forma no século XIX quando Sabatier escreveu uma biografia intitulada *Vida de São Francisco* por meio do descobrimento de novas hagiografias que contestavam modelos oficiais do período medieval, em especial, os do século XIII, da vida de Francisco de Assis. Entre esses novos documentos descobertos que serviram de base para a construção biográfica de Sabatier encontram-se *O Espelho da Perfeição (SP)* a qual pensou ser a fonte mais original sobre Francisco de Assis. Por mais que sua opinião estivesse equivocada porque não há hagiografia franciscana mais autêntica que outra, ou seja, não se pode por elas, se conhecer o verdadeiro Francisco de Assis, apenas podemos conhecer variadas versões sobre a mesma pessoa. No entanto, a pesquisa de Sabatier favoreceu a descoberta de novos documentos relacionados ao franciscanismo o que trouxe a tona um revisionismo nas biografias oficiais do santo, isto é, as obras de Tomás de Celano; *Vita Prima (1C)* e *Vita Secunda (2S)*; e as de Boaventura; *Legenda Maior (LM)* e *Legenda Menor (Lm)*. Desta forma, a “Questão Franciscana” evidenciou a disputa memorialística entre os grupos Espirituais e Conventuais que utilizaram posicionamentos hagiógrafos com o objetivo de reivindicarem memórias sobre Francisco de Assis para a legitimação de planos ideológicos. No caso, as hagiografias

franciscanas “oficiais” trazem em seu conteúdo visões doutrinárias que foram utilizadas pelos Conventuais, e em contrapartida, temos o grupo dos Espirituais que utilizaram muitas documentações consideradas pela Igreja como “não oficiais”.

Neste sentido, há um intenso debate sobre o conteúdo formativo dos documentos enquanto objetos memorialísticos. Assim, o problema que se coloca em longo prazo para as memórias clandestinas e inaudíveis é o de sua transmissão intacta até o dia em que elas “possam aproveitar uma ocasião para invadir o espaço público e passar do ‘não-dito’ à contestação e à reivindicação; o problema de toda memória oficial é o de sua credibilidade, de sua aceitação e também de sua organização” (POLLAK, 1989, p.09). Para Dalarun a história deve dar razão à Sabatier porque houve um importante renascimento nos estudos franciscanos através da abertura de um prodigioso sítio de pesquisa. Onde, “éditions de sources, débats philologiques, études su l’Ordre, biographies du saint se sont succed à un rythme incroyable comme en témoigne, depuis de 1229, la précieuse *Bibliographia franciscana*” (DALARUN, 2002, p.28)<sup>6</sup>. Assim, foram importantes as exigências da crítica histórica moderna que levaram, no fim do século XIX, a uma revisão do São Francisco tradicional.

Para Miccoli o específico da proposta de Francisco de Assis e da experiência vivida pela fraternidade original estava “na sua profunda e total imersão na vida cotidiana dasociedade circunstante, mas assumindo para si critérios, valores e consequentes comportamentos, a ela radicalmente alternativos” (MICCOLI, 2004, p.224). Em todo caso, apesar dos Conventuais e Espirituais reivindicarem uma memória pra si por meio dos textos hagiográficos e documentos franciscanos, os mesmos não se tem como afirmar que sua memória é mais legítima que a do outro, até porque a construção do que foi realidade é feita de forma turva, com acréscimo e cortes do que foi, com isso, o verdadeiro Francisco é uma figura impossível de se reivindicar ou descrever em sua totalidade. Por outro lado, concordamos assim como Miccoli que entre todos estes materiais sobre a vida de Francisco de Assis não existem textos privilegiados, nem testemunhos autorizados ou mais autorizados do que os outros, em todos aflora mais ou menos claramente o condicionamento de uma deslocação decisiva já acontecida nas orientações da Ordem e na praxe existencial dos Menores. Até porque em todos os documentos “se põe o problema do paciente discernimento dos diversos elementos e visões que, aos poucos, se acumularam ao lado e ao redor do

---

<sup>6</sup> “Edições de fontes, debates filológicos, estudos sobre a Ordem, biografias do santo se sucederam em um ritmo incrível evidenciado, depois 1229, a preciosa *Bibliografia franciscana*” (DALARUN, 2002, p.28). (tradução própria).

eventual núcleo original dos episódios, feitos e palavras dos quais querem dar testemunho” (MICCOLI, 2004, p.256-257). Por isso é significativo pensar que “assim como as memórias coletivas e a ordem social que elas contribuem para constituir, a memória individual resulta da gestão de um equilíbrio precário, de um sem-número de contradições e de tensões” (POLLAK, 1989, p.13). Ou seja, as diferentes visões sobre a mesma figura, nos dão variadas interpretações sobre a vida e atuação da mesma personagem. Por isso, considerar um ou outro documento como exclusividade dogmática só funcionaria em favor de interesses particulares. Agora, se pensarmos os documentos franciscanos como objeto histórico onde a variedade histórica nos concede uma segurança maior em nossas análises, a escrita a ser construída será o resultado não apenas de uma voz, mas de várias.

Além disso, Dalarun afirma que a memória trabalha de preferência com um valor material, a partir de destinos diferentes, eventos reais, difíceis de absorver. A partir dessa perspectiva, *“les manipulations elles-mêmes, indéniables, inévitables, témoignent du caractère exceptionnel des faits rapports, de la singularité difficilement réductible de leurs protagonistes”* (DALARUN, 2002, p.42)<sup>7</sup>. Assim, *“la mémoire de François est, elle aussi, effet de l’expérience de François. Ses ambiguïtés mêmes résultent des ambiguïtés de François. La question franciscaine et la question de François”* (DALARUN, 2002, p.42)<sup>8</sup>. Por isso, é que o intenso debate sobre a legitimidade no conteúdo das ações e espiritualidades dos grupos franciscanos divergentes perpassa pela vida de Francisco de Assis e pelos relatos das testemunhas oculares. Neste sentido, os grupos a sua maneira, pretendem reivindicar práticas religiosas a favor de suas condutas. Dessa forma, coloca-se em discussão a interpretação teológica dos preceitos da Ordem Franciscana pelos franciscanos Conventuais que viviam em conflito com as práticas religiosas dos franciscanos Espirituais. Assim, os mesmos utilizaram textos memorialísticos como forma de justificar atos e doutrinas, o que fez com que cada grupo procurasse dar significado aos seus interesses.

No mesmo sentido, a descoberta no século XIX de novos documentos franciscanos criou um ambiente polêmico em torno das “hagiografias franciscanas”, dada às divergências de informações encontradas nos documentos. Foi instigante o uso destas novas obras pelos grupos espirituais, pois valorizavam a interpretação de suas práticas religiosas. Assim, a

---

<sup>7</sup> “as próprias manipulações, inegáveis, inevitáveis, testemunham o caráter excepcional dos fatos relatados, a singularidade dificilmente reduz os seus protagonistas” (DALARUN 2002, p.42). (tradução própria)

<sup>8</sup> “a memória de Francisco é, também, efeito da experiência de Francisco. Suas ambiguidades são resultados das ambiguidades de Francisco. A questão franciscana é a questão de Francisco” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).

“*Lenda de Perúsia*, assim como outras biografias de S. Francisco compostas no início do século XV pelos franciscanos ‘espirituais’ - isto é, hostis ao relaxamento e às atenuações das exigências da regra em matéria de pobreza - como é o caso do *Espelho de Perfeição*” (VAUCHEZ, 1994, p.246). Neste sentido, “uma vez rompido o tabu, uma vez que as memórias subterrâneas conseguem invadir o espaço público, reivindicações múltiplas e dificilmente previsíveis se acoplam a essa disputa das memórias” (POLLAK, 1989, p.05). Desta maneira, a escolha dos espirituais por um material hagiográfico que contemple a sua visão religiosa de seu grupo, em específico, nos revela que os lugares da memória religiosa franciscana ocupam espaço nos mais variados núcleos e grupos da Ordem, com o intuito de fortalecer suas interpretações e justificar suas atitudes cristãs.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto à vida de Francisco de Assis, a recuperação de sua história adquiriria uma “urgência e um significado totalmente específicos e particulares, na medida em que a Ordem, fruto mais vistoso de sua obra, devia continuar a referir-se a ele como a seu próprio inspirador, como o santo para qual todo irmão devia olhar, como ao próprio e ideal modelo” (MICCOLI, 2004, p.206). Além disso, com Raoul Manselli, Giovanni Miccoli, Grado G. Merlo, Chiara Frugoni e tantos outros cujos nomes deveriam ser citados, a “Questão Franciscana” quebrou o círculo mágico, pois : “*La recherche actuelle a dépassé le problème posé par Paul Sabatier, entre autres parce qu’elle y apporté de bonnes réponses. Elles sont la preuve que la question franciscaine était une bonne question*” (DALARUN, 2002, p.42)<sup>9</sup>. Por outro lado, o trabalho de reelaboração biográfica e de alargamento da plataforma informativa exemplar relativa à vida de Francisco de Assis se inseria explicitamente nos problemas e nos conflitos que “marcavam a vida na Ordem, tanto em seu próprio seio como em suas relações com as diversas articulações da instituição eclesiástica. Nascia de necessidades e questões de um presente que queria procura no passado as próprias respostas” (MICCOLI, 2004, p.207). Outro fato, é que nenhum grupo social, nenhuma instituição, por mais estáveis e sólidos que pareçam, tem sua perenidade assegurada. A memória pode sobreviver a seu desaparecimento, “assumindo a forma de um mito que, por não poder se ancorar na realidade política do

---

<sup>9</sup> “A pesquisa atual superou o problema de Paul Sabatier, entre outros, porque ela trouxe boas respostas. Elas são a prova de que a questão Franciscana era uma boa questão” (DALARUN, 2002, p.42). (tradução própria).



momento, alimenta-se de referências culturais, literárias ou religiosas. O passado longínquo pode então se tornar promessa de futuro e, às vezes, desafio lançado à ordem estabelecida” (POLLAK, 1989, p.11-12). Assim, o trabalho de conservação de uma memória que vive em constante disputa por causa da reivindicação de interesses de grupos divergentes que advogam para si uma versão da personagem e dos fatos que tem o intuito de legitimar sua estrutura, sua representação social e campo religioso de atuação. Tendem a entrar em constante confronto com o intuito de preservar uma memória para seu grupo religioso com o objetivo desta se tornar eterna para os seus posteriores seguidores e admiradores. E em meio a tanto disputa, um acontecimento místico merece atenção, a alegação de que um humano, Francisco de Assis, recebeu as chagas da crucificação do filho de Deus, o Cristo imolado, presentificando em seu corpo a imagem daquele que desde sua conversão quis imitar de todas as formas para torna-se seu semelhante incondicional.

## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias:

*Legenda Maior (LM) e Legenda Menor (Lm), São Boaventura*, tradução: Frei Romano Zago, O.F.M. *Vita Prima (1C) e Vita Secunda (2C) de São Francisco, Tomás de Celano*, Tradução: Frei José Carlos Pedroso. *Dos Sacrossantos Estigmas de S. Francisco e de suas Considerações (Csd)*; Tradução: Durval de Moraes. *Legenda dos Três Companheiros (3S)*, tradução: Frei Roque Biscione, O.F.M. *O Espelho da Perfeição (Sp)*, tradução: Frei José Jerônimo Leite, O.F.M. *Testamento de São Francisco (Test) e Bilhete de Frei Leão*, tradução: Frei Edmundo Binder, O.F.M. *Carta de Frei Elias*, tradução: Edgar Orth;. **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. 8ª edição, Petrópolis: Vozes, 1997.

### Obras Gerais:

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

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da História**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural**: entre práticas e representações; tradução de Maria Manuela Galhardo. Rio de Janeiro: BERTRAND, 1990.

\_\_\_\_\_. *A verdade entre a ficção e a história*. In: **História, verdade e tempo**; Marlon Salomon (Org.). Chapecó, SC: Argos, 2011.

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.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Hagiografia**. Disponível in: <http://www.ifcs,ufrj.br/~frazão/hagiografia.htm>; acesso em 04/07/12.

### **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. **Francesco e l'invenzione dell estimate**. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto. Torino: Einaudi, 2010.

\_\_\_\_\_. **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.

# AS VIVÊNCIAS DOS RETÓRICOS DÉCIMO JÚNIO JUVENAL E PETRÔNIO NA *URBS*: as contextualizações político-sociais de *Sátiras* e *Satiricon* na manutenção dos costumes antigos na Roma Imperial







Alexandro Almeida Lima Araujo<sup>10</sup>

O nascimento e morte do retórico Juvenal são incertos. A datação de seu nascimento pode ter se dado entre os anos 62 D.E.C a 67 D.E.C. Já a datação de sua morte pode ter se dado por volta de 130 D.E.C. Outros estudos apontam o seu nascimento entre os anos de 50 D.E.C. a 60 D.E.C., e morte no período de 127 da mesma era. Já na própria tradução da obra *Sátiras*, podemos visualizar que seu nascimento teria sido em 42 D.E.C. Logo, bem anterior aos anos antigos voltados de 50 e 60 de nossa era. Portanto, pode ter nascido sob o principado de Claudio ou de Nero. Já a localidade de nascimento pode ter sido *Aquinum*.

O que poderíamos afirmar com relativa certeza é que: 1) Juvenal vivera nos períodos de I e II séculos depois da Era Comum; 2) seu nascimento, apesar das divergências dos números, está compreendido sob a dinastia Júlio-Claudiana, ou seja, século I; 3) sua morte está contida sob a dinastia dos Antoninos, mais precisamente sob o principado de Adriano. Para facilitar a compreensão desses dados acerca de Juvenal, teremos o seguinte painel.

Dinastia Júlio-Claudiana (27 A.E.C.-68 D.E.C.)	Ano dos imperadores de 68-69 D.E.C.	Dinastia Flaviana (69-96 D.E.C.)	Dinastia Antonina (96-192 D.E.C.)
<b>AUGUSTO</b> (27 A.E.C – 14 D.E.C)	<b>GALBA</b> (Junho de 68 D.E.C – Janeiro de 69 D.E.C)	<b>VESPASIANO</b> (69 D.E.C. – 79 D.E.C.)	<b>NERVA*</b> (96 D.E.C. – 98 D.E.C.)
<b>TIBÉRIO</b> (14 D.E.C – 37 D.E.C.)	<b>OTÁO</b> (Janeiro de 69 D.E.C – Abril de 69 D.E.C.)	<b>TITO FLÁVIO</b> (79 D.E.C. – 81 D.E.C.)	<b>TRAJANO**</b> (98 D.E.C. – 117 D.E.C.)
<b>CALÍGULA</b> (37 D.E.C. – 41 D.E.C.)	<b>VITÉLIO</b> (Abril de 69 D.E.C – Dezembro de 69 D.E.C)	<b>DOMICIANO</b> (81 D.E.C. – 96 D.E.C.)	<b>ADRIANO**</b> (117 D.E.C. – 138 D.E.C.)
<b>CLAUDIO</b> (41 D.E.C. – 54 D.E.C.)	<b>LEGENDAS:</b>  Dinastias que compreendem os séculos I A.E.C ao II		<b>ANTONINO PIO</b> (138 D.E.C. – 161 D.E.C.)

<sup>10</sup> Doutorando em História pelo Programa de Pós-graduação em História e Conexões Atlânticas, PPGHIS/UFMA, sob a orientação do Prof. Dr. Marcus Baccega. Mestre em História pelo Programa de Pós-graduação em História Social PPGHIS-UFMA (2019). Graduado em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA (2015). Pertencente aos grupos de pesquisa: Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão - Mnemosyne; Grupo de Estudos Celtas e Germânicos – Brathair; e História, Cultura Letrada e Outras Linguagens – HILL-UFMA. E-mail: [alexandroaraujo12@yahoo.com.br](mailto:alexandroaraujo12@yahoo.com.br)

<b>NERO</b> (54 D.E.C. – 68 D.E.C.)	D.E.C.  Período de intensos conflitos (sociais e políticos) internos.  Períodos anteriores ao nascimento de <i>Decimus I. Iuuenalis</i> .  Períodos do possível nascimento de <i>Decimus Iuuenalis</i> .  Períodos imperiais vividos por <i>Decimus Iunius Iuuenalis</i> .  Período imperial em que há a morte de <i>Decimus Iuuenalis</i> .  Períodos antoninos não vividos por <i>Decimus I. Iuuenalis</i> .	<b>MARCO AURÉLIO</b> (161 D.E.C. – 180 D.E.C.)
		<b>LUCIO VERO</b> (161 D.E.C. – 169 D.E.C.)
* Começa-se no principado de Nerva a <i>fabricação do liber</i> que comporia o todo do que conhecemos como sua obra <i>Sátiras</i> . **Foi nos períodos dos principados de Trajano e Adriano que <i>Sátiras</i> foi propagada no meio social romano.		<b>CÔMODO</b> (180 D.E.C. – 192 D.E.C.)

Podemos afirmar que Juvenal fizera parte de uma elite romana. Juvenal inclusive “seria de família aristocrática, e que, à semelhança de muitos outros, veio da província para Roma, onde fez estudos e, mais tarde, se dedicou à retórica” (CAVACO, 2009, p. 5). Para Amanda Parra, “acredita-se que teria, na primeira parte de sua vida, frequentado as escolas dos mestres de retórica, pois, tal influência encontra-se em sua escrita” (PARRA, 2014a, p. 2).

O quadro acima se torna importante justamente para visualizarmos os períodos vividos do então retórico. Se compararmos o retórico Juvenal com outro retórico, Marcial, por exemplo, perceberemos que ambos viveram, aproximadamente, os mesmos períodos dinásticos e seus principados. Logo, “Marcial e Juvenal foram contemporâneos que viveram durante o Alto império” (POSSAMAI, 2010, p. 85) e, de modo algum, poderíamos negligenciar que ambos tiveram, de alguma forma, algum tipo de contato, pois ambos estiveram em Roma e escreveram sátiras jocosas de temas similares, que revelavam as perdas morais de tempos de virtudes.

Por consequência, não seria incomum pensar que Marcial exercera influências a Juvenal, no sentido deste último ter tido contato com os *Epigramas* do primeiro. Até porque as *Sátiras*, de Juvenal, foram *fabricadas* no começo do principado de Nerva, que dera início ao período imperial antonino. Sendo partes *publicizadas* nos períodos de Trajano e Adriano, segundo e terceiro imperadores antoninos, respectivamente.

Nesse sentido, os *Epigramas* já estavam em circulação antes das *Sátiras*, então é possível que Juvenal tivesse lido ou escutado suas palavras, já que ambos se encontravam em Roma, “em uma época em que a leitura era feita em alta voz e a *poesia* era para ser ouvida, nos banquetes, nas termas, ou outros espaços públicos”. (BRANDÃO, 2013, p. 56). Fazemos

tal afirmação porque Marcial dedica alguns epigramas para Juvenal. Por ter se dado à elaboração de epigramas em que destaca Juvenal, não é de se ignorar que, de algum modo, Marcial acreditasse que Juvenal receberia as palavras ali escritas.

Nos epigramas dedicados a *Juvenalis* são demonstrados certos laços de amizade<sup>11</sup>, em que *Martialis* parece defender um companheiro aristocrata que combatia os vícios da *Urbs*. Segundo a historiadora Amanda Giacon Parra, Juvenal, em suas sátiras, se mostra como um *tradicionalista* e exalta o *mos maiorum* em diversos momentos (PARRA, 2014b, 1680).

Embora nossa intenção não seja perder o foco quanto as sátiras de adultérios femininos, acreditamos que demonstrar ao menos um epigrama em que há a evidência dessa estima se torna fundamental para a análise aqui levantada, em que as condenações às desonras podiam unir retóricos que compuseram grupos da aristocracia de domínio político-social no Império, almejando suas preservações diante de esfacelamentos das normas e valores tradicionais.

O epigrama de Marcial, que destacamos nesse sentido, coincide a uma proteção a honorabilidade pública que Juvenal teria tido:

*Se com o meu Juvenal procuras indispor-me,  
língua maldosa, o que não ousarás tu dizer?*

(MARCIAL. **Epigramas**. Vol. III. Livro VII, 24, p. 23).

Juvenal, não esqueçamos, fizera parte de uma família aristocrata, logo, compreendemos que a honra pública deveria ser mantida devido a posição de destaque social que pudera ter tido. Assim, Marcial parece combater quaisquer tipos de desonra ao *seu* Juvenal, como o próprio retórico externa. Poderíamos até mesmo pensar que Marcial estivesse, apesar de difícil confirmação devido à falta documental, ao salvaguardar a honra pública de Juvenal, também estaria resguardando alguma forma de *beneficium* a sua própria ordem aristocrática, haja vista Juvenal atingiu as funções de tribuno militar.

Desse modo, percebemos que os retratos do pensamento de Juvenal e Marcial estariam em consonância, uma vez que “no caso de Juvenal, ele participa da defesa dos ideais das ordens mais altas da sociedade romana, que muito provavelmente era das classes mais altas ou

---

<sup>11</sup> “De Juvenal sabemos pouco. Nasceu em Aquino, foi amigo de Marcial”. In POSSAMAI, Paulo César. *Sexo e poder na Roma antiga: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal*. In: **Revista Bagoas**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. nº 5, 2010, p. 86.

ainda, dependia delas para suas publicações” (PARRA, 2014b, p. 1680). Com efeito, assim como Marcial, Juvenal se colocara a favorecer grupos aristocráticos de maior influência política e social que a sua própria, mediante a difusão de respeito aos costumes dos antepassados, que poderia ocorrer através do enaltecimento de modelos de mulheres virtuosas, bem como julgando as que não se enquadravam no modelo de virtude, e, conseqüentemente, desse recurso estratégico obter certas vantagens. Dessa forma, como “é dever do virtuoso castigar o vício” (DO CARMO, 2015, p. 86), Juvenal se colocava como um retórico legitimador do *mos maiorum*.

O historiador Gilvan Ventura da Silva corrobora para esta ideia ao associar a sátira em Roma – em que podemos citar claramente as sátiras de Juvenal – com as tentativas de permanências de costumes ancestrais, que apontavam para o *mos maiorum*. Segundo o autor, “a sátira romana apresenta ao lado do tom mordaz e irônico um texto exortativo, tornando-se uma verdadeira apologia dos costumes ancestrais” (DA SILVA, 1995, p. 74). Essas sátiras em prol dos costumes ancestrais também “irradiavam” à corte imperial, como uma forma de lembrar e preservar às famílias imperiais de que era fundamental se manterem sem desvios e, assim, em condições de manter um modelo ideal de domínio político que estava ligada à moral.

Nesse sentido, o respeito aos *mores maiorum*, portanto, davam sustentáculos ao exercício dos poderes políticos e conservariam um número diverso de *familiae* da aristocracia às disputas internas entre seus pares. Como nos afirma Manuel Rolph Cabeceiras, “os valores contemplados no *mos maiorum* [tornavam-se] como um patrimônio das elites. Orgulhosamente exibidos como um traço de distinção social e *status*” (CABECEIRAS, 2013, p. 130).

Juvenal, por exemplo, se utilizou de Messalina, esposa do imperador Claudio, para difundir que o seio imperial se mantivesse afastado de possíveis “afrontas” a essa moral, pois desorganizava o ideal político de comando de funções públicas, ainda mais se tratando da função de *Princeps*. Este seio imperial estava representado na *domus* palaciana, em que “a *domus* imperial, por excelência, se constituiria no centro administrativo, isto é, espaço responsável para as deliberações políticas do império” (MOTA, 2011, p. 61) e, por conseguinte, devia-se mantê-la afastada das “perturbações imorais” como formas de preservação da vida pública política.

Juvenal, se olharmos para o quadro novamente, visualizaremos que começa seu tratado retórico no início da dinastia antonina, no período do imperador Nerva. Claudio foi um imperador da dinastia Júlio-claudiana e, portanto, Juvenal não viveu o período governado pelo quarto imperador dessa dinastia.<sup>12</sup>

Desse modo, não seria possível pensar que Juvenal estivesse censurando a pessoa em si da esposa do imperador Claudio – como se a sátira estivesse sendo direcionada a própria Messalina –, mas sim a conduta cometida por uma mulher casada que compusera a corte imperial. Até porque Messalina morre ainda no principado de Claudio e, dessa maneira, a sátira de Juvenal não foi construída tendo como uma predisposição um ataque moral em direção a própria imperatriz e, tampouco, a Claudio, pois seu principado acabara em 54 D.E.C. Então por que Juvenal, que sequer viveu o período do principado Claudiano, escreveria anos após o evento adúlterino de Messalina, em pleno período inicial dinástico antonino, uma sátira sobre a conduta de infâmia da esposa do *princeps* de uma dinastia bem anterior, que foi a dos *Jullii-claudi*?

Enxergamos que um começo de resposta a essa pergunta se encontra em palavras-chave da própria pergunta que acabamos de fazer, são elas: *dinastia antonina*, *dinastia júlio-claudiana* e *infâmia*. Mas essas palavras por si só não explicariam a pergunta feita. Logo, devemos associá-las ao que vemos discorrendo: o *mos maiorum*. Nesse sentido, argumentamos que Juvenal se utilizara da conduta infame de Messalina, como um desses *exempla* retóricos jocosos, para demonstrar à dinastia antonina, que apenas começava, que deveria se atentar as normas político-sagrado-morais, dentre elas o impedimento ao adultério matronal, que davam estabilidade as vidas privada e política de famílias romanas e, mais especificamente, à corte imperial.

No que concerne à ideia de *exempla*, podemos focalizar a visão da historiadora Sarah Fernandes Lino de Azevedo quando se refere a narrativa taciteana e os exemplos de personagens femininas encontrados nos *Anais*. Para a referida historiadora,

---

<sup>12</sup> Mesmo que considerássemos a ideia que Juvenal tivesse nascido no principado de Claudio, ainda não teria entrado na vida adulta, que era aos 14 anos para os homens. Talvez ainda fosse impúbere em Aquino, portanto, consideramos que a sátira de Juvenal sobre Messalina fosse uma *construção* de outros retóricos – Tácito e Suetônio, por exemplos – em que algum momento mais tarde de sua vida teve contato com estes outros tratados retóricos que circulavam no interior de Roma e nas províncias. Torna-se importante salientar que o fragmento textual em *Sátiras*, sobre o adultério de Messalina, que utilizaremos, deve ser encarado como palavras *fabricadas* e recriadas pelo retórico *Iuvenalis* a seu estilo satírico.

um primeiro fator que explica a presença das personagens femininas nos Anais é a própria exemplaridade. As personagens femininas, todas elas, denotam aspectos da exemplaridade na narrativa taciteana... muitas delas auxiliam na composição de um exemplum, na medida em que representam um recurso retórico. Mas elas também podem ser, elas mesmas, exempla (AZEVEDO, 2012, p. 59).

os exempla ganham importância quando explicitam valores positivos ou negativos, de forma que, incitando uma avaliação, inspirem a imitação ou o vitupério (AZEVEDO, 2012, p. 46).

Logo, *exempla* e *exemplum* eram meios utilizados por retóricos para exaltar – e também desaprovar quando conveniente – ações, práticas, obrigações, comportamentos, hábitos e tradições de determinados sujeitos, com papéis sociais muitas vezes bem definidos ou, pelo menos, com a intenção de perpassar a ideia de uma definição de uma estrutura social enrijecida, amparada nas praxes antigas, que reprimissem os “desvios” a esse arranjo social coletivo pretérito. Logo, “a exemplaridade denota a forma de consciência histórica dos antigos, o modo como percebiam o passado, e a importância atribuída ao *mos maiorum*” (AZEVEDO, 2012, p. 57-58).

Tendo em vista que o *mos maiorum* era o cumprimento de costumes – podendo ser entendido como normas – ancestrais que uniam famílias ao longo dos tempos e preservava o *masculino* para desempenhar na vida pública papéis políticos, entendemos que a intenção da sátira à Messalina fosse convencer os principados iniciais antoninos a estabelecerem esse vínculo com o passado ancestral através da obediência aos *mores maiorum*.

Por conseguinte, essa ligação com normas ancestrais dariam uma estabilidade às pretensões pública e privada do papel político dos atores sociais da aristocracia nos tempos vividos por *Juvenalis*, e, em particular, a imperadores, pois manteria valores como *a dignitas* e *a auctoritas* perante a sociedade romana dos fins do século I D.E.C. e início da segunda metade do século II D.E.C., e também entre seus iguais. Por isso acreditamos que a escrita de sátiras de adultérios femininos, que eram condenatórias, e que podiam perturbar a *auctoritas* e a *dignitas* do homem *honesto* romano, não fosse uma prática obstativa da prática de conservação do poder político do homem varonil.

Com efeito, tendo demonstrado nosso argumento, evidenciamos abaixo a sátira de Juvenal sobre Messalina:

A Cláudio o que sucede um pouco escuta: (l. 151)

A esposa sua, apenas ele dorme, (l. 152)

Ao régio toro a preferir ousava, (l. 153)



A vil esteira, e disfarçada em trajes (l. 154)  
Menores, devorava em torpes atos (l. 155)  
A noite, acompanhada de um sócia, (l. 156)  
A real meretrice Messalina, (l. 157)  
E na coifa escondendo a negra trança, (l. 158)  
No quarto infame entrava com disfarce (l. 159)  
De Lícisca tomando falso nome. (l. 160)  
Que infames crimes não comete a infame! (l. 161)  
De delitos não farta se retira, (l. 164)  
Quando assomava o dia, e torpo do dono (l. 165)  
Da casa despedia a corja imunda. (l. 166)  
Nas faces leva o crime, e recendendo (l. 167)  
Da candeia ao morrão de podre azeite (l. 168)  
Do leito conjugal, e junto a Cláudio (l. 169)  
Ao lugar volve seu... (l. 170)  
E tem por menor crime o prostituir-se! (l. 174)  
(JUVENAL. **Sátiras**. VI. vv. 151-174).

Juvenal, na sátira acima, condenara o ato desonroso de uma matrona a seu esposo, no caso o crime de uma esposa de um imperador romano. Podemos depreender que, de acordo com a retórica do *rhetor*, Messalina lançava mão de estratégias, devido a sua posição social de distinção, para poder burlar as regras sociais, como, por exemplo: 1) o *disfarce em trajes menores*, linhas 154 e 155, que significaria o uso de vestimentas “inferiores”, diferentes de vestimentas que cobriam as matronas<sup>13</sup>, para disfarçar sua categoria social e não ser reconhecida em público; 2) *na coifa escondendo a negra trança*, linha 158, em que as mulheres de uma camada social mais opulenta também possuíam um modo de penteado que demonstravam que pertenciam a uma família da elite romana, então Messalina esconde o penteado de seu cabelo; 3) *De Lícisca tomando falso nome*, linha 160, em que Messalina utiliza-se de um outro nome para não ser reconhecida como integrante da corte imperial.

Juvenal fabricou o tratado retórico de modo que contrapusesse o ambiente limpo e respeitável, que era o lar e a cama imperial, junto a seu marido, Claudio, com o ambiente sujo e indigno, que foi o local no qual Lícisca (Messalina) teria ido para praticar o sexo interdito. É provável que o lugar que Juvenal se referisse fosse uma localidade onde acontecia a prática da

---

<sup>13</sup> “Ao sair à rua, a mulher romana trazia a *stola matronalis*, veste severa, que a indicava como digna de respeito aos transeuntes. Davam-lhe todos passagem. Não a podiam tocar”. In: ARRUDA, João. *Posição social da mulher na antiga Roma*. Curso de Direito romano. **Revista da Faculdade de Direito**. v. 36. n. 1-2. Universidade de São Paulo. 1941, p. 197. (p. 195-205).

prostituição, pois se refere a uma casa, a um dono dessa casa (um proxeneta) e a uma *corja imunda*, que representasse as pessoas de baixa camada que frequentavam o ambiente para a prática de intercursos sexuais.

A censura moral se encontra na volta de Messalina ao leito conjugal que dividia com seu esposo, em que ao voltar à corte imperial, Messalina voltava cheia de crimes, e a ironia se encontra no último trecho em que satiriza dizendo que a mesma *tem por menor crime o prostituir-se!*, sendo que o retórico já havia se utilizado da palavra *meretriz* para desqualificar Messalina e evidenciá-la como uma prostituta. Além disso, Juvenal pretendeu, em nossa visão, enfatizar o crime de adultério, que “contagiava” o *mos maiorum* e, conseqüentemente, causava distúrbios às práticas cotidianas da vida política e privada das relações entre famílias.

Juvenal, em outro momento, se utilizara das *Sabinas* para enaltecer os valores dessas mulheres e ressaltar os costumes ancestrais que formavam o *mos maiorum* e que estavam a se perder em seu tempo.

Então; mulher de nós nenhuma é digna? (l. 211)

Há formosas, discretas; ricas, sábias, (l. 212)

Que de ilustres avós os átrios ornam, (l. 213)

Mais puras que as *Sabinas*, que impediram (l. 214)

Com preces suas, desgrenhada coma, (l. 215)

A dura guerra, cujo objeto foram! (l. 216)

Com estas condições; mulher no mundo, (l. 217)

Mais custa achar-se do que um Cisne preto! (l. 218)

(JUVENAL. **Sátiras**. VI. vv. 211-218)

Na sátira acima, Juvenal chama a atenção acerca da ancestralidade. Se o *mos maiorum* era essa relação com o passado ancestral, esta sátira demonstra exatamente o que já vínhamos percorrendo. A parte ancestral fica evidenciada nos trechos *ilustres avós os átrios ornam*, linha 213, e *mais puras que as Sabinas*, linha 214. Esses trechos são contrapostos às mulheres de seu tempo, que podemos interpretar que estavam perdendo esse vínculo de honra e honestidade. Por que consideramos que as mulheres do tempo vivido por Juvenal já não possuíam, segundo a sátira, esses laços de honra e virtudes que as mulheres antigas?

Juvenal inicia a sátira se perguntando se há mulheres dignas entre os homens. O retórico irá responder a essa pergunta ao fim da sátira, de modo que provocará o riso e, em

consequência, o julgamento moral. A resposta dada pelo próprio retórico à pergunta feita por si mesmo é que se tornara difícil encontrar mulheres honestas em seu tempo em comparação com as mulheres de passado virtuoso que possuíam avós de linhagem sem “desvios”, ou seja, época em que a *gens* ancestral de famílias se notabilizavam pela conservação de valores do *mos maiorum* ao longo dos séculos.

Essa compreensão pode ser feita quando Juvenal compara a complicada “jornada” em encontrar um cisne preto com a dificuldade em encontrar mulheres discretas e puras. Pela leitura da sátira, podemos entender que não se poderia, à época, encontrar facilmente um cisne preto, logo, uma mulher que respeitasse os costumes ancestrais de seus ascendentes falecidos tornava-se mais difícil do que encontrar o próprio cisne. Então, seria, pelo tratado retórico, mais fácil encontrar este cisne do que a esta mulher que obedecesse a honradez ancestral.

Desse modo, quando Juvenal cita as *Sabinas*<sup>14</sup> e argumenta que há mulheres mais puras que estas, na verdade é uma sátira que ironiza tal comparação, pois já não haveria mulheres mais puras e honradas que as próprias *Sabinas* dos tempos antigos, pois elas foram as primeiras mulheres tomadas em casamento, que dariam início a perpetuação dos romanos. As mulheres Sabinas teriam sido as primeiras mulheres de honestidade e integridade, que viriam a se tornar símbolos de reputação, distinção, nobreza e castidade, adjetivos que as mulheres romanas da elite deveriam seguir e que constituíram o modo de conduzir-se à sociedade em prol das continuidades das famílias, personificando em suas imagens o *mos maiorum*.

Como as Sabinas foram as primeiras mulheres e estavam revestidas no imaginário social de pureza, a mulher da aristocracia do principado romano deveria também seguir a conduta de pureza da mulher Sabina, pois, assim, a jovem de família estabelecia um vínculo com esse passado ancestral de servir à perpetuação de descendentes mediante o casamento, assim como o fizeram as Sabinas.

Nesse sentido, as aristocracias do principado podiam estabelecer um vínculo com o início da fundação da *urbs* romana, se unindo a ela através da aceitação dos *mores maiorum*. Com efeito, a condenação feita por Juvenal é que como não havia mulheres, no contexto

---

<sup>14</sup> “O episódio lendário do rapto das sabinas: após a fundação de Roma, Rômulo e seus companheiros planejaram que mulheres fossem violentamente raptadas de seus pais e maridos em prol do objetivo específico de perpetuar aquela civilização com a instituição do casamento”. In: WIGGERS REAL, Luiza Andrade. Dissertação (Mestrado). **Sabinas, Lucrécias e Tarpeias: o ritual do casamento ressignificado**. Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Tânia Regina Oliveira Ramos. Florianópolis, SC, 2016, p. 56. De acordo com Greg Woof, “Rômulo supriu seus seguidores de companhia feminina raptando esposas e filhas dos vizinhos sabinos”. In: WOOF, Greg. **Roma: a história de um Império**. São Paulo: Editora Cultrix, 2017, p. 40.

social em que vivia, que já não expressavam tamanha qualidade das Sabinas, esse laço que poderia unir famílias a esse tempo de fundação de Roma estava a se perder. E, por fim, as consequências frente a essa perda de comportamentos antigos refletiria no modo de vida do ordenamento privado e público, que podiam afetar a esfera política de atuação dos membros varonis da Cidade, pois tinham seus *mores maiorum* atingidos também.

Nesse sentido, chegado a esse momento, enxergamos que seja oportuno adentrarmos às sátiras de outro retórico, Petrônio. No que concerne ao retórico Petrônio, se comparado ao retórico Juvenal, veremos que o círculo aristocrático do *rhetor Petronius* se torna mais perceptível nas leituras realizadas por diferentes áreas de estudos acerca do tratado retórico intitulado *Satiricon*<sup>15</sup>.

O elo aristocrático deste com a corte imperial aparece de maneira mais notória, o que corrobora com a nossa visão, em que estes retóricos fizeram parte de uma elite romana nos mais diferentes meios sociais dos principados que surgiam, além de se utilizarem estrategicamente de técnicas retóricas para criarem alianças com outros membros de aristocracias, intervindo a favor dos costumes avoengos, transmitidos por anciões paternos, com intenções de preservação de linhagens desprovidas de máculas para efetiva busca de ocupações públicas no âmbito político-social, pois “quanto mais imerso na corte e mais próximo do *princeps*, maiores seriam os *beneficia*” (MOTA, 2011, p. 54-55).

Petrônio “nasceu em uma família abastada em torno do ano 27 d. C., ocupou cargos de suma competência como os de pro-cônsul e cônsul da Bitínia, na qual hoje se encontra o território da Turquia” (SCHEFFER, 2011, p. 2560). Inclusive, teria sido “cônsul romano no ano de 62 d. C, o que lhe conferia o *arbiter elegantiae* (*árbitro da elegância*) na corte do imperador Nero” (LIMA, 2015, p. 5). Lembrando que os *cônsules* detinham o poder militar e civil em mãos.<sup>16</sup> Dessa forma, notamos que *Petronius* possuía riqueza, provavelmente advinda de uma família de influência de *gens* “tradicional”, que o possibilitou seguir no meio social de relevância política através de funções públicas. O que corrobora para a afirmação de Martha Troconis, em que “*en la antigua Roma, la situación general de un romano estaba determinada por su pertenencia a una gens o a una familia específica, por su calidad de*

---

<sup>15</sup> É comum encontrarmos alguns estudos que se referem a obra *Satiricon* escrito da seguinte forma: *Satyricon*. O importante de se salientar é que se trata da mesma obra retórica satírica. Petrônio “deixou-nos o *Satiricon*, também chamado de *Satirae* ou *Saturae* ou *Satiriconlibri* ou ainda *Satyricon*, escrito em latim e grego”. In: DA SILVA, Márcia Regina de Faria. *Petrônio e Sátira latina*. In: **Principia**. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais. Instituto de Letras. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Ano 17, Nº. XXVIII, 2014, p. 1.

<sup>16</sup> FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2011, p. 84.

*hombre libre o de esclavo, por su riqueza, edad, género, pero también por sus costumbres y tradiciones familiares*” (TROCONIS, 2013, p. 103).<sup>17</sup> Logo, seu nascimento e a ancestralidade familiar se tornam “indicadores” do meio social em que se estabelecera no governo Nero e sua relação com a Corte.

De acordo com a historiadora Caroline Oliveira Lima, Petrônio cometera suicídio no ano de 66 devido a uma acusação não comprovada de conspiração a Nero. (LIMA, 2015, p. 5). Para o historiador Thyago Scheffer, Nero teria nomeado Petrônio como *árbitro da elegância*, porém, diante de uma conspiração, foi condenado ao suicídio pelo próprio imperador em 66. (SCHEFFER, 2011, p. 2560). Márcia Regina de Faria da Silva, professora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), evidencia-nos com ainda mais detalhes acerca do fim de vida de Petrônio e sua relação de proximidade com Nero:

Chamado de *Petronius Arbiter*, foi íntimo de Nero. Era considerado por este como o árbitro do bom gosto, por isso cai na inveja de Tigelino, favorito do imperador. Ele suborna um dos escravos de Petrônio para dizer que ele era amigo de Scevino, acusado de traição com Pisão. Nero estava na Campânia, quando soube do acontecido. Petrônio que o acompanhava recebeu ordens de ficar em Cumes e suicidar-se (DA SILVA, 2014, p. 1).

Acerca da própria identidade do *rhetor*, quanto a seu nome pessoal e de família, seguimos o argumento de Delfim Leão, professor catedrático na Universidade de Coimbra, que acredita se tratar de Titus Petronius Níger. Segundo o autor,

O mais provável é que *Arbiter* não seja um verdadeiro *cognomen*, mas sim título dado a Petrônio enquanto participante no círculo restrito do imperador... o verdadeiro *praenomen* será *Titus*. O passo seguinte é identificar este Tito Petrônio com um dos vários *Petronii* proeminentes no reinado de Nero. O candidato mais seguro é *Titus Petronius Níger*, cônsul em 62. O *Satyricon* teria sido iniciado nesse ano e terminado - se é que o chegou a ser - antes de março ou maio de 66, altura em que Petrônio se suicidou (LEÃO, 1998, p. 23).

Renata Garraffoni também defende que “o nome completo [do retórico] seria Tito Petrônio Níger, cônsul em 62 d. C., e conhecido como *arbiter elegantiae* (árbitro da elegância), já que estabelecia padrões de elegância na corte de Nero” (GARRAFFONI, 2002, p. 54). Tendo já demonstrado os anos de vida e morte de Petrônio, podemos afirmar que o

---

<sup>17</sup> Em nossa tradução, “Na Roma antiga, a situação geral de um romano era determinada por pertencer a uma gens ou a uma família específica, por seu status de homem ou escravo livre, por sua riqueza, idade, sexo, mas também por seus costumes e tradições familiares”.

retórico viveu apenas na dinastia *Júlia-claudiana*. O nascimento se dá no principado de Tibério e a morte no principado de Nero, último imperador dessa dinastia, com quem conviveu de perto.








Dessa maneira, enxergamos que foi um retórico satírico latino do século I depois da Era Comum, como aponta a pesquisadora Márcia Regina de Faria da Silva. Com efeito, discordamos da interpretação do pesquisador Paulo Sérgio Margarido Ferreira que põe o *Satiricon* como sendo uma obra ainda do período da República romana. Segundo o autor, “é entre os fins do séc. II e princípios do séc. I a. C. que deverá procurar-se a origem desta *prosa* romanescas” (FERREIRA, 2000, p. 33).<sup>18</sup> Acreditamos que *Satiricon*, embora fragmentado, já que o tratado retórico possui lacunas<sup>19</sup>, teve sua *montagem* por volta do principado de Nero. Concordamos com R. S. Garraffoni mais uma vez ao argumentar que “Petrônio terminara seu trabalho quando ainda participava da corte de Nero, isto é, por volta de 63-65 d. C.” (GARRAFFONI, 2002, p. 55). A referida historiadora também ressalta que “a versão que chegou até nós é muito fragmentada” (GARRAFFONI, 2002, p. 56).

Novamente, como uma forma metodológica, traremos o modelo do quadro que fizemos para Juvenal, para que facilite a visualização do contexto político-social do *rhetor* e de sua sátira. Decidimos manter as cores e seus significados.

Dinastia Júlio-Claudiana (27 A.E.C.-68 D.E.C.)	Ano dos imperadores de 68-69 D.E.C.	Dinastia Flaviana (69-96 D.E.C.)	Dinastia Antonina (96-192 D.E.C.)
<b>AUGUSTO</b> (27 A.E.C – 14 D.E.C)	<b>GALBA</b> (Junho de 68 D.E.C – Janeiro de 69 D.E.C)	<b>VESPASIANO</b> (69 D.E.C. – 79 D.E.C.)	<b>NERVA</b> (96 D.E.C. – 98 D.E.C.)
<b>TIBÉRIO</b> (14 D.E.C – 37 D.E.C.)	<b>OTÁO</b> (Janeiro de 69 D.E.C – Abril de 69 D.E.C.)	<b>TITO FLÁVIO</b> (79 D.E.C. – 81 D.E.C.)	<b>TRAJANO</b> (98 D.E.C. – 117 D.E.C.)
<b>CALÍGULA</b> (37 D.E.C. – 41 D.E.C.)	<b>VITÉLIO</b> (Abril de 69 D.E.C – Dezembro	<b>DOMICIANO</b> (81 D.E.C. – 96 D.E.C.)	<b>ADRIANO</b> (117 D.E.C. – 138

<sup>18</sup> Renata Senna Garraffoni, historiadora da Universidade Federal do Paraná, considera *Satiricon* como um romance. Para a pesquisadora, “o romance [foi] um termo criado no século XIX para nomear um gênero específico, [e] também é utilizado por classicistas para designar textos gregos ou romanos, escritos em prosa”. GARRAFFONI, Renata Senna. **Bandidos e saltadores na Roma antiga**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002, p. 47. Entretanto, pensamos as obras aqui utilizadas como tratados retóricos, em que a “retórica” relaciona-se à fala – não a qualquer, mas à inventada e ordenada segundo técnicas de escorrer ou discorrer com a eficácia persuasiva do falar bem definido”. HANSEN, João Adolfo. *Instituição retórica, técnica retórica, discurso*. In: Revista **Matraga**, Rio de Janeiro, v.20, n.33, jul/dez. 2013, p. 11.

<sup>19</sup> “O que nos chegou foi uma pequena parte de um livro que provavelmente deve ter sido bem maior. O texto que chegou até os dias de hoje é constituído por inúmeras passagens que foram organizadas e ordenadas por estudiosos, que visavam reconstituir uma ordem original do texto”. In: PARRA, Amanda Giacon. **As religiões em Roma no Principado: Petrônio e Marcial** (séculos I e II d. C). Dissertação (Mestrado). Orientador: Prof<sup>ª</sup>. Dr<sup>ª</sup>. Andrea Lucia Dorini de O. Carvalho Rossi. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Universidade Estadual Paulista. Assis, 2010, p. 62.

	de 69 D.E.C)		D.E.C.)	
<b>CLAUDIO</b> (41 D.E.C. – 54 D.E.C.)	<b>LEGENDAS:</b>  Dinastias que compreendem os séculos I A.E.C ao II D.E.C.  Período de intensos conflitos (sociais e políticos) internos.  Período anterior ao nascimento de <i>Petronius</i> .  Período de nascimento de <i>Petronius</i> .  Períodos imperiais vividos por <i>Petronius</i> .  Período imperial em que há a morte de <i>Petronius</i> .  Períodos imperiais não vividos por <i>Petronius</i> .	<b>ANTONINO PIO</b> (138 D.E.C. – 161 D.E.C.)		
<b>NERO*</b> (54 D.E.C. – 68 D.E.C.)		<b>MARCO AURÉLIO</b> (161 D.E.C. – 180 D.E.C.)		
		<b>LUCIO VERO</b> (161 D.E.C. – 169 D.E.C.)		
* Começa-se e termina no principado de Nero a <i>fabricação</i> das sátiras que comporiam o todo (fragmentado) do que conhecemos como <i>Satiricon</i> .			<b>CÔMODO</b> (180 D.E.C. – 192 D.E.C.)	

Comparado com Juvenal, Petrônio viveu poucos principados. Porém, é importante lembrar que na dinastia vivida por Petrônio, mudanças acerca de “quebras” dos *mores maiorum* já poderiam ser percebidas. Para um retórico aristocrata que conviveu com a corte imperial, principalmente com a pessoa do imperador, não seria propício, em nossa visão, perder os valores ancestrais que o reputava a galgar posições políticas cada vez mais significativas, se distinguir entre seus pares e demais camadas sociais.

Dessa forma, nossa linha argumentativa expressa que os retóricos aqui expostos, em particular nesse momento de análise com Petrônio, em *Satiricon*, *construíram* politicamente suas sátiras, uma vez que continham elementos de ironia a comportamentos sociais desonrosos, que se alicerçavam com os interesses de um público aristocrático *masculino* acerca do impedimento à adulteração da *virtus*, *dignitas*, *fides*, *honor* e *gravitas*, contribuindo para uma busca de equilíbrio às instituições utilizadas na administração pública e aos poderes *varões* que se ligavam ao passado ancestral de *gentes* ilustres.<sup>20</sup> Isto é, acreditamos que os retóricos “protegiam”, por meio de sátiras que confrontavam as transgressões, os costumes que remetiam às célebres aristocracias, que consideravam serem herdeiros diretos da “melhor tradição”, conservando, assim, o *mos maiorum*.

<sup>20</sup> Segundo a historiadora Márcia Santos Lemos, “a *virtus* [era] a excelência guerreira e integridade na vida cívica, da *dignitas* [era] prestígio político, influência e mérito, da *gloria*, que significava ter a confiança da multidão – *fides* – e ser digno de honrarias – *honor*, e da *gravitas* [era] firmeza, austeridade e ponderação, típica do *vir gravis*. LEMOS, Márcia S. *O ‘mos maiorum’ e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.* In: **Dimensões**. vol. 25, Universidade Federal do Espírito Santo. 2010, p. 47. (p. 46-62).

Como defendemos, o *mos maiorum* estava ligado a capacidade moral e política do “cidadão qualificado”, referindo-nos aos aristocratas. Então, perder o *mos maiorum* significava perder a competência para exercer a política, privar-se do *mos maiorum* significava o fracasso aos valores morais que “asseguravam” a concórdia de homens, instituições e também divindades. Portanto, “o *mos maiorum* pode ser compreendido como um conjunto de regras de conduta, morais e políticas, não sistematizado, transmitido no seio da aristocracia tradicional” (LEMOS, 2010, p. 47). Não sistematizado porque não havia normas escritas em relação ao *mos maiorum*. A obediência aos valores de passado ancestral se encontrava com aqueles mais longevos, que “guardavam” uma certa incumbência quanto a transmissão para os mais jovens, antes mesmo de se tornarem pubescentes.

Dessa forma, concordamos com a historiadora Cláudia Beltrão, quando afirma que “em uma esfera moral, *virtus* servia para descrever tanto a correção moral, quanto as qualidades do caráter individual ou coletivo, que tornavam a pessoa apta a reconhecer e seguir a conduta apropriada” (BELTRÃO, 2010, p. 28). Nesse sentido, o que podemos perceber em *Satiricon* é justamente a objeção contra a decadência dos valores que consagraram as aristocracias e o modo de perpetuação destas, uma vez que os *mores maiorum* “habilitavam” a definições sociais, políticas e de reconhecimento social.

Segundo Delfim Leão, no que concerne aos próprios elementos em *Satiricon*, visualizamos que

os tradicionais defensores do *mos maiorum* - anciãos, aristocracia, casta sacerdotal - abandonam essa função para protagonizarem, à sombra da antiga fama, todos os atos que deveriam rejeitar. As mulheres, por sua vez, há muito que esqueceram o exemplo de Cláudia. Apenas Fortunata continua a ecoar o *domum seruaui* com razoável eficácia. As demais qualidades só na aparência estão presentes (LEÃO, 1998, p. 96).

Com efeito, *Satiricon* expressa o repúdio e escárnio ao esfacelamento dessas tradições que “alimentavam”, de certo modo, as posições sociais de prestígio, que, por sua vez, se diferenciavam das demais camadas mais baixas. No que diz respeito a mulheres casadas, no tratado retórico de Petrônio, encontramos as ausências de qualidades identitárias, em que são sobrepostos os defeitos e vícios.

No entanto, se torna importante salientar, primeiramente, que “*Satiricon* é narrado em primeira pessoa pelo personagem Encópio, um estudante de retórica, que mesmo em alguns



momentos se apresenta como mero espectador e, juntamente com Gitão, Eumolpo e Ascilto viajam pela *Itália* sem destinos definidos” (LIMA, 2015, p. 6). Desse modo, no trecho que retiramos de *Satiricon*, é possível notar uns desses “protagonistas” e mulheres que são adicionadas à narrativa satírica para julgar os desvios, principalmente destas últimas:

[...] Eis, afinal, qual era a situação na casa de Licas: Trifena derretia-se de amor por Gitão, que fazia o possível para satisfazê-la. Pode-se imaginar quanto me afligia esta dupla **infidelidade**. Licas, de sua parte, para atrair a minha simpatia, procurava oferecer-me todos os dias novos divertimentos, os quais **sua esposa, Dóris, uma mulher muito carinhosa, porfiava em aumentar**; e a isso **se entregava** com tanta graça, que logo passou a ocupar no meu coração o lugar que Trifena deixava vago... (PETRÔNIO. *Satiricon*. s/d, p. 27).

[...] Trifena, sentada sobre os joelhos de Gitão, ora cobria de beijos o seio do **amante**, ora arranjava sobre sua frente as madeixas...

[...] Cada beijo, cada carícia imaginada por aquela **mulher depravada** doía-me meu coração... Por cúmulo da desventura, Trifena, esquecendo-se de que eu tinha sido íntimo para ela, **um amante que tanto quisera**, não me dirigia a palavra; (PETRÔNIO. *Satiricon*. s/d, p. 167).

É possível pensarmos que Trifena possuía como amante um homem chamado Gitão, mas também já teria tido como amante, antes, àquele quem descreve a cena. Por usar a palavra amante ao se referir ao episódio de Trifena, é possível estabelecer que a mesma teria um marido. Bem como Dóris, que, explicitamente, é colocada como esposa de Licas, mas que, possivelmente, teve àquele que narra como um amante também. Logo, teria havido uma relação ilícita de Dóris com o *narrador-personagem*. Então, nesse sentido, é demonstrado as infidelidades conjugais de mulheres, que eram casadas, pois se assim não o fossem, não seriam evidenciadas as palavras que destacamos: “*infidelidade*”, “*amante*”, “*se entregava*” e “*mulher depravada*”. A condenação ao vício pode ser vista na relação extramarital que Dóris e Trifena estariam a cometer. Dóris e Trifena tornavam-se, portanto, as discordantes das virtudes.

Por fim, acreditamos que Petrónio criou modelos de personagens desonrantes para demonstrar – e até mesmo retratar –, à sociedade em que vivera, sobre as “decadências” dos costumes antigos, em que mulheres estariam a praticar comportamentos “clandestinos”, que “desvirtuavam” limites sociais antigos, que deveriam perdurar através das transmissões de gerações.

## REFERÊNCIAS

### Documentação Textual

JUVENAL. **Sátiras**. Trad. Francisco Martins Bastos. Rio de Janeiro: Ediouro, s/d.

MARCIAL. **Epigramas**. volume 3. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2000.

PETRÔNIO. **Satiricon**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

### Bibliográficas

AZEVEDO, Sarah Fernandes Lino de. **História, Retórica e Mulheres no Império Romano: um estudo sobre as personagens femininas e a construção da imagem de Nero na narrativa de Tácito**. Ouro Preto, MG: EDUFOP, 2012.

BELTRÃO, Claudia. *O vir bonus e a prudentia civilis em Marco Túlio Cícero*. In: ARAUJO, Sônia Rebel de; JOLY, Fábio Duarte; BELTRÃO, Claudia. (orgs.). **Intelectuais, poder e política na Roma antiga**. Rio de Janeiro: Nau: Faperj, 2010.

BRANDÃO, José Luis. *A representação da Roma viva por meio dos epigramas de Marcial*. In: CORNELLI, Gabriele; COSTA, Gilmário Guerreiro da.; (orgs.). **Estudos clássicos II: história, literatura e arqueologia**. Brasília: Cátedra UNESCO Archai, Annablume Editora; Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

CABECEIRAS, Manuel Rolph de Viveiros. **Urbi et Orbi, nós e os outros: romanidade(s), fronteira étnica e a História como escrita dos dilemas pátrios**. Tese (doutorado). Orientador: Prof. Dr. Ciro Flamarion Cardoso. UFF, 2013.

CAVACO, Lucinda Maria da Silva. **Juvenal, Satvrae: Tipos e Vícios**. Dissertação de Mestrado em Literatura Latina. Faculdade de Letras. Universidade de Lisboa. Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup>. Maria Cristina de Sousa Pimentel. Lisboa, 2009.

DA SILVA, Gilvan Ventura. *A representação da mulher na sátira romana: amor e adultério em Horácio e Juvenal*. **Dimensões**. Universidade Federal do Espírito Santo. n. 4, 1995.

DA SILVA, Márcia Regina de Faria. *Petrônio e Sátira latina*. In: **Principia**. Revista do Departamento de Letras Clássicas e Orientais. Instituto de Letras. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Ano 17, Nº. XXVIII, 2014.

DO CARMO, Rafael Cavalcanti. *A construção do êthos de orador nas sátiras de Juvenal*. **Let. Cláss.** São Paulo, v. 19, n. 2, 2015. (p. 80-89).

FERREIRA, Paulo Sérgio Margarido. **Os elementos paródicos no Satyricon de Petrônio e o seu significado**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Edições Colibri. Lisboa, 2000.

GARRAFFONI, Renata Senna. **Bandidos e salteadores na Roma antiga**. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2002.

LEÃO, Delfim Ferreira. **As ironias da fortuna: sátira e moralidade no Satyricon de Petrónio**. Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. Edições Colibri: Lisboa, 1998.

LEMOS, Márcia S. *O 'mos maiorum' e a fortuna do Império Romano no século IV d.C.* In: **Dimensões**. vol. 25, Universidade Federal do Espírito Santo. 2010. (p. 46-62).

LIMA, Caroline Varussa de Oliveira. *Amor e gênero na literatura romana: uma abordagem do Satyricon de Petrónio e suas representações*. In: **Fato e Versões Revista de História**. Universidade Federal de Mato Grosso do Sul – UFMS. v. 7. n. 13. Editora UFMS, 2015.

MOTA, Thiago Eustáquio Araújo. **Do Descensus à Consecratio: analisando os funerais heróicos na Eneida de Virgílio (I a. C)**. Dissertação (Mestrado). Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Ana Teresa Marques Gonçalves. Universidade Federal de Goiás, 2011.

PARRA, Amanda Giacon. *Aspectos das religiões em Roma a partir da obra de Juvenal (séculos I e II d. C)*. In: **(Anais) Encontro Estadual de História da Anpuh-SP**. Santos, 2014a.

PARRA, Amanda Giacon. *As religiões em Roma na décima terceira sátira de Juvenal (séculos I e II d. C)*. In: **(Anais). XIV Encontro Estadual de História: 1964-2014: 50 anos do golpe militar no Brasil**. Universidade Estadual do Paraná. Campo Mourão, PR. 2014b.

POSSAMAI, Paulo César. *Sexo e poder na Roma antiga: o homoerotismo nas obras de Marcial e Juvenal*. In: **Revista Bagoas**. Universidade Federal do Rio Grande do Norte. nº 5, 2010. (p. 79-94).

SCHEFFER, Thyago Christiano Dobbro. *Caeus Petronius como um Intelectual de sua Época: Um Estudo de caso no Satyricon*. In: **V Congresso Internacional de História**. (Anais). Set. 2011.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen. *Poderes domésticos en la Roma antigua*. In: CERQUEIRA, Fábio Vergara; GONÇALVES, Ana Teresa Marques; MEDEIROS, Edalaura Berny; LEÃO, Delfim F.; (orgs.). **Saberes e Poderes no Mundo Antigo**. Vol. 2. Dos Poderes. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2013.

# **EDUCATIO ROMANA: reflexões sobre a formação do cidadão na república a partir de Catão e Cícero**

Amanda Cristina Amorim Silva Neves<sup>21</sup>

## **INTRODUÇÃO**

Roma, conhecida por ser um dos maiores impérios que a antiguidade formou, contou com três tipos de governo até chegar na fase de declínio. O surgimento desta que ficou conhecida como a capital do Império se dá em um momento de expansão e desenvolvimento de toda a cultura do chamado Lácio, que está em um momento de plena confluência de povos e todos os elementos que se dão através desses contatos.

Segundo uma tradição historiográfica composta por Heródoto<sup>22</sup>, Tito Lívio<sup>23</sup> e Plutarco<sup>24</sup> o nascimento de Roma está atrelado ao dismantelo de Tróia e como sua crise deu origem a outros pequenos reinos e com a traição de Amúlio que toma o trono do irmão Numitor e transforma a rainha Reia Sílvia em uma vestal<sup>25</sup>, dando origem a mais famosa tradição do nascimento de Roma.

Na mitologia romana, Rómulo e Remo eram filhos de Reia Silvia com o deus Marte e por conta da condição de vestal, ela não poderia ter engravidado, nesse contexto teria então Amúlio ordenado que as crianças fossem jogadas ao rio Tibre. Em meio a essa ordem um funcionário que estava a cargo dessa função colocou os irmãos em uma cesta para ser levada pela correnteza do rio.

Essa narração mítica conta com diversas formas de serem contadas, criadas ao longo do tempo, possivelmente a construção da paternidade divina que falamos anteriormente se dá pela concepção de um passado onde explicaria a grandeza dos fundadores da nação romana.

---

<sup>21</sup> Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST).

Reconhecido como pai da História, nasceu em Halicarnasso. Além de historiador foi geógrafo e viveu durante 485 a.C. e 245 a.C. Suas obras trouxeram muitos aspectos históricos da antiguidade ao conhecimento do mundo.

<sup>23</sup> Historiador romano pertencente a antiguidade, nascido em 59 a.C. em Pádua, tem como principal obra *História de Roma* onde conta desde a fundação até a morte do imperador Nero.

<sup>24</sup> Historiador, prosador e filósofo da Grécia, mas que viveu também em Roma, foi autor de *Vidas Paralelas*, onde escreveu 46 biografias de romanos e gregos, sendo sua obra mais famosa.

<sup>25</sup> Vestal eram como as sacerdotisas da deusa romana Vesta eram conhecidas. Essa função era exclusiva para mulheres que deveriam servir no período de trinta anos e durante esse período elas teriam que preservar a castidade e sua pureza.

Outra possibilidade é de um possível abuso por conta de Amúlio a sua sobrinha Reia, que teria usado de disfarce de Marte para cometer essa violência.

A narrativa descreve como as crianças teriam sido amamentadas por uma loba, até que alguns pastores que as encontram, criaram-nas. Estes desconhecaram suas origens e foram criados em meio ao campo, onde haviam desenvolvido habilidades de liderança que os escritos tradicionais julgam como qualidades que seriam inatas por conta de suas origens.

Com suas origens descobertas, os gêmeos atacam o reino de Alba Longa e colocaram o avô, Numitor no poder, fundando uma colônia exatamente onde teriam sido salvos pela loba. Depois de um conflito entre os irmãos que resultou na morte de Remo, Rômulo assume o poder e a cidade passa a se chamar Roma em sua homenagem.

A partir daí viu um enorme crescimento de população, pelo caráter agregador que a cidade manteve, porém como a maioria dos novos ocupantes da *Urbe* homens, se promove o Rapto das Sabinas<sup>26</sup> que irá tornar garantida a continuidade da descendência, porém essa atitude motivou uma guerra contra os Sabinos.

Com Rômulo a frente do poder ainda por muitos anos, Roma teve uma trajetória de muito êxito tanto na sociedade, quanto nos conflitos em que por ventura se envolveu durante seu projeto de expansão que teve início durante a monarquia. A monarquia em Roma é sempre tratada com certo cuidado pois grande parte dos escritos sobre são de perspectivas mistas entre lendárias e realísticas.

O que se percebe é que a monarquia em Roma, provavelmente não corresponde a uma condição de hereditariedade e sim a uma questão de força e capacidade de manutenção da proteção e desenvolvimento daquele território<sup>27</sup>. Formando assim um sistema próprio de controle de reis, sendo possível o reinado de reis “estrangeiros”, tal como Numa que era um sabino.

Dentro da Monarquia percebemos a importância da família dentro da sociedade romana e como esta era a base para as diversas instituições que governavam junto ao rei. Próximo do fim do período monárquico já existia uma divisão entre a figura do rei, o povo e o Senado. A divisão do povo entre patrícios e plebeus também conta com diversas teorias que

---

<sup>26</sup> Segundo Tito Lívio, na obra A História de Roma, depois do território instaurado como Roma, percebeu-se uma falta de mulheres para que a descendência continuasse visto que os romanos não conseguiam casamentos porque os povos vizinhos não permitiam que suas filhas casassem com romanos porque tinha uma péssima fama. A partir disso Rômulo teve uma ideia facilmente aceita pelos romanos, organizou um evento em homenagem ao deus Netuno e convidou todos os povos vizinho. Toda a vizinhança compareceu, incluído várias jovens sabinas que foram raptadas pelos romanos e isso gerou conflitos mas acabou por gerar frutos para dar continuidade ao povo romano.

<sup>27</sup> Existe uma exceção que seria Tarquínio Soberbo que era descendente de Tarquínio Prisco, porém sua chegada ao poder se deu forma irregular, haja visto ele ter tomado o poder.

buscam em possíveis dicotomias de origem, política e principalmente econômicas explicar o porquê dessa divisão.

A tradição historiografia romana descreve que seriam em torno de trezentas famílias patrícias, possivelmente não sendo a maioria da população, mas que nos primórdios da República iram ganhar maior notoriedade e obter cargos de cunho religioso e político e ainda o controle de certos espaços de poder no estado romano como comentaremos a seguir.

A República Romana também passa por insuficiências no sentido de uma ampla documentação acerca de seu surgimento e como a instituições que já estavam ganhando força ao fim da monarquia vão tomar as rédeas dessa nova forma de governo que se estabelecia em Roma. O período de transição entre essas duas formas de poder é marcado sobretudo pela conquista do poder pela aristocracia diante de uma possibilidade de fortalecimento da camada formada pelos plebeus.

Dentro de contexto da instauração da República romana, conta-se ainda como possível justificativa do movimento de condução para a derrubada desse regime, o estupro de Lucrecia Tricipitino, filha de Espúrio<sup>28</sup> por Tarquínio, O Soberbo<sup>29</sup>. Segundo Tito Lívio, Lúcio Tarquínio estava com um grupo de amigos bêbados em busca das melhores mulheres, porém esse sugeriu que voltassem às suas casas e verificasse se suas esposas estivessem em casa, “provando” quem seria a melhor das esposas.

Lucrecia, foi a única que estava em casa e acabou por oferecer um jantar ao seu marido e amigos, porém supostamente nessa noite Tarquínio, O Soberbo teria se apaixonado por Lucrecia e voltou dias depois a casa dela, violentando-a sob ameaça de desenrola-la na sociedade provocando um flagrante de adultério. Lucrecia tendo cedido por conta dessa ameaça, chamou o pai e seu marido e lhe contou o acontecido, em seguida cometeu suicídio.

Diante desses fatos, esse acontecimento chegou ao povo e ao exército de forma devastadora, inflando uma necessidade de mudança e a retirada dos reis e seus descendentes que não tem limites para suas vontades. Provocando o movimento que deu início a formação da República romana.

Primeiramente, o termo “república” é oriundo da expressão de origem latina *res publica* e usualmente observada nos textos clássicos, tais como o de Cícero, dando visão ao que seria uma maior participação da “população” nas questões políticas. Porém, o que

---

<sup>28</sup> Espúrio Lucrécio Tricipitino foi Cônsul na Roma Republicana e um dos líderes da revolução que levou a monarquia ao fim.

<sup>29</sup> Lúcio Tarquínio, o Soberbo era filho de Tarquínio Prisco, teria cometido o estupro de Lucrecia na ausência do seu pai e isso teria tido como consequência a expulsão e exílio do rei e sua família. Motivando a instauração da República.

aconteceria era que os plebeus tinham uma representação no Senado, enquanto a participação de fato ficava nas mãos dos patrícios (GELZER, 1969, p.269)

São muitos os romanistas que tratam o período da transição da monarquia para a república como um processo que não representava uma quebra, mas sim uma continuidade. Haja visto as questões políticas em Roma ficarem sempre nas mãos das famílias da aristocracia que ficaram o poder depois da monarquia terminada e existir apenas uma representação da população que seria a força do exército (SYME, 1939, p.7).

Já Políbio, acreditava na participação de todos os cidadãos romanos, de diferentes classes sociais e fora essa participação que freou em partes os interesses da aristocracia mantendo uma unidade social e evitando possíveis revoluções que de alguma forma colocassem em perigo a paz de Roma. Ele descreveu que grande parte da população tinha acesso aos votos em Assembleias que tomavam as decisões de maior importância.

Porém, ao longo da História como falamos anteriormente os escritos de Políbio foram sendo refutados em função de uma possível idealização, em virtude de que o mais próximo da realidade desse período se encontrava em uma participação muito mais formal e menos efetiva. O povo estava presente nas assembleias, tinham direito ao voto, mas na prática o poder estava submetido a elite a partir do Senado.

É importante deixar claro que essa elite romana é constituída por patrícios que eram além de grandes proprietários de terra e comerciantes, famílias de origem plebeia que haviam enriquecendo formando uma nova categoria, os chamados *nobiles*. Essas nobrezas recém construídas junto aos patrícios tinham total interesse na expansão em função de anexar as riquezas desses territórios.

A partir desse contexto, entendemos que por mais que existisse uma participação de uma parcela do povo, essa parcela de qualquer forma estava interligada ao contexto patrício e não eram os menos abastados. Para Gelzer (1969, p.269) antes da implementação do império já se via pouca ou nenhuma participação popular, estava tudo construído com base em vínculos de clientelismo<sup>30</sup> que são práticas das famílias ricas, criando uma dependência das famílias mais pobres.

Nesse ponto, entramos em uma corrente que defende que a República é um projeto de uma oligarquia desde a mudança do regime monárquico até a instauração dessa forma que

---

<sup>30</sup> Antes de faláramos do clientelismo, é importante destacar a formação de um grupo para além dos patrícios e plebeus, que eram os clientes. Os clientes estavam diretamente ligados aos patrícios, pois tinham deles além de estadia, proteção em função de serviços prestados. E dessa conjuntura nasce o que conhecemos como clientelismo.

engloba uma maior parcela da sociedade. Diante disso, tentaremos ir mais a fundo e pensar como a educação faz parte desse projeto na construção de cidadãos ideais para a manutenção dessa república.

Usaremos dois grandes nomes da República que vão de encontro a realidade educacional, que são Catão e Cícero que percorreram os mais diversos contextos da sociedade, principalmente pelo fato de que na antiguidade essas coisas funcionam de forma interligada.

Pensando nessa perspectiva, no primeiro capítulo buscamos compreender um pouco do contexto da sociedade romana, fazendo uma discussão historiográfica acerca dos costumes, tradições e valores que a cercavam e como todas essas características eram fomentadas através da educação, buscando envolver a importância do sistema educacional no contexto republicano.

No segundo capítulo, continuamos dentro do contexto republicano, todavia dando destaque para uma incursão nas trajetórias de Catão e Cícero que são nossas bases para entender os modelos educacionais e como estes foram mudando através do tempo e principalmente dos interesses.

O terceiro capítulo será composto de um material pedagógico que se constituirá de um corpus de imagens analisadas, relativas ao cotidiano educacional e escolar da República Romana.

## **A SOCIEDADE REPUBLICANA**

A sociedade romana tem seu legado presente em nossa cultura nos mais diversos aspectos, inclusive no educacional. Durkheim (1995) aponta que todo o produto do que chamamos de civilização intelectual deriva de Roma. A questão da sociedade, família e educação nesse território conta com especificidades particularmente interessantes na antiguidade, e são nessas especificidades que iremos nos ater para entender algumas questões relacionadas a educação, e esta associada à identidade do cidadão da República Romana entre os séculos 509 a 27 a. C.

Sabemos que desde sua fundação até meados do final da República (509 a 27 a. C.) Roma buscou uma unidade entre seus cidadãos, através de um modelo extremamente singular que obteve sucesso ao longo do tempo, tendo se constituído em uma sociedade de vitorioso imperialismo no que diz respeito a extensão territorial, ao poder de domínio forjado ao longo



de séculos de expansão e ao seu legado cultural. Maria Pereira comenta que esse legado teria sido, inclusive, a parte de maior significado do legado romano, haja vista alguns padrões comportamentais e valores presentes no mundo ocidental atual. (PEREIRA, 1989, p.321)

Pierre Grimal descreve em sua obra *A Civilização Romana (1988)* que havia uma espécie de ordem de relevância entre os valores preconizados por Roma para os cidadãos. E essa hierarquia estava fixada nos conceitos de *fides*, *pietas* e *uirtus*, sendo estes conceitos base que fundamentavam a *mos maiorum*<sup>31</sup>. Tendo cada conceito deste um lugar no que podemos chamar de romanidade<sup>32</sup>. É nesse momento que as leis criadas quando o segundo rei de Roma Numa Pompílio (717 - 673 a.C.) estava no poder passaram a ter uma organicidade e construir a base para a convivência em sociedade.

Grimal descreve a *fides* como uma garantia de boa-fé e bondade dentro da vida em sociedade sendo esta, portanto, uma reguladora das relações humanas e até mesmo das divinas. Ele argumenta sobre como esse valor traz uma segurança a toda e qualquer relação até mesmo em documentos de acordos contratuais, compras e vendas e também naqueles acordos tácitos. E isso seria uma característica de um território essencialmente agrícola tal como Roma que tem um comércio de produtos fornecidos pelo campo bastante vasto, sendo essa conduta uma razão irretocável para a unidade construída na sociedade romana. (GRIMAL, 1988)

Já a *pietas* se constitui em um valor que visa preservar relações para além da *pietas*, pois nesta está envolvida laços familiares ou de grupos e ainda as ligações de hierarquia dentro da sociedade. Grimal comenta que essa virtude consiste em uma manutenção dessas relações que existem entre as pessoas e que vão muito além das questões materiais, mantendo essas associações organizadas, sem perturbações (GRIMAL, 1988). Nota-se, portanto, que *pietas* e *fides* são conceitos que se complementam na busca pela condição ideal de relações dentro de Roma.

E a *uirtus* seria um complemento para a construção de um cidadão “completo”, haja vista este conceito ligar-se ao quanto um romano vivia em função da comunidade, da pátria e de seus interesses. Grimal aponta que a *uirtus* estaria inexoravelmente ligada a dedicação à pátria e tudo que aquele indivíduo fizesse ao longo de sua vida para o bem da comunidade,

---

<sup>31</sup> Conjunto ideal de comportamento que dava direção ao convívio em sociedade na Roma Antiga.

<sup>32</sup> Todas as características referentes ao que se relacionava diretamente aos romanos e a Roma, seus costumes e tradições. No tempo de Augusto (63 a.C. – 14) essa romanidade passa a ter como base a segurança e a paz do Império.

porém este foi o conceito mais maleável e o que conheceu mudanças ao longo do tempo, principalmente com o advento do cristianismo, já durante o Império.

Nesse cenário é possível observar o quanto essa sociedade regula o comportamento de um indivíduo a partir de um modelo culturalmente idealizado, sendo almejado através da difusão e manutenção desses valores. E é fundamental pensar que esses três valores mais importantes e que dão significância a *mos maiorum* trazem tacitamente inúmeras outras virtudes arroladas, tais como: *dignitas*, *clementia*, *gloria*, *res publica*, entre outros e aquela nos interessa profundamente, que é a *humanitas*.

A *dignitas* também se mostra um conceito muito importante para entendermos a busca pelo cidadão idealizado por Roma, sendo esse conceito visto como uma espécie de notoriedade reconhecida pela sociedade e que representava o lugar social de cada indivíduo, podendo ser atribuído no nascimento ou alcançado durante a vida. (PITA, 2010). É importante notar o quanto esses conceitos são fundamentais e necessários para estabelecer uma boa convivência, sendo usados em diversas obras manuais<sup>33</sup>, inclusive pelos autores clássicos analisados nesse trabalho, Catão e Cícero.

Portanto, o *mos maiorum* e todos os inúmeros conceitos que estão ligados a ele davam a orientação para a vida em sociedade e como esta deveria ser conduzida pelos cidadãos de Roma. Sua manutenção era o objetivo de toda aquela comunidade transmutada no que chamamos de *Urbs* e toda essa prerrogativa demonstrava o quanto as tradições antigas eram importantes e o quanto se temia que elas fossem mudadas. Portanto, o *mos maiorum* é a base para a romanidade.

## O CENÁRIO POLÍTICO

A partir das transformações políticas que tornaram a monarquia romana uma república, os patrícios assumem o poder e com eles se forma um complexo sistema político onde o Senado<sup>34</sup> tinha enorme importância em função de certo destaque para os cidadãos e

---

<sup>33</sup> Obras que ensinavam alguns aspectos da vida, tais como colher, cuidar da terra, se portar em sociedade. Catão é um dos autores que escrevem nesse tipo de formato.

<sup>34</sup> Instituição composta pelos cidadãos mais antigos, geralmente chefes das maiores famílias e estavam no poder desde a monarquia romana. O Senado era constituído pelas famílias mais abastadas e possuía uma rígida hierarquia. Era formado por trezentos membros de caráter vitalício. Tinha como função colocar em discussão assuntos públicos e também controlavam o rei, impondo alguns limites e submetendo as leis por ele a aprovação.

famílias de maior influência. Estes grupos tinham um lugar de relevância e de responsabilidade no sistema de poder vigente de Roma. Dessa forma esses nobres precisavam ser preparados como cidadãos, com as características ideais, desde criança para ocuparem esses espaços de governança.

Esse grupo que teve papel importante na realeza durante o período monárquico romano<sup>35</sup>, pôde ser declarado como uma aristocracia rural extremamente conservadora, que tem sua riqueza fincada e nutrida em suas terras. E são estes grupos e famílias que forjarão os padrões desejados aos próximos cidadãos que serão responsáveis por, além de dar continuidade ao poder de Roma, fazer com que ela cresça ainda mais. O grupo dos patrícios, então, começa a dividir os cidadãos em espécies de "castas" de onde seriam recrutados novos membros, tanto para o serviço político, como para o militar.

A escolha da República Romana como marco temporal desse estudo não foi de forma aleatória e sim pois a partir da historiografia romana, é possível notar que a monarquia passava por um momento de instabilidade, onde as aristocracias que estavam desligadas do poder se rebelaram, buscando uma reforma e essa reforma foi creditada, segundo Tito Lívio (2008), a Sérvio Túlio<sup>36</sup>. Tito Lívio descreve em sua obra como as inovações políticas<sup>37</sup> de Sérvio Túlio foram bem-sucedidas ainda que saibamos que não se faz possível a afirmação de que todos os reis existiram ou se foram parte da memória construída posteriormente.

Porém, o que nos chama atenção de fato no recorte temporal escolhido é a nova organização social imposta que tinha como parâmetro uma população dividida em classes, onde as fortunas eram definições de relevância social. Diante disso, a república romana é estabelecida por grupos da elite que não tinham seus interesses garantidos na monarquia, formando assim uma nova forma de governar não tão nova, baseada em princípios dessas oligarquias.

---

Além disso o Senado também ficava a cargo de escolher o novo rei quando o que estava no poder morria. A indicação do nome do novo rei pelo senado tinha o nome de *Interregnum* que tinha como significado entre reinados. Além disso, o senado dispunha de amplos poderes no que se refere a administração e financeiro e ainda política externa e práticas religiosas de caráter cívico.

<sup>35</sup> Na Roma Antiga, foi a primeira forma de governo, seu início conta com a história de uma fundação lendária da cidade, datada 753 a.C. até 509 a.C.

<sup>36</sup> Sexto rei romano, segundo a tradição reinou de 578 a 539 a.C.

<sup>37</sup> As inovações políticas de Túlio teriam favorecido em sua maioria os plebeus. Ele teria criado cargos, promovido famílias à nobreza, estimulado o comércio e ainda o artesanato. Tais medidas foram chamadas de reformas servianas. Todavia, o projeto de Túlio não teria foco em beneficiar os plebeus, mas garantir a força do seu reino e uma plebe forte.

Sabemos que tentar estudar esse recorte temporal, no que se refere a historiografia romana, se compõe em um desafio pois a produção referente ao período que por muitas vezes não tem confiabilidade, haja visto uma possível busca pela construção de uma tradição. Sabemos ainda que a historiografia moderna trabalhou a documentação a partir de premissas diferentes, que por vezes não dissociavam os mitos e tradições construídos pelos próprios romanos posteriormente, da história, tornando em “histórias reais” historiografias produzidas por Tito Lívio, por exemplo, que é umas das fontes acerca do período republicano, mas que lança mão de inúmeros mitos construídos a posteriori, para explicar acontecimentos do passado romano.

Dito isso, nos colocamos ao lado, portanto, de uma vertente da historiografia romana que objetiva uma revisão da produção. A historiografia tradicional sobre Roma, sobretudo aquela herdeira da concepção historiográfica do século XIX, construiu uma imagem desta sociedade, ou seja, uma espécie de tradição sobre a história romana. Historiadores e escritores dessa Roma antiga, construíram uma imagem de Roma a partir da observação do Império expansionista, dando um caráter único para o que seria a identidade romana, deixando de lado aspectos importantes, principalmente quando se refere ao meu objeto de estudo que é a república passando pela perspectiva educacional.

A questão de identidade sempre será uma compreensão que envolve entendermos que esta categoria está em constante movimento e por conseguinte transformação, tendo como resultado os movimentos de intersecção entre história e contexto social, sempre pensando o contexto das sociedades antigas já que essas sociedades não pensam em si mesmas como pensamos elas. Os estudos sobre o que seria essa identidade são muito instigantes e buscam pensar uma nova configuração, ou melhor, uma reestruturação desse passado romano e é nesse quadro que busco me inserir. (CIAMPA, 1987).

Acreditamos que a historiografia produzida ao longo do século XIX e que consolidou muito do que ainda entendemos como História de Roma, se converteu, muitas vezes, em grandes manuais. Seus mecanismos surgem na perspectiva de uma história proposta pelo positivismo<sup>38</sup>, ou seja, buscando uma história real, escrita a partir da verdade contida nas fontes, sem grande crítica documental e que, além de tudo, no que diz respeito à História da Antiguidade, a elegeu como um passado grandioso da Europa de então: “A História Nova nasceu em grande parte de uma revolta contra a historiografia positivista do século XIX, tal

---

<sup>38</sup>O positivismo é a corrente de pensamento que entende que o conhecimento verdadeiro só é possível por meio da observação e da aferição empírica do mundo.

como havia sido definida por algumas obras metodológicas por volta de 1900” (LE GOFF, 1993, p.28).

Nessa perspectiva, entenderemos como a sociedade da república romana e a educação foram responsáveis pelo estabelecimento de prerrogativas que darão origem ao que entendemos como o bom cidadão, aquele que para Cícero e Catão são os que, além de agricultores e proprietários de suas terras, são também bons soldados. O primeiro comentou em sua obra que vem dos camponeses os homens mais fortes e também os mais corajosos soldados. E ele continuava a explicar a superioridade romana através dessas características:

Não foi outra a principal causa da decadência de Cartago e Corinto senão essa vida errante, essa dispersão dos cidadãos, aos quais a ânsia de navegar e de enriquecer fez abandonar o cultivo dos campos e o prazer das armas (CÍCERO, 1980).

A nossa pesquisa consiste em um estudo acerca da perspectiva educacional romana no período da República (509 a 27 a. C.), levando em consideração dois modelos educacionais que consideramos fundamentais para entender a busca pelo cidadão ideal na Roma Republicana, partindo da perspectiva que a trajetória educacional romana pode ser dividida em dois momentos. O primeiro onde a educação é de cunho nacionalista e primitiva e vai até a conquista do território grego a partir de 168 a.C., e o segundo onde a educação ainda tem um pano de fundo nacionalista todavia mais flexível. Porém, a partir dessa dominação a influência grega vai afetar diretamente a forma de educar dos romanos. Como descreve Horácio: “A Grécia conquistada conquistou por sua vez seu selvagem vencedor e trouxe a civilização ao rude Lácio” (MARROU, 1966, p. 375).

Existem perspectivas que dividem a educação romana em até três períodos. Para Aranha (2006) por exemplo, existem três fases que a seccionam e podem ser explicadas através de um sistema educacional latino autêntico, que se limitava ao estudo de leis, códigos e costumes não dando atenção às ciências. Em um outro momento, o helenismo vai influenciar profundamente e isso vai render críticas daqueles que defendiam a tradição e, por último, uma fase onde o helenismo e o que se entende por cultura romana se fundem.

É importante comentar que grande parte da perspectiva que formaram o modelo de cidadão romano e que perdurou pelos períodos seguintes, foi construído durante o período da

República. Nessa etapa da história romana se formaram o que chamamos de valores<sup>39</sup>, que vão continuar até mais ou menos o fim da república e começo do Império, onde Roma já passava por uma transformação bem mais significativa. Transformação essa que movimentou a política e uma nova perspectiva em diversos segmentos, porém o amago do que chamamos de homem romano e toda sua civilidade e como ele conduzia seu dia a dia dentro da sociedade.

## **SER CIDADÃO NA REPÚBLICA ROMANA**

O conceito de cidadão foi construído ao longo do tempo, em diferentes contextos da história, associado a premissas específicas às sociedades. Todavia, é necessário enfatizar que o termo cidadania vem do latim *civitas*. A partir de Botelho e Schwarcz (2012) a cidadania é descrita como uma temática extremamente recorrente no mundo contemporâneo, porém não se desenvolve em uma perspectiva concordante na historiografia.

Desde a Grécia Antiga, a cidadania (*politeía*) é um conceito utilizado para dar corpo ao que chamamos direitos dos cidadãos, ou seja, a cidadania seria na prática o que o cidadão nativo tinha como dever e direito, seja político ou social. Mas no caso da Grécia, a cidadania tinha, também, o pressuposto do nascimento. Em Roma, a *civitas* é utilizada para justificar o quadro político onde a pessoa está inserida e quais direitos essa pessoa poderia ter e principalmente quais deveres. E essa cidadania no território romano fazia inclusive a distinção entre estes e os estrangeiros e havia ainda a distinção entre os próprios romanos que não eram definidos como singulares pois a condição econômica tinha importância imensa.

A cidadania em Roma, portanto, estava intrinsecamente associada a ligação do homem adulto ao seu papel e sua participação no Estado Romano, muito mais que do que ao nascimento, isso porque o conceito de cidadão associava-se em demasia ao cenário jurídico. A participação política se traduzia em cidadania, estando sempre nas mãos da aristocracia que detinha o controle do senado. Ficava destinada à plebe somente uma espécie de representação,

---

<sup>39</sup> Valores que compreendem a manutenção das tradições e costumes romanos. Que fazem do cidadão aquele que estará sempre disposto a trabalhar por Roma, seja como um bom soldado, seja pagando os impostos, seja sendo um bom agricultor.

isso antes de todas as reformas<sup>40</sup> conhecidas que tornaram possíveis algumas concessões políticas aos plebeus.

E para discutirmos a cidadania efetivamente, devemos pensar o que é ser cidadão na república romana e quem era cidadão nesta. Para Aristóteles, por exemplo, cidadão é aquele que tem poderes públicos sem definições de limites, sendo estes aqueles que não precisavam usar a sua força de produção. Para Guarinello (2013, p.46): “[...] cidadania implica sentimento comunitário, processos de inclusão de uma população, um conjunto de direitos civis, políticos e econômicos e, significa também, inevitavelmente, a exclusão do outro”.

Mas no contexto romano, é necessário um cuidado maior ainda ao falarmos de cidadania. Esse cuidado se faz necessário, em largo sentido, pelo fato da categoria de cidadão romano ter uma ligação inegável com a condição jurídica. Ser cidadão romano é participar politicamente, cumprir com seus deveres com Roma e assim ter direitos garantidos. Para Funari (2013, p.76): “Roma apresentava diversas características em comum com as modernas noções de cidadania e participação popular na vida social.”. A família romana é um importante sustentáculo para toda a organização do contexto social, pois a família é muito mais do que seu pai ou sua mãe. A família era tudo que estava sobre propriedade do *pater*. E a continuidade dessa família é um princípio que será passado de pai para filho, haja visto filhas não terem a mesma importância no núcleo familiar.

Nesse ponto, portanto, buscaremos refletir em como estes modelos perpassam o viés educacional e como as perspectivas educacionais dialogam com o contexto sócio-político republicano. Partindo desse ponto, tentaremos entender como a educação e a escola são instrumentos para implementar projetos políticos, sejam eles tradicionalistas ou não, objetivando a formação de modelos de cidadão ideal e tradução do contexto expansionista romano. A imagem do que seria um “bom cidadão” é o cidadão que deixa o controle de suas terras para enveredar pela política e que defendia os interesses de Roma.

O dismantelo do mundo grego do ponto de vista político, dá cabo ao crescimento incessante ao que conheceríamos como Itália e se transformaria em um grandioso império. E as construções das relações nas próprias tribos italianas com etruscos vai dar início a esse desenvolvimento. Irrevogavelmente existe uma semelhança de caráter externo com a vida grega e está promove o que vamos chamar de inspirações, principalmente com a anexação de

---

<sup>40</sup> Como exemplo, citamos aqui as Reformas propostas pelos irmãos Tibério e Caio Graco nas questões agrárias e na participação, ou melhor, representação política da plebe através do Senado.

cidades gregas da Itália. Ao fim os italianos ou futuros romanos sentiam uma certa fascinação pelo gênio e pelo que conhecemos como cultura grega, pois se traduzia em beleza e ainda ecoava o êxito do período helênico (ROSTOVTZEFF, 1983. ).

Porém, durante o período republicano e principalmente como crescimento e fortalecimento do poder do território Romano, a Grécia já não representa um modelo tão forte a ser seguido. E surge em Roma um grupo de políticos encabeçado por Catão. Catão era a figura política de maior representatividade no que se refere a total negação de tudo que fosse grego, ele sempre se referia ao povo da Grécia como *promiscuos e imorais* e não escondia que acreditava piamente que a proximidade da cultura grega com a romana era prejudicial à vida dos romanos.

Não temos nenhum motivo para pensar que os senadores fossem dotados de uma perspicácia excepcional [...] Mas devemos reconhecer-lhes pelo menos um patriotismo intenso e uma firmeza a toda prova, uma fortaleza de espírito que resistia a toda derrota e desastre (ROSTOVTZEFF, 1983, p. 87).

Nativos de Roma muito brevemente notaram que a influência da cultura grega seria rica e, principalmente, não significaria uma apropriação total de tradições e costumes gregos. A princípio o que se estabeleceu foi uma seleção a partir da consciência dos romanos do que era importante, do que de forma mais clara poderia ser aproveitado dentro da cultura romana. E para essa dinâmica, não diferente de outras perspectivas romanas, se constrói um termo que pode ser considerado um conceito, que é o *contaminatio*<sup>41</sup>.

É importante deixar claro que “povo romano” era esse, haja vista estarmos pousando o nosso olhar em um momento onde essa sociedade limita em larga escala o que ou quem pode ser ou não considerado romano. Nesse sentido, o que se chama de cidadão são aqueles que além de possuírem laços familiares ou com a cidade em si, eram provenientes dos povos que deram início ao povo romano ao se ligarem para povoar o início do território. Apesar da historiografia julgar complicado sintetizar uma cultura romana no período da República por conta do contato dessa sociedade com os mais diversos povos, religiões, culturas e línguas, existe um fator que nos permite essa façanha e que de certa forma dá origem a uma “cultura romana” e esse fator se construiu a partir das leis e normas que estabelecem a vivência naquela terra.

---

<sup>41</sup> Termo utilizado para designar o uso de coisas gregas como modelo.



Os povos que foram agregados ao longo do tempo através de dominação, os que buscavam moradia e os nativos, todos tinham que adotar um modelo de princípios que dão sentido ético e moral para vida. E nesse sentido todo o povo busca adotar esses princípios para a vida. Com o tempo iremos compreender que isso não aconteceu com sucesso ao longo de toda a república, pois os contágios eram bilaterais e provocavam as mais variadas mudanças nas duas pontas da relação. Para Tito Lívio (2008), os cidadãos de Roma faziam uma espécie de separação entre os nativos, que eram os romanos de nascença e os romanos que adquiriram a cidadania.

Eles eram recebidos como membros do Estado, mas não tinham parte no exercício da soberania nacional. E tanto assim que os mantinham separados da *populus romanus*, que não podia ainda utilizar costume dos itálicos (MAYNZ, 1876, p.41).

Nesse ponto, é necessário também um certo cuidado ao analisar o que seria cidadão na perspectiva romana, pois a historiografia antiga nos descreve dois tipos de cidadãos romanos plenos que seriam *civitas optimo iure*<sup>42</sup> e *ciuitas sine suffragio*<sup>43</sup>. E esses dois tem total ligação com a inferência política ou não daquele individuo em questão. Para Humbert (1978, p.), a última opção era uma cidadania incompleta, pois excluía o direito a participar politicamente da sociedade, mas em contraponto garante o casamento com cidadãos romanos e ainda podem estabelecer negócios com esses mesmos cidadãos de forma legal.

E nesse momento, as famílias abastadas de Roma de forma muito rápida buscaram complementar a educação de seus filhos com a educação grega, a partir, principalmente, dos escravos<sup>44</sup> que produziam o ensinamento principalmente de ciências e artes desenvolvida por gregos. E algumas dessas crianças que eram ensinadas em casa e em escolas buscaram complementar suas atividades estudantis na própria Atenas. Para Marrou (1990, p.386) a educação romana que foi influenciada pela Grécia é muito maior do que imaginamos, tendo os aristocratas educado seus filhos com bases em vários ideais gregos.

---

<sup>42</sup> Povos que passavam a fazer parte do território através de anexação. Tinham todos os direitos de cidadania, em hábito privado e público.

<sup>43</sup> Povos que recebiam um tipo de cidadania com limitações ao direito de votar e que garantia o mínimo no que se refere aos direitos, em sua maioria era essa a cidadania concedida por Roma.

<sup>44</sup> Os escravos em Roma geralmente eram povos vencidos nas guerras de expansão eram esses escravos os designados a essa função.

Vários foram os autores que escreveram sobre a intervenção grega na educação romana. Sêneca, por exemplo, descreve em uma de suas cartas como os ensinamentos gregos e suas artes são educativas e como os romanos as descreviam como destinadas aos homens que fossem livres ou como eles chamaram, “liberais”.

É importante destacar que os modelos aqui escolhidos são representados por dois importantes oradores, políticos e pensadores do período republicano. Sendo assim, os autores para os quais voltamos nossa atenção são: Marco Pórcio Catão e Marco Túlio Cícero. Configurando uma importante conexão, haja vista que Cícero tem influência de Catão e usa de algumas de suas prerrogativas, porém marcando suas diferenças ao implementar conceitos que estabeleceram profundas mudanças que é o que nos chama atenção na construção do trabalho em questão.

A princípio, no período monárquico a educação romana não existia nenhuma espécie de organização e nem se destacava na antiguidade, pois não era institucionalizada e não contava com uma intervenção estatal. Apenas a partir do período republicano é possível notar a necessidade e as melhorias desse contexto. O início da república trouxe um novo cenário para Roma. Com o crescimento do comércio, a sociedade passa a compartilhar desse desenvolvimento e, nesta medida, se torna mais exigente em diversos aspectos, incluindo a educação. Em meados do século IV a.C. surgem as primeiras escolas “particulares”<sup>45</sup> que não se dedicavam a discussões filosóficas ou literárias mas, sim, promoviam um ensino mais “formal”, sistemático. Os “conteúdos” de filosofia geralmente eram voltados para a moral e a ética, tudo aquilo o que, para esta sociedade, influencia na formação do cidadão idealizado por ela. “A República havia conservado para eles, o seu prestígio, porque, vivendo longe dos grandes centros, viam menos as suas fraquezas, e lembravam-se sempre de suas glórias passadas” (BOISSIER, 1945, p.23).

O termo *educatio* pode ser traduzido pelo que chamamos de educação. Para os romanos, *educatio* era o exercício de tornar a criança pronta para viver em sociedade. Ao

---

<sup>45</sup> A educação em Roma era feita em centros de ensino de caráter particular, pois o estado não intervinha nessa categoria até o período da república. E essas escolas eram destinadas a famílias menos abastadas que não conseguiam pagar por uma educação em casa. Geralmente essa educação era feita por pessoas que já tinham sido escravas ou soldados e até mesmo pessoas que tinham perdido suas terras e cobravam uma quantia menor que os professores que iam a casa ensinar. Geralmente esses estabelecimentos ficam localizados no Foro, em meio ao barulho do comércio e péssimas instalações. O professor pautava sua educação na transmissão do texto da Lei das Doze Tábuas.

longo do tempo foram sendo incorporados outros termos à noção de *educatio*, distinguindo a educação feita em casa, daquela feita na escola, sendo os termos: *educativo et disciplina*<sup>46</sup> e *educativo puerilis*<sup>47</sup>. É importante destacar que, das sociedades da antiguidade, a romana talvez tenha sido aquela que tenha feito uso de forma mais intensa e sistemática de uma memória de grandiosidade no sentido de educar e fornecer modelos identitários do que seria o cidadão ideal.

Segundo Giardina (1992, p.7), a educação destinada aos cidadãos romanos tinha como primeira preocupação ensinar retórica e também preparar a criança para a carreira militar. Isso com conhecimento prévio de que a educação era limitada a um pequeno grupo dessa sociedade. Sendo esse homem descrito como um cidadão especialmente brilhante, porém menos culto que o homem grego, era um guerreiro extremamente disciplinado e eficiente, além de valente como nenhum outro. Sendo assim, a criança romana ou homem romano em formação é produto irrevogável da influência de sua própria cultura e meandros de religião e política que iam formar o perfil desse menino que seguiria como sua família defendendo a sociedade romana e os valores desta.

Fazendo uma comparação entre a educação grega e a romana, percebemos o quanto os modelos de inspiração mudam. Enquanto os gregos tinham deuses e heróis de certa forma inatingíveis e que dificilmente são passíveis de serem “imitados”, os heróis que Roma destaca e pretende que os meninos imitem são os soldados, os agricultores, os estadistas, ou seja, os grandes nomes da sociedade, os que tinham participação na República Romana. Sendo assim uma educação com um objetivo bem claro e prático, o de aprender algo que inevitavelmente o menino iria desempenhar quando adulto.

## REFERÊNCIAS

BOISSIER, G. **Cícero e seus amigos**. Estudo sobre a sociedade romano no tempo de César. Lisboa: Quetzl, 1945.

CATÃO. **De l'agriculture**. Paris, Belles Lettres, 1975.

CÍCERO, M. T. **Da Republica**. Disponível em:<http://www.filosofianreapucarana.pbworks.com>

<sup>46</sup> Em uma tradução aproximada seria “Educação e Formação”.

<sup>47</sup> Em uma tradução aproximada seria “Crianças em Treinamento”.

CÍCERO, M. T. Da República. In: Col. **Os Pensadores**. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

GIARDINA, A. **O Homem Romano**. Lisboa, Portugal: Editora Presença, 1992.

GRIMAL, P. – **A civilização Romana**. Trad. Isabel St. Aubyn. Lisboa: Edições 70, 2009.

GRIMAL, P. **A vida em Roma na Antiguidade**. Trad. Victor Jabouille; João Lourenço; Maria Pimentel. Lisboa: Publicações Europa-América.

PEREIRA, M. H. da R. **Estudos de História da Cultura Clássica**. Roma. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.

LE GOFF, J. **História e Memória**. São Paulo. Editora da Unicamp, 1993.

MARROU, H. **História da educação na antiguidade**. 2 ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1971.

MARROU, H. Roma adopta a Educação Grega, in- **História da Educação na Antiguidade**, São Paulo: Herder, pp. 375.

MARROU, H. Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. **Le monde romain**. 7 ed. Paris, Seuil, p. 14, 1981.

## **A RESTAURAÇÃO DO INDIVÍDUO NAS OBRAS DE GIL VICENTE:**

uma análise de alguns Autos de Devoção

## UMA INTRODUÇÃO A GIL VICENTE:

Incertezas, esta é a palavra que define a trajetória profissional e pessoal de Gil Vicente. Sem sabermos ao certo seu local<sup>50</sup>, ano e data de nascimento e morte, é fato entre os pesquisadores vicentistas e da literatura portuguesa e geral, o legado artístico deste teatrólogo da Corte de Avis. Gil Vicente foi funcionário das cortes de D. Manuel I (1495-1521) e de seu filho D. João III (1521-1557). Além de dramaturgo, acredita-se que Gil Vicente exerceu outras funções e que recebeu grande prestígio pelos monarcas avisininos, pelo exercício destas.

Os textos de Gil Vicente possuem um conjunto vasto com mais de 40 produções, divididas entre encenações, e textos não encenáveis. Próximo ao fim de sua carreira, alguns dos filhos de Gil Vicente, Paula e Luiz Vicente, tentaram categorizar a produção de seu pai. Contudo, o conjunto vicentino, possui uma gama vasta de influências, com características das culturas hispânicas, do folclore popular luso, das literaturas italianas e dos ideais humanistas. Tal multiplicidade cultural faz com que seja defeituosa qualquer categorização, das obras do mestre Gil. Desse modo, a compilação das obras publicadas em 1562 por seus dois filhos, assim como outras posteriores, geralmente, recebe muitas críticas pelos pesquisadores.

A respeito desta última característica que elencamos, “dos ideais humanistas”, por viver em um período de transição, (do final do século XV e início do XVI), tornou-se cômodo a alguns pesquisadores envolverem Gil Vicente e a sua produção aos princípios pré-moderno/humanista que desapontavam na Europa da época. Todavia, toda a crítica vicentina aos comportamentos de populares, nobres e membros religiosos, faz parte de um desejo

---

<sup>48</sup> Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS/UFMA). [duarte.andreiahistoria@hotmail.com](mailto:duarte.andreiahistoria@hotmail.com)

<sup>49</sup> Orientadora. Possui graduação, Mestrado e Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (2004). Pós-Doutorado na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS). Atualmente é professora Adjunto IV da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), na Graduação e no Mestrado em História (PPGHIST), e docente da Pós-Graduação em História Social da UFMA (PPGHIS). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval e História e Ensino, atuando principalmente nos seguintes temas: Imaginário Medieval, Visões do Além-Túmulo, cavalaria, mulher medieval, monarcas portugueses e rei Artur.

<sup>50</sup> Acredita-se que Gil Vicente seria “[...] de origem humilde como este, teria nascido à roda de 1465, talvez em Guimarães, e falecido por volta de 1536” (MALEVAL, 1992, p. 171).

peçoal e um projeto político de seus mecenas, os reis de Avis, em restaurar e restabelecer a ordem moral, sobre as bases dos dogmas da Igreja de Roma. Entender, o indivíduo Gil Vicente, e seus trabalhos através dessa ótica, o coloca em sintonia com os mais gerais desejos reclamados do Medievo, que sob as bases da religião Romana, reorganizava seus outros poderes administrativos.

Gil Vicente absorveu e refletiu em seus textos as principais nuances que como um funcionário da Corte de Avis, teve o privilégio de assistir. Sabemos que viveu durante “o reinado de Afonso V, sendo, portanto, da geração de D. João II e, como tal, testemunha da grande epopeia lusa das navegações e descobrimentos” (MALEVAL, 1992, p. 171-172). Funcionário dos monarcas, D. Manuel I e de D. João III, foi um poeta atuante, consagrado como o mestre do teatro português.

Mediante ao exposto à proposta deste artigo será analisar um dos caracteres, fundamentais dos textos de Gil Vicente, a proposta de restauração da moral social, através do seu teatro pedagógico. Além disso, a partir da perspectiva da análise do discurso, iremos através do contextualismo linguístico, elencar alguns mecanismos utilizados pelo dramaturgo para mascarar suas críticas severas aos comportamentos dos indivíduos membros da Igreja. Com o objetivo de entendermos, as pretensões do teatrólogo sobre os comportamentos ideais para a sociedade portuguesa do século XVI, conforme os anseios dos monarcas de Avis e da Igreja romana.

## **ALGUMAS OBRAS DE DEVOÇÃO DE GIL VICENTE SOB A PERSPECTIVA CONTEXTUALISTA DA ANÁLISE DO DISCURSO**

As produções teatrais de Gil Vicente eram representadas particularmente, para o público nobre e religioso da Baixa Idade Média portuguesa. Todavia, devido à simplicidade da linguagem de seus textos e personagens, suas obras foram recepcionadas, com aceitação grande, pelo público iletrado. A circulação das obras vicentinas deu-se através de folhetos soltos, que eram lidos e encenados em espetáculos modestos.

As produções do poeta da corte de Avis contém um forte teor religioso, a isso se deve o contexto no qual Gil Vicente viveu e produziu suas obras. Por mais que a Baixa Idade Média seja, considerada um período de dismantelamento do poder central da Igreja e da

estrutura tradicional da sociedade de ordens, seus princípios ideológicos (de caráter religioso), ainda se faziam presentes no imaginário social. Sendo essa memória, um dos principais alvos das intenções de Gil Vicente, que fazia uma defesa aos tradicionais comportamentos morais e cristãos, do medievo por meio, dos discursos e ações de seus personagens.

A sátira e a ironia são os mecanismos linguísticos, mais utilizados por Gil Vicente. Em alguns de seus textos, o teatrólogo, utiliza personagens para fazer críticas aos desvios de conduta (moral e cristão), que estavam em desconformes com os preceitos bíblicos. Ao fazer comentários severos, sobre as ações de membros da Igreja, nobres e populares, Gil Vicente como um homem extremamente católico e funcionário da nobreza régia, camufla suas críticas àquela sociedade, de modo a garantir a manutenção de seu mecenato e evitar retaliações por parte da Igreja da época.

Conforme isso, no que se refere às produções de Gil Vicente, uma boa metodologia de análise, seria à partida da teoria contextualista skinneriana. Assim, consideramos o contexto histórico, em que viveu o teatrólogo português e trabalhou para a corte de Avis, como a delimitação temporal. Para somente em seguida, avaliar as reais intenções de Gil Vicente, com as questões levantadas em seus textos. Além disso, fazer uma revisão crítica dos textos, avaliar a estética, a forma, verificar a circulação das obras e o seu público alvo, são investigações essenciais.

Quentin Skinner estar entre os mais notáveis nomes da perspectiva de análise contextualista. O contextualismo linguístico oriundo da escola de Cambridge na década de 60 representou uma verdadeira “virada linguística”, no que se refere à análise de documentos. Consiste em considerar não apenas a fonte, “pura”, mas considera o contexto em que foi produzida, e o vocabulário normativo da época, para assim, entender as intenções de seu autor.

A proposta de Skinner é originalmente voltada para clássicos do pensamento político, mas metodologicamente podem ser usados em textos literários se entendermos, estes como objeto também de discussão do cenário político (VOGT, 2011, p. 95). A linguagem literária, considerada como um mero acessório do texto é um entendimento errôneo. À medida que se entende as transformações da língua se percebem os mecanismos utilizados por cada autor, para convencer, denunciar ou apenas expor seus pensamentos. O pesquisador ao se familiarizar com o contexto não apenas social, mas também linguístico da obra será capaz de

perceber os “atos do discurso”, ou seja, as intenções do autor, com o agir de cada palavra em seu texto.

Ao verificarmos as camadas sociais, representados nas peças de Gil Vicente. Percebemos que as concepções ideológicas do teatrólogo de Avis, estavam arraigadas à religiosidade Medieval. Assim como a composição de seus personagens, uma vez que pouco menciona segmentos socioprofissionais contemporâneos seus (como médicos e mercadores, por exemplo). Ao enfatizar nas peças de cunho religioso/moralizante, a manutenção da configuração da camada tripla, estrutura consagrada pelo sistema feudal na Alta Idade Média. Gil Vicente se posiciona contra o alpinismo social tido como objetivo de vida por aquela sociedade. Enquanto ao criticar os comportamentos morais de nobres, eclesiásticos e populares, reafirma para nós, sua concepção medievalista, ao demonstrar sua preocupação, com o coletivo, principalmente, no que se refere à questão da Salvação, diferente das discussões defendidas pelos ideais humanistas.

A preocupação de Gil Vicente com a Salvação dos portugueses é perceptível, principalmente, em seus textos categorizados como obras de Devoção. A primeira organização das peças de Gil Vicente por seus filhos, publicada em 1562, dividia os trabalhos do dramaturgo entre obras de Devoção, Farsas, Tragicomédias e Obras Miúdas. Seriam a categoria, peças de Devoção, obras com um forte teor religioso. Ora, em toda a obra vicentina o caráter religioso se faz presente. Seria então, grande diferencial dessa categoria, em relação às demais peças, também religiosas, a sua função pedagógica, na qual traz ensinamentos morais para que a sociedade seguisse.

Desse modo, as peças de Devoção de Gil Vicente, também podem ser entendidas como obras de Moralidade. Nestes textos é ressaltada a religiosidade, a crítica aos vícios, à comicidade e a sátira social. Ao ser analisado na raiz do teatro Medieval, as peças de Moralidade, representam um estilo que alcançou grande expressividade na Baixa Idade Média, utilizado pela Igreja para “[...] moralizar a sociedade, fazendo-a refletir sobre os ensinamentos cristãos” (SILVA, 2010, p. 114).

Com o passar do tempo, o teatro religioso passou a incorporar novas formas de expressão, mesclando ao teatro sacro as expressões pagãs. A partir dessa dúbia identidade, surgem as primeiras moralidades, em que o divino e o secular dialogam com o objetivo de representar a trajetória do homem através do recurso da alegoria (FREITAS, 2014, p.10).



No que se referem às alegorias usadas no teatro Medieval, seriam estas “[...] um recurso da narrativa literária que consiste em personificar ou concretizar qualidades, vícios, conceitos ou valores abstratos” (SILVA, 2010, p. 104). Saraiva e Lopes (1979) observam o teatro de moralidade distinguido de dois modos, o primeiro entre as peças de Redenção em que eram anunciados (o nascimento ou ressurreição) de Cristo para redimir os pecados carnis. O segundo tipo seriam aqueles textos com um ensino final: religioso ou moral. Neste último estaria inserida a trilogia das barcas, de Gil Vicente.

## UMA ANÁLISE DOS REPRESENTANTES DA IGREJA NAS BARCAS DE GIL VICENTE

A trilogia das barcas faz parte do conjunto, obras de Devoção ou Moralidade. As mesmas compõem o rol das peças mais conhecidas do mestre Vicente. Narram sobre o julgamento das almas, de vários representantes socioprofissionais de Portugal contemporâneo a Gil Vicente. Para este artigo excluímos o *Auto da Barca do Purgatório*, peça de 1518, composta somente por alegorias e tipos populares, visto que nosso objeto de análise serão apenas os personagens representantes da Igreja.

Neste quadro, se destacam as acusações e destinos no Além das representações religiosas no *Auto da Barca do Inferno* (1517) e no *Auto da Barca da Glória* (1519):

Quadro 1: Contramodelos para a Salvação (*Oratores*).

ACUSAÇÕES		DESTINO
<i>Frade</i>	“Ter Mulher e Comportamento Mundano” (ABI, II, p. 542)	Inferno
<i>Bispo</i>	“Ter mulher e Prole” (ABG, I, p. 283)	Paraíso
<i>Arcebispo</i>	“Ambição e Exploração dos Fiéis” (ABG, I, p. 283)	Paraíso
<i>Cardeal</i>	“Luxúria e Desonestidade” (ABG, I, p. 288)	Paraíso
<i>Papa</i>	“Venda de Simonias e Comportamento Mundano” (ABG, I, p. 291)	Paraíso

Fonte: A autora (2020)

O *Auto da Barca do Inferno* (ABI) foi encenado no ano de 1517, durante o reinado de D. Manuel I. A obra é considerada, da trilogia, a mais rica, por trazer à cena personagens dos

diversos segmentos sociais da época do autor português, tendo representantes populares, do meio jurídico, da corte e até mesmo do clero. Na encenação, todos os tipos sociais (Fidalgo, Onzeneiro, Parvo, Sapateiro, Frade, Alcoviteira, Judeu, Corregedor, Procurador, Enforcado e os Cavaleiros) desejavam entrar na barca do Paraíso. Porém, excluindo o Parvo (por sua simplicidade e ingenuidade) e os quatro Cavaleiros (por morrerem em nome de Cristo e pelo bem da coroa), a maioria dos tipos foi condenada ao Inferno por conta de seus vícios em vida.

No que se refere ao personagem Frade. Este representante da Igreja foi condenado ao Inferno na peça, por ser a representação da falsidade dos maus religiosos. Na peça, o Frade se mostra ainda apegado ao modo de vida luxurioso que manteve na terra. No momento do julgamento das almas, o religioso chega “[...] com ãa Moça pela mão e um broquel e ãa espada na outra e um casco debaixo do capelo, e ele mesmo fazendo a baixa começou de dançar [...]” (ABI, II, 370, p. 540).

Com frequência, Gil Vicente faz críticas em suas peças a respeito dos comportamentos mundanos dos religiosos. Este Frade, além de saber lutar e cantar, ainda aparece no dia do julgamento da sua alma com uma namorada a braços dados. O Diabo, o juiz do Inferno, o convida alegremente a entrar em seu barco. Após se dar conta de sua condenação, o Frade se questiona se tal destino seria possível para um membro da Igreja. FRADE: “Corpo de Deos consagrado/pela fé de Jesu Cristo/ que eu nam posso entender isto/eu hei de ser condenado?/ Um padre tam namorado/e tanto dado a virtude” (ABI, II, 395, p. 541).

A reflexão do personagem Frade de que um religioso como ele, tão bem-afamado pela fé em Cristo e dado a virtude, seria condenado ao Inferno somente por namorar, demonstra que este costume era comum entre os eclesiásticos da época. Pois, não há estranhamento na fala do personagem. O Frade namorador até tenta mudar-se para o barco do Paraíso, mas o Anjo, juiz do espaço celestial, em um silêncio reprovador, não o atente. Assim, o Frade foi condenado por falso moralismo a partir rumo à danação infernal.

Ao levarmos em consideração o período em que Gil Vicente viveu, e que possivelmente, acontecimentos da Igreja, influenciaram a forma e os pensamentos do teatrólogo, temos o IV Concílio de Latrão (1215) e o I de Trento (1545-1563), como exemplos de possibilidades. Tais concílios demostram algumas efetivas ações da Igreja de Roma em modificar seus pilares e dogmas, de modo a manter seus fiéis, seu corpo eclesiástico e evitar sua divisão em outras congregações, ou seja, conter tudo aquilo que punha em perigo a hegemonia desta instituição.

Nessa conjuntura o IV Concílio de Latrão, significou um importante mecanismo da Igreja de Roma, diante da crise espiritual estabelecida. Dessa forma, a instituição buscou através desse concílio, como nenhum outro antes, se inserir na vida social. Assim seus dogmas e princípios se fizeram lembrados nas vidas de fiéis e representantes espirituais católicos de forma, mais efetiva e diária. Em conformidade ao que é defendido por Gil Vicente em seus textos de teor moralizante. A crítica aos comportamentos viciosos, imorais e heréticos, se deve por serem os pilares opostos para a principal constituição do dramaturgo, de um modelo ideal de comportamento para que a sociedade portuguesa seguisse, no caso, um indivíduo virtuoso, moral e cristão.

O Concílio de Trento (1545-1563) será efetivamente promulgado, acredita-se, que póstumo a Gil Vicente ou que tenha sido estabelecido em Portugal durante um momento em que o mestre Gil já estava afastado de suas funções na corte de Avis. Todavia, se entendermos o Concílio tridentino em seu contexto e propostas, perceberemos que o IV Concílio lateranense, foi à proposta mais incisiva da Igreja de Roma, de reforma e luta contra a perda hegemônica. Uma vez já estabelecido a Reforma Protestante no século XVI, o I Concílio de Trento, buscou apenas conter as pressões sofridas do contexto luteranista, privando por apenas resguardar aquilo que não havia sido abalado, no que diz respeito à figura do papa e também a instituição de romana.

No que se referem às questões tratadas por ambos os concílios, os pontos mais urgentes, foram os relacionados aos comportamentos disciplinares do clero. Tal ponto, também foi fortemente, mencionado nos trabalhos vicentinos, seja no que se refere aos seus comportamentos desregrados, mundanos, ambiciosos e até mesmo luxuriosos dos eclesiásticos.

Vale ressaltar, o conjunto de críticas feitas por Gil Vicente, aos comportamentos dos representantes da Igreja, na peça o *Auto da Barca da Glória* (ABG). O auto foi representado no ano de 1519, e dedicado ao rei D. Manuel I, na cidade de Almeirim. Na peça, as alegorias são representantes das categorias mais altas da sociedade portuguesa. O auto se apresenta em ordem crescente de poder dos membros da nobreza e da classe eclesiástica. Na história, apesar de todos os personagens terem razões para serem condenados, foram no último momento, salvos.

Numa sequência hierárquica, membros da coroa e do clero se apresentam primeiro ao Diabo e depois ao Anjo. Os personagens são trazidos ao cais das almas pela Morte, uma alegoria que não aparece nos autos das *barcas* do Inferno e do Purgatório.

Em relação aos personagens membros da Igreja do *Auto da Barca da Glória*. São em ordem hierárquica: o Bispo, o Arcebispo, o Cardeal e o Papa, todos condenados ao Inferno e acusados pelo Diabo e a Morte de viver uma vida mundana de luxúrias.

Para o Bispo, foram feitas acusações pelo, o Diabo de ter vivido em pecado, ter mulher e prole. DIABO: “O bispo honrado/ porque fuistes desposado/ siempre desde juventude/ de vuestros hijos amado [...]” (ABG, I, 476-479, p. 283).

Já para o Arcebispo, pesaram os vícios da ambição exacerbada ao papado e vida folgada, à custa da exploração dos fiéis. DIABO: “Vós Arzobispo alterado/anéis acá que sudar/moristes muy desatado/y em la vida ahagado/com deseos de papar./[...]” (ABG, I, 555-559, p. 286).

Completando o rol dos eclesiásticos condenados, o Cardeal é acusado pelo Diabo de ingratidão a Deus e ambição exacerbada ao papado. DIABO: “Domine Cardenalis/ entre vuesa perminencia/ ireis ver vuestos iguales/ a las penas infernales/ [...]/ Pues moristes llorando porque no fuistes/ siquiera dos dias papa/ y a Dios no agradecistes [...]” (ABG, I, 640, p. 288).

Enquanto, o Papa, figura de maior representatividade da Igreja, tem sua condenação ao Inferno devido sua vida mundana. A representação da soberba e da luxúria, o pontífice é acusado pelo Diabo de vender simonias e de se comportar de modo não condizente com seu cargo. Por isso, não seria um bom exemplo aos demais religiosos. DIABO: “Cuanto más de alto estado/tanto más es obligado/dar a todos buen exemplo. [...]/ Luxuria os desconsagro/soberbia os hizo daño/ y lo más que os condeno/ simonía com engano./ Veni embarcar” (ABG, I, 750-755, p. 291).

O *Auto da Barca da Glória* finaliza a trilogia das barcas de Gil Vicente. Apesar de todos os personagens religiosos serem contramodelos de comportamentos, no momento final da peça que se passa de modo “dramático” para a plateia, devido à condenação de altos membros da hierarquia da Igreja. Gil Vicente sem a intenção de causar, um mal-estar maior com esse grupo que também era o seu público entre os espectadores da Corte, dar aos seus personagens pecadores a chance da redenção. Sinceramente arrependidos por suas faltas, com uma oração, Deus aparece e intercede por seus filhos pecadores os levando ao Paraíso.

Com esse forte exemplo de redenção se finaliza a peça. A intenção de Gil Vicente, com seus personagens, é contribuir para o processo de restauração da moral social e cristã, que era incentivado em Portugal, através das normativas políticas estabelecidas, durante o governo manuelino. Ao longo da regência de D. João III essas regras, seguiram e tomaram até, certos tons de fanatismo religioso, pelo monarca, cujo governo é marcado pelo estabelecimento do período Inquisitorial.

Em conformidade ainda, com os concílios da época da Reforma Gil Vicente, propõe aos representantes da Igreja de Roma, uma reflexão sobre seus comportamentos. Com um homem católico a serviço de uma Corte católica, o dramaturgo busca através de suas histórias, propor modelos de comportamentos para que esses eclesiásticos seguissem.

## CONCLUSÃO

Mediante ao exposto, as peças aqui analisadas, refletem problemas sociais e conflitos morais de um período de transição político, econômico e principalmente ideológico. Preocupado com a Salvação do reino luso, visto que essas transformações eram pré-anúncios de um fim, Gil Vicente, projeta em suas peças, modelos e contramodelos sociais que refletem os comportamentos da sociedade portuguesa.

As obras de *Devoção* ou *Moralidade* de Gil Vicente são recheadas de mecanismos linguísticos e alegóricos pelo qual o dramaturgo utilizava para camuflar suas mais severas críticas sociais. Em um mundo onde as regras dos monarcas portugueses e as leis da Igreja romana mesclavam seus interesses. Gil Vicente coloca suas opiniões sobre os comportamentos corruptos e pecaminosos de nobres e eclesiásticos de Portugal, através de seus personagens, utilizando-se da linguagem popular, do riso e do sarcasmo.

Dentro das propostas de análise de discurso, associamos ao *Auto da Barca do Inferno* e ao *Auto da Barca da Glória*, textos categorizados como de *Devoção*, a concepção do contextualismo linguístico skinneriano. Entendemos que a investigação do contexto histórico na qual o dramaturgo luso, viveu nos pode informar muito sobre suas críticas e defesas. Por isso, nossa “sutil” reflexão neste ensaio, citou os Concílios da Reforma da época de Gil Vicente e as normativas políticas de D. Manuel I como propostas influenciadoras, importantes na obra vicentina, cujo refletiam um desejo coletivo de restauração da ordem.

Diante disso, por entender que o período das divisões sociais estáticas e funções bem delimitadas eram mais harmônicos, Gil Vicente propõe um resgate “aos velhos tempos”, em que a ambição social, a luxúria e a desmoralização não eram tão sentidos; o medo do Inferno reprimia os pecadores e a rotina dos homens iniciava-se com o trabalho e terminava com orações. Era está à sociedade que cultivava valores morais, caridosos, puros e cristãos, aspirada como ideal nas obras do mestre Vicente.

## REFERÊNCIAS

### Fonte Principal

VICENTE, Gil. **As Obras de Gil Vicente**, dir. José Camões. 5 vols. Lisboa, INCM, 2002.

### Obras Gerais:

FREITAS, Amanda Lopes. **Gênero moralidade: uma análise de auto da alma e auto da barca da glória, de Gil Vicente** (dissertação de mestrado) Viçosa Minas Gerais – Brasil, 2014.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares; MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros; VIEIRA, Yara Fratesche. **A literatura portuguesa em perspectiva**. Direção Massaud Moisés. Trovadorismo, Humanismo. editora: Attas, v.1. Idade Média, São Paulo-SP, 1992.

SARAIVA, António José; LOPES, óscar. **História da literatura portuguesa**. 11<sup>a</sup>.- edição, corrigida e actualizada. S. João Nepomuceno, NA 1200 Lisboa, [1979].

SILVA, Rosângela Divina Santos Moraes da. **Teatro Português Medieval: Cenário histórico**. Revista Philologus. Ano 16, nº46. Rio de Janeiro: CIFEFIL, 2010.

VOGT, Débora Regina. “**A linguagem como intervenção política: uma análise sobre a contribuição de Quentin Skinner**”. In: *Aedos*, num. 7, vol. 3, Fevereiro, 2011, p. 84-96.

**TRANSFORMAÇÕES NA GEGOGRAFIA DO ALÉM MEDIEVAL: a**  
construção do terceiro lugar na narrativa visionária *Visão de Túndalo*

## INTRODUÇÃO

Conhecer o mundo sobrenatural do pós-morte era uma das inquietações do homem medieval. Os medievos aprendiam, por meio da religiosidade cristã, que a morte não significava o fim, mas a ressurreição e a continuação da vida espiritual no Além, e tinham como próprio modelo a ser seguido a representação de Jesus Cristo ressuscitado.

O Cristianismo ensinava que após a morte a alma se desprenderá do corpo e passará pelo Juízo Final, momento em que os comportamentos humanos serão julgados e conforme as ações e condutas praticadas na vida terrena será estabelecido a sentença e o destino de alocação das almas nos espaços do Além-Túmulo.

Entretanto, as dúvidas sobre como era caracterizado esses espaços permeavam o imaginário do cristão medieval, a necessidade de saber sobre o que irá encontrar no Outro Mundo, como é formado, os seres que habitam e principalmente conhecer o que levava os pecadores à danação eterna para o Inferno e os justos ao Paraíso.

Uma das formas de conhecer sobre o que acontece com as almas após a morte era por meio das narrativas de viagens imaginárias ao Além Medieval. “O homem medieval se via como um viajante, (*homo viator*), um caminhante entre dois mundos” (ZIERER, 2013, p. 710), esses mundos podem ser físicos ou sobrenaturais. Assim, um dos elementos que impulsionavam o medievo a viajar era a necessidade de conhecer os enigmas do divino, como era descrito na Bíblia, para se conectar com o sagrado.

Diante disso, salientamos a relação da religiosidade cristã com a História do Imaginário. Entendemos o imaginário, como

[...] uma realidade coletiva que consiste em narrativas míticas, em ficções, em imagens, partilhadas pelos atores sociais. Toda sociedade, todo grupo constituído produz um imaginário, sonhos coletivos, garantidores de sua identidade. (SCHMITT, 2007, p. 351).

O imaginário faz-se presente na organização das sociedades no plano simbólico, representando a concepção de mundo, as preocupações, os desejos os quais eram idealizados e projetados em forma de imagens e discursos. E conforme explica Jacques Le Goff (1994), o

---

<sup>51</sup> Mestra pelo Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Membro do grupo de pesquisa *Brathair*, Grupo de Celtas e Germanos. Email: [messiasbiatrin@gmail.com](mailto:messiasbiatrin@gmail.com)

imaginário possui como campo privilegiado e fértil a literatura medieval e as imagens, essas fontes revelam as formas de pensar e sentir do homem medieval.

A literatura de viagens imaginárias apresenta-se sobre formas de visões, segundo Jérôme Baschet (2006), esses relatos “[...] contam com almas provisoriamente separadas do corpo no decorrer de uma doença ou durante um momento de morte aparente, atravessam o mundo dos defuntos, terminando por trazer um testemunho para os vivos” (BASCHET, 2006, p. 391).

Os testemunhos podem ser de diferentes grupos sociais, religiosos, nobres e camponês, eles são os escolhidos e ficam em estado de morte aparente e as almas são conduzidas a realizar a viagem imaginária ao Além, ou seja, percorrer os espaços do Inferno, Purgatório e Paraíso. O ciclo da viagem se completa com o retorno da alma ao corpo que ao acordar narrar sobre a sua visão, os elementos vistos e sentidos ao longo da sua trajetória.

Essas narrativas visionárias aproximam-se da função do *exemplum*, definido por Jacques Le Goff (1994) “[...] como um conto breve dado como verídico (=histórico) e destinado a ser inserido num discurso (em geral, um sermão) a fim de convencer um auditório por meio de uma ação salutar” (LE GOFF, 1994, p. 123). Os *exempla* tinham a função de ser uma narrativa memorável e mais eficaz para um auditório iletrado, pois eram difundidos pela oralidade, utilizados como instrumento de ensino cujo objetivo é conduzir os homens ao arrependimento dos pecados e à conversão ao Cristianismo, pois tem a finalidade de transmitir uma lição moral.

A temática central das viagens imaginárias consiste em descrever a geografia do Além Medieval. Na Antiguidade, acreditava-se no *Hades*, um local onde todas as almas eram destinadas e, nesse espaço, “[...] as almas teriam sua existência sem sombra e sem corpo” (ZIERER, 2013, p. 78). Mas foi no período da Idade Média Central que se observou a organização estrutural do Além, construído com base nas “[...] heranças vindas do paganismo greco-romano, das religiões e crenças orientais, do Antigo Testamento e do judaísmo, mas é fundado, sobretudo, nos Evangelhos e no Novo Testamento em geral” (LE GOFF, 2002, p. 21).

Apropriando-se dos elementos da cultura greco-romana e a dos celtas e germanos que foram cristianizados, formou-se a delimitação clara do sistema binário do Além Medieval dividido em Inferno e Paraíso. A sua localização é baixa e alta respectivamente, o Inferno



marcado pela presença da chama eterna do pecado, por sofrimentos e suplícios, enquanto o Paraíso descrito pela calma e tranquilidade reservado aos eleitos.

Posteriormente, no século XIII, criou-se o terceiro lugar, o Purgatório, um local intermediário entre Inferno e Paraíso, para onde as almas eram destinadas conforme os pecados veniais, ou seja, passíveis de serem perdoados, e após cumprido a pena ascendem para o Paraíso, assim estava organizada a nova geografia do Além na Idade Média.

Diante da estruturação espacial da geografia do Além, destacamos o terceiro lugar, o Purgatório, o qual pretende-se analisar a inserção desse local na narrativa visionária *Visão de Túndalo*, exemplo de viagem imaginária que descreve o Inferno, Purgatório e Paraíso, para identificar as suas características, a delimitação e os perfis das almas que eram destinadas a esse local.

## **A NARRATIVA VISIONÁRIA *VISÃO DE TÚNDALO***

A introdução do relato de viagem imaginária ao Além Medieval nas pregações religiosas, em diálogo com as Sagradas Escrituras, tinha como finalidade tornar inteligível um mundo desconhecido para os medievos, alertando-os sobre o que os espera caso não sejam obedientes as normas da Igreja, e o que os aguardam por serem fiéis a religiosidade cristã.

A *Visão de Túndalo*, narrativa de viagem imaginária ao Além Medieval, foi escrita no século XII em latim de autoria atribuída à frei Marcos. O relato foi propagado pela oralidade e teve uma grande repercussão na Europa, tanto que foi traduzido em várias línguas, entre elas o português entre o final do século XIV e início do século XV.

A tradução portuguesa foi realizada no Mosteiro de Alcobaça por monges cistercienses. Existem duas versões portuguesas, o códice 244 foi traduzido pelo Fr. Zacharias de Payopéle e o códice 266 de Fr. Hylario de Lourinhã, atualmente as duas versões encontram-se na Biblioteca Nacional de Lisboa.

Apesar de haverem duas versões portuguesas do manuscrito *Visão de Túndalo*, ambos possuem o eixo estrutural da narrativa em comum, pois narram a história do cavaleiro chamado Túndalo. Esse personagem era de origem nobre, um *bellator* que tinha a função de guerrear e proteger os indefesos. Porém, aos olhos da Igreja era visto como pecador por não seguir os princípios da religiosidade cristã, pois vivia na vaidade no mundo, “eralhe muy

graue de hir aa egreja nen fazer oraçon. Daua muy poucas esmolas por deus pero era muy largo em despender esso que auia em maaos husos ” (V.T<sup>52</sup>, 1895, p. 101).

Não ir à Igreja, não fazer oração e nem praticar a caridade eram as faltas cometidas pelo cavaleiro, e ele foi o escolhido para realizar a viagem imaginária ao Além. O personagem ficou em estado de morte aparente por um período de três dias, e durante esse tempo, a sua alma percorreu os espaços do Inferno, Purgatório e Paraíso.

O objetivo da narrativa *Visão de Túndalo* consiste em descrever sobre os destinos finais das almas no Além-Túmulo, e por meio dessa experiência conduzir o cavaleiro pecador ao arrependimento de seus pecados para que possa transformar o seu comportamento para o ideal cristão.

Acompanhado por um anjo guia, responsável pela salvação pessoal do personagem, orientou Túndalo pelos locais percorridos, explicou sobre as coisas vistas, e ensinou por meio dos ensinamentos da Bíblia as condutas que conduziram as almas aos seus destinos finais, como os pecadores que são castigados por seus pecados e os eleitos que foram agraciados no ambiente paradisíaco.

O Inferno foi o primeiro ambiente apresentado, representa a parte mais longa e densa da narrativa. A sua geografia é composta de vales, rios, montanhas, que possui uma funcionalidade infernal, como por exemplo, dos rios saiam maus cheiros, o mar forte e bravo, lugares secos e escuros.

O ambiente é formado pela escuridão e a presença de fogo que queima as almas e habitado pelos seres demoníacos. A descrição dos demônios associava os elementos animais com os humanos. Conforme Russell (2003), a representação do diabo advém da mistura da cultura folclórica e cristã, possuem olhos, mãos e pés com características horripilantes que eram utilizadas para atormentar as almas, como por exemplo, os usos dos ferros agudos para provocar o sofrimento nos pecadores.

No Inferno de acordo com os pecados cometidos pelas almas no plano terreno eram aplicadas as punições, como forma de lembrar que no dia do juízo Deus dará a cada um o que merece. O cavaleiro Túndalo por ser um pecador também sofreu pelos seus maus atos, como por exemplo, passar por uma ponte cheia de prego e estreita carregando o objeto furtado, em

---

<sup>52</sup> As citações referentes ao manuscrito *Visão de Túndalo* serão abreviadas de V.T

outras penalidades o anjo o socorreu, mas sempre ensinando da necessidade de se arrepender para que após a morte a alma não venha a ser condenada.

Passado pelos suplícios eis que a alma de Túndalo viu as graças, a calma e tranquilidade reservados aos eleitos. Os justos por terem praticados as virtudes e serem obedientes as normas da Igreja foram contempladas de viver no Paraíso.

O ambiente paradisíaco na narrativa *Visão de Túndalo* é apresentado de forma hierárquico, a sua estrutura lembra uma cidade, cercada de altos muros cada qual mais alto do que o outro, e para cada morada são designados os eleitos de acordo com seus méritos exercidos na vida terrena.

O primeiro espaço do Paraíso para qual a alma do cavaleiro foi encaminhada foi o Muro de Prata, reservado aos bens casados, ou seja, homens e mulheres que respeitaram o matrimônio. Nesse local os casados tinham vestimentas brancas e saboreavam bons sons e odores.

Logo em seguida tem-se o Muro de Ouro, destinado aos monges, homens e mulheres que dedicaram a sua vida as obras da Igreja. Por terem se abdicado da vida mundana, eles viviam em um ambiente formado de sedas, todas lavradas de ouro e prata e receberam “coroas de ouro todas cheas de pedras preciosas. E tynhan en sy scriptas letras muy fermosas todas de ouro sobre que tynham seus liuros postos e scriptos todos com letras de ouro” (V.T, 1895, p. 115). Os homens e mulheres coroados representam os membros do reino divino e que estavam próximos de Deus. As suas coroas estavam escritas com letras muito formosas, cristalizando os seus grandes feitos realizados na vida terrena.

Por fim, o Muro de Pedras Preciosas, o mais alto de todos que reunia todas as preciosidades, como por exemplo, jaspe, safira, esmeralda entre outros. Nele estavam os anjos, arcanjos, patriarcas, profetas e apóstolos, ou seja, os seres espirituais e os seguidores de Cristo, por isso, estavam mais próximos do seu criador.

Observamos que o Inferno e o Paraíso são ambientes que compõem a narrativa de viagem imaginária realizada pelo cavaleiro Túndalo, com suas características bem delimitadas e os perfis das almas que foram alocadas em seus destinos finais, de acordo com o comportamento na vida terrena. Entre o Inferno e o Paraíso, a *Visão de Túndalo* apresenta o Purgatório, o qual iremos analisar a seguir.

## CARCTERIZAÇÃO E DELIMITAÇÃO DO PURGATÓRIO NA VISÃO DE TÚNDALO

O Purgatório é um local intermediário entre o Inferno e o Paraíso. A *Visão de Túndalo* tenta enquadrar esse terceiro lugar na nova geografia do Além, porém não deixa claro sobre as características que formam tal ambiente e nem a delimitação espacial ao longo da viagem imaginária realizada pelo cavaleiro Túndalo.

As almas são conduzidas a esse local devido os “pecados veniais, os pecados arrependidos, confessados, mas cuja penitência não foi cumprida” (LE GOFF, 1993, p. 261). Assim, esse terceiro lugar é visto como uma esperança para os cristãos que pecaram no plano terreno, confessaram as suas faltas, mas não cumpriram a penitência e, por isso, deveriam ter um menor sofrimento nesse espaço.

Os vivos zelam por essas almas que estão no Purgatório, por meio de missa, oração, sufrágios e suplícios para que alcancem a salvação. Através dessas práticas devocionais o mundo dos vivos relaciona-se com o dos mortos lembrando dos que partiram desse mundo.

Observamos que o códice 244 da *Visão de Túndalo* faz menção ao termo Purgatório na introdução da narrativa explicando que foram mostradas ao cavaleiro Túndalo as penas do Inferno e do Purgatório e os bens do Paraíso. Outro momento do texto que cita essa palavra é na transição entre o ambiente infernal ao paradisíaco, deixando explícito que o cavaleiro já tinha visto as purgações das almas nesse lugar.

Entretanto, apesar da palavra Purgatório estar presente na versão 244 e ausente no 266, em ambos os manuscritos identificamos almas consideradas boas atravessando o Inferno Superior e o Pré-Paraíso. Para Jacques Le Goff, a geografia do Além da *Visão de Túndalo* é fragmentada, a repartição das almas ocorre de acordo com os princípios da moralidade, os vícios e as virtudes. Dialogando com a teoria agostiniana a narrativa classifica

[...] as pessoas em quatro categorias: os inteiramente bons que logo depois da morte vão para o Paraíso e os inteiramente maus que depois da morte e do julgamento individual (Tnugdál sublinha que os condenados já foram julgados) são imediatamente enviados para o Inferno; os não inteiramente bons e os não inteiramente maus. Mas Tnugdál não é claro no que lhes diz respeito (LE GOFF, 1993, p. 228).

Os não inteiramente bons e os não inteiramente maus são dispersos no texto *Visão de Túndalo*. No Inferno vê-se almas purgando por seus pecados, como observamos nos exemplos a seguir:

- 1) E aqueles que **receberon penitencia pola confisson que fizeram e a non conprirom en esse mundo** assi como lhes foy mandado conuen que a conpram en estes logares con estes que uiste. (V.T, 1895, p. 107, grifos nossos)
- 2) Onde aquel peregrim que tu uiste que tragia a escranina uestida e a palma en sua mão e passaua seguramente per aquela ponte era **homen de boa alma e boa uida**. (V.T, 1895, p. 107, grifos nossos)
- 3) Ca todas estas almas que tu aqui uisti **todas speram saluaçon** e outras que non uisti pois ainda e ueeras as que ia son julgadas pero nuuca seeren saluas. (V.T, 1895, p. 109, grifos nossos).

No primeiro exemplo, temos a alma que cometeu o pecado venial, confessou a falta cometida, mas não realizou a penitência e estava purgando no ambiente do Inferno, mas o manuscrito não deixa claro que é o Purgatório. No espaço infernal, a alma recebe as mesmas penas dos condenados, mas devido à misericórdia de Deus, enfatizado na *Visão de Túndalo*, a purgação tem diferentes graus de sofrimentos.

Conforme a *Visão de Túndalo*, “por esso elhes mostram esto que quando uiren os maaes dos outros de que se eles caudaron de os fazer que aiam por em mayor prazer” (V.T, 1895, p. 107). As almas que estão passando pela penitência viam a danação dos pecadores e, diferente desses, cumpriram com suas penas com menos dor, pois o fogo não a queima, mas a purifica, na certeza que depois do sofrimento terão o maior prazer de viver na morado do Pai.

No exemplo dois, o códice 244 descreve um homem de boa alma e boa vida, e o 266 o designa de “cristão directo” (V.T, 1982-1983, p. 43). Qualidades positivas são atribuídas ao peregrino, como um ser de boa alma e boa vida, que passava por uma ponte, essa travessia corresponde à pena dos ladrões. Por ser uma alma cristã, ela realizou a pena sem medo e não caiu no precipício.

No último exemplo, temos a divisão do espaço infernal em que as almas que esperam salvação passam por diversas penas no Inferno Superior, e as que foram julgadas e condenadas por terem cometido o pecado mortal eram atormentadas pelo próprio Lúcifer no Inferno Inferior.

As características que compõem o Pré-Paraíso lembram o Purgatório por ser constituído de bons odores, claridade, a fonte da água viva, não é tão triste como o Inferno e

nem tão alegre como o reino celeste, pois as almas passam por um menor sofrimento, como verificamos na passagem a seguir:

E indo adeante viron hũu muro muy alto e ante o muro vyrõ gram cõ//panha de homẽes e dava per eles grã sarayva e vêtõ/ e aviam gram fome e sede e syam tristes enpero aviã luz/ e nõ aviã fedir. E entom a alma preguntou ao angeo/ de quaes almas era aquella folgança que segundo o mal que vira/ padecer aas aoutras almas parecia-lhe aquello folgãça. E o angeo lhe disse. **Estes som os que nõ forõ muy maa/os** e penssarom de se guardar mas porque nõ despenderõ/ aquello que lhes Deos dera como devyã sofrem esta pena algũ/ tempo (V.T, 1982-1983, p. 46, grifos nossos).

O códice 266 cita apenas os homes e o 244 insere as mulheres, e todos eles são denominados de não muito maus. Para a versão 266, as almas sofrem porque não desprenderam dos bens que Deus havia dado, e no 244, eles “trabalharam de viver honestamente. Mais os bens temporais que havia não os partiram com os pobres” (V.T, 1895, p. 112). A *Visão de Túndalo* enfatiza a prática da caridade, que não foi praticada por essas almas e, por isso, sofriam nesse local, por um determinado tempo e passavam pelo sofrimento de fome, sede, vento e saraiva, fome e sede.

O grupo dos não muitos bons estavam próximos da fonte “[...] Ali moram os nou muy boons que son liurados e tirados das penas do inferno e non merecen ainda seer chegados aa companhia dos sanctos” (V.T, 1895, p. 112). Os não muitos bons estavam próximos do Paraíso, encontravam-se na natureza paradisíaca, distanciando-se do Inferno e aguardando a salvação eterna.

Conforme a versão 266, essas almas estavam nesse lugar porque “nõ forom perfeitos como deverõ” (V.T, 1982-1983, p. 46). Entretanto, tanto esse códice como o 244 não deixam claro os motivos que levaram essas almas à purgação, de acordo com a citação, as penitências já foram cumpridas em algum lugar no Inferno e retirados dele, e esperam a ascensão para o céu.

A *Visão de Túndalo* dialoga com a teoria de Santo Agostinho com a tentativa de enquadrar os não muitos maus e não muitos bons nesse terceiro lugar, porém de forma desarmônica por não especificar quais os pecados veniais que conduzem as almas a esse local e as purgações que sofrem.

Inserida em seu tempo, a construção da narrativa *Visão de Túndalo* absorve as transformações da sociedade e da própria cristandade. Novos segmentos sociais surgem, por exemplo, a burguesia e a sua atividade comercial não era bem vistas pelos clérigos por

usufruírem da usura, e poderíamos classificá-los como não muitos maus, pois conforme o manuscrito os que não praticam a caridade tinham que purgar por esse pecado.

Os religiosos tentam disciplinar as ações da burguesia, assim como todas aquelas que levam à desordem da civilização feudal, com o objetivo de controlar a conduta da sociedade, tanto a vida espiritual e a cotidiana, para que sejam desempenhados como manda os mandamentos da Igreja.

Dessa forma, a *Visão de Túndalo* adapta-se à realidade do mundo feudal e serve de instrução comportamental para todos os grupos sociais, ao descrever o mundo do Além alerta sobre o destino final dos homens expondo os motivos que são conduzidos para determinados lugares.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Revelar sobre os destinos finais das almas no pós-morte era uma forma de alertar a sociedade sobre os espaços que os esperavam, para que tivessem consciência de seus comportamentos e seus reflexos no Além-túmulo, em que os bons renascem no Paraíso e os maus são condenados no Inferno.

A narrativa *Visão de Túndalo* ao descrever a geografia do Além, caracterizou de forma dinâmica os elementos de contrastes que compõem o Inferno e o Paraíso. O primeiro marcado pelo sofrimento, e perturbações em que os pecadores foram penalizados por seus atos. O Reino Celeste marcado pela calma e tranquilidade era reservado aos virtuosos, porém de forma hierárquica conforme os méritos praticados na vida terrena.

A tentativa de apresentar e enquadrar o terceiro lugar, o Purgatório, demonstra as limitações do período presentes no manuscrito *Visão de Túndalo*. Primeiramente deve-se observar que a narrativa foi escrita no século XII, e nessa época ainda não existia a palavra Purgatório. Ao analisar a tradução portuguesa da *Visão de Túndalo*, verifica-se que um dos códices, o 244, menciona o termo, porém deixa transparecer as dificuldades de caracterização e delimitação desse novo espaço.

O manuscrito da *Visão de Túndalo* foi traduzido entre o final do século XIV e XV, nesse momento a sociedade portuguesa passava por diversas transformações, como por exemplo, o fortalecimento do poder régio, a epidemia da Peste Negra, entre outros. Esse fato

demonstra a necessidade de apresentar o Purgatório como a última esperança para os cristãos buscarem a confissão, o arrependimento de seus pecados, visando a salvação, se não cumprirem os atos penitenciais na vida terrena, terão a possibilidade de purgá-los no Além, e após o cumprimento da pena ascenderão para o Paraíso.

Portanto, a construção do Purgatório está associada com as transformações e preocupações de uma sociedade em que mudaram as relações sociais, como o advento do comércio, crescimento das cidades, do saber entre outros. Os religiosos, para não perder o seu poder oferecia o caminho intermediário entre o Inferno e o Paraíso para que os medievos pudessem continuar em contato com a Igreja e a visse como a possibilidade de salvação das almas no Purgatório.

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

### **FONTES:**

Visão de Túndalo. Ed. de Patrícia Villaverde. **Revista Lusitana**, n. s., 4, 1982-1983, p. 38-52.

Visão de Túndalo. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p. 97-120.

### **ESTUDOS:**

BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal**. São Paulo: Globo, 2006.

LE GOFF, Jacques. Além. In: **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC/Imprensa Oficial do Estado, vol I, 2002, p.21-33.

\_\_\_\_\_. **O nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

\_\_\_\_\_. **O Imaginário Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

MESSIAS, Bianca Trindade. **Memória, educação e salvação cristã na Visão de Túndalo (séculos XIV-XV)**. Dissertação de Mestrado em História. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2016.

RUSSEL, Jeffrey Burton. **Lúcifer: O diabo na Idade Média**. São Paulo: Madras, 2003.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo das imagens: ensaios sob a cultura visual na Idade Média**. BAURU, SP: EDUSC, 2007.

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



# AS ESTRATÉGIAS DISCURSIVAS NA CRÔNICA DE D. JOÃO I PARA DESLEGITIMAR A REGÊNCIA DE D. LEONOR TELES (SÉCULO XIV)

Camila Rabelo Pereira<sup>53</sup>

## INTRODUÇÃO

Neste texto buscamos compreender como Fernão Lopes utilizou diversas estratégias discursivas para legitimar o monarca D. João I, dentre elas foi construir D. Leonor Teles como uma personagem secundária e desonrada na disputa pela governança de Portugal durante o Movimento de Avis (1383). Nos primeiros capítulos da crônica, o autor estabelece que o conde de Andeiro era o adversário que deveria ser vencido, já que este, supostamente, era o amante da rainha e conduzia as ações da regente. Essa escolha narrativa do cronista demonstra o ambiente permanente de competição masculina que existia na Idade Média, e a diferenciação do acesso do corpo masculino e do corpo feminino ao poder político. Essas inferências na narrativa, pautadas na diferença de gênero, têm como finalidade deslegitimar a regência da soberana, estabelecendo a disputa política perpassada pela honra, a qual deveria ser restabelecida pelo Mestre de Avis ao matar o conde de Andeiro. Assim, é retirada a autonomia e a autoridade de D. Leonor Teles, e o seu direito legítimo de comandar o reino português.

### **LEONOR TELES:** a rainha de “má” fama

Leonor Teles nasceu em Portugal em 1350, e faleceu em 1386. Tornou-se rainha entre 1371-1383 e regente pelo *Tratado de Salvaterra dos Magos* de 1383-1384. Casou-se duas

---

<sup>53</sup> Doutoranda em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Podesres pela Universidade Federal do Maranhão - UFMA, e-mail: rpereiracamilla@gmail.com. **Orientadora:** Dr. Adriana Maria de Souza Zierer, professora adjunta IV da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), na Graduação e no Mestrado/Doutorado em História (PPGHIST), e docente da Pós-Graduação em História da UFMA (PPGHIST).

vezes: a primeira, com João Lourenço da Cunha com quem teve um filho, chamado de Álvaro da Cunha; a segunda com D. Fernando, rei de Portugal; dessa união nasceu D. Beatriz.

D. Fernando era prometido a outra mulher (D. Leonor de Castela), porém antes de concretizar a aliança, o soberano enamorou-se de Leonor Teles, que era esposa de João Lourenço da Cunha. Declarando consanguinidade, foi obtida a anulação de seu primeiro casamento.

O primeiro matrimônio de D. Leonor Teles foi utilizado no plano simbólico pela dinastia avisina para endossar a reprovação do segundo casamento da rainha. Segundo Fernão Lopes, o povo português condenou a escolha da esposa realizada por D. Fernando, pois de acordo com os princípios cristãos que norteavam a moral em Portugal, o casal não deveria ter cedido as tentações carnisais.

A *Crónica de D. João I*, começa narrando o período em que Leonor Teles se tornou regente de Portugal (1383-1384). Na crônica é atribuída "[...] a fama de desonesta da Rainha com ele<sup>54</sup>, falava-se isto sem parar entre alguns senhores do reino [...]"<sup>55</sup> (CDJ<sup>56</sup> I, CAPÍTULO II, p. 6). Ao caracterizar a soberana como uma mulher desonesta, o autor tem como objetivo deslegitimar a sua regência, lhe atribuindo palavras como "desonra" e "desonestidade". Em relação a trajetória da soberana no relato Coser afirma que:

Na Crônica de D. João I, parte I, identificamos também cinco segmentos distintos na trajetória de Leonor Teles. O primeiro (cap. I a XI) é caracterizado pelas negociações de Leonor, como regente, com os concelhos, até a morte do conde. O segundo (cap. XII a LXI) é o momento em que Leonor luta sozinha contra o Mestre de Avis. No terceiro (cap. LXII a LXXXII), Leonor pede ajuda ao rei de Castela e acaba como sua prisioneira. No quarto (cap. LXXXIII a CLXXXIII), Leonor luta, no cativeiro, contra D. João de Castela e o Mestre de Avis simultaneamente. O quinto e último segmento, composto de apenas um capítulo (CLXXXIV), consiste na fala de João das Regras nas cortes, justificando a ilegitimidade de Beatriz pela conduta de sua mãe (última menção a Leonor Teles na crônica). [...] Leonor só é citada em sete capítulos (I, IV, XXXIII, LX, LXI, LXIX e CXLIV) (COSER, 2011, p. 10).

São poucos os capítulos que Leonor Teles é citada na *Crónica de D. João I*, assim como seu esposo. Porém é possível traçar a caracterização negativa do rei e da rainha por Fernão Lopes. O casal monárquico são construídos como contramodelos para os membros da

---

<sup>54</sup> Fernão Lopes se refere ao conde de Andeiro.

<sup>55</sup> "[...] a desonesta fama da Rainha com elle, falavasse esto largamente amtre alguñs senhores do rregno" CDJ I, v. I, cap. II, p. 6).

<sup>56</sup> Crônica de D. João I.

corte portuguesa. Essa estratégia discursiva tinha como finalidade glorificar D. João I, e seus sucessores, evitando o questionamento por parte dos súditos sobre a legitimidade do exercício do poder monárquico.

A regente não teve tempo hábil para administrar o reino português, e mesmo que houvesse ações para superar a crise, não era de interesse do grupo avisino que fossem relatadas no texto. Por isso, a ênfase é dada no suposto caso amoroso que a soberana tinha com o conde de Andeiro, como podemos verificar em um trecho do capítulo I:

*Estar certo, é que usando o Conde por tempo, daquela grande maldade que dissemos, dormindo com a mulher de seu Senhor, de que tantas mercês e acrescentamentos havia recebido, não soou isto assim simplesmente nas orelhas dos grandes senhores e fidalgos, que não lhes gerasse grande e firme desejo de vingança a desonra do Rei D. Fernando*<sup>57</sup> (CDJ I, v. I, cap. I, p. 4, grifos nosso).

O capítulo I estabelece que o principal motivo que teria levado o Mestre de Avis a matar o conde de Andeiro era a reparação da honra de seu meio-irmão. A desonra de D. Fernando segundo Fernão Lopes era de conhecimento dos vassallos do rei, que eram inconformados com a ingratidão do conde de Andeiro. O discurso na *Crónica de D. João I*, determina que a desonra que Leonor Teles causou ao seu marido, mediante à traição, a desqualificaria para a regência de Portugal.

Na crônica histórica as supostas atitudes de D. Leonor no âmbito privado seriam um motivo incontestável para retirar da soberana a governança legítima. O descrédito de D. Fernando perante os seus vassallos afetaria a credibilidade da linhagem do rei que seria questionada, pois a fidelidade feminina no matrimônio era uma garantia de os filhos legítimos herdarem o reino e as riquezas.

“Leonor tem voz, vontade, desejo. Seu objetivo é assenhorar-se do reino, o que não condiz com o lugar reservado às rainhas portuguesas na narrativa do cronista e no projeto de Avis como um todo” (COSER, 2011, p. 20). O espaço de circulação feminina era restrito ao âmbito privado. As mulheres eram excluídas de qualquer atividade no âmbito público, e ao se exporem fora de suas residências deveriam ser acompanhadas e direcionadas por um corpo masculino.

---

<sup>57</sup> "Ca certo he que husamdo o Comde per tempo, daquella gram maldade que dissemos, dormimdo com a molher de seu Senhor, de que tamtas merçees e acreçemtamento avia rreçebido, nom sohou esto assi simprezmente nas orelhas dos grandes senhores e fidalgos, que lhe nom geerasse gramde e asinado desejo de vinggar a desomrra delRei dom Fermamdo" (CDJ I, v. I, cap. I, p. 4).

A literatura clerical determinava três representações do corpo feminino: Eva, Maria e Madalena, que são representadas respectivamente como a inimiga, a imaculada, e a redimida. O olhar de Fernão Lopes sobre as mulheres segue o prisma clerical, o autor assim como a Igreja, divide a sociedade entre maus e bons. Casagrande (1990) denota que a mulher para os clérigos é um ser imprevisível, e por isso deveria estar sob constante custódia masculina.

Os escritos produzidos em sua maioria por clérigos caracterizavam e ordenavam as ações de homens e mulheres, as classificando como incapazes, maliciosas e indecifráveis, por isso, elas deveriam ser conduzidas. Porém, a partir do século XII, os escritos clericais deixaram de falar apenas das mulheres e passaram a falar para elas, elaborando valores e modelos de comportamento para o feminino mais próximos da realidade. A crônica de Fernão Lopes insere-se nessa lógica, a obra não foi apenas direcionada aos homens, mas também às mulheres.

D. Leonor Teles ao supostamente trair seu esposo estaria cometendo o pior pecado de todos. Segundo Duby (2001) os homens da Igreja durante o período medieval apontavam que a mulher por sua natureza teria três vícios maiores. O primeiro era a prática da feitiçaria, que a desviava do curso "natural" das coisas ao utilizar por exemplo maquiagens, falseando a aparência corporal.

O segundo pecado era ser hostil/agressiva com os maridos, tentando sempre sair da tutela masculina; e o terceiro é a luxúria, que as conduziria direto para o adultério, pois as mulheres teriam um fogo que as consumiriam, e as arrastariam para o pecado mais execrável de todos. (DUBY, 2001, p. 50). Fernão Lopes baseia-se no discurso clerical, para deslegitimar o poder da regente, atribuindo a D. Leonor Teles o pior pecado que uma mulher poderia cometer: o adultério.

Durante o medievo as mulheres eram vistas como seres naturalmente dissimulados, por isso, eram perigosas, como Eva que levou Adão a pecar. Todas elas teriam essa faceta: dominar e encantar os homens através principalmente da beleza, assim como D. Leonor Teles. A regente teria encantado D. Fernando com sua beleza, não o fazendo perceber as suas “más intenções”, através da dissimulação. Segundo Coser (2007), Fernão Lopes na *Crônica de D. Fernando* afirma que a beleza de D. Leonor Teles teria conduzido D. Fernando a cometer o

pecado da carne<sup>58</sup>. Na Crónica de D. João I, o cronista ao se referir a beleza da soberana diz que ela era "[...] *acompanhada de prazerosa graça* [...]"<sup>59</sup> (CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36).

Thomasset (1990) diz que o pecado feminino por excelência é a luxúria, ou seja, a busca pelo prazer que as mulheres procuravam longe de seus maridos através de manobras, artimanhas e dissimulações. A propensão das mulheres para praticar o pecado da luxúria demonstrava a perversidade da natureza feminina, por isso era preciso vigiá-las e contê-las.

Aos desejos carnis de D. Leonor Teles, Fernão Lopes afirma que: “[...] *não há de entender aquele ardente desejo que em sua vontade continuamente mora* [...]” (CDJ I, v. I, cap. III, p.7). De acordo com a ótica dos homens da Igreja inferida por Thomasset (1990) as mulheres adúlteras eram ardentes, pervertidas e incitavam os homens a praticarem o pecado da carne. Havia também, uma outra característica atribuída ao feminino: a passividade.

A natureza feminina seria passiva, principalmente nas questões amorosas, e isso a levaria a cometer atos abomináveis, como fez D. Leonor Teles. A soberana, por estar apaixonada pelo conde Andeiro, teria ficado "cega" pela vingança contra o Mestre de Avis, que matou seu amante, colocando os seus sentimentos acima das questões importantes para o reino.

De acordo com Fernão Lopes, isso poderia ser comprovado pelos gestos da rainha que não teria dado a devida importância à ameaça de invasão dos castelhanos a Portugal, e desprezava a "arraia miúda". Além disso, por não conseguir a vingança desejada, a monarca abdicou do seu poder régio, deixando-o para sua filha Beatriz e seu esposo D. João I de Castela.

Na crónica histórica a relação extraconjugal entre Leonor Teles e o conde de Andeiro não era uma novidade na corte, já que as traições ocorriam antes mesmo da morte do seu esposo. Fernão Lopes questiona no Capítulo III, se o rei D. Fernando teria percebido ou foi informado sobre o caso amoroso da rainha com seu vassalo, já que tal fato era conhecido amplamente no reino português.

Fernão Lopes denota em sua escrita que D. Fernando amava tanto a sua esposa que não conseguia enxergar o óbvio, porém as atitudes de Leonor Teles eram tão desmedidas que

---

<sup>58</sup> Neste ponto, a narrativa tem um novo corte e Fernão Lopes passa a relatar o acordo de casamento, que não se concretiza, entre D. Fernando e a infante de Aragão e o posterior acordo com a infante de Castela. É neste momento que D. Leonor Teles chega à casa de D. Beatriz, para visitar sua irmã D. Maria. Pela segunda vez, o cronista lembra que Leonor era casada. A beleza da esposa de João Lourenço faz o rei enamorar-se maravilhosamente e, ferido do seu amor, tem seu coração em chagas (COSER, 2009, p. 14).

<sup>59</sup> “[...] *acompanhado de prazivell graça* [...]"(CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36).

ficaram impossíveis de não serem percebidas, mesmo que o amor tivesse "cegado" o rei. O fato de D. Fernando demorar a perceber é atribuído a beleza e a sedução que Leonor Teles exercia sobre ele, que o acabava iludindo. Isso era um perigo e demonstrava a fraqueza da governança do rei, que poderia estar sendo conduzido a tomar atitudes seguindo as vontades de sua esposa.

Segundo Coser (2011) na *Crónica de D. Fernando*, o autor aponta que as decisões do reino português eram influenciadas diretamente pela soberana. Esta muitas vezes teria tomados atitudes vingativas contra os seus desafetos, colocando os interesses da monarquia em segundo plano, assim como supostamente aconteceu durante a sua regência. Em relação a participação de Leonor Teles, aponta-se que

No ponto de vista em que se coloca, Fernão Lopes considera inteiramente justificada a insurreição de 6 de dezembro de 1383. Dona Leonor prosseguia e acabara por agravar a política administrativa dos últimos dias do reinado de D. Fernando na medida em que continuava a manter os mercadores afastados dos negócios da governança (REBELO, 1983, p. 25).

Segundo a Crónica, após a morte do rei, Leonor Teles convocou alguns súditos da coroa portuguesa em busca de apoio contra a invasão castelhana, entre estes encontrava-se Nuno Álvares, que será um vassalo de suma importância para a ascensão do Mestre de Avis e para a conquista do reino português através das batalhas contra Castela.

O cronista enaltece principalmente a capacidade de dissimular da rainha, pois mesmo a soberana tendo ódio do Mestre, e querendo uma grande vingança, suas atitudes demonstravam ao contrário: "[...] *nenhum sinal de mal querer mostrava ao Mestre de fora, como se ele nunca houvesse feito nenhum desprazer*"<sup>60</sup> (CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36). A dissimulação atribuída a Leonor Teles acaba por defini-la como uma mulher perigosa, pois suas atitudes não evidenciavam suas reais intenções. Sobre isso Fernão Lopes aponta que:

Mas esses poucos dias que depois lhe falou, estando ela na cidade, sempre suas falas e respostas eram contra ele boas e sem mostrar de mal desejo[...] E não somente ao Mestre mas ainda a alguns outros, que ela por tal razão má vontade tinha, nenhuma coisa dava a entender de rancor que tivesse contra eles. Mas suas falas e desembargos, todos eram feitos com contentamento e com bom gesto, até que viesse

---

<sup>60</sup> "[...] nehuũs signaaes de mall quemença mostrava ao Meestre de fora, como sse lhe nũca ouvesse feito nehuũ desprazer" (CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36).

tempo determinado, de se poder vingar segundo seu desejo<sup>61</sup> (CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36).

Segundo a narrativa, a rainha era uma mulher perigosa e deveria ser temida principalmente por ser dissimulada e ardilosa escondendo a suas reais intenções e desejos contra os seus inimigos, entre eles estaria o Mestre de Avis. Por não ter indícios reais das más intenções da regente contra a vida de D. João I, o autor supõe, e a caracteriza como uma mulher vingativa para legitimar a sua retirada do poder. A evidência que demonstraria que ela desejava vingança é a união estabelecida com o rei de Castela.

*"E portanto a Rainha d. Leonor por vontade feminina que geralmente é muito desejador de vingança [...]"*<sup>62</sup> (CDJ I, v. I, cap. XXI, p. 44), Fernão Lopes enaltece o desejo de vingança da rainha pelo amor que lhe foi retirado, e estabelece características que seriam típicas do feminino.

As mulheres seriam na maioria das vezes conduzidas por sentimentos e pela passionalidade, assim, por ter um corpo feminino, D. Leonor Teles mediante o assassinato do conde de Andeiro, teria desvairadas ações. Negligenciando em nome da vingança a invasão do reino português pelo verdadeiro inimigo, o rei de Castela. A soberana teria colocando os assuntos do reino de lado, já que estaria mais preocupada em encontrar uma maneira de prender ou matar o Mestre, quando este estivesse a caminho da Inglaterra.

Aos olhos de Fernão Lopes, D. Leonor Teles é uma mulher pecadora, principalmente pela sua deslealdade ao seu marido, e posteriormente ao povo português. Segundo Fernão Lopes, o Mestre teria sido aconselhado a casar com Leonor Teles, para que pudesse reger o reino legalmente segundo os tratados com Castela, já que seria por um tempo determinado, até que o filho de D. Beatriz com o rei de Castela fosse apto para governar Portugal.

Além disso, as características atribuídas a Leonor Teles reforçam o discurso avisino de que D. João I seria o rei predestinado a governar Portugal em um tempo de paz e segurança. A rainha é colocada como uma mulher egoísta e que foi tomada pelo ódio, o que teria

---

<sup>61</sup> "Mas esses poucos dias que lhe depois fallou, estando ella na çidade, sepre suas fallas e rrespostas eram comtra elle boas e sem mostrança de maa desejo. [...] Enom soamente ao Mestre mas aimda a alguũs outros, que ella por tal rrazom ma vomtade tiinha, nehuũa cousa dava a emtemder de rrancor que tevesse comtra elles. Mas suas fallas e desembargos, todo era feito ledamente e com boom geesto, ataa que visse tempo aazado, de sse poder viingar segumdo seu desejo (CDJ I, v. I, cap. XV, p. 36).

<sup>62</sup> "E por tamto a Rainha dona Lionor per vomtade femenina que geerallmente he muito desejador de vingança [...]" (CDJ I, v. I, cap. XXI, p. 44).

ocasionado ações desmedidas e descontroladas da regente. Isso só poderia partir das mulheres que teriam uma tendência a serem dissimuladas, ardilosas, emotivas e passionais.

Em relação a isso Casagrande (1990) afirma que a mulher torna-se pecadora no medievo quando ela sai do seu papel socialmente estabelecido, ou seja, quando ela exerce ou busca o prazer e o poder que são exclusivos dos homens. Ao masculino caberia a responsabilidade de chefiar a mulher, regulando os atos e pensamentos da sua esposa, sendo assim, o seu dever era proibir tudo aquilo que desagradava a Deus.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

De acordo com as normas de conduta estabelecidas no medievo as mulheres deveriam cultivar o silêncio, falando baixo e apenas o necessário. Os gestos femininos deveriam ser sóbrios e modestos, ao rirem não podiam mostrar os dentes, ao chorarem não poderiam fazer barulho mover demasiadamente a cabeça. Essas eram as normas de conduta que as mulheres deveriam seguir quando presentes em espaço público durante a Idade Média.

Com o objetivo de controlar o corpo feminino, e garantir uma descendência legítima a Igreja tornou o casamento o sétimo sacramento no século XII. A instituição matrimonial é usada como instrumento primordial no jogo de poderes entre o feminino e o masculino para subjugar-las. Essa tentativa de cerceamento das mulheres era justificada pela sua constituição natural, e por sua pretensão ao pecado da luxúria.

Segundo Dalarun (1990), o casamento tornou-se um mecanismo de controle social do feminino, em que a mulher era objeto exclusivo do prazer de seu marido, devendo sempre ser dócil e submissa. A mulher só não mais seria perigosa durante a velhice, pois esse seria o momento em que sua natureza nociva perderia forças, pois é durante a juventude que elas precisam ser controladas, já que teriam uma inclinação a cometer o adultério.

Portanto, sob a ótica cristã medieval em que a *Crônica de D. João I* é construída, assim como Eva, D. Leonor Teles, pecou contra Deus, e contra os homens ao desejarem comandar, e ao submeterem seus companheiros as suas vontades. Isso seria uma subversão da "ordem natural" atizada pela cobiça de ter aquilo que não fazia parte da sua própria natureza. E assim, como com Eva, a providência divina intervém, e coloca a soberana no seu devido



lugar, a retirando do poder monárquico e direcionando o Mestre de Avis até o trono português.

## REFERÊNCIAS

### FONTE

**Crônica de D. João I** (CDJ). Escrita por Fernão Lopes. Edição preparada por M. P. Lopes de Almeida e Magalhães Basto. Lisboa: Civilização, 1990, 2 v.

### OBRAS TEÓRICO/METODÓLOGICAS, ESPECÍFICAS E GERAIS

ACCORSI JUNIOR, Paulo. “**Do Azambujeiro Bravo À Mansa Oliveira Portuguesa**”: A Prosa Civilizadora da Corte do Rei D. Duarte (1412-1438). Dissertação apresentada na Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1997.

AMADO, Teresa. **Fernão Lopes, contador de História**. Lisboa: Estampa, 1991.

AMORIN, Marina Alves. **Combates pela História**: a “guerra dos sexos” na historiografia. Cadenos Pagu, n. 20, Campinas: UNICAMP, 2003.

BOURDIEU, P. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BORGES, Valdeci Rezende. **História e Literatura**: Algumas Considerações. In.: \_\_\_\_\_ Revista de Teoria da História, Ano 1, n. 3. Goiás: Goiás: junho/ 2010.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.

COSER, Miriam Cabral. Gênero e Poder: Leonor Teles, Rainha de Coração Cavalheiresco. In.: \_\_\_\_\_ **Revista Esboços**. n. 18. UFSC, 2011.

COSER, Miriam Cabral. Modelo Mariano e Discurso Político: o exemplo de Felipa de Lancaster (1360-1415). **Ciências Humanas e Sociais em Revista**, Seropédica/RJ, v.31. n. 2, (Julho/Dezembro), p. 73-96, 2009.

COSER, Miriam Cabral. **Política e Gênero: o modelo de rainha nas crônicas de Fernão Lopes e Zurara** (Portugal - sec XV). Tese. Doutorado em História. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2003.

COSTA, Avelino. **A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média**. Lisboa, 1997.

DALARUN, Jacques. Olhares de Clérigos. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.

DUBY, Georges. **Eva e os Padres: Damas do século XII.** Tradução Maria Lúcia Machado. Companhia das Letras: São Paulo, 2001.

EFFGEN, Augusto Ricardo. **A Construção de Modelos e Contramodelos Régios na Obra de Fernão Lopes** (século XV). Dissertação apresentada para a Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2009.

ELIAS, Nibert. **O Processo Civilizador, Volume I: Uma história dos costumes.** Tradução: Ruy Jungmann; revisão e apresentação: Renato Janine Ribeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FALCON, Francisco. **História e Poder.** In.: \_\_\_\_\_ Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). Rio de Janeiro: Elsevier, 1997.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Tradução Bernardo Leitão. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

GRZYBOWSKI, Lukas Gabriel. **A Imagem de D. Fernando na Crônica de Fernão Lopes.** Trabalho de conclusão. Curitiba, 2006.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **Breve História de Portugal.** Lisboa: Editorial Presença, 1996.

MARQUES, A. H. de Oliveira. **A Sociedade Medieval Portuguesa.** Lisboa, 1974.

MARTINO, Marlem Batista de. Labirintos no Tempo: a cidade medieval e os espaços. In.: \_\_\_\_\_ **História, imagem e narrativas.** n. 10, abril, 2010.

MATTOSO, José. **História de Portugal.** vol. 2. Lisboa, Editorial Estampa, 1993-1994.

MONTEIRO, João Gouveia. **Fernão Lopes. Texto e Contexto.** Coimbra: Minerva, 1988.

OPITZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente.** Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.

PINTO, Vitor Manuel Inácio. **De Tratado em Tratado até ao Casamento Final.** O Casamento de D. João I Com D. Filipa de Lencastre. Faculdade de Letras. Universidade do Porto, 2015 (Tese de Mestrado).

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **Reflexões metodológicas sobre a análise do discurso em perspectiva histórica: paternidade, maternidade, santidade e gênero.** Cronos: Revista de História, Pedro Leopoldo, n.6, p. 194-223, 2002.

SILVA, Manuela Santos. **Filipa de Lencastre: a rainha inglesa de Portugal.** Lisboa: Editora Temas e Debates, 2014(a).

SILVA, Valéria Fernandes da. A mãe como modelo de espiritualidade: discutindo o papel da maternidade nos escritos de Tomás de Celano. In.: \_\_\_\_\_ **Hagiografia e História:**

reflexões sobre a Igreja e o fenômeno da santidade na Idade Média Central. Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva (organizadora). HP Comunicação Editora: Rio de Janeiro, 2008.

SILVEIRA, Ana Márcia Alves. Representações simbólicas do cavaleiro em Portugal: guerreiro de Cristo e defensor da pátria. In.: \_\_\_\_\_ **História Antiga e Medieval. Conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência** \ Adriana Zierer, Ana Livia Bomfim Vieira (Orgs). São Luís: EDUEMA, 2017, v. 6.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In.: \_\_\_\_\_ **História das Mulheres no Ocidente**. Vol. 2: A Idade Média. Georges Duby e Michelle Perrot (orgs.). Porto: Edições Afrontamento, 1990.

VENTURA, Margarida Garcez. **O Messias de Lisboa**. Um Estudo de Mitologia Política (1383-1415). Lisboa: Edições Cosmo, 1992.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. Elementos Religiosos da Ascensão de D. João I Ao Poder: o Messias, o Povo e a Cidade de Lisboa. In.: \_\_\_\_\_ **XXIX Simpósio de História Nacional**, 2017(b).

ZIERER, Adriana Maria de Souza. Forças Diabólicas e Cristãs: Confronto e Poder na *Crónica de D. João I*, de Fernão Lopes. Revista **Signum**, vol. 16, n. 1, p. 102-130, 2015.

ZIERER, Adriana Maria de Souza. **D. João I, o iniciador da Dinastia de Avis entre a identidade portuguesa e a alteridade**. In.: \_\_\_\_\_ *Dimensões*, vol. 33, 2014, p. 36-60.

## MEMÓRIA E VIOLÊNCIA: a vulnerabilidade feminina e as formas de violência contra as mulheres em *A demanda do santo graal* e na *Crônica de D.*

*Fernando*, de Fernão Lopes

Claudienne da Cruz Ferreira<sup>63</sup>

Adriana Zierer<sup>64</sup>

Utilizamos enquanto fonte duas obras medievais, sendo a primeira *A Demanda do Santo Graal*, novela de cavalaria anônima do século XIII, e a segunda a *Crônica de D. Fernando*<sup>65</sup>, escrita por Fernão Lopes<sup>66</sup>, cronista mor da Dinastia de Avis, produzida no século XV.

*A Demanda do Santo Graal* é uma novela de cavalaria cristianizada escrita na França e que adentra Portugal ainda no século XIII. Narrativa centrada na figura de rei Artur e dos cavaleiros da tábua redonda, conta as aventuras destes últimos na busca por reencontrar o Santo Graal, relíquia sagrada utilizada por Cristo na Última Ceia e no qual José de Arimatéia recolheu o sangue de Jesus na cruz. As personagens femininas presentes na narrativa são associadas ao imaginário de Eva, primeira mulher que segundo os relatos bíblicos é apontada como a principal culpada pela queda da humanidade do paraíso; ou a partir da difusão do culto Mariano no século XIII, associadas ao imaginário de Maria- a redentora das filhas de Eva.

---

<sup>63</sup> Mestranda em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA). Orientanda da professora Dr<sup>a</sup> Adriana Zierer (CECEN/ Uema) e integrante do grupo *Brathair - Grupo de Estudos Celtas e Germânicos*. E-mail: [ferreira.claudienne3@gmail.com](mailto:ferreira.claudienne3@gmail.com)

<sup>64</sup> Doutora em História. Docente da Graduação e da Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIS-UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Federal do Maranhão (PPGHIS-UFMA). Coordenadora dos laboratórios de pesquisa *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e *Mnemosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval. Editora-Chefe da revista *Brathair* e uma das diretoras da *Mirabilia Journal*.

<sup>65</sup> D. Fernando foi o nono e o último rei da dinastia de Borgonha. Também conhecido como “O Formoso”, governou Portugal entre 1367-1383. Filho de D. Pedro I e D. Constança de Castela firmou união com Leonor Teles. Mesmo com todas as críticas ao seu governo por causa da desaprovação popular diante da união com D. Leonor, D. Fernando I ampliou a relação mercantil com o estrangeiro, o desenvolvimento da marinha, impulsionou a Universidade, criou a Companhia das Naus, e promulgou a Lei das Sesmarias.

<sup>66</sup> Fernão Lopes foi cronista oficial do reino português e patrocinado pela dinastia de Avis, ficou responsável por escrever as crônicas dos reis portugueses. Fernão Lopes escreveu a *Crônica de D. Pedro*, a *Crônica de D. Fernando* e a *Crônica de D. João I*, Mestre de Avis, este último, iniciador da Dinastia, ao qual se buscou por meio dos instrumentos ideológicos legitimar no trono de Portugal enquanto predestinado, devido ao fato de ser bastardo. Imaginário este que serviu de legitimação para a dinastia avisina.

A *Demanda do Santo Graal* circulou em Portugal do século XIII até o século XV, quando se tem registro do último manuscrito conservado. A relevância de ser estudada se dá pelo fato desta obra ter servido tanto pedagogicamente para modelar o comportamento da sociedade, quanto por sua utilização ideológica.

A *Crônica de D. Fernando* foi produzida por Fernão Lopes no século XV, com claro objetivo de exaltar a Dinastia Avisina pela qual era patrocinado. Nesta obra o cronista atribui características negativas ao rei D. Fernando e a Rainha Leonor Teles<sup>67</sup>, que foram utilizados ideologicamente para legitimar a dinastia iniciada por D. João, Mestre de Avis. Apesar de D. João, Mestre de Avis ser filho bastardo de D. Pedro e meio irmão de D. Fernando, o cronista deixa claro em seus escritos que o Mestre era predestinado a ser o rei venturoso que retornaria Portugal a prosperidade. Narrando as más escolhas e conselhos de D. Fernando, o cronista demonstra os perigos que mulheres como a rainha provocavam na sociedade.

Buscamos neste trabalho analisar a partir das duas obras medievais as relações de gênero no período medieval e atual por meio do aspecto da violência feminina em *A Demanda do Santo Graal* e na *Crônica de D. Fernando*, por Fernão Lopes. Por meio de comparações entre os comportamentos femininos presentes nas obras em relação aos casos de violência, assim como dos motivos apresentados nas narrativas que levavam aos atos de violência feminina buscamos construir interpretações com relação a problemática central.

A aceitação das novelas de cavalaria representava uma verdadeira obsessão cultivada pela aristocracia dos séculos XIV e XV. Dom João I comparava suas habilidades militares com as míticas cavaleirescas da tábua redonda. Fernão Lopes narra na *Crônica de D. João I* que durante o cerco a cidade de Cória, o lamento do rei de não possuir nenhum daqueles fabulosos cavaleiros a seu serviço, quando o nobre Mem Rodrigues de Vasconcelos respondeu referindo-se a si próprio e a seus companheiros que eles se igualavam aos heróis cavaleirescos em coragem de batalha (LANCIANI; TAVANI, 1993, p. 476).

O entusiasmo cavaleiresco foi um importante fator para o processo de luta pela independência frente à Castela durante o governo de D. João I. O imaginário da narrativa estava ligado às relações políticas que Portugal estava vivendo, o reino português era uma

---

<sup>67</sup> Leonor Teles foi a última rainha da dinastia de Borgonha. Consorte por meio da união com D. Fernando I (1364-1383), rei de Portugal. Por ter sido casada com um vassalo do rei, e ter essa união dissolvida para casar-se com o monarca, Leonor Teles foi transformada na “Eva” portuguesa. O povo português foi contra essa união, vendo mais vantagem o casamento do rei com as herdeiras das casas de Castela ou Aragão.

pequena Bretanha sob o perigo ameaçador do invasor. No século XIII, igualmente, a narrativa foi utilizada com intuito político:

[...] o ciclo arturiano [...] foi utilizado em Portugal, especificamente pelo monarca Afonso III, o qual veio da França como regedor e defensor do reino, depondo o irmão Sancho II por ordem do papa. Este último enfrentou uma revolta de nobres, que não conseguiu controlar, o que abriu a possibilidade de a Santa Sé interferir nos assuntos do reino português (ZIERER, 2013, p. 220).

Como podemos perceber, a narrativa foi utilizada politicamente como instrumento ideológico de legitimação para a regência de Afonso III (1248-1279). Como seu irmão Sancho II (1223-1248) vinha enfrentando fortes crises em seu governo, causadas por revoltas da nobreza que atacava terras alheias. Por não conseguir contornar o que ficou conhecida como Crise de 1245, Sancho II foi excomungado pelo papa, que apoiou seu irmão, Afonso III, então Conde de Bolonha, para ser o regedor de Portugal.

A interferência da Santa Sé em assuntos políticos do reino provocou uma guerra civil. Sancho II, isolado e excomungado buscou apoio do rei de Castela, vindo a morrer de morte natural em território castelhano, o que somente serviu para degradar ainda mais a sua imagem. Em contrapartida Afonso III, único herdeiro ao trono já que seu irmão não teve filhos, precisou criar um imaginário que o legitimasse no poder. As narrativas arturianas foram utilizadas, associando sua imagem de monarca guerreiro e justo igual a rei Artur.

Esse dado é interessante para pensarmos as diversas formas que a narrativa pode tomar. Além de ser uma obra de entretenimento para as cortes portuguesas durante vários séculos, outrossim, serviu como instrumento modelar do comportamento da nobreza e de legitimação política, influenciando as produções literárias portuguesas. Pode ser identificada a “imagem de rei guerreiro e justo que aparece tanto no romance *A Demanda do Santo Graal* quanto no *Livro de las Generaciones* e também no *Nobiliário do Conde Dom Pedro* [que] auxiliaram politicamente o novo representante da dinastia de Borgonha, Afonso III” (ZIERER, 2013, p. 243).

Múltiplas foram as contribuições do imaginário modelar presente na *Demanda* para a História de Portugal. A novela arturiana fomentou nos portugueses o desejo a expansão marítima, pois:

A interpretação mítica da história dos Portugueses, considerada a Guerra Santa e a expansão proporcionada pelos Descobrimientos, descortinaria analogias com a aventura dos Cavaleiros da Távola Redonda. Como estes, partem em demanda ou

gesta do Graal da Fé, em luta pelo império de Cristo, dispersos pelos sete mares, conjugando com os cavaleiros arturianos o desejo de finalidade religiosa e sobrenatural que a todos inspira (PIMENTEL, 2008, p. 32).

Corroborando com essa assertiva, (FREITAS, 2006, apud MARQUES, 2013) afirma que a espiritualidade do Graal tomou toda a sociedade portuguesa, e somente esta pode explicar a epopeia dos descobrimentos, onde todo um povo se envolveu, propondo-se a enfrentar os temores e distâncias. Sendo o mito de Preste João e a emergência dos Descobrimientos a continuação da *Demanda do Graal*, pois nesta busca alicerçar-se o motivo profundo para a partida das naus portuguesas. Sob o impulso inicial de D. Henrique, governador da Ordem de Cristo, as naus portuguesas partiam não somente com o propósito de explorar a costa africana ou descobrir o caminho marítimo para a Índia, para fins econômicos e expansionistas, mas existia um sentido de expansão da fé.

Scott respondendo a entrevista de Lemos (2013, p. 162) salienta ainda que para que gênero seja utilizada enquanto categoria de análise deve-se fazer um conjunto de perguntas cujas repostas ainda irão ser buscadas:

[...] gênero representa uma pergunta que deve ser feita por qualquer sociedade, em qualquer momento: como mulheres e homens estão sendo definidos, um em relação ao outro? [...] quem estabelece as definições? Para que fins? Como elas são aplicadas? Como indivíduos e grupos resistem às definições.

A abordagem problematizadora dos estudos de gênero, assim como na história, vem a contribuir para se pensar criticamente a presença feminina na história e as razões para a invisibilidade e marginalização das mulheres. A autora ainda defende que um trabalho de gênero ou história das mulheres só incorrerá na construção da vitimização, caso este seja o caminho delimitado pelas perguntas e pensamento crítico formuladas pelos historiadores. A *DSG* por sua forte presença do discurso clerical possibilita pensar a relação entre gênero e religião, pois “a religião é, certamente, um campo que se pode estudar com a lente crítica de gênero”<sup>68</sup>.

Soihet e Pedro (2007) ao abordarem a historicidade dos estudos de gênero e da história das mulheres no Brasil e em outras partes do mundo, destacam as contribuições que os campos da história das mentalidades e história cultural trouxeram para essas discussões. A

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 164

interdisciplinaridade possibilitou aos estudos de história utilizar-se da literatura, linguística, antropologia, psicanálise etc.

A memória da violência contra a mulher ainda encontra resistência diante de uma memória oficial e coletiva, que vê a temática enquanto entrave ao modelo de memória que busca impor. Por isso, o campo da memória é tão rico, posto que existem múltiplas memórias em disputa.

Nesse sentido, Catroga (2015) nos chama a atenção para o ato de recordar, posto que, este é uma tensão recriadora, na qual passado e futuro participam ativamente. Essa atividade de reconstrução da memória sucede dentro de parâmetros marcados por outras recordações e recordações do outro. Atentando para a relação dialética entre o que é lembrado, do que é silenciado para o esquecimento.

Segundo Ferreira (2013) assim como a memória, a identidade não está fixa, imutável, sendo construída por meio de negociações, influências e transformações. A identidade constitui o processo pelo qual pessoas se assemelham ou se reconhecem, constituindo um elemento unificador e distintivo. Por meio dessa relação entre identidade e memória que sinalizamos para a importância de se trabalhar a questão da vulnerabilidade feminina na conjuntura medieval, e que a partir da própria bagagem do aluno enquanto ser social nos possibilita problematizar a realidade em que vivemos.

Segundo Candeu (2011) a história é filha da memória. Para o autor a memória e a protomemória constituem faculdades individuais e não podem ser compartilhadas. A terceira memória seria a metamemória que se refere à memória coletiva. Ao tratar sobre os esquecimentos, o autor supracitado, classifica-as em: “esquecimentos tradicionais” seriam capazes de vincular os indivíduos ao presente e funcionar como fator fundamental na criação de indeterminadas culturas.

Ginzburg (2002, p. 43) chama a atenção para percebermos que todo “ponto de vista sobre a realidade, além de ser intrinsecamente seletivo e parcial, depende das relações de força que condicionam, por meio da possibilidade de acesso à documentação, a imagem total que uma sociedade deixa de si”. A coleta, classificação qualitativa dos personagens e a análise dos casos de violência femininas são cruzadas nas duas fontes para uma melhor compreensão das condições de vulnerabilidade das mulheres durante o medievo.



Visto que a historiografia é fruto de uma operação localizada e hodierno, sua escrita, repete um outro início, impossível de datar ou de representar, postulado pelo desdobramento, à primeira vista simples, da cronologia (CERTEAU, 1982, p. 99).

**ESTUPRO, HONRA E MORTE:** uma análise sobre os casos de violência em *A Demanda do Santo Graal* e na Crônica de *D. João, Mestre de Avis*

O olhar de clérigos e leigos em relação ao feminino era carregado pela desconfiança. De acordo com Duby (2013), a intensidade com que o uso do imaginário sobre Eva era difundido tanto pelo discurso clerical, quanto pelos próprios leigos, buscando legitimar o maior controle sobre as mulheres, vistas como perigosas, ardilosas, gerou o afastamento das mulheres do discurso cristão, deixando-as à mercê dos discursos heréticos. No século XII, cientes do que estava acontecendo, os padres começaram a falar sobre as mulheres e principalmente para elas, tentando assim preveni-las das seitas, conduzindo estas ovelhas desgarradas.

Nesse sentido, o imaginário da Virgem Maria, mãe de Deus, tinha, pois, a função de reeducar as mulheres a partir de modelo comportamental de abnegação, virgindade, castidade para as casas, e principalmente de submissão em relação aos homens.

A misoginia medieval estava intrínseca na relação dos homens com as mulheres e concepção que os primeiros faziam destas últimas. A partir desta compreensão sobre as relações entre os gêneros que partimos para a análise dos casos de violência presentes nas fontes.

Segundo Fernão Lopes, a rainha Leonor Teles teria sido culpada pela morte da própria irmã D. Maria. Temendo o casamento de sua irmã com o cunhado D. João<sup>69</sup>, já que ambos eram muito queridos por todos e percebendo que seu marido D. Fernando não duraria muito tempo. Para garantir que manteria a coroa, Leonor Teles junto com seus comparsas convencem D. João de que ele seria o próximo regente caso se casasse com D. Beatriz, união da qual o rei e a rainha faziam grande gosto para a garantia da unidade de Portugal.

Encantado pela possibilidade de ascender ao poder, o único entrave aos seus planos era sua união com D. Maria. A solução encontrada foi acusá-la de traição e lavar a honra com

---

<sup>69</sup> Este D. João é filho de D. Pedro com Inês de Castro, meio irmão de D. Fernando e de D. João, Mestre de Avis.

a morte. D. Maria era uma mulher muito bondosa e devota da fé cristã. Ao perceber que seus rogos de nada serviriam para convencer D. João de sua inocência, morreu rogando a Deus seu socorro.

Na novela de cavalaria, a mulher das duas tendas é uma personagem que coloca a honra masculina em situação constrangedora ao receber o cavaleiro Leonel durante a ausência do marido.

No caso que analisaremos a seguir a partir da DSG também trata da relação de violência dentro do matrimônio. Quando o cavaleiro Leonel estava andando pela floresta durante a demanda, encontrou a mulher das duas tendas que o recebeu muito bem por ser cavaleiro andante, e ficou muito feliz quando descobriu que era do reino de Gaunes, assim como ela. A mulher das duas tendas se mostrava muito cortês e ativa na fala. Contou-lhe que a torre pertencia ao homem a quem rei Artur a tinha dado por esposa, em galardão de seus serviços. Quando Leonel perguntou-lhe sobre as tendas, a resposta da mulher

- **Estas tendas, de quem são?**

- **Do que me pegou por mulher**, disse ela.

- E os escudos, disse ele, de quem são?

- Este escudo branco, disse ela, é dele; e aquele negro, de seu pai, e aqueles outros dois são de seus irmãos.

- E onde estão? disse Leonel.

- A pé, disse ela, foram folgar por esta floresta, e logo agora aqui estarão (DSG, 2003, p. 63) (grifo nosso).

A mulher mostra-se desinteressada em falar sobre “o homem que a pegou por mulher”, buscando saber do cavaleiro as notícias sobre Lancelote e demais aventuras do cavaleiro. Por meio da fala dessa personagem podemos perceber seu descontentamento com o casamento, sendo mais interessante o contato com as histórias que o cavaleiro estava lhe contando. Quando o marido e sogro retornam, percebem a presença do cavaleiro e são tomados de ira pela ideia da possível ofensa sofrida, pois a mulher estava alegre com o cavaleiro.

O temor masculino diante da possível desonra por causa da alegria feminina na presença de outro homem são apresentados como justificativa para as ações dos maridos com relação aos corpos e vida das mulheres. Enquanto primeiro agravante, ela recebe o cavaleiro na ausência dos homens, podendo ter liberdades que maculariam a honra masculina. Através da fala do marido ao pai podemos perceber que a mulher não demonstrava contentamento

com a presença do marido, pois, [...] quando viu o cavaleiro armado dentro da tenda, e que tinha **a mulher tão alegre, ficou com isso muito espantado**, e teve tão grande pesar (DSG, 1988, p. 63) (grifo nosso). Como solução para lavar a honra que acredita ter sido manchada pela esposa, o marido corta-lhe a cabeça e desfia para um combate o cavaleiro cúmplice da suposta desonra.

Durante o quatrocentos os discursos de submissão e obediência feminina para com o marido são reforçados. O casamento é um negócio em que a mulher, enquanto colaboradora, deve ao homem submissão, reverência, respeito e afeto (VECCHIO, 1990, p. 174). Os exemplos extraídos da *Demanda* e das crônicas lopesianas nos apresentam como o olhar masculino era direcionado, seja por interesses financeiros para aquisição de um novo matrimônio, ou pela desconfiança da desonra, estavam atrelados ao comportamento feminino no matrimônio, ou no caso da crônica, a desculpa que o marido criou para legitimar o assassinato da mulher.

Segundo Godinho (1997), a jurisdição portuguesa em relação ao adultério garante a punição de ambos os adúlteros, a menos que o marido perdoe a ofensa sofrida. Porém, para manter o equilíbrio hierárquico da sociedade, as punições estavam sujeitas a restrições, posto que, se o adúltero fosse de maior condição que o marido, a punição só poderia ser executada após ordenação régia. A punição estava sujeita à hierarquia social, pois fidalgo, cavaleiro ou escudeiro e que por isto estivesse em um estamento superior ao do ofendido, este último nada poderia fazer contra. Exemplo: o culpado fidalgo e o marido cavaleiro e escudeiro, ou daquele cavaleiro e escudeiro e este peão.

A jurisdição garante a proteção do homem de acordo com o seu estamento. Já a mulher culpada pela desonra é licitamente punida, posto que, o marido precisa lavar sua honra. A condição feminina presente na literatura ou na sociedade é carregada pela misoginia.

Os maus tratos femininos eram muito frequentes, a mulher que desobedecesse ao marido ou fosse contrária a alguma decisão sofria punição, o espancamento do marido em relação à esposa era visto com normalidade, em caso de adultério ele poderia matá-la e não sofreria punição, pois estava defendendo sua honra (LEITE & NORONHA, 2015).

Dentro dessa logística patriarcal, totalmente misógina, o papel feminino é deslegitimado, seu direito de fala, até mesmo de defesa não é garantido. Vista enquanto uma

extensão das propriedades dos homens, cabe a eles vigiar, controlar e punir todos aqueles que estavam sob o seu domínio, tanto filhos quanto as esposas.

O uso da defesa da honra não é algo tão distante, pois até o século passado ainda era utilizado para legitimar o assassinato das esposas, namoradas, entre outras. A sociedade naturalizava aquilo que culturalmente era legitimado tanto pelo aparato jurídico, como pelo discurso dos meios de comunicação. A imagem da mulher assassinada era exemplo para controlar o comportamento das outras mulheres, que deveriam temer seus companheiros.

Essa visão cultural sobre a violência contra o feminino nos apresenta os aspectos das permanências e ressignificações de mecanismos misóginos que ainda hoje fazem-se presentes na sociedade. Reconhecemos as transformações, o novo olhar diante destes casos bárbaros, as denúncias e luta das mulheres pelo reconhecimento de seus direitos a vida e a seus corpos, contudo, a presença de assassinatos e busca de controle dos corpos femininos por homens machistas comprovam que algumas rupturas ainda precisam percorrer um grande caminho para que elementos como estes sejam exterminados das relações entre gênero em nossa sociedade.

O olhar da Cristandade sobre os não cristãos é sempre de desconfiança e vendo-o como símbolos da barbárie. Elementos estes que podemos identificar na *Demanda* e na *Crônica de D. Fernando* organizada por Fernão Lopes. Quando D. Pedro e D. Henrique estavam lutando entre si pela coroa de Castela e dos reinos a ela submetidos, durante o cerco a cidade de Córdoba, o imaginário das mulheres cristãs medievais mostra os temores que elas tinham em relação aos mouros. Pois, estando D. Pedro cercando o castelo junto com seu aliado o rei mouro de Granada:

As 'donas e donzelas' da cidade, vendo em cima do muro 'alguns mouros com seus pendões' e imaginando que a vitória a eles pertenceria, gritavam em lágrimas, descabeladas, pelas ruas e praças, implorando proteção aos senhores e cavaleiros, que delas se apiedassem '**e não as deixassem ser desonradas e postas em cativos de mouros**' (LOPES, 1975, p. 66 *apud* MALEVAL, 2010).

Fernão Lopes mostra que as mulheres entraram em desespero temendo serem desonradas e feitas prisioneiras. Atentemos para este último elemento que representa os temores femininos em relação ao controle masculino, enfatizado pelo temor do estranho, sobre seus corpos. A desonra é um elemento que tem um sobrepeso sobre as mulheres pois quase sempre quando eram desonradas, mesmo que a força, eram vistas de forma negativa

pela sociedade e até mesmo, pelo grupo familiar. A constante desconfiança em relação ao feminino, fazia com que suspeitassem de ter colaborado, ter gostado ou ter incitado a violência sofrida. Não nos parece algo estranho se pensarmos que constantemente estes elementos são apresentados enquanto suspeita dos motivos pelos quais as mulheres sofrerem algum tipo de violência, principalmente sexual.

E será sobre esse aspecto que abordaremos o caso da origem de Artur, o pequeno, filho de rei Artur com uma donzela por ele violentada. De acordo com a DSG, rei Artur se perdeu durante uma caçada na floresta de Bretheão. E que após andar uma hora procurando, o grupo e os cachorros que o acompanhavam na caçada, sem encontrar nenhum sinal da comitiva, o rei deparou-se com uma bela donzela à beira do lago, a quem o rei pensou se tratar de uma fada e logo se aproximou dela:

E depois, dirigiu-se à donzela e saudou-a; ela se ergueu para ele e saudou-o muito apropriadamente; e o rei se sentou e ela também, e começaram a conversar, e acho-a o rei tão sisuda e de tão boa palavra, que maravilha era, e agradou-se tanto dela, que **dormiu com ela à força. E ela, que era menina** e ainda não sabia de tal coisa, **começou a gritar enquanto ele deitava com ela**, mas não lhe houve proveito, porque, ainda assim fez o rei o que quis e fez nela um filho (DSG, 1988, p. 280) (grifos nossos).

O pai da donzela ao se aproximar e vê a filha chorando, logo imagina o que teria acontecido entre a donzela e o cavaleiro; mesmo assim, exige que a filha lhe revele a verdade ou lhe cortaria a cabeça. Temendo sofrer mais esta violência, a jovem revela o que o cavaleiro tinha feito. O cavaleiro, Tenas, temendo que o cavaleiro que violentou sua filha seja seu senhor rei Artur, pede a este último que lhe revele seu nome, comprovando suas suspeitas. Mesmo com ódio a afronta à honra da família, fica impedido de vingar-se, por ser seu senhor, o que lhe causaria desonra ainda maior do que a defloração que a filha sofreu. Porque, segundo Flori (2005), no código de cavalaria, um cavaleiro, enquanto vassalo, não poderia causar dano ao seu senhor, para que não fosse visto como desleal, grande desonra para os cavaleiros.

Nesta passagem encontramos diferentes formas de violências sofridas pelas mulheres, pois, mesmo após ter sido estuprada por rei Artur, a donzela é ameaçada pelo próprio pai a revelar caso contrário teria a cabeça decepada. Percebemos que não existe por parte de ambos os homens uma preocupação com o feminino, suas dores e sentimentos. Os desejos de um e a

honra do outro estão diretamente ligados ao corpo da mulher, e é nele que ela recebe a violência ou ameaça.

## REFERÊNCIA

### Fontes Primárias:

*A Demanda do Santo Graal*: manuscrito do século XIII. Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T. A. Queiroz/ EDUSP, 1988.

*A Demanda do Santo Graal*. Tradução de Heitor Megale. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

LOPES, Fernão. **Chronica de El-rei D. Fernando**. V. I. Lisboa: Biblioteca de Clássicos Portuguezes, 1895.

### Obras de estudos:

AMADO, Janaina. O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação em história Oral. **Revista História**, 1996, São Paulo, 14, p. 125-136.

CANDEU, Joel. **Memória e identidade**. Tradução de Maria Letícia Ferreira. São Paulo: Contexto, 2011.

CATROGA, Fernando. **Memória, história e historiografia**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2015.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da História**. Tradução de Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

FERREIRA, Marieta de Moraes. **Aprendendo história: reflexões e ensino**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2013.

GINZBURG, Carlos. **Relações de forças: história, retórica e prova**. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

GODINHO, Vitorino Magalhães. **Estrutura da Antiga Sociedade Portuguesa**. 3ª ed. Lisboa: Arcádia, 1997.

LANCIANI, Giulia; TAVANI, Giuseppe (org.). **Dicionário de Literatura Galega e Portuguesa**. Lisboa: Caminho, 1993.

LEMOS, Fernanda. Entrevista com Joan Scott. **Mandrágora**, v. 19, n. 119, 2013, p. 161-164.

LEITE, R. M., & NORONHA, R. M. A violência contra a mulher: herança histórica e reflexo das influências culturais e religiosas. *Revista Direito e Dialogicidade*, 2015, 6, 1-15. Acesso em: 20 de 08 de 2019, disponível em: <http://periodicos.urca.br>.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares. Mulheres do povo nas Crônicas de Fernão Lopes. In: ZIERER, Adriana (org.). **Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares**. São Luís: Editora Uema, 2010, p. 205- 215.

MARQUES, Maria do Carmo Barreto Gomes de Sousa. **No reino aventureiro de Artur: um olhar sobre a mulher a partir da leitura da versão portuguesa de *A Demanda do Santo Graal***. 2013, 113f. Dissertação (Mestrado em Estudos Linguísticos e Culturais) - Universidade da Madeira, Funchal, 2013.

PIMENTEL, Manuel Cândido. O Mito de Portugal nas suas raízes Culturais. In: MATOS, Artur Teodoro de; LAGES, Mário Ferreira (coord.). **Portugal: percursos de interculturalidade**. Lisboa: Alto Comissariado para Imigração e Diálogo Intercultural, 2008. ISBN 978-989-8000-58-3. Vol. 3, p. 7- 52. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10400.14/13608>. Visualizado em: 31/03/2018 às 13h54min.

SOIHET, R., & PEDRO, J. M. A emergência da pesquisa da História das mulheres e das relações de gênero. **Revista Brasileira de História**, 2007, 27, 281-300.

VECCHIO, Silvana. A boa esposa. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (dir.). **História das Mulheres no Ocidente**. Volume 2 – A Idade Média. Porto: Edições Afrontamento, 1990, p. 227-271.

ZIERER, Adriana. **Da ilha dos bem-aventurados à busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. São Luis: Editora UEMA, 2013.

# **EDUCAÇÃO DAS ÓRFÃS DESVALIDAS DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA NA AMÉRICA PORTUGUESA: uma análise da atuação da Casa dos Expostos**

Denilson Costa Pinheiro<sup>70</sup>

Elizabeth Sousa Abrantes<sup>71</sup>

## **INTRODUÇÃO**

A Santa Casa de Misericórdia como instituição de princípios cristãos, procurou educar crianças abandonadas da Roda dos Expostos oferecendo inicialmente o ensino das Primeiras Letras e uma educação religiosa em conformidade com a formação católica, em bases tradicionais, conservando valores morais e disciplinadores, tendo como objetivo preparar os jovens para uma vida produtiva e digna, capacitando-os para a execução de trabalhos que lhes garantissem a subsistência com a inserção no mercado de trabalho, no âmbito público ou privado. Dessa forma, como ocorria em Portugal desde o final da Baixa Idade Média (1498), a Santa Casa de Misericórdia na América Portuguesa teve como um dos seus estabelecimentos a Casa dos Expostos, que foi responsável pela criação e educação de crianças abandonadas, entregues aos cuidados da instituição devido a problemas econômicos, sociais e também de ordem moral.

Assim, este trabalho tem como objetivo analisar o tipo de educação oferecida às expostas da Santa Casa de Misericórdia na América Portuguesa, principalmente no que se refere as instituições de Salvador e Rio de Janeiro, no século XVIII, considerando o que as instituições defendiam como papéis sociais aos gêneros masculino e feminino, com uma educação diferenciada às mulheres.

## **BREVE HISTÓRICO DA SANTA CASA DE MISERICÓRDIA**

---

<sup>70</sup> Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista PIBIC/FAPEMA no período de 2019 a 2020.

<sup>71</sup> Doutora em História Social (UFF). Professora do Departamento de História e Geografia e do Programa de Pós-Graduação em História (UEMA).



A primeira Santa Casa de Misericórdia foi criada em Lisboa, por ação da Rainha Leonor no ano de 1498. Após alcançar visibilidade, importância e ter o seu próprio meio de organização, esta instituição se expandiu para as colônias portuguesas, estando presente nos continentes africano, americano e asiático. Adentrando o século XVI, Portugal teve o aumento de sua população, cada vez mais pessoas pobres migravam para as cidades em busca de melhores condições de vida, tornando a pobreza intolerável nesse meio. Para isso, foi necessário assistir esses pobres desvalidos. Assim, as instituições de caridade tiveram cada vez mais importância, em especial a Santa Casa de Misericórdia, para atender a população de marginalizados, mendigos, doentes etc (SÁ; LOPES, 2008, p. 18).

No interior das instituições de auxílio, poderiam ser exemplos de pobres “meritórios” aqueles que, por condições físicas e/ou morais (doentes, cegos, aleijados, órfãos, viúvos, velhos...), ou por condições estruturais ou conjunturais (subemprego, épocas de crise, fome generalizada), não conseguiam se manter. A partir desse universo de pobres dignos de auxílio, as instituições de caridade poderiam selecionar novamente, utilizando diferentes critérios para diferentes serviços (FRANCO, 2014, p. 6).

O objetivo principal da Misericórdia era dar auxílio espiritual e material aos que necessitavam, por isso ela era caracterizada como uma instituição caritativa. Foi necessário então criar um Compromisso<sup>72</sup> para melhor organizar essas ações de caridade e para que servisse de modelo a outras instituições. As Misericórdias portuguesas procuravam atender todos os compromissos existentes na legislação, já as Misericórdias das colônias escolhiam um dos compromissos existentes para centrarem suas obras de caridade.

Segundo o compromisso da Misericórdia de Lisboa (1516), havia sete obras espirituais e sete materiais que deviam ser seguidas pelos irmãos administradores dessa instituição (Apud RUSSELL-WOOD, 1981, p.14-15):

Espirituais:

1. Ensinar os ignorantes
2. Dar bom conselho
3. Punir os transgressores com compreensão
4. Consolar os infelizes
5. Perdoar as injúrias recebidas
6. Suportar as deficiências do próximo
7. Orar a Deus pelos vivos e pelos mortos

---

<sup>72</sup> “Para a nova confraria, era um texto fundacional, uma vez que funcionava como instrumento de difusão e de normalização da confraria por todo o reino e novos espaços da expansão portuguesa [...]” (SÁ; LOPES, 2008, p. 25).

Corporais:

1. Resgatar cativos e visitar prisioneiros
2. Tratar os doentes
3. Vestir os nus
4. Alimentar os doentes
5. Dar de beber aos sedentos
6. Abrigar os viajantes e os pobres
7. Sepultar os mortos

Segundo Isabel dos Guimarães Sá e Maria Antônia Lopes (2008, p. 45), no período Moderno, as Misericórdias passaram a incorporar antigas instituições de caridade e abrangeram as fundações de estabelecimentos nos territórios de domínio português. Isso resultou em um amplo serviço de caridade às pessoas desvalidas. Dessa forma, a Santa Casa de Misericórdia passou a atuar não somente em hospitais, no cuidado com os doentes, mas também em recolhimentos femininos, na distribuição de esmolas aos pobres, abrigando os peregrinos, alimentando e tratando os presos, entre outras funções de caridade.

O corpo administrativo da Santa Casa de Misericórdia era organizado com a participação de doze irmãos e mais o Provedor, ou Presidente, sendo essa organização chamada de Mesa. “Todos tinham de ser de boa reputação, tementes a Deus, servir à irmandade sem tergiversações e reunir-se quando convocados pela Misericórdia” (RUSSELL-WOOD, 1981, p.15). Pela prestação de trabalho à sociedade, o irmão e sua família possuíam o direito de receberem assistência financeira ou médica, caso precisassem e também de um enterro promovido pela Misericórdia.

O Provedor era sempre uma pessoa de boa posição social e de posses. Defendia a Misericórdia contra as incursões de autoridades civis e eclesíásticas nos privilégios da irmandade. Também delegava tarefas aos irmãos, mas somente nas decisões menos importantes dispunha de independência para agir. Era obrigado a reunir a Mesa em todos os assuntos de política, de despacho de petições e de transações financeiras. Para manter-se em contato com as atividades da irmandade, era obrigado pelos estatutos a fazer visitas mensais à prisão, ao hospital e aos necessitados assistidos pela Misericórdia, para assegurar a correta aplicação das esmolas (RUSSELL-WOOD, 1981, p.16).

Além do Provedor e os irmãos da Misericórdia, havia outros membros que auxiliavam a instituição, como os empregados para a limpeza dos estabelecimentos, os servidores dos hospitais e cemitérios, entre outros para os serviços gerais. O trabalho desses empregados lhes proporcionava mais contato com as obras de caridade e com os desvalidos.

Uma característica presente em todas as Misericórdias foi o alinhamento que possuíam com os poderes locais. Seus membros eram principalmente homens pertencentes à elite, que pelo *status* social, poder e riqueza que possuíam, acreditava-se que tinham muito a contribuir com a Irmandade. Nas Santas Casas de Misericórdia das colônias portuguesas é onde se verá uma maior atuação dessa elite nos cargos administrativos da instituição (SÁ; LOPES, 2008, p.57).

A Misericórdia possuía grande independência se comparada a outras instituições do Império Português, as quais estavam sob o poder tanto da monarquia, quanto da Igreja. As Misericórdias tratavam-se diretamente com o rei, o qual só intervinha por solicitação interna da Mesa ou do Provedor. Entre essas e outras medidas, o poder monárquico garantia às Misericórdias muitos privilégios.

A Misericórdia em Portugal foi tão importante e bem-sucedida que:

Somente no ano de 1498 fundaram-se dez filiais, além da Misericórdia de Lisboa. Dessas, oito estavam em Portugal e duas na Madeira. Em 1524, quando D. Leonor morreu, todas as cidades e muitas vilas de Portugal tinham uma Santa Casa da Misericórdia, totalizando sessenta e uma, que seguiam o Compromisso da matriz de Lisboa.

O crescimento rápido da irmandade não se restringiu a Portugal. O desenvolvimento das rotas comerciais para a Índia e Extremo Oriente e as oportunidades oferecidas pelo lucrativo comércio, com base nos portos de Nagasaki-Macau-Málaca-Goa, levou ao estabelecimento de colônias portuguesas em todas essas cidades. Quando o comércio com o Oriente deixou de ser vantajoso, o interesse real se voltou para o Brasil, onde a fundação das Misericórdias frequentemente coincidiu com o estabelecimento das primeiras cidades (RUSSELL-WOOD, 1981, p.17).

No Brasil, trata-se de 1543 a fundação da primeira Misericórdia, a Irmandade de Santos, na capitania de São Vicente. Logo após foram fundadas Misericórdias em Espírito Santo (1551); Olinda e Ilhéus, na década de 1560; a do Rio de Janeiro já funcionava em 1582. No início do século XVII fundaram-se Misericórdias em muitas partes do Brasil – Sergipe, Paraíba (1604), Itamaracá (1611), Belém (1619) e Igarassu (1629) (RUSSELL-WOOD, 1981, p.31)<sup>73</sup>.

---

<sup>73</sup> Segundo Russel-Wood (1981), a data da fundação da Misericórdia de São Luís do Maranhão é desconhecida. No entanto, o historiador maranhense Mário Meireles cita o Alvará Régio de 3/12/1622 como o documento que criou a Santa Casa de Misericórdia do Maranhão, o que não significa que os trabalhos da instituição tenham iniciado neste ano.

## CASA E RODA DOS EXPOSTOS

As Misericórdias possuíam vários estabelecimentos que permitiram oferecer à sociedade diferenciadas obras de caridade, a qual se estendia desde a prática de enterros, no cuidado com os doentes, na criação de crianças abandonadas e ao amparo de pobres desvalidos. Neste trabalho, trataremos da Casa dos Expostos.

Durante o período colonial, muitas mulheres viram-se diante da necessidade de abandonarem seus filhos por motivos sociais, econômicos e morais. A história dessas mulheres mães representa a experiência de conviverem com uma dor secreta por não terem condições de cuidar ou assumir seus filhos (VENÂNCIO. In. DEL PRIORE, 2018, p. 189).

No Brasil Colônia, segundo Eva Faleiros (In. RIZZINI; PILOTTI, 2011, p. 220), percebe-se uma grande desvalorização da criança, inclusive de sua existência e vida. As crianças escravizadas eram consideradas mercadorias e eram constantemente exploradas por trabalhos árduos. Já as crianças desvalidas que eram recolhidas e assistidas pelas instituições de caridade, eram desde cedo submetidas ao trabalho que também as exploravam, para “compensar” os gastos do Estado com a criação desses desvalidos.

Segundo Russell-Wood (1981, p.237-238), o abandono de crianças em locais indevidos causava um grande problema urbano, pois estas eram deixadas nas portas de casas e igrejas, na esperança de serem cuidadas por pessoas de melhor condição ou religiosos. Quando não, eram deixadas em ruas sujas, os bebês acabavam morrendo por causa de fome e exposição ao ambiente, eram também vítimas de animais que as devoravam.

[...] O abandono de seus filhos foi, muitas vezes, justificado pela necessidade de sobrevivência da mãe do próprio infante, pois a limitava e exigia-lhe tempo e recursos. Os gêmeos, os doentes, moribundos ou portadores de qualquer anomalia eram os que mais corriam riscos de abandono, devido aos encargos e despesas maiores que causariam às mães, aos pais ou responsáveis (SANTANA, 2008, p. 60).

Dessa forma, coube às Misericórdias assumirem a responsabilidade de dar assistência às crianças que eram abandonadas, tendo que instalar na parede central ou lateral dos hospitais a Roda dos Expostos:

O nome *Roda* – dado por extensão à casa dos expostos – provém do dispositivo de madeira onde se depositava o bebê. De forma cilíndrica e com divisória no meio, esse dispositivo era fixado no muro ou janela da instituição. No tabuleiro inferior da parte externa, o expositor colocava a criancinha que enjeitava, girava a Roda e puxava um cordão com uma sineta para avisar à vigilante – ou Rodeira – que um bebê acabara de ser abandonado, retirando-se furtivamente do local, sem ser reconhecido (MARCÍLIO, 2006, p. 57).

A infância era classificada de acordo com a descendência da criança, uma espécie de “herança social”, que marcava e definia o modo de vida desses sujeitos. Os que nasciam em famílias de boas condições econômicas, poderiam ser de fato crianças e ter uma infância tranquila. Os que não tinham a mesma sorte eram assistidos pelos poderes e instituições que possuíam essa função, assim eram educados ou corrigidos, de acordo com a perspectiva que se tinha da criança, vista como abandonada ou delinquente (RIZZINI. In. RIZZINI; PILLOTTI, 2011, p.98).

Em se tratando de legislação, é a criança – menor que protagoniza esta história – aquela que necessita de assistência e sobre a qual a sociedade precisa definir o campo das responsabilidades e das ações – caridade, filantropia, regulamentação de cunho social ou penal, assistência pública ou privada. Sobre quem recai a responsabilidade e o que deve ser feito? Salvar a criança é defender a nação” – foi este o lema que moveu lustres brasileiros na passagem do século XIX para o XX, a considerarem a infância como uma magna causa” (RIZZINI. In. RIZZINI; PILLOTTI, 2011, p.98).

A assistência às crianças desvalidas recaiu principalmente a Santa Casa de Misericórdia, por meio da Casa dos Expostos. Segundo Renato Pinto Venâncio (In. DEL PRIORE, 2018, p.191), no período colonial, havia apenas três Rodas instaladas no Brasil: em Salvador, Recife e Rio de Janeiro. Após a Independência do Brasil, em 1822, várias Misericórdias passaram a ter esse tipo de estabelecimento em suas dependências. Até meados do século XIX, podia-se contar com 12 Casas dos Expostos.

Nos anos que se seguem ao advento da independência do Brasil, o interesse jurídico relativo aos menores de idade aparece restrito às discussões entorno da primeira lei penal do Império – o Código Criminal de 1830. Em termos históricos, esta lei pode ser considerada como um avanço, pois até então vigoravam as Ordenações do Reino de Portugal, cujas medidas punitivas foram abolidas por serem consideradas bárbaras. [...]

A tônica da legislação nas primeiras décadas do Brasil Império que fazem menção à infância será em torno da preocupação com o “recolhimento de crianças órfãs e expostas” – preocupação fundada na ideologia cristã de amparar a infância órfã e abandonada. Praticavam-se medidas de caráter essencialmente assistencial, lideradas pela iniciativa privada de cunho religioso e caritativo (RIZZINI. In. RIZZINI; PILLOTTI, 2011, p.100).

Na Casa dos Expostos havia dois períodos de cuidados com as crianças desvalidas, o de *criação* e o de *educação*. O período de *criação* dos expostos durava até os seus três anos de idade, sendo cuidados por amas-de-leite que tinham a responsabilidade de nutrir, vestir e cuidar das crianças. Para isso, recebiam um salário acompanhado de um alqueire de farinha. Muitas delas eram mulheres pobres, que interessadas no benefício concedido pela Santa Casa levavam os bebês para serem cuidados em suas casas, em muitos casos, essas crianças foram vítimas de maus-tratos, como aponta Venâncio (In. DEL PRIORE, 2018, p.197):

[...] evitavam entregar expostos às mulheres sem leite ou a homens sem escravas amas, mas tanto no Brasil, quanto em Portugal havia mulheres que fraudavam o auxílio público, algumas delas apresentavam-se como recém-paridas, outras pediam “emprestado um filho alheio que seja gordo [...] e com boa saúde”, levando-o ao hospital ou câmara para provarem que cuidariam bem do enjeitado, como se fosse seu próprio filho.

Na residência dos criadores, o exposto, além de ser muitas vezes submetido à amamentação artificial, nem sempre recebia mimos e atenções necessárias. Muitas amas impacientavam-se com a criança, misturando com aguardente ao leite para acalmá-la mais rapidamente prática de tal maneira difundida que levou a elaboração de uma lei prevendo trinta dias de prisão para quem assim procedesse. [...]

É importante ressaltar que pequena parcela das crianças que cumpriam essa fase de criação voltava para a Roda no fim do período de amamentação. Grande parte delas morriam, algumas eram recuperadas pelos parentes, outras continuavam na casa das amas e algumas não se sabia mais notícia após a saída da Roda.

De acordo com Eva Faleiros (In. RIZZINI; PILLOTTI, 2011, p.215), um dos grandes problemas das Rodas foi a mortalidade dos expostos, pois, segundo diversas análises de estatísticas coletadas e também de diários de visitantes, pode-se questionar a qualidade da assistência e da política administrativa das Santas Casas, que contrariavam seus objetivos. Porque o propósito era recolher os expostos para que não morressem nas ruas, mas o contrário também ocorria, e muitas crianças acabavam morrendo também na Casa dos Expostos, principalmente nos primeiros anos de vida.

Após o período de criação, havia o de *educação*, em que as crianças voltavam para a Casa dos Expostos, esse período duraria dos três aos sete anos de idade. Dessa forma, a Santa Casa se responsabilizaria pela criação da criança, ou de encaminhá-la para a casa de família ou recolhimentos.

No caso dos meninos, a partir dos oito anos havia a possibilidade de serem encaminhados para a aprendizagem de um ofício em casa de algum mestre artesão, que usufruía dos serviços das crianças, enquanto lhe ensinava as bases do seu artesanato. As meninas podiam ser enviadas para os Recolhimentos ou para prestar serviços gratuitos – sempre a título de aprendizagem – em casas de família, nas fábricas ou oficinas (MARCÍLIO, 2006, p.280).

Percebe-se, então, que o destino das crianças desvalidas seria traçado de acordo com o sexo. A educação das meninas e meninos era diferenciada para que pudessem cumprir com os papéis sociais vigentes naquele período.

Segundo Eva Faleiros (In. RIZZINI; PILLOTTI, 2011, p.211), a responsabilidade pela Roda dos Expostos foi algo que promoveu várias discussões entre autoridades do governo do Brasil (tanto no período colonial como imperial) e a irmandade da Santa Casa de Misericórdia. Segundo a autora, essa problemática também esteve presente em Portugal e se estendeu ao Brasil. A assistência prestada aos expostos embora fosse prestada pelas Misericórdias era de responsabilidade do governo, o qual não cumpria com suas obrigações econômicas.

## **ASSISTÊNCIA, DOTE E EDUCAÇÃO ÀS EXPOSTAS**

A Santa Casa de Misericórdia tinha uma maior preocupação com a educação destinada às expostas, sendo constantemente vigiadas, não podiam sair à rua, por exemplo, devido este local ser considerado perigoso e pecaminoso, que colocaria em risco a virtude e honra destas meninas. Era comum que elas realizassem tarefas domésticas nas Misericórdias em troca do sustento ou, como já exposto, eram encaminhadas a asilos ou recolhimentos, onde tinham chances de receber dotes de casamento. Por isso, toda a educação das expostas deveria ser voltada a preservação da honra e a virtude, que as fizessem boas mães, esposas e donas de casa.

Segundo Maria Marta Lobo de Araújo (2008, p. 2-3), as instituições de caridade tiveram como um dos seus principais objetivos o amparo às mulheres desvalidas. Assim, práticas caritativas foram especialmente criadas para atender essas mulheres, podemos destacar o caso da dotação das órfãs pobres e também o amparo às desvalidas no estado de viuvez e de velhice.

Isabel de Sá e Maria Lopes (2008, p. 38), ao contextualizarem a história das Misericórdias em Portugal, analisam que a honra sexual feminina foi uma forma de repressão do aparelho estatal, civil e religioso sobre o corpo das mulheres. Dessa forma, mães solteiras e os seus filhos bastardos eram considerados marginalizados socialmente.

Para preservar a honra feminina criaram-se instituições próprias, onde as mulheres viviam enclausuradas segundo regras de vida conventual, mas onde não tomavam votos solenes. Desta forma podiam regressar à vida ao exterior a maior parte das vezes para casar, sem que pairassem dúvidas sobre a sua reputação. Estas instituições tinham o nome de recolhimentos, e Portugal não foi exceção do resto da Europa católica onde foram criados em praticamente todas as cidades (SÁ; LOPES, 2008, p.38).

Foi comum em Portugal a prática de ajuda às moças órfãs pobres para que elas pudessem se casar e preservar sua honra. Preocupados com essa questão feminina, muitos testadores deixavam quantidades expressivas de seus bens para que fossem transformados em dotes de casamento. Mas para recebê-los, as moças pobres teriam que se sujeitar às regras – muitas delas repressivas – dos recolhimentos ou da vontade desses homens. Em muitos casos, a procura era maior que a oferta de dotes, sendo assim muitos pré-requisitos foram utilizados para a obtenção desse bem. Dessa forma, a concessão de dotes de casamento foi uma das práticas de caridade mais bem-sucedida até o final do período moderno (SÁ; LOPES, 2008, p.39).

Apesar de haver o discurso de assistência às órfãs pobres, percebe-se que a Igreja Católica, assim como a sociedade, estabelecia às mulheres formas de subordinação tanto aos seus pais como aos seus maridos. E assim, era um consenso social que o casamento era a melhor forma para que as jovens não caíssem no caminho da prostituição e da miséria, preservando dessa maneira a sua honra.

Perder a honra, ser desonrada, era cair em desgraça. Em descrédito, ser mal visto, desconsiderado pela comunidade e andar na “boca do mundo”. [...] Numa sociedade controladora, os gestos, as atitudes, os comportamentos estavam em permanente observação e avaliação pelos vizinhos. Por isso, “ser falado” era ter má fama e cair em descrédito público. A perda não era só pessoal, envolvia a família e, em algumas circunstâncias, o grupo social a que se pertencia (ARAÚJO, 2008, p.3).

Por esse motivo, as mulheres foram mantidas enclausuradas em conventos ou recolhimentos, onde aprendiam ter comportamentos de recato e obediência, além de



ensinamentos religiosos. Tudo isso, longe da convivência com o sexo masculino. A preocupação maior era com as órfãs pobres, devido acreditar-se que estas estavam desprotegidas e sem a segurança de seus pais, considerava-se que se perderiam facilmente. “Tornava-se, portanto, urgente, recolhê-las e dotá-las para que se tornassem atractivas no mercado matrimonial. As Misericórdias guardavam estas mulheres, fechando-as do mundo e depois colocavam-nas na sociedade já casadas” (ARAÚJO, 2008, p. 4).

O casamento era o melhor e o mais desejado destino que poderia dar às meninas sob a tutela da Santa Casa. Para multiplicar os casamentos das expostas, manteve-se até inícios do século XX, o sistema de dotes, oferecidos aos moços que se casavam com as expostas reclusas. O dote, além de costume antigo, era o meio necessário para as moças casaduras e do Recolhimento das Misericórdias (MARCÍLIO, 2006, p. 296).

Analisando a prática da concessão de dotes de casamento na Misericórdia do Rio de Janeiro, Leila Mezan Algranti (1993) afirma que antes mesmo de haver a criação de um estabelecimento de fins educativos às órfãs pobres, a dotação dessas mulheres já era uma prática existente naquela sociedade, devido a preocupação com os graves perigos morais que poderiam desvirtuar as desvalidas: [...] “dotar jovens que não viviam no Recolhimento, nem na Casa dos Expostos, era provavelmente uma forma de estender a caridade a mais moças sem recursos que desejassem se casar” (ALGRANTI, 1993, p.48).

O dote provinha de doações de benfeitores ou dos recursos da própria Santa Casa. A orfandade, pobreza, virtude e castidade eram os principais requisitos para o recebimento do benefício:

A prática da concessão dos dotes pela Misericórdia seguia normalmente algumas regras básicas. Eles poderiam ser recebidos através de sorteio, ou de acordo com as prioridades estabelecidas pela Mesa. Na maior parte das vezes, os dotes foram concedidos após solicitação das próprias candidatas. Elas encaminhavam um requerimento à Mesa, solicitando um dote para “tomar estado de casamento” ou [...] “livrar-se da comunicação do mundo”. [...] “livrar-se da comunicação do mundo”, não necessariamente deveria significar recolher-se a um convento. A instituição do casamento garantia no imaginário da época a “proteção” e a segurança que a expressão sugere e era desejada pelas candidatas (ALGRANTI, 1993, p. 52-53).

De acordo com Algranti (1993, p. 62), o estado de casada, era um valor que não estava restrito apenas às mulheres mais ricas da sociedade, mas também se estendia às pobres que o desejavam. A partir do casamento e do dote, estas mulheres buscavam status, proteção e respeitabilidade.

Russell-Wood (1981, p. 135) ao analisar a prática de concessão de dotes de casamento na Santa Casa de Misericórdia da Bahia, afirma que esta instituição desempenhou um valioso papel na promoção de casamentos, dando a possibilidade das moças pobres se casarem, permitindo-as terem segurança e livrarem-se da prostituição, de acordo com a visão da época.

Como em outras instituições, o dote provinha dos legados que os benfeitores deixavam à Santa Casa. O benfeitor normalmente era de classe alta, os quais estabeleciam critérios às moças, para que pudessem receber o benefício. Para concorrer a candidatura para o recebimento do dote, as desvalidas tinham que preencher os seguintes critérios:

As candidatas a dotes administrados pela Misericórdia deviam apresentar à Mesa um requerimento com as seguintes informações: primeiro, os nomes dos pais e seu lugar de nascimento e residência; segundo, dados sobre a posição social e financeira dos pais; terceiro, a idade da candidata e uma declaração sobre as razões pelas quais pleiteava o dote; quarto, a candidata deveria consentir em que a Mesa fizesse um inquérito completo e concordar com todas as condições estipuladas no Compromisso. O Provedor nomeava então uma comissão de irmãos que não pertencessem à Mesa para verificar a veracidade das declarações contidas na petição e para determinar a boa reputação da candidata. Se o relatório dessa comissão fosse favorável, o nome da moça passava a constar de uma lista, sobre a qual a Mesa votava, vencendo as que mais merecessem (RUSSELL-WOOD, 1981, p.142).

Além desses requisitos havia outros, como a candidata ter entre 14 e 30 anos de idade, ser solteira e estar em uma situação econômica que lhe apresentasse risco. Tinham que se casar em um prazo de seis anos, na igreja da Misericórdia, caso não se casasse no prazo do tempo determinado, o dote seria redistribuído pela Mesa a outros gastos da Misericórdia (RUSSELL-WOOD, 1981, p.144).

A administração de dotes pela Misericórdia exemplificava tudo o que a irmandade tinha de bom e de mau. Os dotes eram concedidos tanto a moças de cor quanto a moças brancas, tanto moças da cidade quanto moças dos arredores. Nessa atividade, a Misericórdia proporcionava um serviço social sem paralelo na Bahia no século XVIII. Muitas moças, que de outra forma não se teriam casado, ou que ficariam desonradas, puderam casar-se com dignidade. Essa obra tornou a Misericórdia, embora em pequeno grau, responsável pela redução da instabilidade doméstica, da ilegitimidade e da prostituição pelas quais a Bahia era conhecida. Infelizmente, sua capacidade administrativa não era igual ao seu idealismo. Perdia-se capital em consequência de empréstimos com garantias inadequadas; ações judiciais impossibilitavam a recuperação dos empréstimos; desperdiçavam-se pequenas somas pela desonestidade de alguns irmãos e empregados. A Misericórdia foi prejudicada pelos fatores externos como a derrocada econômica, a queda do valor de imóveis e a falta de cooperação do judiciário nas ações impetradas contra os devedores. Foi o orgulho que impediu as Mesas a continuar concedendo dotes como fizeram, sem dar importância às duras realidades financeiras. É fácil condenar as deficiências administrativas da irmandade, mas o papel importante desempenhado

pela Misericórdia na distribuição de dotes só pode inspirar respeito (RUSSELL-WOOD, 1981, p. 152).

De acordo com Russell-Wood (1981), a Santa Casa de Misericórdia da Bahia possibilitou um valioso serviço de caridade referente a concessão de dotes na sociedade colonial baiana, mas tal obra de caridade entrou em decadência devido à má administração dos membros da Irmandade, tendo esta contraído dívidas que impossibilitaram a continuação dessa assistência.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Por meio desta análise, podemos perceber que a Casa dos Expostos prestou um amplo serviço de caridade aos órfãos desvalidos, encaminhando os meninos a casas de família para que pudessem iniciar um ofício como artesãos ou para instituições militares. As meninas que permaneciam na Casa dos Expostos eram educadas para exercerem trabalhos domésticos, como costurar, bordar, cozinhar, passar e gomar, pois deveriam ser iniciadas no mundo do trabalho para poderem se sustentar e terem uma vida autônoma. As expostas que não se casaram ou não foram trabalhar na casa de família, permaneciam na Casa dos Expostos, trabalhando para a Santa Casa de Misericórdia, cuidando e educando das crianças mais novas.

Percebe-se que a educação ou o tipo de assistência destinada aos desvalidos variava de acordo com o sexo e seguia os preceitos e valores presentes na sociedade. As meninas deveriam possuir recato, virtude e honra, para que pudessem servir os papéis sociais de boas mães, esposas e donas de casa. Para isso, desde pequenas viveram em um modelo educacional que as disciplinaram e as tornaram submissas diante de um sistema patriarcal.

Também percebemos que as Misericórdias ajudavam as expostas no encaminhamento para outras instituições de caridade, como asilos e recolhimentos ou para moradias que aceitavam o trabalho dessas desvalidas. A Santa Casa de Misericórdia não restringiu sua assistência somente às expostas, mas também a outras mulheres desvalidas, como viúvas e idosas.

E por fim, é importante destacar que o trabalho doméstico que essas mulheres desvalidas desenvolveram em casas de família fez com que muitas delas sofressem violação, exploração e maus tratos. A Santa Casa de Misericórdia e os chefes das famílias beneficiados

pelo trabalho delas possuíam o discurso de que as desvalidas receberiam abrigo, proteção, alimentação e vestuário pelo serviço prestado, mas na prática, muitas delas acabavam passando por constantes sofrimentos e exploração.

## REFERÊNCIAS

ALGRANTI, Leila Mezan. A Irmandade da Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro e a Concessão de Dotes (1808-1822). **Cadernos PAGU**, v. 1, 1993.

ARAÚJO, Maria Marta Lobo de. A assistência às mulheres nas Misericórdias portuguesas (séculos XVI-XVIII). **Nuevo Mundo Mundo Nuevos**, Coloquios 2008.

FALEIROS, Eva Teresinha Silveira. A criança e o adolescente: objetos sem valor no Brasil Colônia e no Império. In. RIZZINI, Irene; PILOTTI, Francisco (Orgs). **A Arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da infância no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

FRANCO, Renato Júnio. O modelo luso de assistência e a dinâmica das Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa. **Est. Hist.**, Rio de Janeiro, vol.27, nº53, 2014.

MARCÍLIO, Maria Luiza. **História Social da Criança Abandonada**. 2.ed. São Paulo: Editora HUCITEC, 2006.

RUSSEL-WOOD, A. J. R. **Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550-1755**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1981.

SANTANA, Ângela Cristina. **Santa Casa de Misericórdia da Bahia e sua prática educativa: 1862-1934**. Tese (Doutorado em História da Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2008.

SÁ, Isabel dos Guimarães; LOPES, Maria Antônia. **História Breve das Misericórdias Portuguesas**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2008.

VENANCIO, Renato Pinto. Maternidade Negada. In. PRIORE, Mary Del (org.) **História das Mulheres no Brasil**. 10. ed. São Paulo: Contexto, 2018, p.189-222.

RIZZINI, Irene. Crianças e Menores – do pátrio poder ao pátrio dever: um histórico da legislação para a infância no Brasil. In. RIZZINI, Irene; PILOTTI, Francisco (Orgs). **A Arte de governar crianças: a história das políticas sociais, da legislação e da infância no Brasil**. 3.ed. São Paulo: Cortez, 2011.

## RESSIGNIFICAÇÃO DO PASSADO: memória, identidade e religiosidade na *Canção de Rolando*

Elisângela Coelho Morais<sup>74</sup>

Como marco histórico, para esse trabalho serão visitados dois reinados específicos da Dinastia capetíngia<sup>75</sup>, o primeiro, de Luís VI, *Le Gros*, que se iniciou de forma instável e de pouco apelo popular entre o povo e até mesmo por parte da nobreza, e o segundo, de Phillippe II, *Auguste*, um reinado longo, marcado por conquistas territoriais e de estabilização político econômica.

Esses monarcas apesar de viverem momentos distintos, tem em comum além do parentesco, o uso de elementos culturais como agregadores na construção de suas imagens régias, utilizando ainda a herança carolíngia como referência de governança.

Entre os elementos culturais, está a literatura laica, que surge como uma forma de auto representação da nobreza, onde a narrativa feita pelos leigos é resultado da síntese entre a tradição literária latina característica da produção eclesiástica e a tradição oral jogralesca (MEDEIROS, 2009, p.73) rica em elementos narrativos atraentes.

A *Chanson de Roland*, será um desses meios de divulgação de imagem favorável da nobreza no período, ela trata da Batalha de *Roncevaux*, embate entre o exército franco e o exército sarraceno pelo território de Saragoça e pela supremacia religiosa da região. Os francos liderados por Carlos Magno trazem em suas fileiras o conde Rolando, exemplo de cavaleiro cristão fiel a Deus e ao rei, orgulhoso por sua posição e por seus companheiros.

O enredo se desenrola no campo de batalha e mostra as estratégias e tramas que ambos os exércitos traçam em busca da vitória, além de revelar motivações individuais e coletivas.

---

<sup>74</sup> Doutoranda em História Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes pela UFMA, bolsista CAPES. E-mail: elishst@hotmail.com

<sup>75</sup> Série contínua de reis da França desde a ascensão ao trono de Hugo Capeto até 1328. Em 987, a dinastia adotou esse nome por causa do apelido dado a Hugo, em alusão a uma capa (capet) característica que usava. Hugo descendia de Roberto, o Forte, marquês de Nêustria (m. 866), cujos descendentes se situavam entre os homens mais fortes da Francônia ocidental no século seguinte; três deles (Odo, 887-98, Roberto, 922-23 e Raul, 923-36) ostentaram título régio. LOYN. Henry. L. Dicionário da Idade Média. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.p.69

A corte carolíngia reconhecida por sua força militar é aqui retratada com atributos advindos da vontade divina, e a coragem de seus membros no campo de batalha são sobrenaturais. Estas características são mais evidenciadas pelo peso que o espírito bélico tinha nas gestas, aliadas ao caráter religioso do homem medieval.

A *Chanson* trata quase exclusivamente da guerra e da rotina no campo de batalha, que implica principalmente na defesa de um território. Tudo nela é grandioso e concentra a ação sobre vários olhares e quando narra, o autor mostra simultaneamente o lado carolíngio e o lado de seus opositores. Os inimigos são caracterizados como pessoas que ferem de alguma forma aos padrões comportamentais definidos como aqueles constituídos pelo modelo da cavalaria.

Todos os 4004 versos constituintes dessa canção de gesta mostram o imaginário construído acerca da instituição cavalaria, que no período de escritura da *Chanson*, vinha sofrendo mudanças advindas das transformações econômicas e políticas ocorridas na Gália Carolíngia.

A nobreza se modificava, indo para as cidades e lá criando meios de se diferenciar das outras camadas sociais. Acabou por encontrar na cavalaria uma forma de tal diferenciação, criando normas e símbolos auto identificadores.

Surge a partir desse ponto, uma configuração imaginária do cavaleiro, personificação de um comportamento que até hoje povoa a imaginação e fundamenta a visão de educação, cortesia e gentileza idealizadas sobre a cavalaria medieval.

Nessa modalidade de pensamento e expressão, estão juntamente com a Canção de Rolando, outras canções de gestas que mesclavam a ideia valorização de modelos do passado, servindo de lição a quem as consumisse, além disso, eram políticas, demonstravam em seu cerne um sentimento de coesão, de unidade de pensamento de um determinado povo, suas bases representavam a coletividade e eram a ela dirigida.

No território da atual França, a gesta se fortaleceu durante a monarquia capetíngia, que fazia uso desse modo de expressão para demandar modelos e comportamentos desejados pela coroa, assim como valorizar a vassalagem fortalecendo as relações de hierarquia tão necessárias para a manutenção do poder real.

## A MEMÓRIA EXPRESSA PELA LITERATURA

As primeiras manifestações laicas da literatura medieval francesa propriamente ditas surgiram na Provença, no decorrer do século XI por seus trovadores. O termo Provença denomina toda a civilização do Languedócio que se estende da região entre o Mediterrâneo e o Maciço Central, os Pirineus e a fronteira italiana, de lá surgiu uma cultura em língua vulgar, onde a literatura lírica se desenvolveu e influenciou a Europa nos séculos que vieram. (SPINA, 1996, p.16)

Essas obras logo tiveram aceitação do público pois traziam em sua essência o espírito guerreiro do homem medieval, surgindo por volta do ano 1050. E são tratadas como fatos históricos. Seus personagens são meios de inspiração e modelo, representações do imaginário da época, e projeções idealizadas do que seria o cavaleiro perfeito, o monarca ideal, a religião verdadeira...moldes do que seria a representação terrena do paraíso.

As canções de gesta eram transmitidas oralmente através dos trovadores e jograis, que iam de cidade em cidade contando os feitos dos grandes heróis. Os jograis surgem na Europa por volta do século VII, porém ficarão mais conhecidos, no século XII. Eles eram considerados inferiores aos trovadores, já que geralmente o jogral acompanhava e apenas recitava as obras, e não as compunha.

Embora socialmente e intelectualmente inferior ao trovador, o jogral podia subir para a categoria de trovador e vice-versa: “um jogral como o gascão Marcabru elevava-se por seu mérito à dignidade dos principais trovadores, e um trovador, ainda que nobre como Arnaut Daniel ou Guillém Adémar, não podendo manter cavalaria, se fazia jogral para ganhar o que comer”...Nem sempre o jogral costumava acompanhar o trovador pelas cortes, mas podia ter também a capacidade inventiva e ser autor de melodias e letras, O jogral costumava acompanhar o trovador pelas cortes; outras vezes viajava por sua própria conta, quase sempre recorrendo ao trovador para pedir-lhe uma canção com que ganhar a vida (SPINA, op. cit.385).

Numa sociedade cada vez mais letrada e refinada, os autores eram valorizados em detrimento daqueles que apenas repetiam o já produzido, mesmo que nesse processo de reprodução o jogral acrescentasse algo, não era dele a mente criadora.

É através desse novo pensamento intelectualizado, da vontade de 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, pois

existiam aqueles que gostavam de viver sobre o patrocínio dos nobres, já outros preferiam a vida errante a manterem-se sob a proteção de um senhor. De qualquer maneira, esses jograis e trovadores terão papel de divulgadores dos anseios e vontades da nobreza, e eram também seus piores críticos.

A modalidade literária laica nasce como uma alternativa de distração e divertimento àqueles que não tinham acesso às obras escritas em latim, ou por não serem clérigos ou por serem iletrados. As principais obras em língua nacional são escritas em honra aos cavaleiros. Essa tradição de tratar dos feitos guerreiros vem de séculos anteriores como uma espécie de literatura histórica, e somente a partir do século XI, essa tradição deixa de ser somente oral e passa a ser transmitida também na forma escrita.

Essas formas de expor ideias eram voltadas às cortes e falavam do mundo da nobreza, se tornaram um veículo eficaz de transmissão de moldes sociais, produtos das transformações que ocorreram no campo da produção intelectual medieval.

A *Chanson de Roland* é considerada o texto fundador dessa nova forma de demonstrar modelos que saem da esfera religiosa e assumem um caráter mais secular. Antes dela, os modelos de comportamento eram baseados nas produções sedimentadas pelos religiosos. Mesmo sendo voltada ao público laico, a obra apresenta características de fundo erudito, um formato híbrido de ideias, pois também fortalece um ideário cada vez mais palaciano com modelos culturais folclóricos.

Na Idade Média Central a cultura erudita poderia ser traduzida por cultura clerical, já que era a Igreja que detinha o monopólio da cultura intelectual, e os demais estratos sociais usuários das línguas locais, eram produtores da cultura popular ou vulgar, pois eram mais partidários das práticas culturais anteriores ao cristianismo, herdadas de seus ancestrais pré-cristãos (LE GOFF, 2013, p.286). Mais tarde, o termo erudito teria uma significação mais ligada ao refinamento e folclórico, a algo mais pitoresco.

Mas ambas as culturas não são isoladas na sociedade medieval, uma influi sobre a outra simultaneamente, transformando estruturas e meios de expressão, que mudam de acordo com a intensidade dessa influência. “Sempre que há o contato de uma cultura com outra ocorre um processo de transculturação, o que implica mudanças contínuas, não hierarquizadas de elementos culturais díspares, responsáveis pela proposição de novas montagens” (CÂNDIDO, 2010, p.89).



Numa sociedade dividida em estratos, onde nobreza e pobreza eram previamente segregadas formando universos distintos, a cultura folclórica aparecia como um elemento de ligação que para os primeiros, servia para confirmar sua estada no poder e para o segundo um meio de aceitação de sua condição. E a *Chanson* exprime precisamente essa bipolaridade, pois é erudita em sua estrutura frasal e na versificação, mas é folclórica em algumas temáticas e caracterização de personagens.

No período identificado como Idade Média Central não existiam na França assim como em parte da Europa, salvo exceções, grandes domínios políticos e sim pequenas possessões de terra nas mãos da nobreza; que com esses privilégios, se assenhoravam da autoridade e controlavam seus servos com laços de fidelidade em ocasiões de guerra e paz.

Eram necessárias tais medidas para a manutenção da ordem e do sistema vigente. O poder era medido pela terra e pelos aliados, quem obtivesse a terra teria possibilidade de conseguir alianças, que ajudavam a conquistar mais territórios, e a nobreza era a maior detentora.

## **A CIDADE E A NOVA IDENTIDADE DA CAVALARIA**

Quando este estamento desloca-se para a cidade, terá que se adaptar à uma nova realidade, onde esse estrato começa a dividir lugar com a burguesia ascendente, e esse nobre, terá que fazer mutações em suas expressões culturais para exibir quem é, sobretudo no que se trata ao que será escrito e declarado nos salões, como por exemplo sobre o que deverá ser divulgado acerca das memórias de seus antepassados que seriam perpetuadas em formas de canções de gesta.

E ainda, uma vez que sabemos o interesse que os homens da época feudal dedicavam ao passado e o prazer que sentiam ao ouvi-lo contar [...]. As linhagens senhoriais por seu lado tinham as suas tradições, por intermédio das quais foram transmitidas várias recordações, verdadeiras ou deformadas e, tanto nas salas das praças fortes como sob as arcadas do claustro, fala-se com prazer dos antepassados. (BLOCH, 2012, p.120-121).

A nobreza acaba utilizando assim essa estrutura imagética para compor suas memórias dando-lhes ressignificações, adaptando-as à realidade do público a quem são dirigidas,

fazendo-se atrativa, direta ou indiretamente, reafirmando valores e trazendo novas perspectivas de visões sociais onde essa elite ainda era protagonista: “A literatura cortês do século XII, está num momento em que o Estado está começando a se libertar do emaranhado feudal e o poder público se sentia novamente capaz de modelar as relações sociais.”(DUBY, 2011, p.73).

Essas recordações serão expostas nos salões e áreas de grande circulação de nobres, em moldes específicos de acordo com seu território de origem, língua local e público consumidor, mas apesar disso, essas memórias geralmente eram produzidas em formato de manifestações artísticas cantadas, escritas e declamadas.

Entre as diversas mudanças mentais nos séculos XI e XII, veremos que as crenças do fim do mundo e do apocalipse foram superadas por progressos econômicos e sociais, estabelecimento de fronteiras e expansão territorial. Com isso, traços culturais se intensificaram, e, a partir de então, modos de comportamento se expandiram e com o fortalecimento do comércio e das cidades.

As distâncias diminuíram formando uma rede de disseminação de ideias e distribuição de novidades nos campos da ciência, cultura e arte. Parte desses contatos eram feitos pelos comerciantes e menestréis que iam de lugar em lugar, espalhando as novidades de uma cidade para outra.

É a partir da cidade e de uma ampliação de públicos consumidores dessas narrativas, que a literatura e a história tomam rumos distintos, cada uma assumindo seu cabedal de conhecimento e técnicas retóricas.

Isso se refletiu em vários campos da sociedade principalmente com a nobreza, que dará em seu meio incentivo à instrução, que se refletirão em vários aspectos culturais, inclusive na produção literária.

A ida de uma camada da nobreza para as cidades traz além do refinamento, e que no caso francês, colabora com uma tentativa da coroa em ter mais controle sobre esse estamento, que ainda estava envolta no pensamento de um rei distante e de que a autoridade repousava sobre os ombros de barões e duques que viam a imagem do rei como figurativa, distante e essa ideia lhes dava mais liberdade de ação em seus domínios.

Mas isso se modifica quando o rei passa a ser mais proeminente na cidade, criando nesse espaço, um lembrete de sua presença e de seu olhar sobre aqueles a quem a ele serviam

além disso, a urbe suscita novas relações entre os nobres e os demais estratos sociais, gerando ainda segmentações mais aparentes que se exprimiam nos moldes de comportamento e práticas culturais.

A cidade medieval, já possuía uma nobreza original, com visão mais ampla, em virtude das vantagens de morar onde havia as maiores possibilidades de sustento e de circulação de ideias, mas que apesar disso, tinham bases tradicionais de comportamento.

A cidade é o centro da civilização no século XII, lugar de segurança, manifestação da ordem e da civilidade; é para lá que seguem aqueles que buscam refinamento e instrução. Observando essa realidade, as obras culturais realizadas nesse momento, buscam inspirar-se nesse espaço de convivência e usam a cidade como polo de atração. Na Canção de Rolando, esse panorama também é explorado, segundo Jacques Le Goff: “Na *Chanson de Roland*, em contraste com a natureza hostil, - rochedos, montes e até planícies - as cidades são como faróis: Saragoça e Aix, o melhor sítio da França”. (LE GOFF, 1994, p.51).

É nas cidades que a literatura vai se expandir, deixando de ser somente feita pela Igreja, e passam também a serem produzidas pelos laicos; com isso, novas formas de cultura se destacam, tornando-se meios expressão e de diferenciação de um determinado grupo. Uma dessas categorias particularmente vai se aproveitar dessa nova modalidade de escritura, a cavalaria, que deixa de ser somente uma categoria profissional e se impõe como hierarquia.

Cada manifestação, modo de escrita ou canto, apresenta uma forma de percepção que seus autores têm da sociedade, moldando suas expressões de acordo com as demandas sociais e suas conclusões sobre o meio em que são inseridos. No período estudado há uma rica variedade desses meios de expressão, mas com o objetivo de análise, serão usadas duas das que mais se enquadram na temática da cavalaria nos séculos XI e XII: a canção de gesta que está em declínio, e o romance, em ascensão.

As canções de Gesta francesas trazem o modelo heroico como temática central, e serão as primeiras obras laicas popularizadas em língua vulgar; sua inspiração vem das batalhas, dos ritos pagãos e lendas célticas, além do ideal guerreiro (FERNANDES, 2000, p.53). E elas são segundo Auerbach:

[...] são obras dos fins dos séculos XI e XII, imbuídas do espírito de cavalaria dos tempos das primeiras cruzadas: espírito guerreiro, feudal, fanaticamente cristão,

mistura paradoxal de Cristianismo e imperialismo agressivo; espírito nascido no fim do século XI e que não existia antes. (AUERBACH, 1972, p.115).

Com o aprofundamento intelectual no século XII, as obras ganham uma nova configuração, exaltando o amor, tanto em sua forma carnal, como sua forma espiritual, além de ressaltar as virtudes da cavalaria e fazer uma alusão ao amor sensual. De tal modo se inicia uma nova forma de expressão literária: o *romance (roman)*<sup>76</sup>(idem, p.116).

O *romance cortês* que faz sua aparição no século XII, e se difere das canções de gesta no que diz respeito à sua elaboração, nas suas fontes e nas suas intenções: na sua elaboração, porque os metros, e a rima sofrem modificações; nas suas fontes porque as mudanças socioculturais do período exerceram grande influência na temática dessa literatura narrativa, como por exemplo, os novos influxos do amor cortês na lírica meridional; e nas suas intenções, porque, ao contrário das canções de gesta, que eram poemas destinados a ser cantados ou declamados perante grande público, os romances cortesões eram narrativas versificadas que visavam a um público restrito, mais refinado, um público leitor - não somente um público ouvinte.(SPINA, 2003, p.185).

A literatura cortesã foi vista como um ataque à hábitos e costumes ditados pela Igreja e pelas antigas aristocracias. Ela demonstra uma concepção do amor a margem do casamento onde a dama era uma mulher casada, ela vai tocar profundamente os indivíduos que estavam acordando para uma nova abertura de conhecimento próprio e ampliação do poder da imaginação.

O surgimento das gestas e posteriormente das épicas, pode ser explicado com renascimento das cidades, locais onde elas se propagaram e se destacaram com a mudança da nobreza dos feudos para a cidade. Este será o principal fluxo econômico da sociedade medieval a partir do século XI, e grande polo de cultura, onde diversas tendências culturais se encontravam e interagiam entre si.

Em ambos os reinados, o texto da Canção de Rolando estava em evidência, durante o governo de Luís VI, a versão de Oxford ganhara força e exemplificava o rei como um emissário da vontade divina e portador de sua justiça na luta pela defesa da fé cristã. E traz à tona uma série de modelos e valores que a elite social do século XII desejava mostrar como sua, como esses valores Jerome Baschet define, “Os primeiros desses valores são a “proeza”,

---

<sup>76</sup> Na redação deste trabalho convencionou usar a nomenclatura *romance* em vez de *roman*, mas alude-se à definição de Erich Aurebach: O termo “romance”(roman) queria dizer a princípio “história em língua românica”, isto é, em língua vulgar.

quer dizer a força física, a coragem e a habilidade no combate, e de maneira mais específica à sociedade feudal, a honra e a fidelidade [...]” (BASCHET, 2006, p.118).

Essa transformação ocorrerá no período que Marc Bloch chama de *tomada de consciência* (BLOCH, *op.cit*, 131) que se dará no momento em que o homem medieval passa a trabalhar sua erudição, onde os espíritos são convidados a “raciocinar adequadamente”. Instigando o nobre a buscar mais conhecimento e ilustração.

## CONCLUSÕES FINAIS

Com isso, ficam evidentes as diferenças culturais e econômicas na França, que no momento possuía dois polos distintos: o norte e o sul. Essa polarização estará presente nas produções culturais durante todo o século XII.

As obras produzidas nesse marco cronológico foram escritas ou no dialeto d’oil, com relação às canções de gesta (geralmente o anglo-normando) ou no dialeto d’oc, no que concerne ao romance, que tem vida mais longa e prolífica. Respectivamente falados ao norte e ao sul francês.

Entretanto, o verdadeiro centro de elaboração da grande poesia lírica da Idade Média, foi o sul da França, na região do Languedócio, comumente chamada Provença. O seu aparecimento coincide com o nascimento das canções de gesta aia Norte da França, no século das gêneses (XI) (SPINA, 1997, p.26-27).

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 ideias herdadas dessa nova forma de expressão. (HERRS, 1988, p.164).

Apesar de diferenças sociais e culturais, Norte e Sul se aproximam pelo ambiente de produção, mas sua inspiração também as distingue. O Sul é bem mais ligado à temática

romanesca, na relação entre 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 político social do Norte é mais aguerrida, firme, e por isso no início do século XIII, domina o Sul. “É nessa altura que se diversificam pela índole os dois movimentos literários; o do Norte, épico, guerreiro, fazendo da luta o seu tema capital, e o do Sul, sentimental, cortês, elegante, refinado, transformando a mulher no santuário de sua inspiração”. (SPINA, 1996, p.22).

Norte e sul franceses são os focos de desenvolvimento da cultura e literatura cortesã. Ela surge na Aquitânia, em reuniões da nobreza frequentadas 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 epopeia militar, e as virtudes da cavalaria eram escritas na língua d’oil, geralmente em dialeto anglo-normando.

Esses gêneros eram lidos em voz alta nas cortes oferecendo um clima mais coletivo, que será superado por outras modalidades literárias escritas, que tornaram a leitura individual e íntima.

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, mostrando o alcance social dessa prática cultural, embasada em elementos do cotidiano e do passado, acrescidos de imaginação e gerando uma identidade específica de cada localidade.

A literatura que se desenvolve no chamado círculo cortês é geralmente constituída nas cidades. Quando esta surgiu, houve uma maior preocupação da nobreza com modos de comportamento, buscando engendrar uma teia de práticas comportamentais, onde se foi convencionalizado o que era ou não socialmente aceito.

Dentro da narrativa, vê-se a exemplificação do modelo cavaleiresco na figura central do personagem central Rolando, em que é marcante o enaltecimento de sua força e fé, sua presença aparece em diversas narrativas, que apresentam várias versões desse protagonista, com diferentes caminhos de desenvolvimento e conclusão, mas que em sua essência buscam passar uma mensagem de defesa da cavalaria e de seus princípios.

## REFERÊNCIAS

AUERBACH, Erich. **Introdução aos Estudos Literários**. São Paulo: Ed. Cultrix, 1972.

BASCHET, Jérôme. **A Civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América**. São Paulo: Globo, 2006.

BÉDIER, Joseph. **La Chanson de Roland (Manuscrit d'Oxford)**. Paris: L'edicion D'arts, 1923

BLOCH, Marc. **A Sociedade Feudal**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

CANDIDO, M. R. (Org.). **Memórias do Mediterrâneo Antigo**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ, 2010.

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

FERNANDES, Ceres Costa. **Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião**. São Luís: Ed. AML, 2000.

HERRS, Jacques. **A História Medieval**. Rio de Janeiro: DIFEL, 1988.

LE GOFF, Jacques. **O imaginário Medieval**. Lisboa: Ed. Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **Para Uma Outra Idade Média - Tempo, Trabalho E Cultura No Ocidente**. [Tradução Thiago de Abreu e Lima Florêncio e Noéli Correia de Melo Sobrinho] Petrópolis: Vozes, 2013.

MEDEIROS, Márcia Maria. **A Construção da Figura Religiosa no Romance de Cavalaria**. Dourados-MS: UFGD; UEMS, 2009.

SPINA, Segismundo. **A Lírica trovadoresca**. São Paulo: Edusp, 1996.

\_\_\_\_\_. **A Cultura literária medieval: uma introdução**. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997.

\_\_\_\_\_. **Manual de Versificação Românica Medieval**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

## MITOLOGIA JAPONESA: a origem do mundo

Eubre Pessoa Soares Junior<sup>77</sup>  
Fabrício Nascimento Moura<sup>78</sup>

Segundo Mircea Eliade, o estudo dos mitos passou por transformações nas últimas décadas, como no caso dos próprios pesquisadores, que passaram a realizar estudos por uma perspectiva que contrasta com a do século XIX. O autor afirma que os conhecimentos míticos foram aceitos na sua concepção interior, de suas sociedades de origem, que anteriormente eram vistos como invenções e fábulas. Isso contrasta de forma significativa ao que deve ser avaliado, que é o caráter sagrado e exemplar presentes nessas sociedades. (ELIADE, 1968, p.6).

Também é possível destacar a presença religiosa na sociedade responsável pela criação do mito japonês. Uma visão exterior a uma mitologia ou religião, acaba em certas circunstâncias, criando noções superficiais, que limitam o significado por trás de cada manifestação e aqueles que a praticam. Esses mitos procuram explicar algo, e além disso, são uma resposta metafórica para questões fundamentais como a existência do homem, dos animais, do mundo e também do universo. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 21-22).

A base das lendas japonesas vem de duas fontes. De acordo com Meg Greene, o *Kojiki* (Registros de Assuntos Antigos) foi uma história oficial do Japão, editada no ano de 712 a.C., sendo contadas por Hieda-no-Arei e compiladas por Ō no Yasumaro. O autor cita que o segundo trabalho surgiu 8 anos após o *Kojiki*, intitulado como *Nihonshoki* ou *Nihongi* (Crônicas do Japão), consistindo em trinta volumes de narrativas históricas que descrevem a Era dos Deuses, como é chamada em *Nihonshoki*, através do reinado da Imperatriz Jito no sétimo século d.C. A primeira metade desse documento também contém muitos mitos e lendas, que juntamente com o *Kojiki*, formam as principais fontes para a religião xintoísta. (GREENE, 2005, p. 43).

---

<sup>77</sup> Graduando em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). E-mail: jrbraww@gmail.com.

<sup>78</sup> Mestre em História Comparada. Docente do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. (NEMHAM). E-mail: fabri.cartago@gmail.com



Segundo a tradução de Basil Hall Chamberlain, quanto ao *Kojiki*, as primeiras divindades que nasceram, quando o céu e a terra ainda não existiam, foram três, e posteriormente mais dois. Estes deuses se encontram separados das divindades que surgiram depois. Logo em seguida, estas divindades, posteriormente chamados de “deuses celestiais”, se ausentam do mito, e são apenas referenciados, como quando transmitem ordens para deuses de classes inferiores. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 15).

Já na versão de Willian George Aston, é dito que o céu e a terra ainda não estavam separados, e o Yin e Yang ainda não dividido, assim formando uma massa caótica como um ovo. A parte mais leve formou o céu, enquanto o elemento mais pesado se tornou a terra. O elemento mais fino tornou-se facilmente um corpo unido, mas a consolidação do elemento pesado foi realizada com dificuldade. O céu foi formado primeiro, e a terra foi estabelecida posteriormente. (ASTON, 1896, p. 1-2).

Está passagem inicial da Era dos Deuses, se assemelha ao mito chinês do Gigante Pan-ku, citado por Alicia Mesquita, que apresenta um início com a inexistência do céu e da terra, onde havia apenas um imenso ovo, em cujo interior habitava somente o caos e Pan-Ku. A autora afirma que após despertar, o gigante percebeu as trevas ao seu redor, o que lhe deixou irritado, e fez ele sacudir o ovo até que se quebrasse e os elementos se espalhassem. Os elementos leves se agruparam no alto, dando origem ao céu que seria o *Yang*, os elementos mais densos formaram a terra, o *Yin*, e para mantê-los separados, Pan-Ku usou seu próprio corpo e se esticou até alcançar o céu, enquanto os pés empurravam a terra. (MESQUITA, 2005, p. 31).

A noção de surgimento do mundo presentes em *Nihongi* e no mito do Gigante Pan-ku, apresentam dois elementos fundamentais para a existência do universo, além de refletirem a existência de uma dualidade não relacionada ao bem ou mal, mas sim a princípios que regem o equilíbrio de toda a existência. André da Silva Bueno, destaca que estes elementos seriam o *Yin* e *Yang*, provindos de origem chinesa e fundamentais para os “Guas” ou “Trigramas”, que são um conjunto de três linhas, sendo o Yang o elemento positivo e masculino, com linha contínua, e o Yin representando o elemento negativo e feminino, com uma linha interrompida. (BUENO, 2012, p. 75).

As expressões “divindade celestial” e “divindade terrena”, são de ocorrência frequente em ambos os documentos. Podem ser para afirmar que as divindades celestiais eram as que

habitavam no céu ou que desceram para a terra, enquanto as deidades terrenas seriam aquelas que nasceram e habitaram no Japão, representando uma hierarquia divina e, conseqüentemente, social do Japão na antiguidade. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 16).

As diferenças existentes nos documentos se devem as suas origens. Enquanto o *Kojiki* é um documento baseado em fontes e relatos orais japoneses, o *Nihongi* surgiu de fontes chinesas. Ademais, é importante ressaltar a própria oralidade como sendo sujeita a variações, o que se faz presente na maioria dos mitos, que são transmitidos por esse método de geração a geração (ELIADE, 1968, p. 24).

Após o surgimento das três primeiras deidades, houve o aparecimento de mais doze, chamadas de as Sete Gerações Divinas. Cada geração, com exceção de dois deuses, era composta de casais, e o último recebeu a missão de criar e povoar o mundo. Estes foram Izanagi no Kami (Divindade Macho que Convida) e sua irmã mais nova, a Izanami no Kami (Divindade Fêmea que Convida) (CHAMBERLAIN, 1932, p. 17).

Basil Hall, em sua tradução, afirma que todas as divindades celestiais ordenaram às duas deidades, Izanagi e Izanami, instruindo-lhes que formassem a terra. O autor cita que lhes foi concedido uma lança de joias celestiais, e eles a carregaram para a Ponte Flutuante do Céu (Figura 1), onde empurraram a lança até a água do mar, e em seguida, endureceram a salmoura até que ela se soltou, puxando a lança para cima. A salmoura que escorria da lança foi empilhada e se tornou uma ilha. Esta é a Ilha Onogoro (CHAMBERLAIN, 1932, p.19).

**Figura 1** - Izanami e Izanagi na criação da Ilha Onogoro.



Fonte: <https://pt.wikipedia.org/wiki/Izanagi> Acesso: 29/10/2019

Além da água salgada, afirma-se também que as seguintes ilhas a serem criadas, foram produzidos pela coagulação da espuma de água doce (CHAMBERLAIN, 1932, p. 16). Estas características em relação à água, refere-se a influência dos rios e mares para os japoneses, como fonte de recursos naturais, sendo apresentada como o ponto originário do arquipélago japonês, devido a salmonela endurecida que teria formado a Ilha Onogoro. Isso se assemelha bastante com diversos mitos dos povos Maori, da Nova Zelândia, que também incluem o mar e oceano, em atitude de reverência e assombro, devido a transição que seus antepassados fizeram por meio do Pacífico, para habitarem ilhas distantes (DANIELS, 2016, p. 20).

Após a formação da Ilha Onogoro, Izanagi e Izanami desceram para essa ilha, onde havia surgindo um pilar no centro, e em seguida, ambos dialogam quanto ao fato de possuírem partes específicas do corpo diferentes em comparação a de seu companheiro, como cita Basil Hall em sua tradução de *Kojiki*. Inicialmente, Izanami diz: “Meu corpo estava crescendo, mas essa é a única parte que não cresceu contínua”, enquanto Izanagi responde: “Meu corpo cresceu e cresceu, mas essa parte tornou-se desnecessária, portanto, se usar esta parte do meu corpo que se tornou supérfluo em sua parte do corpo que não cresceu continuamente, isso produziria regiões?”, e assim surgem as demais mais ilhas (CHAMBERLAIN, 1932, p. 20-21).

Na tradução de Willian Aston, é dito que Izanagi deu a volta pelo lado esquerdo do pilar, enquanto Izanami fez o mesmo pelo lado direito, o que representaria um ritual para a criação das novas ilhas. Ainda segundo o autor, após se encontrarem, Izanami disse: “Que prazer! Eu encontrei um jovem apaixonado”, o que deixou Izanagi ficou descontente, respondendo: “Eu sou um homem, e por direito deveria ter falado primeiro. Como é que, ao contrário, tu, uma mulher, devias ter sido o primeiro a falar? Faça a volta novamente”. (ASTON, 1896, p. 15). Após terem repetido a volta pelo pilar, ocorre o diálogo referente as partes do corpo, citadas anteriormente em *Kojiki*, que deu origem a outras ilhas.

Esta oposição de Izanagi ao fato de sua companheira ter falado primeiro, reflete a posição inicial em que as mulheres japonesas foram apresentadas, sendo o marido representado como líder familiar. Posteriormente, com o surgimento da deusa Amaterasu, está visão muda, posicionando a mulher como líder, o que se torna visível devido a ascensão feminina no império japonês, como é o caso das imperatrizes que ordenarem a compilação de *Kojiki* e *Nihongi*. (REIS, 2008, p. 11).

De acordo com Meg Greene, as rochas localizadas em Fukuoka, na ilha japonesa de Kyushu (Figura 2), teria sido o local em que Izanagi no Kami e Izanami no Kami criaram as ilhas japonesas após a Onogoro. Segundo a autora, *Meoto-Iwa* ou “Casal de Rochas” (Figura 3), como é chamado, representam as duas divindades, e conseqüentemente, a união sagrada entre homem e mulher, sendo a maior rocha, Izanagi, e a menor, Izanami, representando suas posições de influência no mito, e conseqüentemente, as de homens e mulheres no Japão. Além disso, esta região tornou-se um ponto turístico, procurado principalmente por casais que buscam prosperidade em seus relacionamentos, refletindo o casal divino. (GREENE, 2005, p. 44).

**Figura 2** - Fukuoka, na ilha Kyushu.



Fonte: <https://shamisenbrasil.com.br>

Acesso: 30/10/2019

**Figura 3** - “*Meoto-Iwa*”, Casal de Rochas.



Fonte: <https://cacadoresdelendas.com.br>

Acesso: 29/10/2019

Ademais, Alexander Otto e Theodore Holbrook, citam que o primeiro filho do casal, que foi abandonado em um barco de juncos, foi identificado como sendo o deus Yebisu, “O Deus da Abundância e Comida Diária”, que é o mais popular dos deuses domésticos, suplicado por aqueles que se encontram com fome e necessidade. Os autores citam que os artistas imaginam ele tendo uma vara de pescar e uma cesta de frutos do mar japônês. (OTTO; HOLBROOK, 1902, p. 56). Está característica identifica um politeísmo, que ainda se faz presente no Japão, onde existem deuses específicos para certas necessidades da população.

Após o casal consultar os deuses celestiais, segundo Basil Hall, eles afirmaram que o fato de Izanami ter sido a primeira a falar, foi o motivo de não terem gerado uma criança boa, em referência ao deus Yebisu. Dessa forma, eles repetiram o processo de forma inversa, como

citado anteriormente, e deram origem às seguintes ilhas: Ahaji ou Ho-no-sa-wake, Futa-no em Iyo, as Ilhas de Mitsu-go, Iki, Tsu, Sado e a Oho-yamato-toyo-aki-dzu-shima. De acordo com o autor, o nome de "Terra das Oito Grandes Ilhas", incluindo Onogoro, originou-se nestas oito ilhas que nasceram primeiro, sendo a Ilha de Ahaji a principal, que envolverá eventos posteriores dos documentos. Depois disso, o casal produziu as seguintes ilhas: Ko, Adzuki, Oho, Hime, Chika e Ame-futa-ya; seis ilhas ao todo. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 22-23).

Willian Aston revela que a Ilha de Ahaji pode ser entendido como “minha vergonha”, referente a acontecimentos finais de Izanagi. Aston também afirma que os caracteres com os quais este nome é escrito no texto, significam "estrada de espuma". As ilhas de Tsu e Iki, teriam sido produzidas pela coagulação da espuma da água salgada, além de algumas ilhas também serem produzidas pela coagulação da espuma de água doce, refletido a proximidade das águas com esse mito, como já explicado anteriormente. (ASTON, 1896, p. 13-14).

Depois de terem dado origem a 14 ilhas, Izanagi e Izanami começaram a produzir diversas divindades, que desconsiderando Yebisu, totalizam 35 deuses. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 28). Uma das últimas deidades a nascer, que foi um deus de fogo, queimou os órgãos genitais de Izanami durante o seu nascimento, o que a deixou doente, de forma a produzir mais oito divindades por meio de seus vômitos, fezes e urina, e em seguida acabou falecendo. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 32). Assim, Izanagi chorou, ao ponto de a partir de suas lágrimas nascer um deus da tristeza. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 33).

Já houve diversas tentativas de explicar como surgiram os mitos e as religiões em geral, e uma das explicações é a de que o homem logo começou a ver as coisas a seu redor como animadas. Segundo Jostein Gaarder, Victor Hellern e Henry Notaker, acreditava-se que todas as coisas existentes na natureza, possuidoras de vida ou não, continham espíritos, os quais deveriam ser apaziguados e idolatrados. Estas circunstâncias são identificadas nas diversas divindades presentes na mitologia japonesa, que possuem origens baseadas em elementos presentes na natureza, além de templos construídos para homenagear e exaltar estas divindades. Edward Burnett Tylor, um antropólogo, batizou essa crença de animismo<sup>79</sup>. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2005, p. 18).

Com a morte de sua esposa e irmã mais nova, Izanagi se enfureceu, e puxando sua espada de 10 garras, cortou a cabeça de seu filho, Kagutsuchi. Devido a isso, nasceram 8

---

<sup>79</sup> Todas as coisas existentes na natureza possuiriam alma.

deidades do sangue que aderiu à parte superior de sua arma, e mais 8 respectivamente de sua cabeça, peito, barriga, partes íntimas, mão esquerda, mão direita, pé esquerdo e pé direito. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 35-36).

Depois disso, Izanagi decidiu ir atrás de Izanami, e assim entrou no local onde os mortos se encontram, o Yomi<sup>80</sup>. Quando ele a encontrou, Izanami disse: “Meu senhor e meu marido, por que a sua vinda está tão atrasada? Já comi da fornalha de Yomi. Peço-te, não olhe para mim”. Izanagi não deu ouvidos a ela, então usou uma tocha para olhar para ela. A figura desfigurada e cheia de larvas tinha surgido. Izanagi ficou chocado e falou: “Não! Eu vim de surpresa para uma terra hedionda e poluída”. Então ele rapidamente correu de volta para a entrada. Em seguida, Izanami se enfureceu e respondeu: “Por que não observaste aquilo que te disse? Agora estou envergonhada”. (ASTON, 1896, p. 24-25).

Segundo observado em *Kojiki*, alguns complementos são apresentados nas falas dos deuses em relação ao *Nihongi*. Assim, Izanagi no Kami, desejando ver sua irmã mais nova, foi para o Yomi. Após encontrá-la, Izanagi falou: “Minha querida irmã mais nova! As terras que fizemos ainda não foram terminadas, então volte! Então Izanami respondeu: “Lamentável, pois não veio antes! Eu comi da fornalha do Yomi. No entanto, meu querido irmão mais velho, desejo voltar. Além disso, discutirei particularmente com as Deidades do Yomi. Não olhe para mim!”. Tendo assim falado, ela voltou para dentro do palácio, mas ele não esperou por ela. Assim, ele acendeu uma tocha, entrou e viu larvas enquanto ela estava apodrecendo, e em sua cabeça, peito, mão esquerda, mão direita, pé esquerdo, pé direito, ao todo, oito deidades haviam nascido em cada parte de seu corpo. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 38-39).

Em relação as características do Yomi, Stuart Picken evidencia como os relatos do mundo após a morte são variados e especificados de cada sociedade. Picken cita como exemplo sua professora, que falava sobre os deuses e humanos, bons e maus, irem para o Yomi quando morrem, o que foi um erro, resultado de insuficiência de evidências. O autor explica que a visão de que depois da morte, as almas das pessoas vão para Yomi, é parte de uma tradição introduzida no Japão a partir de uma fonte estrangeira. (PICKEN, 1998, p. 215-216).

Willian Aston em sua tradução, apresenta que Izanami enviou as oito *Yomotsu-Shikome* (Fêmeas Feias de Yomi) para perseguir Izanagi. Assim, Izanagi sacou sua espada

---

<sup>80</sup> Submundo da mitologia japonesa.

enquanto a balança atrás de si, enquanto fugia, até que conseguiu despistá-las próximo da saída. Logo, Izanami começou a persegui-lo também, até que ele passou pela entrada e a bloqueou com uma pedra gigante. (ASTON, 1896, p. 25).

Basil Hall informa que após a fuga, tendo se aproximado da rocha, ambos os deuses ficaram de frente para a rocha, até que Izanami disse: “Meu irmão mais velho adorável! Se tu fizeres assim, eu vou em um dia estrangular até a morte mil das pessoas da tua terra”. Escutando isso, Izanagi então respondeu: “Minha amada irmã mais nova! Se fizer isso, num dia montarei mil e quinhentas casas de partos. Desta maneira, a cada dia, mil pessoas certamente nasceriam”. Este diálogo teria sido responsável por estabelecer um ciclo de vida e morte. Dessa forma, Izanami no Kami passou a ser chamada de Yomo-tsu-oho-kami (Grande-Divindade-de-Yomi). (CHAMBERLAIN, 1932, p. 40, 42).

Após o diálogo entre os deuses, Izanagi falou: “Não! Eu cheguei a uma terra hedionda e poluída! Então, eu executarei a purificação de minha pessoa”. Então ele se dirigiu para uma pequena foz de um rio, em umas das ilhas criadas inicialmente, e purificou-se. Assim, deidades nasceram no seu processo de purificação, assim como doze de seu equipamento removido. Em seguida disse: “A água no alcance superior é muito rápida; a água no alcance inferior é muito lenta”, ele desceu e mergulhou no alcance do meio; e, quando se lavou, nasceram duas divindades malignas devido as impurezas do Yomi. Logo surgiram mais duas divindades em sua purificação, que eliminarem esses males. Em seu banho, nasceram no total quatorze deuses. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 44-46).

A *harai* (purificação) foi um meio de remover o *tsumi* (pecado). Este foi um ritual pelo qual o corpo é purificado. Esta cerimônia remonta à autopurificação de Izanagi, depois de retornar de Yomi, onde ele entrou em contato com a poluição. Está registrado no Kojiki que, como resultado do ato de purificação de Izanagi, três deuses haviam surgido, incluindo a Deusa do Sol, Amaterasu. Assim, o objetivo do exorcismo era alcançar a pureza da poluição, ato realizado por pessoas para eliminarem suas impurezas. (PICKEN, 1998, p. 257).

As últimas três deidades que surgiram na purificação de Izanagi foram as mais importantes. De seu olho esquerdo, nasceu Amaterasu-Ōmikami. De seu o olho direito, surgiu Tsukiyomi-no-Mikoto. Por último, de seu nariz, nasceu Susano-no-Mikoto<sup>81</sup>. Então Izanagi distribuiu funções para seus três filhos, dizendo: “Amaterasu no Kami, governe a planície do

---

<sup>81</sup> Deidade Grande-Augusta-Brilhante-do-Céu; Augusto Possuidor da Noite da Lua; Augusto Bravo-Rápido-impetuoso-Masculino.

Alto Céu; tu, Tsukiyomi-no-Mikoto, governe a planície do oceano; tu, Susanoo-no-Mikoto, governe o mundo”. No entanto, o último deus negligenciou sua função e estava sempre chorando, lamentando e furioso. (ASTON, 1896, p. 28).

Amaterasu é um dos deuses mais influentes do Japão. Sendo a responsável por iluminar o mundo, sua importância também está presente na posição social que as mulheres alcançaram. As duas imperatrizes responsáveis por ordenar a compilação de *Kojiki* e *Nihongi*, respectivamente, foram Genmei e Gensho. Elas chegaram ao poder devido aos mitos e a influência da deusa, que eram transmitidos oralmente, e assim coordenaram a compilação dos documentos, como forma de justificar seu governo e firmar seu império. Além disso, o primeiro imperador do Japão, teria sido descendente de Amaterasu. (HARDACRE, 2017, p. 27, 57).

Na versão de *Kojiki*, a função recebida pelos deuses muda, sendo apenas a tarefa de Amaterasu a mesma. Desse modo, Izanagi alegrou-se e disse: “Eu, gerando uma criança depois de outra, recebi na minha geração final três filhos ilustres” com estas palavras, ele concedeu seu augusto colar de joias a Amaterasu, dizendo a ela para governar a Planície do Alto Céu. Em seguida, ele se dirigiu a Tsukiyomi, lhe indicando o domínio da noite, e a Susanoo, a planície do mar. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 50).

Enquanto as outras duas deidades assumiram suas atribuições, Susanoo não assumiu a função com o qual ele havia sido indicado, e apenas chorava e se lamentava. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 50). Vendo isso, Izanagi disse: “Como é que, em vez de governar a terra com a qual te indiquei, chorarás e chorarás?” Ele respondeu dizendo: “Eu me lamento porque desejo partir para a terra da minha falecida mãe, para o Yomi”, Izanagi ficou zangado e falou: “Se for assim, não habitarás nesta terra”, e assim Susanoo foi expulso. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 51).

Como seu último pedido antes de ir para o Yomi, Susanoo, assim disse: “Eu desejo que por um curto período de tempo eu vá para a Planície do Alto Céu e encontre minha irmã mais velha, após isso eu irei para sempre”. Com a permissão concedida, Susanoo foi ao encontro de sua irmã. (ASTON, 1896, p. 33). Depois disso, Izanagi havia realizado sua tarefa divina. Assim, o deus construiu uma morada na ilha Ahaji, onde habitou para sempre em silêncio e ocultação. Como citado anteriormente, o significado dessa ilha, referente ao



“silêncio e ocultação”, representa a vergonha que Izanagi sentiu por um de seus filhos ter negado sua função divina, sendo uma desonra para o mesmo. (ASTON, 1896, p. 34).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quanto a estes acontecimentos, Mircea Eliade cita que a existência do mundo seria consequência de um ato divino de criação, assim como ocorreu devido a Izanagi e Izanami, sendo o produto de eventos ocorridos no princípio dos tempos. Eliade também afirma que a lua tem sua história mítica, assim como sol e os animais, e os mitos contam-lhe como e porque ele foi constituído dessa maneira. (ELIADE, 2004, p. 101). Eles recordam eventos grandiosos, que segundo diversas sociedades, tiveram lugar sobre a terra, e que esse passado mítico é influente para as gerações seguintes, é em parte recuperável e aplicável na atualidade. (ELIADE, 2004, p. 104).

Após estes eventos marcados inicialmente na Era dos Deuses, tanto em *Kojiki* quanto em *Nihongi*, o cumprimento da sua tarefa divina e a retirada de Izanagi no Kami, marcaram o fim do ciclo de criação do mundo. Desde o momento em que havia apenas o vazio, até a ascensão de Izanagi, diversos episódios foram registrados em ambos os documentos. Estes, por sua vez, explanam suas particularidades e contrastes, mediante o nascimento das divindades e do surgimento das ilhas que circundam o arquipélago japonês. É importante citar, a influência dessa parte inicial da mitologia japonesa, como nas posições sociais, na busca da realização de desejos pelos deuses, e na representatividade “criacionista” que a Era dos Deuses dispõe para os japoneses. O mito, dessa forma, é base que a maioria dos povos, em geral, possui para explicar suas origens e porque eles são da forma em que se apresentam. (ELIADE, 2004, p. 20).

## REFÊRENCIAS

ASTON, W. G. **Nihongi**: chronicles of Japan from the earliest times to a.d. 697. Londres: Society by K. Paul, Trench, Trübner; 1896.

- BUENO, A. **Extremo oriente na antiguidade**: volume 1. Rio de Janeiro: CEDERJ, 2012.
- CHAMBERLAIN, B. H. **A translation of the "Ko-ji-ki," or "records of ancient matters"**. Kobe: J. L. Thompson & Co., 1932.
- DANIELS, M. **A história da mitologia para quem tem pressa**. Rio de Janeiro: Valentina, 2016.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. **Livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- GREENE, M. **Japan**: a primary source cultural guide. New York: The Rosen Publishing Group, 2005.
- HARDACRE, H. **Shinto**: a history. New York: Oxford University Press, 2017.
- MESQUITA, A. **A criação do mundo**: lendas persas, chinesas, japonesas e mongóis. São Paulo: Aquariana, 2005.
- OTTO, A. F.; HOLBROOK, T. F. **Mythological Japan or, the symbolisms of mythology in relation to Japanese art**: with illustrations drawn in Japan, by Native Artists. Philadelphia: Drexel Biddle, 1902.
- PICKEN, Stuart D. B. **Sourcebook in Shinto**: selected documents. Westport: Praeger, 2004.
- REIS, M. **O xintoísmo e a identidade cultural do Japão**. Brasília, 2008. Artigo produzido para a Disciplina de Filosofia Comparada Ocidente e Oriente. (Mestrado em Filosofia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2008. Disponível em: <<http://www.xr.pro.br/monografias/XINTOISMO.HTML>>. Acesso em: 10 set. 2019.

# **A LENDA DA SERPENTE DE SÃO LUÍS:** ensino de história por meio de narrativas populares

Flávio P. Costa Júnior<sup>82</sup>

## **INTRODUÇÃO**

A lenda da Serpente de São Luís é uma das mais famosas da cidade. Segundo esta narrativa, existe uma serpente gigantesca debaixo da cidade e que cresce continuamente (CAVALCANTI, 2008). No momento em que o crescimento for suficiente para a cauda se encontrar com a cabeça, este monstro lendário despertará de seu sono e a ilha de São Luís afundará. Esta narrativa traz elementos importantes para se discutir na pesquisa histórica e também no ensino de história. A simbologia da serpente no mundo ocidental, ligada ao demônio e a escatologia, é o cerne deste trabalho. A concepção cristã trouxe uma leitura própria para a fauna brasileira, atribuindo ao ofídico um aspecto negativo, relacionando-o à própria característica do Inimigo (Satanás). Além do mais, outras versões desta narrativa afirmam que o corpo da Serpente de São Luís está debaixo de Igrejas Católicas do centro histórico da cidade. Remetendo, assim, a ideia de que tanto a Igreja como o corpo de Cristo pisam na serpente. Desta forma, o objetivo deste trabalho é apresentar esta lenda como ferramenta do ensino de história tanto para história colonial como medieval, associando as imagens que a serpente assumiu na história do cristianismo.

As lendas apresentam, em sua narratividade, características da sociedade que representam e, por isso, possuem sua circularidade popular. Por esta razão, as lendas são fontes riquíssimas para pesquisa histórica e, devido ao seu caráter lúdico, também são passíveis de se trabalharem em sala de aula (COSTA JÚNIOR; GOMES, 2019). Segue abaixo conceito mais abrangente que utilizamos neste artigo sobre lendas:

---

<sup>82</sup> É doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia pela Universidade Federal do Pará (PPHIST-UFPA), mestre em História Social pela Universidade Federal do Maranhão (UFMA), especialista em Ensino de História pela Faculdade Nova Vivenda do Imigrante (FAVENI) e graduado em Licenciatura em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Faz parte do grupo de estudos de História das Ciências na Amazônia, coordenado pelo Prof. Dr. Nelson Sanjad e do Núcleo de Estudos Maranhão Oitocentistas (NEMO), coordenado pelo Prof. Dr. Marcelo Cheche Galves. É professor efetivo da rede municipal de ensino de São Luís (SEMED).

Narrativa inverossímil, majoritariamente de origem oral-a despeito da origem etimológica da palavra, que vem de *legenda*, aquilo que deve ser lido, referindo-se a história dos santos católicos na Idade Média-, que apresenta aspectos históricos e sociais de uma comunidade e que está pautada na dúvida se ocorreu ou ocorre no tempo profano, ainda que em sua maioria não especifique a sua formação e nem indique explicitamente o tempo que está representando, não havendo necessidade de sua ritualização [como é no mito]. Tem duas formas de ser conforme o seu modelo de narração: a de enredo (com princípio, meio e fim) e a de “fenômeno” (inserida no ciclo, repetindo-se em um determinado lugar) [...] (COSTA JÚNIOR, 2014, p. 175).

A narrativa da Serpente Encantada de São Luís é lenda, pois possui todas as características citadas acima. Assim, 1) é narrativa fantástica de origem oral, ou seja, popular, tendo possivelmente a descrição escrita mais antiga feita por Inácio Raposo (1950); 2) apresenta aspectos sociais e históricos, por estar ligada ao centro histórico ludovicense; 3) a supracitada narrativa não é contada como verdade, como é feita com mito, e nem como falsa, como acontece com os contos de fadas (ELIADE, 2002), mas é contada como uma dúvida, se ocorreu ou não; 4) não precisa de sua ritualização, logo não é mito, pois o ritual é a práxis do mito; e 5) é uma lenda fenômeno, pois não possui enredo, ela é cíclica como se acontecesse continuamente em um lugar.

## AS LENDAS DE CICLOS OFÍDICOS

Ao redor de São Luís haveria uma descomunal serpente sempre a crescer, até que um dia sua calda alcançasse a cabeça. Na ocasião em que isso acontecer, o monstro reunirá todas as suas forças para, num abraço estupendo, comprimir a porção de terra envolvida, provocando o completo desaparecimento de São Luís, que será tragada pelo oceano (MORAES, 1995, p. 143).

A lenda da Serpente remete a um animal que foi pouco apreciado pela humanidade, em especial no mundo Ocidental. Isso em razão dos relatos bíblicos que equiparavam a serpente ao próprio Inimigo da cristandade. No jardim do Éden, lugar do surgimento do primeiro homem e da primeira mulher, segundo a tradição judaico-cristão, eles caíram em pecado e logo ficaram estigmatizados por terem cedido a tentação do demônio em forma ofídica. Também o último livro bíblico, o Apocalipse, faz referência ao tal ser rastejante, ligando-o ao próprio Satanás: “E foi precipitado o grande dragão, a *antiga serpente*, chamado

o Diabo, e Satanás, que engana todo mundo; ele foi precipitado na terra, e os seus anjos foram lançados com ele”<sup>83</sup>.

O território brasileiro com sua rica fauna, possui uma grande variedade de animais ofídicos. Por isso, lendas que remetem às serpentes estão presentes no imaginário popular há muito tempo. É o caso do boitatá, a serpente de fogo que vive nos rios, e a boiuna, que é uma serpente gigantesca e assustadora (CASCUDO, 2002). Uma narrativa curiosa é a das serpentes gêmeas no Pará: *Cobra Honorato e Maria Caninana*. Honorato era bom, mas Caninana era má. Esta, por maldade, afogava banhistas e maltratava outros animais. Uma das maldades de Caninana foi morder a cauda de uma serpente gigantesca que vivia adormecida debaixo da cidade de Óbitos, mas que sua cauda ficava no rio. Caso esta serpente acordasse, a cidade inteira seria destruída. Tal serpente tinha a cabeça debaixo da Igreja de Nossa Senhora de Sant’Ana. Por causa de suas maldades, o irmão de Caninana a matou (CASCUDO, 2002).

No Maranhão, existem diversas lendas sobre serpentes gigantes<sup>84</sup>. Jomar Moraes (1980) e Ribamar Reis (2008) relataram algumas, como o caso das Serpentes de Vitória do Mearim, de Viana, de São João Batista e de Alcântara. Todas elas lembram a serpente de Óbitos, pois viviam adormecidas debaixo das cidades citadas e com as Igrejas católicas sobre suas cabeças. A exceção, foi a serpente do rio Grajaú, que é um monstro gigantesco que, por vezes, aproximava-se e assustava os banhistas.

O caso mais curioso destas lendas é a da Serpente de Alcântara, pois esta possui asas. Segundo esta narrativa, este monstro vive debaixo da cidade citada e, quando suas penas crescerem o suficiente, a serpente vai adejar voo e a cidade será destruída. Mas, para evitar tal desastre, é preciso que, todo ano, os habitantes realizem a procissão de Sant’Ana, que, ao interceder pelos moradores, faz com que as penas do monstro caiam, impedindo o caos. Tal serpente está com a cabeça debaixo da antiga igreja matriz, atuais ruínas da Igreja de São Matias<sup>85</sup>.

Nestas lendas, chama a atenção a questão destes monstros poderem destruir as cidades em que estão debaixo. O “embaixo” remete ao submundo, onde, segundo as tradições, estaria o inferno. Outro aspecto importante é o elemento das Igrejas estarem por cima das cabeças

---

<sup>83</sup> Apocalipse: 12:09, grifo nosso. Para outras representações sobre Satanás, em especial na Idade Média cf. RUSSEL, 2003.

<sup>84</sup> É possível que os alunos conheçam alguma narrativa parecida de outro município, por isso, é interessante lhes perguntar sobre esta e outras lendas.

<sup>85</sup> Cascudo (2002) remete também a uma lendária serpente alada em Bom Jesus da Lapa, no estado da Bahia. Já lenda da Serpente Alada de Alcântara é citada em um romance de Waldemiro Viana (1995).

das serpentes. Isto remete a passagem bíblica que diz que, após o primeiro pecado, Deus amaldiçoa o homem (com o trabalho), a mulher (com as dores do parto e com a condição de ser governada pelo homem) e a serpente: “[...] sobre seu ventre você rastejará e pó comerá todos os dias de tua vida. Porei inimizade entre você e a mulher, entre sua descendência e o descendente dela; este lhe ferirá a cabeça e você lhe ferirá o calcanhar”<sup>86</sup>. Segundo a tradição cristão, o descendente da mulher seria Jesus Cristo e a Igreja seria o corpo místico Dele. Assim, essas Igrejas seriam a forma como Cristo pisaria na cabeça deste ser.

A Serpente Encantada de São Luís possui algumas destas características, mas, diferente das outras, ela não possui igreja em cima da cabeça:

Mas, de repente, ao atravessar a rua que desce para o mar, alongou o olhar à direita, procurando a Fonte do Ribeirão. Lá estava ela, com seu muro circundante, à distância de uma quadra. Susteve o passo, com a curiosidade mais viva. Ali se escancaravam as bocas do subterrâneo onde morava a serpente de que Morena lhe falara, não fazia muito tempo: “uma serpente enorme, Téo: a cauda da bicha está na igreja de São Pantaleão, a barriga na igreja do Carmo e a cabeça na Fonte do Ribeirão. Um dia, quando eu estava pequena, o papai me levou até lá, vi a cabeça do monstro a espreitar a gente por trás da grade de uma das bocas da fonte. Fiquei com um medo tão grande que até hoje me arrepio toda, só de lembrar aquela boca aberta, com uma língua muito comprida e vermelha saindo do meio dos dentes (MONTELLO, 1986, p. 59-60).

A Serpente Encantada de São Luís tem uma Igreja em cima da cauda (São Pantaleão), outra no meio (Igreja do Carmo) e por fim sua cabeça pode ser vista na Fonte do Ribeirão. A Fonte do Ribeirão foi construída no século XVIII e em sua estrutura colonial existem túneis que a interliga com igrejas da cidade. Levantam-se teorias sobre a razão destes túneis, uma delas versa sobre a possibilidade de facilitar o contrabando. O fato é que eles existem e que a narrativa lendária citada faz referência a esta estrutura.

Por outro lado, a narrativa mais conhecida sobre a Serpente é a que diz que ela cresce em volta da ilha de São Luís. E, caso um dia ela cresça ao ponto da cauda encontrar com a cabeça, o ofídico despertará e a cidade será destruída. Esta narrativa remete a uma simbologia existente desde a Antiguidade: Uroboro, a serpente que morde a própria cauda. Este símbolo estava presente no Egito Antigo, na mitologia nórdica e na alquimia. E, dentre as diversas interpretações que se pode analisar, o sentido do eterno retorno é uma delas:

---

<sup>86</sup> Gênesis: 3:14-15.

**UROBORO** (gr. **oura** = cauda, **boros** = devorando). Serpente que morde a própria cauda. Sobretudo, símbolo da eternidade em sarcófagos do Egito antigo, na Gnose, na emblemática e nas ordens esotéricas (maçonaria e teosofia); também > Alquimista da transmutação da matéria. O oceano em forma de anel aparece como uobora no mito de tribos da África ocidental e entre os germanos (a serpente Midgard como **Jörmungard** = rodeia a terra) (LURKER, 2003, p. 141).

Esta simbologia da renovação eterna, representado pelo uoboro, relaciona-se com a destruição em massa que ocorrerá caso a serpente acorde ao encontrar a própria cauda. Curiosamente, não é a única lenda em que a ilha de São Luís será destruída, isto também ocorre na lenda de D. Sebastião. Nela, o rei D. Sebastião<sup>87</sup> está encantado em forma de touro e na sua testa existe uma estrela. Se algum valente desferir um golpe nessa estrela, o touro se desencantará e surgirá o rei junto com a Corte de Queluz – lugar encantado que estava submerso e que é todo construído em ouro, metais e pedras preciosas. Por conseguinte, a cidade de São Luís irá afundar (COSTA JÚNIOR, 2014).

A destruição da cidade que vai afundar, remete a medos inconscientes na população que vive em uma ilha. São Luís surge no século XVII, mas se desenvolve como cidade apenas no século XVIII, e seu planejamento levava em conta um fator traumático na sociedade portuguesa: O Terremoto de Lisboa, em 1755 (ANDRÈS, 2012)<sup>88</sup>.

O medo cósmico, esse equivalente de uma neurose coletiva; exprime-se pelo temor difuso de tudo que é incomensuravelmente grande e forte, das transformações cósmicas e calamidades naturais. É o resíduo porventura de remotas lembranças obscuras de modificações passadas, o que, inconscientemente, suscita medo de futuras catástrofes, medo esse decorrente do sentimento de impotência dos primeiros homens diante das forças incontroláveis da natureza. O medo cósmico sempre se faz acompanhar de ideias escatológicas, isto é: de suposições sobre o que acontecerá no fim do mundo (BRAGA, 20-, p.55-56).

Este medo se revelou na sociedade ludovicense quando ocorreu as Tsunamis na Ásia, em 2004. Neste momento, muitos habitantes de São Luís lembraram da lenda da Serpente. A população cogitava como seria caso a ilha sofresse com um desastre dessa envergadura. Haviam aqueles que lembravam que talvez fosse necessário ir para o ponto mais alto da cidade, que, segundo afirmavam, era a Biblioteca Pública Benedito Leite. Ainda haviam

---

<sup>87</sup> Dom Sebastião foi um personagem histórico, um dos últimos representantes da dinastia de Avis. Sua morte na batalha de Alcácer-Quibir praticamente selou a entrega do trono à Coroa espanhola, haja vista que o direito de sucessor era garantido para o rei da Espanha, sobre o trono português, por questões de parentesco. Cf. COSTA JÚNIOR, 2014.

<sup>88</sup> Sobre o terremoto de Lisboa Cf. Maxwell, 1996.

aqueles que apontavam que seria melhor se aproximar do Estreito dos Mosquitos, lugar mais próximo ao continente.

O fato é que a lenda da Serpente é instigante e sua narrativa simples está presente no imaginário popular ainda hoje. Importa, agora, colocar algumas propostas de como usar tal narrativa no ensino de história.

## **PROPOSTA PARA O ENSINO DE HISTÓRIA POR MEIO DO USO DA LENDA**

O ensino de história, assim como de outras disciplinas, possui seus desafios e manter a atenção dos alunos é fator determinante para que o professor possa obter sucesso em sala de aula (PERRENOUD, 2000). Deste modo, as lendas podem ser utilizadas como ferramentas de ensino, pois, tais narrativas possuem caráter lúdico (COSTA JÚNIOR; GOMES, 2019). A lenda da Serpente, a partir da criatividade do professor, pode ser usada para qualquer conteúdo em sala de aula. Mas, pelo teor da narrativa, o ideal seria o de colônia. É importante também que o professor saiba ouvir seu aluno, pois ele poderá conhecer uma versão diferente da narrativa ou uma semelhante, de outro município.

Mas, este artigo se propõe a trabalhar o conteúdo sobre Idade Média, que, apesar de desafiador, fazer esta relação é possível<sup>89</sup>. Primeiramente, a serpente é um animal que faz parte da história do cristianismo e sua relação com o Inimigo está presente desde o primeiro livro da bíblia: Gênesis. E a religiosidade e tradições na Idade Média são pontos altos para se fazer esta relação. Pois, neste período, a Igreja Católica se firma como poderosa instituição na sociedade da Europa Ocidental. Ademais, a Igreja, além do poder cultural que possuía sobre seus fiéis, também possuía riquezas por meio do acúmulo de terras e bens e, assim, sua influência era também econômica e política (FRANCO JÚNIOR, 2001). A religiosidade católica, presente em Portugal desde sua formação na Idade Média, fez-se presente também no período da colonização na América Portuguesa por esta nação. Estes temas estão presentes nos conteúdos na disciplina de história do ensino básico e os relacionar com a lenda ludovicense ou outra lenda com esta temática possibilitaria um enriquecimento da aula. Neste sentido, a lenda da Serpente possui um valor narrativo que permite sua relação direta com os conhecimentos relativos às igrejas católicas da ilha, uma vez que tal temática está inserida na

---

<sup>89</sup> Já trabalhamos em outros momentos relacionando as lendas do Maranhão com a cultura Medieval, Cf. COSTA JÚNIOR, 2014; COSTA JÚNIOR, 2019.



narrativa. Assim é possível fazer com que os alunos conheçam melhor a história da Igreja Católica ao longo de sua existência histórica, associando-as às igrejas católicas da cidade.

Também é possível despertar a curiosidade dos alunos por meio dos monstros que habitam o imaginário popular, tanto ludovicense como os medievais. Sereias, unicórnios, gnomos, fantasmas, dentre outros, estão presentes em textos, imagens e narrativas orais do Medieval. Narrativas sobre serpentes e dragões também faziam parte da cultura Medieval, como é o caso de São Jorge e o Dragão (DRAGÕES, 2009). Inclusive, tais seres fantásticos foram catalogados neste período através dos chamados bestiários (SOUSA; SOUSA, 2014).

Por fim, é possível trazer para sala de aula outras mídias sobre a lenda supracitada com o objetivo de enriquecer a aula. Um exemplo disso é o filme *Muleque té doido*<sup>90</sup>. Outra homenagem à lenda foi feita pelo compositor e cantor Zeca Baleiro, conforme letra abaixo:

A serpente (outra lenda)

céu azul rio anil  
dorme a serpente  
levanta miss serpente  
põe tua lente de contato  
mira dos mirantes  
os piratas não param de chegar  
vem vem ver como é que é  
vem sacudir a ilha grande  
vem dançar vem dançar  
Alhadeff te espera na casa de nagô  
eu quero ver  
eu quero ver a serpente acordar  
eu quero ver  
eu quero ver a serpente acordar  
pra nunca mais a cidade dormir  
pra nunca mais a cidade dormir  
acorda mademoiselle serpente  
desfila na rua da inveja dessa gente

---

<sup>90</sup> MULEQUE té doido. Direção, produção e roteiro DUARTE, Erlanes. São Luís: Raça Ruim Filmes, 2014. 1 vídeo (2h3min.). Publicado por Raça Ruim Filmes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJO0MwT2VNk>. Acesso em: 28 de nov. 2019. Este filme se trata de uma comédia e é bom ressaltar que existem palavras de baixo calão, o que o torna desaconselhável para as séries de ensino de certas idades e que a exibição desta obra em sala de aula deve passar pelo bom senso do professor.

vem que o touro encantado  
já te espera acordado  
ouve o coro do meu batalhão pesado  
acorda milady  
vem ver São João  
vem cá vem dançar  
com teu cazumbá  
desperta do sono  
derrama veneno  
faz tua fuzarca  
o teu carnaval  
Alhadeif te espera na casa de nagô<sup>91</sup>

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Com a lenda da Serpente Encantada de São Luís, é possível apreender vários dos elementos da cidade, bem como os relacionar com o conteúdo sobre Idade Média. Neste sentido, com a lenda é possível apresentar as igrejas da cidade de São Luís e trabalhar sobre o centro histórico local, que é patrimônio histórico da humanidade. Também permite saber mais da história da Fonte do Ribeirão e dos túneis subterrâneos ludovicenses. E, no aspecto religioso, é possível fazer a relação com o Medievo, por meio da significação que o ser ofídico representava e representa para o cristianismo. E, apesar deste artigo ser votado para uma narrativa de São Luís e a história desta cidade, é possível que sirva de inspiração para outros professores de outras cidades do Brasil para conhecer e analisar narrativas lendárias de sua cidade e as utilizarem no ensino de história.

## REFERÊNCIAS

A SERPENTE (outra lenda). Intérprete: BALEIRO, Zeca. Compositores: BALEIRO, Zeca; MUSOTTO; Ramiro; BORGES, Celso. *In.* PET shop mundo cão. São Paulo: MZA/ Abril Music, 2002. 1 CD, faixa 6.

---

<sup>91</sup> A SERPENTE (outra lenda). Intérprete: BALEIRO, Zeca. Compositores: BALEIRO, Zeca; MUSOTTO; Ramiro; BORGES, Celso. *In.* PET shop mundo cão. Intérprete: BALEIRO, Zeca. São Paulo: MZA/ Abril Music, 2002. 1 CD, faixa 6.

ANDRÈS, Luiz Phelipe de Carvalho Castro. **São Luís: reabilitação do centro histórico – Patrimônio da Humanidade.** São Luís: [s.n.], 2012.

BRAGA, Pedro. **A ilha afortunada: arquitetura, literatura e antropologia.** São Luís. [s.n.] 20-

CASCUDO, Câmara. **Geografia do mito brasileiro.** São Paulo: Global, 2002.

CAVALCANTI, Alberes de Siqueira... [et al]. A dimensão educativa do imaginário: imagens e constelações nas lendas de São Luís do Maranhão. In: BARROS, João D Deus Vieira (org.). **Imaginário e Educação: pesquisas e reflexões.** São Luís, EDUFMA, 2008.

COSTA JÚNIOR, Flávio P. As lendas do El-rei Touro D. Sebastião e o Milagre de Guaxenduba. In. ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Livia; ABRANTES, Elizabeth. **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média.** São Luís: Editora UEMA, 2014.

\_\_\_\_\_. O índio ou o mouro? Lendas ludovicenses formadas a partir das narrativas de tradição medieval. In. ZIERER, Adriana et al. **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média, v.2.** São Luís: Editora UEMA, 2019.

\_\_\_\_\_; GOMES, Susy Nathia. O Maranhão Oitocentista em sala de aula através das lendas. In. CAMÊLO, Júlia Constança; MATEUS, Yuri Givago Alhadef. **História do Maranhão na sala de aula: formação, saberes e sugestões.** São Luís: Editora UEMA, 2019.

DRAGÕES: mitos e verdades: muito além dos mistérios que envolvem uma lenda milenar. São Paulo: Editora Escala, 2009.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade.* São Paulo: Editora Perspectiva, 2002.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente.** São Paulo: Brasiliense, 2001.

LURKER, Manfred. **Dicionário de Simbologia.** São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAXWELL, Kenneth. **Marquês de Pombal: paradoxo do iluminismo.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MONTELLO, Josué. **Os degraus do paraíso.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.

MORAES, Jomar. **Guia de São Luís do Maranhão.** São Luís: Legenda 1995.

\_\_\_\_\_. **O rei touro e outras lendas maranhenses.** São Luís: SIOGE, 1980.

MULEQUE té doido. Direção, produção e roteiro DUARTE, Erlanes. São Luís: Raça Ruim Filmes, 2014. 1 vídeo (2h3min.). Publicado por Raça Ruim Filmes. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=tJ00MwT2VNk>. Acesso em: 28 de nov. 2019.

PERRENOUD, P. **10 novas competências para ensinar.** Porto Alegre: Artes Médicas Sul, 2000.

RAPOSO, Inácio. A lenda da serpente. **Diário de São Luiz.** São Luís, 03 jan. 1950.

REIS, José Ribamar. **Amostra do populário maranhense: lendas crenças e outras histórias da tradição oral.** São Luís: [s.n.], 2008.

RUSSEL, Jeffrey B. **Lúcifer, o Diabo na Idade Média.** São Paula: Madras, 2003.

SOUSA, Ramsés Magno da Costa; SOUSA, Nácia Lopes Noletto. O simbolismo dos animais e monstros no imaginário Medieval. *In.* ZIERER, Adriana; VIEIRA, Ana Livia; ABRANTES, Elizabeth. **Nas Trilhas da Antiguidade e Idade Média.** São Luís: Editora UEMA, 2014.

VIANA, Waldemiro. **Graúna em roça de arroz.** São Luís: Sotaque Norte, 1995.

# A MATÉRIA DA BRETANHA EM PORTUGAL: o modelo de cavaleiro ideal em Galaaz e Nuno Álvares Pereira

Gabriel Crispim de Barros<sup>92</sup>

Adriana Maria de Souza Zierer<sup>93</sup>

## INTRODUÇÃO

No presente artigo buscamos principalmente demonstrar a existência de um modelo literário de cavaleiro perfeito cristão em Portugal durante o final do período medieval. Assim, analisamos duas fontes literárias principais, a novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* do século XIII e *A Crónica do Condestável de Portugal* do século XV, buscando investigar os pontos de contato existentes entre as obras.

Deste modo, foi perceptível que o cavaleiro literário, Galaaz, protagonista de *A Demanda do Santo Graal*, através de suas qualidades e espiritualidade era invencível em batalha, com isso, se consolidando como um modelo de cavaleiro ideal. A obra adentrou de forma proeminente na região ibérica, no mesmo século em que foi escrita, circulando intensamente no reino lusitano em que foi traduzida do francês para o português.

Enquanto isso, também foi estudado a trajetória da figura histórica lusitana Nuno Álvares Pereira, principal comandante militar de D. João I de Portugal durante a chamada Crise de 1383–1385 ou popularmente conhecida como “Revolução de Avis”. De acordo com o registro *A Crónica do Condestável de Portugal*, era descrito como invencível em batalha justamente por suas características positivas ligadas à sua religiosidade e fé.

De acordo com *A Crónica do Condestável de Portugal*, o general Nuno Álvares Pereira explicitamente buscou alcançar as características positivas do personagem Galaaz da obra *A Demanda do Santo Graal*. Portanto, existe pontos de contatos que podem ser

---

<sup>92</sup> Graduado em História Licenciatura (UEMA). Foi bolsista de extensão da UEMA e depois aluno voluntário. Prêmio Destaque como aluno voluntário de iniciação científica (2019). Orientador (a): *Dra. Adriana Maria de Souza Zierer*. Professora da disciplina de História Medieval (UEMA). E-mail: [gabriel.crispim.x@gmail.com](mailto:gabriel.crispim.x@gmail.com).

<sup>93</sup> Doutora em História. Docente da graduação e da Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIS/UFMA). Coordenadora dos laboratórios de pesquisa *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e *Mnemmosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval.

analisados entre uma figura histórica portuguesa do fim do período medieval e uma figura fictícia da literatura de cavalaria, que permite perceber características de um modelo de cavaleiro perfeito cristão.

Ambas as fontes medievais citadas foram estudadas no decorrer do artigo procurando especialmente analisar as qualidades dos respectivos personagens principais que são retratadas de forma semelhante. Assim, nos dois casos é destacado os aspectos positivos dos cavaleiros que são relacionados aos preceitos da Igreja Católica e do cristianismo, tornando tanto Galaaz quanto Nuno Álvares Pereira, invencíveis em batalha.

Com isso, as características consideradas positivas através da religiosidade demonstram a existência de um modelo de cavaleiro estabelecido pela literatura através de um personagem fictício, mas que influenciaram diretamente uma figura histórica lusitana. É perceptível principalmente através do fato que Nuno Álvares Pereira por sua espiritualidade e qualidades ligadas a fé cristã foi canonizado como santo pelo Papa Bento XVI em 2009.

### ***A DEMANDA DO SANTO GRAAL E AS CARACTERÍSTICAS DE GALAAZ***

A novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* é uma obra escrita no século XIII na França por um autor anônimo, sendo parte da chamada Matéria da Bretanha, o conjunto de lendas e histórias que relacionados ao rei Artur e seus cavaleiros da Távola Redonda. O tema central da narrativa é a procura dos personagens pelo Cálice Sagrado, a taça usada por Jesus durante a Última Ceia e que também possuía o sangue de Cristo coletado durante a crucificação.

Diante disso, a relíquia sagrada citada é caracterizada como um objeto santificado que possuía propriedades de garantir abundância de forma tanto material quanto espiritual, aparecendo brevemente no reino, mas desaparecendo pelos pecados dos membros da corte. Assim, o enredo é centrado na busca pelo Santo Graal pelos mais de cento e cinquenta cavaleiros que pertencem a Távola Redonda de Artur, mas apenas os considerados virtuosos são dignos de alcançar o objeto sagrado durante a tarefa.

A tarefa para adquirir a relíquia sagrada é árdua e várias vezes os cavaleiros são testados em provações, assim, a dualidade cristã entre pecado e virtude é constantemente

presente na narrativa. Deste modo, a missão se revela essencialmente uma separação entre os considerados cavaleiros maus que são pecadores e indignos da relíquia, daqueles que são virtuosos e bons cavaleiros, isso pode ser perceptível através do trecho a seguir:

A demanda do santo Graal é, pois, que ele separou os bons cavaleiros dos maus, como o grão da palha. E quando ele separar os luxuriosos dos bons cavaleiros, então mostrará a estes homens bons e a estes bem-aventurados as maravilhas que andam buscando do santo Graal (MEGALE, 1989, p. 140).

É notável por meio da citação, que a missão em questão demonstra possuir um caráter de julgar as características dos cavaleiros, principalmente através de testes que demonstram aqueles considerados dignos e indignos através das suas virtudes e pecados. Portanto, os denominados bons cavaleiros escolhidos para conseguir completar a empreitada possuem o ápice de características religiosas e espirituais que são consideradas virtudes de acordo com os valores morais da Igreja Católica, determinando um certo modelo a ser seguido.

O personagem central da novela de cavalaria é chamado de Galaaz (ou Galahad), sendo considerado o cavaleiro perfeito escolhido para alcançar o Santo Graal e através de suas qualidades ligadas à sua religiosidade também demonstra ser nunca perder qualquer combate. É descrito principalmente enfatizando suas características positivas e suas virtudes por ser mais ligado ao espiritual que ao material, deste modo, é uma figura literária considerada um cavaleiro ideal, pois na narrativa ele não cometia pecado nem mesmo através do seu pensamento.

*A Demanda do Santo Graal* está inserida no período de cristianização das narrativas arturianas, assim, a Matéria da Bretanha passa ser utilizada pela Igreja Católica para inserir os preceitos da religiosidade cristã no núcleo da cavalaria através da literatura. Nesse contexto, Galaaz representa o modelo de cavaleiro cristão ideal, o escolhido para conseguir adquirir o Cálice Sagrado, possuindo diversas características paralelas a própria figura de Jesus.

De acordo com sua caracterização, o cavaleiro literário possuía como principal descrição sua castidade e pureza, desta forma, a obra descreve que Galaaz constantemente rezava, jejuava e se confessava, bem como demonstrava não possuir quaisquer desejos carnis. Além disso, utilizava uma túnica de farpas mostrando a natureza pura de sua alma, deste modo, era considerado belo tanto fisicamente quanto espiritualmente, porém, mesmo considerado um cavaleiro cristão perfeito, era também constantemente testado, como os demais cavaleiros.

Em determinada passagem da novela de cavalaria, por exemplo, sua aparência atraí a princesa filha do rei Brutus que se apaixona por Galaaz e busca se unir carnalmente ao cavaleiro, entretanto, o personagem central da narrativa nega insistentemente os avanços da donzela. Ele se recusa cair em tentação através do seu comprometimento religioso e pelo seu juramento de virgindade eterna, provando que apesar das investidas sedutoras e sexuais da filha do rei Brutus, assim, Galaaz consegue permanecer puro, demonstrando que é o cavaleiro cristão ideal.

Diante da situação, após alguns acontecimentos, a donzela tira sua própria vida, acarretando uma batalha em que Galaaz e seu companheiro Boors são cercados pelos soldados do rei Brutus após o monarca avistar sua filha morta, culpando os dois pelo que ocorreu. No entanto, apesar dos inimigos estarem em maior número e a dupla de cavaleiros está em desvantagem, eles conseguem vencer a batalha, provando que Deus está em favor deles

Portanto, Galaaz é um cavaleiro abençoado que consegue ser invencível em combate através de interferência divina, pois demonstra características positivas ligadas aos preceitos do cristianismo, como fidelidade, favorecimento com os mais necessitados e por sua castidade. Por isso, é o cavaleiro escolhido para alcançar o Santo Graal, nunca caindo em tentação e demonstrando através das superações de suas provações como o modelo ideal de bom cavaleiro.

Apesar das características positivas do cavaleiro literário serem difíceis de praticadas na realidade, a sociedade medieval buscou possuir as mesmas qualidades que Galaaz utilizando como um modelo de cavaleiro perfeito a ser alcançado. Percebe-se isso através do contexto lusitano no final da Idade Média, como, por exemplo, o general Nuno Álvares Pereira que buscou possuir as mesmas qualidades e virtudes que o personagem literário citado.

### ***A CRÓNICA DO CONDESTÁVEL DE PORTUGAL E NUNO ÁLVARES PEREIRA***

A obra *A Crónica do Condestável de Portugal* trata-se de um registro escrito no século XV em Portugal por um autor anônimo, possuindo como objetivo relatar a vida de Nuno Álvares Pereira de forma biográfica, no entanto, não possuindo uma preocupação cronológica. Se constitui como uma das principais fontes a respeito do general histórico lusitano, porém, a



narrativa medieval se dedica mais a exaltar as façanhas e principais vitórias do personagem que possuir um compromisso histórico.

O contexto retratado no documento é chamado a Crise de 1383–1385 em Portugal, mas também é referido constantemente pelo termo “Revolução de Avis” em a livros didáticos, sendo descrito como um período de intensa disputa de poder político que derivou uma guerra civil. No caso, o monarca lusitano, Fernando de Portugal, faleceu sem deixar herdeiros masculinos e casando sua única filha com o rei D. João I de Castela, diante disso, iniciando uma época de embates envolvendo a ameaça do domínio do reino de Castela de assumir o trono lusitano.

Deste modo, em meio as divergências internas e batalhas, D. João I de Portugal foi nomeado como monarca do reino lusitano, apesar de ser irmão ilegítimo do falecido rei, conseguiu assumir o trono com o auxílio de certos setores da sociedade lusitana. Com isso, através do apoio de descontentes com a possibilidade de um governo estrangeiro, consolidou a chamada Dinastia de Avis, que referência o título de D. João como o Mestre de Avis.

Nuno Álvares Pereira durante esse período se destacou como o principal general e apoiador de D. João de Portugal, sendo reconhecido por suas diversas vitórias, recebendo o título de condestável, a posição militar mais alta abaixo apenas do próprio monarca. A documentação exalta especialmente sua importância, o considerando como o maior cavaleiro de Portugal, enfatizando não apenas sua habilidade como guerreiro e estrategista, mas também por sua intensa espiritualidade e religiosidade, nunca perdendo uma batalha.

Assim, é perceptível ao longo da narrativa *A Crónica do Condestável de Portugal* que em várias ocasiões os sujeitos lusitanos que eram favoráveis a dominação de Castela são chamados pelo termo falsos portugueses. Enquanto isso, em contrapartida, os apoiadores de João de Avis, como o próprio Nuno Álvares Pereira, são denominados nos registros como os verdadeiros portugueses, como pode ser percebido de forma evidente na seguinte citação:

E o que mais irava D. Nuno e os verdadeiros portugueses é que o vergonhoso concerto, que impedira os inimigos de lutar, fora negociado pelo conde galego, João Fernandes Andeiro, o favorito da Rainha, para maior desonra do Rei e do seu reino (Crónica do Condestável, 1993, p. 56).

Diante disso, nota-se uma intenção política evidente na obra de criar uma separação, demonstrando que os aliados de D. João I de Portugal, incluindo o próprio condestável, eram

os verdadeiros portugueses, se opondo diretamente aqueles que se submeteram a Castela. Como apoiador e comandante do monarca lusitano, Nuno Álvares Pereira na documentação pode ser descrito como principal figura que provavelmente encarna o sentido de verdadeiro português.

Por ser constantemente descrito por suas características positivas ligadas aos preceitos da religião cristã e por sua dedicação espiritual, principalmente durante o final de sua vida, houve várias tentativas ao longo da história de canonizar Nuno Álvares Pereira como um santo. O general lusitano, por exemplo, não se casou mesmo após a morte da sua esposa, dedicando-se nos seus últimos anos exclusivamente a vida religiosa, assim, ingressando em 1423 a Ordem do Carmo, bem como doando seus bens e perdendo as dívidas.

No entanto, apesar da busca de santificar Nuno Álvares Pereira remontar desde o período medieval, a beatificação do condestável somente foi realizada no início do século XX pelo Papa Bento XV, no dia 23 de janeiro de 1918. Enquanto isso, sua canonização foi finalmente alcançada durante a primeira década do século XXI, em 26 de abril de 2009, através do Papa Bento XVI, passando a ser conhecido oficialmente como Santo Nuno de Santa Maria.

Deste modo, as características positivas e qualidades que o general histórico português possuía, estavam ligados à sua pureza, religiosidade e espiritualidade, assim, ele era retratado como um cavaleiro abençoado por Deus na documentação, escolhido para salvar o reino luso. Isso era principalmente reforçado pela concepção que Nuno Álvares Pereira era invencível durante o combate, pois nunca perdeu quaisquer batalhas, portanto, se configurando como um modelo a ser seguido também através de sua caracterização de acordo com os registros.

A influência da concepção que o condestável possuía um favorecimento divino através de sua religiosidade pode ser notado através do processo de canonização de Nuno Álvares Pereira, assim, perpetuando a convicção existente desde a documentação do medievo. Ressaltamos, então, que o comandante militar português se destaca como uma figura histórica que seguiu um modelo de cavaleiro ideal através dos valores religiosos da Igreja Católica.

De acordo com *A Crónica do Condestável de Portugal*, o general português era invencível por suas qualidades espirituais cristãs, se destacando como o maior cavaleiro do reino lusitano. Portanto, é possível traçar paralelos entre uma figura histórica, Nuno Álvares Pereira, com uma figura literária, Galaaz, principalmente através das semelhanças existentes entre as representações dos dois personagens nas fontes citadas no presente artigo.

## OS PONTOS DE CONTATO ENTRE GALAAZ E NUNO ÁLVARES PEREIRA

Analisando as duas fontes medievais, percebe-se várias semelhanças e paralelos que podem ser identificados entre o personagem literário Galaaz e o general histórico Nuno Álvares Pereira, assim, caracterizando pontos de contatos entre as duas figuras. Ambos eram retratados portando características semelhantes em suas respectivas documentações medievais, possuindo atributos que podem ser considerados como o modelo de cavaleiro cristão ideal.

Com isso, é notável aspectos positivos parecidos em ambos os personagens nos registros, sendo cavaleiros ligados principalmente a sua religiosidade e espiritualidade de acordo com os preceitos da Igreja Católica, por isso, eram abençoados e imbatíveis em batalha. Deste modo, Galaaz e Nuno Álvares Pereira, eram considerados nos documentos citados como escolhidos de forma divina para cumprir um grandioso destino, respectivamente, sendo alcançar o Santo Graal para o cavaleiro literário e salvar o reino luso para o condestável.

Diante disso, apesar de Galaaz ser caracterizado como um personagem literário com qualidades e virtudes religiosas que eram difíceis de serem praticadas na realidade, era um modelo de cavaleiro que foi almejado na sociedade medieval. No contexto português, o condestável, de acordo com as fontes, procurou possuir suas mesmas características positivas, incluindo sua castidade, para ser invencível em batalha, como pode ser visto na seguinte citação:

E como ali soubesse que, por virtude de não casar, Galaaz lograra acabar tão grandes e notáveis feitos, desejava também ficar solteiro, pois via o seu rei ameaçado dos inimigos e sonhava livrá-lo com nobres façanhas de cavalaria (*Crónica do Condestável de Portugal*, p.20).

Assim, Nuno Álvares Pereira, segundo *A Crónica do Condestável de Portugal*, possuía conhecimento das histórias da Matéria da Bretanha, principalmente do cavaleiro Galaaz, buscando possuir sua pureza e castidade para conseguir realizar façanhas como o personagem. Como pode ser observado, o general lusitano possuía a intenção de não se casar e realizar um juramento de virgindade eterna, semelhante ao que ocorre com o cavaleiro fictício Galaaz, buscando ser semelhante ao personagem literário para ser imbatível como ele.

Deste modo, percebemos que é importante destacar que Galaaz, um cavaleiro literário das histórias arturianas cristianizadas, influenciou e foi o modelo a ser almejado por uma figura histórica portuguesa, Nuno Álvares Pereira, no contexto do final do período medieval. Enquanto, Galaaz era um modelo que faz oposição direta aos considerados maus cavaleiros na novela de cavalaria, através da sua virtude, o condestável era o personagem antagonizava os denominados como os falsos portugueses, os apoiadores do reino de Castela.

Ambos são constantemente caracterizados nas fontes estudadas no artigo como cavaleiros ideal que eram puros e os escolhidos para uma grande missão, bem como descritos enfatizando sua espiritualidade ligada a fé cristã e por meio de sua generosidade. Através de sua religiosidade eram abençoados por Deus, com isso, os dois personagens por suas características positivas ligadas a Igreja Católica eram invencíveis durante o combate.

A principal descrição de Galaaz segundo *A Demanda do Santo Graal* está relacionado a sua pureza física e espiritual, em suma, a sua castidade, sendo mais ligado ao espiritual que ao carnal, por isso, era caracterizado como o escolhido para alcançar o Cálice Sagrado. Portanto, o cavaleiro literário conseguia superar as tentações das provações durante a empreitada para conseguir a relíquia sagrada e permitia o mesmo ser imbatível em batalha.

Nuno Álvares Pereira buscou possuir as mesmas características positivas que Galaaz, incluindo sua castidade, por isso, almejava também a eterna virgindade e pureza para possuir façanhas semelhantes o cavaleiro da Távola Redonda, no entanto, ele foi obrigado a se casar. Através de pressões familiares, o general contraiu matrimônio com a viúva D. Leonor de Alvim, assim, apesar de procurar ser como o cavaleiro literário, o condestável se casou, nascendo três filhos, mas apenas uma criança, D. Beatriz, sobreviveu para atingir a idade adulta.

Através da análise, pode ser estabelecido diversos pontos de contato entre Galaaz da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* do século XIII e como Nuno Álvares Pereira é retratado de acordo com *A Crónica do Condestável de Portugal* do século XV. Assim, os dois personagens possuem características semelhantes que enfatizam a presença de um modelo de cavaleiro ideal cristão, como pode ser visto através da seguinte tabela:

**TABELA 1**

GALAAZ	NUNO ÁLVARES PEREIRA
Figura lendária da Matéria da Bretanha	Figura histórica da “Revolução de Avis”
Representante dos bons cavaleiros em oposição aos maus cavaleiros	Representante dos verdadeiros portugueses em oposição aos falsos portugueses
Cavaleiro escolhido pelo Santo Graal	Cavaleiro escolhido para salvar o reino luso
Religioso ligado a fé cristã (espiritualidade)	Religioso ligado a fé cristã (espiritualidade)
Generosidade com os mais necessitados	Generosidade com os mais necessitados
Invencível em batalha (Deus ao seu lado)	Invencível em batalha (Deus ao seu lado)
Jurou eterna castidade	Almejou a eterna castidade (Se casou)

Ambos são descritos como portadores de qualidades e virtudes ligadas principalmente aos valores morais da Igreja Católica, como pode ser visto através da tabela acima, sendo cavaleiros puros e que se destacam como modelos ideais almejados pela sociedade medieval. Desta forma, é possível traçar evidentes paralelos entre os dois personagens, características semelhantes que permitem analisar a presença de um modelo de cavaleiro cristão perfeito estabelecido por uma figura literária e que influenciou uma figura histórica portuguesa.

Como percebido no decorrer do presente artigo e através da tabela anterior, que podemos traçar várias características paralelas, em suma, pontos de contato entre o cavaleiro literário Galaaz, e Nuno Álvares Pereira, um comandante militar histórico lusitano. Demonstrando, diante disso, que o personagem central da novela de cavalaria apesar de possuir qualidades difíceis de praticadas na realidade, foram almejadas no contexto histórico do fim da Idade Média em Portugal como um modelo a ser buscado, como ocorre com o condestável.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A presença da Matéria da Bretanha na região ibérica proporcionou, principalmente no contexto lusitano, a difusão da novela de cavalaria *A Demanda do Santo Graal* que

estabeleceu, através do personagem Galaaz, um determinado modelo de comportamento ligado ao religioso. A obra possui ênfase em caracterizar os aspectos de um cavaleiro cristão perfeito que através dos preceitos da Igreja Católica, como a pureza e a espiritualidade, assim, permitindo que o personagem literário conseguisse ser imbatível durante os combates.

Diante disso, Galaaz é construído como um ideal a ser almejado, um modelo de cavaleiro cristão estabelecido na literatura arturiana francesa no século XIII, mas que foi buscado por figuras históricas, como pode ser notado no contexto lusitano no século XV. Percebe-se que o comandante militar, Nuno Álvares Pereira, procurou possuir as mesmas características do cavaleiro literário, bem como é caracterizado de forma semelhante a ele nos documentos, como o registro *A Crónica do Condestável de Portugal*.

Através das suas características positivas, os dois personagens eram considerados abençoados por Deus, se destacando por sua dedicação religiosa e por sua pureza, sendo retratados de formas semelhantes na documentação medieval. Portanto, é possível estabelecer a existência de um modelo literário de cavaleiro cristão perfeito no contexto lusitano por meio de Galaaz e Nuno Álvares Pereira, influenciando a atualidade, como poder ser visto na canonização do condestável como um santo na primeira década do século XXI.

## REFERÊNCIAS

**A Demanda do Santo Graal.** Texto sob os cuidados de Heitor Megale. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

**Crónica do condestável de Portugal D. Nuno Álvares Pereira por autor anônimo do século XV.** Lisboa: Sá da Costa, 1972. (Adaptação de Jaime Cortesão).

LE GOFF, Jacques. **O Imaginário Medieval.** Lisboa: Estampa, 1994.

MONTEIRO, João Gouveia. **Nuno Álvares Pereira - Guerreiro, senhor feudal e santo: os Três Rostos do Condestável.** Lisboa: Manuscrito, 2018.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e História Cultural.** Editora Autêntica, 2008, 2º Ed

\_\_\_\_\_. **O Mundo Como Texto: leituras da História e da Literatura.** História da Educação, Pelotas, p. 31 - 45, 01 set. 2003.

ZIERER, Adriana. **Artur como Modelo Régio nas Fontes Ibéricas Medievais (Parte I): A Demanda do Santo Graal.** Disponível em:

<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/640/563>. Acesso em: 10 de setembro de 2018.

\_\_\_\_\_. **Cavaleiros Medievais Entre a História e a Literatura: Lancelot e Galaaz.** Org: Silva, Régia Agostinho da. Baccega, Marcus Vinícius. Letras e Veredas da História: Diálogos e convergências. São Luís: 2018, p. 99 - 119.

\_\_\_\_\_. **D. Nuno e Galaaz: santos e heróis na História e no Imaginário.** In: Jaime Estevão dos Reis. (Org.). A Idade Média em Debate: estudo das fontes. 1ed. Curitiba: CRV, 2019, v. 1, p. 15-32.

\_\_\_\_\_. **Entre o Paraíso e o Inferno: os sonhos n'A Demanda do Santo Graal.** Disponível em: <http://periodicos.uesb.br/index.php/politeia/article/viewFile/4458/4503>. Acesso em: 20 de outubro de 2018.

\_\_\_\_\_. O Mito Arturiano e sua cristianização nos séculos XII e XIII. In: **Ciências Humanas em Revista.** São Luís, v.3, n.1, julho de 2005. p.141 – 155.

\_\_\_\_\_. **O Nobre e o Rei: A Influência de Galaaz na Elaboração da Imagem de Nun'Álvares Pereira.** Disponível em: <http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/viewFile/526/457>. Acesso em: 24 de junho de 2018.

# MITO ARTURIANO E SUAS REPRESENTAÇÕES NA IDADE MÉDIA

Israel Rodrigues Moreira<sup>94</sup>

Adriana Maria de Souza Zierer<sup>95</sup>

## INTRODUÇÃO

O mito arturiano é um catalizador de perspectivas presentes na Idade Média, dessa maneira é necessário revisá-lo para melhor entender aspectos presentes dentro do medievo, como a cultura, a economia, a política, enfim grande parte dos aspectos sociais. Ao perceber o valor que detém o Ciclo Arturiano é de suma importância estudá-lo, pois em termo de produções históricas, o medievo foi carente, então parte-se de obras literárias para assim haver relações com a História.

Diversos dos pesquisadores que tratam dos aspectos simbólicos do rei Artur tem mostrado a importância da análise deste mito justamente para compreender melhor os processos históricos que circundam esse imaginário, entendendo isto na Idade Média o poder monárquico não passava de uma forma ideal de governo, ainda mais com a interpretação que se fazia dos mandamentos bíblicos. Segundo Le Goff (1994, p.357) o rei ou o político central era uma representação divina ou a “província do sagrado”. O poder dos grandes monarcas atuava em conjunto com a religião, e era proveniente de Deus.

Tal mito é incorporado na chamada Matéria da Bretanha, um conjunto de contos e histórias que fazem parte do lendário rei Arthur Pendragon, que não só é composta pela *Demanda do Santo Graal*, mas também por outras histórias e romances de cavalaria, onde em alguns Arthur é o foco principal da obra, mas no caso da *Demanda* o protagonista é Galaaz. Dentro da Matéria da Bretanha estão também presentes histórias de dinastias de Reis que historicamente existiram, e que podem ter influenciado na composição do mito arturiano.

---

<sup>94</sup> Graduando em História na Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Bolsista de Iniciação Científica da FAPEMA.

<sup>95</sup> Doutora em História. Docente da graduação e da Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIS/UFMA). Coordenadora dos laboratórios de pesquisa *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e *Mnemmosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval.



A produção que contempla de melhor forma toda a complexidade do mito arturiano junto de seus cavaleiros é a obra *Demanda do Santo Graal*, que é marcada pela busca do cálice por parte dos cavaleiros da tábua, e as aventuras e desafios que enfrentavam às vezes tentados por vícios serviriam de prova para aqueles que fossem dignos seriam assim recompensados encontrando o artefato, e testando sua fidelidade ao real objetivo de seu destino, que apenas o mais puro poderia obter o Santo Graal e conhecer as glórias divinas que este carrega. Três foram os cavaleiros que o vislumbraram, Galaaz ou Galahad, Boorz e Percival.

O mito arturiano em sua origem tem influência céltica, e até mesmo o cálice sagrado “O Santo Graal” tem uma versão de gênese céltica, dessa forma não sendo um cálice, e sim uma espécie de caldeirão sagrado ou mágico. Na construção desse mito tão famoso então deve ser apontar o envolvimento da cultura bretã e da céltica, incorporando fortemente a características da cristandade que eram basicamente cristalizadas ou materializadas, na função da Igreja, instituição na época poderosa o suficiente para influenciar as decisões monárquicas.

Além da Matéria da Bretanha, o mito arturiano sofreu outras influências, partindo em especial das prosas e canções de gesta, algumas destas vindo do território francês. Então deve-se notar que o conhecido como Rei Arthur não foi só uma figura importante dentro da atual Inglaterra, mas sim como em todo território que participou da Idade Média. Cabe então aqui analisar quem compõem esse imaginário arturiano, personagens míticos, objetos e culturas.

## **ARTHUR PENDRAGON**

*A priori* devemos tocar na figura principal do trabalho, Arthur, filho de Uther, nasceu do adultério, e foi deixado aos cuidados do mago Merlim, porém falar de sua trajetória até chegar ao trono não é dever desta análise. Como a obra especial a ser analisada é a *Demanda do Santo Graal*, devemos colocar que a mesma já tem Arthur como Rei, então ele já não participa das ainda aventuras.

Rei Arthur, ou Arthur Pendragon é um personagem mítico que faz parte do imaginário bretão, podendo ser remetido por todo planeta de formas diferentes respectivas as culturas locais, e que em diversos momentos recebeu readaptações, é o representante de uma ideia de

resgate da glória e harmonia bretã, e responsável por liderar os bretões, adquirindo dessa maneira a própria importância militar. O objetivo de Arthur é recuperar a hegemonia da Grã-Bretanha, e com isso agregam-se outros valores, como o de reeducar a ordem de cavaleiros que aos poucos se perdiam no mundo e nos vícios presentes nele, e também unir as instituições religiosas, com uma ideia de cavalaria com ordem nobre. O valor religioso é também presente em Arthur, visto que sua lenda se baseia em um eterno retorno, e que com sua volta a sociedade poderia retomar sua grandeza e crenças junto de Deus, sendo assim uma figura messiânica.

Arthur em escritos feitos em torno de seu mito é incorporado como um Rei, mas não somente tal, como antes mesmo de se tornar um monarca participar de batalhas, como um poderoso general. Arthur tornou-se um marco poderoso no imaginário medieval, pois ainda que promovesse batalhas, as mesmas eram em prol do combate ao paganismo, ou seja a Igreja estava ao lado do Rei. Em um período em que a Grã-Bretanha passava por conflitos e seus cavaleiros se perdiam nos vícios mundanos, a figura do lendário Rei resgatava a poder que os bretões um dia tiveram, assim como os valores e a honra da ordem de cavaleiros com o símbolo da tábua redonda.

Em atuação “histórica” os contos literários colocam Arthur como um grande líder, não só em referência a invasão saxã, mas também como um adversário que superaria até mesmo o poderoso Império Romano. Por isso é interessante tratar os argumentos literários colocados a favor de Arthur para entender sua importância histórica. Entendendo toda essa conjuntura Arthur serve então de modelo para a sociedade medieval.

A oitava batalha foi na fortaleza de Guinnion, na qual Artur carregou a imagem de Santa Maria, sempre virgem sobre seus ombros; e os pagãos foram postos em debandada este dia. E sob o poder de nosso senhor Jesus Cristo e sob o poder da sagrada Virgem Maria, sua mãe, houve grande mortandade entre eles [os saxões] (NENNIUS, 2002, p.244).

Assim como escudo com a imagem de Maria citado, junto de um grande rei, uma grande arma estaria ao seu lado, está então foi a lendária Excalibur, que somente aqueles que detinham o sangue dos Pendragon poderia usá-la, então o sucessor de Uther, deveria utilizar da mesma para fazer com que a Grã-Bretanha prosperasse. Excalibur tem adaptações assim como o contexto do mito arturiano, a origem às vezes dada ao mago que a concedeu como

agrado a Uther e a vinculou ao seu sangue ou nome, em outras versões a espada se mostra junto da Dama do Lago, uma guardiã desse artefato. Os poderes da Excalibur fazem do cavaleiro que a tiver praticamente invencível. A espada não é um total sinônimo de vitória, pois em um confronto direto com Lancelote, Arthur não consegue derrotar sem a ajuda de Merlin.

Todos aqueles com quem se batia, invocando Deus, invocando Deus, morriam ao primeiro golpe de espada. Ele não suspendeu seu ataque até ter matado quatrocentos e setenta soldados com sua única arma Caliburn (MONMOUTH, 1993, p.215).

## **MERLIM**

A segunda figura a ser tratada aqui, será justamente daquele que ficou responsável por educar, ensinar as normas de conduta dos cavaleiros, entre outras coisas. É interessante tratar de Merlim não somente por fazer parte do imaginário arturiano, mas até mesmo para entender como funcionava a disciplina religiosa na Idade Média, pois historicamente sabemos que o medievo é marcado por perseguições religiosas, sabemos que nesse contexto houver também a Inquisição, que era uma espécie de caça aos feiticeiros.

Desse modo como Merlim se vincularia ao imaginário medieval de forma positiva? Ele tornaria-se o conselheiro de Arthur e uma grande aliado, isso óbvio era visto de uma forma pelas produções literárias, mas na prática como sabemos não acontecia dessa maneira. Isso por conta de Merlim em algumas passagens das obras, por está ligado a figura de Arthur, seguir princípios religiosos cristãos. Já aqueles os feiticeiros que as Igrejas perseguiam, não eram em sua totalidade ruins, porém não agiam de acordo com as regras da cristandade.

E depois que Uther-Pendragon partiu desta vida, também o resto aconteceu conforme Merlin tinha temido, pois todo o reino caiu em enorme desordem. Pois cada rei menor passou a lutar contra o seu rival por poder, e cavaleiros e barões cruéis assaltavam as estradas livremente, cobrando com muita crueldade pedágio de passantes indefesos. E faziam alguns desses viajantes prisioneiros e pediam resgate, enquanto a outros matavam porque não tinham como pagar o resgate. Assim, se alguém se arriscasse a viajar por um motivo qualquer, era comum ver homens mortos pelas estradas. Portanto aconteceu que, depois de um tempo, toda aquela terra sofrida gemia com o tormento que a assolava (PYLE, 2013, p.25).

Dessa forma Merlim ajudaria Arthur a ser tornar o Rei que retiraria a Grã-Bretanha dos vícios e dos maus caminhos. Merlim também criou outro objeto que é muito significativo para o mito além da Excalibur. A Távola Redonda é um dos grandes símbolos, principalmente quando se trata da Demanda, pois é nela que os cavaleiros que partem em busca do Santo Graal se reúnem. E outra característica é necessária a ser tratada, o seu formato, não havendo extremidades na mesma, ou seja, significando que não havia uma hierarquia tão estratificada, mesmo que Arthur fosse o Rei, não se colocava acima de seus aliados.

Merlim foi e é uma figura importante para compreender alguns aspectos que estavam vigorando no medievo, o mesmo é filho do demônio, mas age para ajudar a sociedade, pois carrega o pensamento de ser filho do diabo como pecado, dessa maneira tentando constantemente suprir esse pecado de nascença, assim como Lancelote é um dos grandes aliados do Rei Arthur Pendragon.

## **LANCELOTE**

O maior modelo de cavaleiro cortês não é Arthur, é seu “braço direito”, Lancelote, filho do Rei Ban. É interessante colocar que essas figuras importantes são educadas por seres mágicos. Arthur foi ensinado por Merlim, já Lancelote pela aprendiz deste, Viviane, ou a Dama do Lago.

Antes do nascimento de seu filho era o principal cavaleiro aventureiro após Arthur assumir o trono, dessa maneira sendo um exemplo até mesmo para os outros cavaleiros. Era um aliado forte e importante de Arthur, pois em combate o mesmo podia se igualar ao seu Rei usando a espada Excalibur. Nessa luta houve interferência de Merlim para que Arthur não fosse derrotado.

Foi um dos mais influentes modelos ideias propagados pelo mito arturiano, somente as vezes deixado abaixo pelas figuras, de Arthur e de seu filho, um exemplo primordial para entender o modelo ideal de cortesia propagado pela Idade Média. Além dessas características

a seu favor, também tinha uma conduta religiosa, aspecto que todo cavaleiro, em especial do Santo Graal deveria ter.

Lancelote é inserido ao mito arturiano com o livro, *Lancelote, o Cavaleiro da Carreta* escrito por Chrétien de Troyes no século XII. Após a luta com Rei Arthur percebendo o cavaleiro perspicaz que ele era decidiu segui-lo, pois foi o único que conseguiu o confrontá-lo em um combate de espadas. Lancelote também ficou conhecido na mentalidade medieval como o maior campeão que serviu a Arthur Pendragon. O Cavaleiro da Carreta também é famoso dentro das narrativas arturianas por se apaixonar pela esposa de seu Rei, Guinevere. Foi um dos cavaleiros mais puros e honrados que cavalgou com Arthur, seu único erro dentro dos valores da cavalaria foi ter um caso de amor com a Rainha de Genebra.

Detinha uma maestria invejável como espadachim, como já citado acima fazendo frente até mesmo com Arthur e sua espada, então era admirado por outros cavaleiros que pretendiam seguir sua vida e conduta. Mesmo sendo praticamente perfeito segundo os termos dos *Oratores* (clero) e *Bellatores* (cavaleiros). Cometeu o erro de ter um caso com a Rainha de Genebra como já colocado anteriormente, porém esse talvez não tenha sido seu maior pecado, mas sim podemos fazer referência de maior erro de Lancelote a traição ao seu Rei, ele não apenas apaixonou-se por Guinevere, mas traiu a lealdade e amizade de seu Rei. Além de a Nobreza e os Cavaleiros estarem muito ligados nesse contexto, então tais escritos sobre tal traição poderiam evidenciar alguma disputa entre tais camadas, como Duby cita:

Não existiam então, fora da nobreza, homens verdadeiramente livres, isto é, que escapassem por inteiro aos costumes banais, que fossem julgados unicamente pelos tribunais públicos e pudessem dispor completamente de si mesmos. Privilegiada, essa "nobreza" era enfim hereditária: suas qualidades e seus títulos se transmitiam pelo sangue (DUBY, 1977).

## **GALAAZ**

Trataremos a partir desse ponto o principal personagem da *Demanda do Santo Graal*, e um dos mais importantes do mito arturiano. Dentre todos os cavaleiros participantes da busca o mais puro foi o filho de Lancelot, Galaaz ou Galahad, que seguiu rigidamente a conduta da Ordem de Cavalaria assim como a religiosa, que era muito evidente na época

medieval. Prezava pela sua castidade e seria destinado a encontrar o cálice sagrado, O Santo Graal. Além desses adjetivos o filho de Lancelote também ocuparia a cadeira do lado direito da cadeira de Arthur, que somente poderia ser usada pelo mais puro, inocente e nobre dos cavaleiros, pois aquele que não o fosse desapareceria pela Cadeira Perigosa.

O cavaleiro de quem Merlim e todos os profetas falaram. O rei, assim que viu no assento perigoso o cavaleiro de quem Merlim e todos os profetas falaram na Grã-Bretanha, então bem soube que aquele era o cavaleiro por quem seriam acabadas as aventuras do reino de Logres, e ficou com ele tão alegre e tão feliz, que bendisse a Deus (MEGALE, 1988, p.27).

Apesar de Arthur e Lancelot tornassem bons modelos ideias da época, ambos não se equivaliam a simbologia ligada a Galaaz no que diz respeito à conduta do homem, em especial dos cavaleiros, ou da sociedade que ali vivia. Ligado a uma ideia de personificação divino Galaaz por ser um cavaleiro puro mantendo até sua castidade, foi e é um dos principais exemplos de modelo a ser seguido, servindo de exemplo para os cavaleiros e os povos que compartilham desse imaginário. Galaaz dentro da demanda pode ser considerado como protagonista, justamente por suas qualidades religiosas e os valores que carrega em sua figura.

O filho de Lancelote é aquele que tem por destino ter por lugar a cadeira perigosa, e somente o predestinado a encontrar o Graal, o cálice sagrado, seria digno de sentar neste assento. Quando isto acontece com todos os outros cavaleiros presentes na Távola, os mesmos não conseguem expressar emoções, ficam sem se mover ou falar, diante do que está acontecendo, vislumbram o cálice em sua frente por alguns segundos.

Assim como o escudo da Virgem Maria de Artur, Galaaz também obteve o seu tão sagrado quanto o do Rei, e não só um escudo sagrado como uma espada divina, porém ao invés de ter uma imagem divina, o escudo do cavaleiro mais puro tinha um fundo branco e como figura ou representação central uma cruz vermelha, mais uma vez ressaltando a influência de Galaaz no imaginário medieval como um símbolo cristão.

Mesmo o filho de Lancelote sendo o “escolhido” existiram dois bons concorrentes a encontrar o Graal, Persival e Boorz, porém não o tiveram em mãos ou olhos por muito tempo. O que o difere dos outros cavaleiros é o fato de não ter desejo carnal, mesmo nascendo do pecado e considerado bastardo. Depois de conhecer as maravilhas que o cálice lhe mostrou,

deseja então encontrar a Deus. Percebendo que este mundo está condenado aos pecados, pois se encontra longe dos valores cristãos.

Galaaz faz referência a perfeição personificada. Era visto como aquele que podia resgatar a glória entre os cavaleiros, os livrando dos vícios mundanos, mais precisamente baseada em valores e premissas religiosas. A Demanda do Santo Graal utiliza dessa personagem para disseminar um modelo para com a cavalaria, mas não somente para essa camada em específico, também era um ideal para a sociedade, que permanecendo junta dos vícios se distanciaria de Deus. A obra nos possibilita em linhas gerais analisar como foi o pensamento naquele contexto e época.

## **O SANTO GRAAL**

O Santo Graal é o artefato usado por Jesus Cristo na última ceia, que na literatura foi o cálice que José de Arimateia coletou o sangue de Cristo durante sua crucificação. Assim como Arthur a origem do Graal não é sujeita somente ao cristianismo, pois o Santo Graal já existia na cultura Céltica. Dentro do imaginário céltico a possível representação do Graal consistira em um caldeirão, e haveria três modelos de caldeirões, o do renascimento, o da abundância, e o do sacrifício.

[...] E eles assim estando sentado, entrou no paço o santo Graal, coberto de um veludo branco; mas não houve um que viesse quem o trazia. E assim que entrou, foi o paço todo repleto de bom odor, como se todos os perfumes do mundo lá estivessem. E ele foi para o meio paço, de uma parte e da outra, ao redor das mesas. E por onde passava, logo todas as mesas ficavam repletas de tal manjar, qual em seu coração desejava cada um. E depois que teve cada um o de que houve mister a seu prazer, saiu o santo Graal do paço que ninguém soube o que fora dele, nem por qual porta saíra. E os que antes não podiam falar, falaram então (MEGALE, 1988, p.31).

A importância do Graal traz valores religiosos e o próprio encontro com Deus, que incidem sobre a sociedade, como a conduta e os preceitos do homem, seu comportamento perante a figura divina, a pureza perdida nos vícios, e principalmente a esperança de redenção. O cálice sagrado carrega também valores para os cavaleiros, os desafios para provar o mais

apto a obtê-lo, o mais corajoso, o mais forte, e acima de todos os adjetivos inseridos na Demanda, o mais puro.

Arthur no dia de Pentecostes unindo seus cavaleiros recebe a visita do Graal, todos ali presentes sentem-se atordoados com a presença do cálice sagrado, e ao tempo que o admiram, igualmente desejam ele. Após o acontecimento o artefato se retira por conta dos pecados do Rei e dos cavaleiros da tábua. Então os que naquele dia estavam reunidos partem em uma busca para encontrá-lo, pois com ele haveria harmonia, assim como conquistas individuais, jurando não retornar a corte do Rei Arthur até encontrar o cálice iniciando assim a demanda do santo Graal.

Como os da mesa redonda começaram a demanda do santo Graal. Quando os cavaleiros da tábua redonda ouviram que aquele era Galvão e viram o que disse, pararam até de comer; mas assim que as mesas foram tiradas, foram todos ante do rei e fizeram aquela promessa que fizera Galvão, e disseram que jamais deixariam de andar até que vissem a tal mesa e tão saborosos manjares e tão bem preparados, como eram aqueles que aquele dia comeram, se era cousa que lhes outorgada fosse por dificuldade e por esforço que sofrer pudessem (MEGALE, 1988, p.32).

A prosperidade que reinaria em Camelot, assim como nos demais reinos presentes na terra seria fruto desse artefato, pois o mesmo seria responsável por retirar do mundo, os vícios e as características que fugiam dos preceitos religiosos.

## CONCLUSÃO

Por finalidade este trabalho tem por objetivo analisar dentro do mito arturiano, não somente o Rei Arthur Pendragon, mas como outros personagens que estão inseridos dentro deste Ciclo. Para melhor entender as construções do imaginário presentes na sociedade, sendo assim modificando o pensamento na Idade Média, doutrinando, mas igualmente estabelecendo diferentes controles sobre a população.

*A Demanda do Santo Graal* é um exemplo de novela de cavalaria, porém com a relação história-literatura não podemos perceber somente desta forma. Mas sim como uma produção que é fruto de sua época, evocando valores religiosos, e condutas morais, utilizando também de personagens que já detinham fama para assim melhor propagar sua mensagem.



## REFERÊNCIAS

### Fontes Primárias :

GEOFFROY DE MONMOUTH (ou Geoffrey de Monmouth). **Historia Regum Britanniae** (*Historie des Rois de Bretagne*) (HRB). (Traduite et commenté par Laurence Mathey-Maille). Paris : Les Belles Lettres, 1993.

MEGALE, Heitor (Ed.). **A demanda do Santo Graal**. São Paulo: T.A. Queiroz, 1988.

NENNIUS. **História dos Bretões**. Trad., apresentação e notas de Adriana Zierer. In: COSTA, Ricardo (Org.). **Testemunhos da História. Documentos de História Antiga e Medieval**. Vitória: EDUFES, 2003, p.209-253. (tradução disponível na Internet: <http://www.ricardodacosta.com/nennius.htm>).

### Obras Gerais:

CHRÉTIEN, De Troyes. Lancelot: o cavaleiro da charrete. In: CHRÉTIEN, De Troyes. **Romances da Távola Redonda**. Tradução Rosemary Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. Tradução: Antônio de Pádua Danesil. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

PYLE, Howard. **Rei Arthur e os cavaleiros da tábola redonda**. Tradução de Vivien Kogut Lessa de Sá. São Paulo: Zahar, 2013.

ZIERER, Adriana. **Cavalaria e Nobreza: entre a história e a literatura**/ Adriana Zierer, Álvaro Alfredo Bragança Júnior. – Maringá: Eduem, 2017.

ZIERER, Adriana. **Da Ilha dos Bem-Aventurados à Busca do Santo Graal: uma outra viagem pela Idade Média**. São Luís: Ed. UEMA, 2013.

# A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL FRENTE À PROPAGAÇÃO DA HOMOSSEXUALIDADE NA EUROPA DURANTE A BAIXA IDADE MÉDIA

João Vitor Natali de Campos<sup>96</sup>

Weksley Machado<sup>97</sup>

## INTRODUÇÃO

A construção da narrativa que diz respeito a sodomia na cultura ocidental como uma das práticas que são contrárias aos princípios da cultura cristã, deixou de atingir outros setores sociais para além da religião, fazendo com que surgisse narrativas a respeito da sodomia de forma negativa, seja nos relacionamentos homossexuais ou heterossexuais. Pode-se dizer que a Igreja tornou-se reguladora das atitudes e pensamentos dos indivíduos, no quesito de saber o que seria certo ou errado perante o sagrado.

O historiador Jacques Le Goff (2006, p.49) afirma que o cristianismo foi o maior regulador da sociedade ocidental, que foram sendo construídas desde as narrativas bíblicas, fazendo com que os desejos carnis fossem vistos como pecado e essa crença foi sendo reproduzida cada vez mais na Idade Média entre os séculos V ao XII. Além das passagens bíblicas, os pais da Igreja reforçam esse discurso sobre a rejeição dos prazeres carnis e entre eles está o Santo Agostinho, que acreditava na rejeição de tentações dos pecados capitais para que o indivíduo alcance a santidade cristã:

A fornicção, que aparece no Novo Testamento, a concupiscência de que falam os Padres da Igreja e a luxúria que condensa todas as ofensas feitas a Deus no sistema dos "pecados capitais", estabelecidos entre os séculos V e XII, tornam-se pouco a

---

<sup>96</sup> Mestrando pelo Programa de Pós graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão. Integrante do laboratório de estudos sobre o Medievo BRATHAIR(UEMA). Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão. E-mail: jvcampos93@gmail.com

<sup>97</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Pesquisador integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (NEMHAM/UEMASUL). Pós-Graduando em Psicopedagogia pelo Instituto Sinapses. E-mail: wekslleys@gmail.com

pouco a tríade da reprovação sexual dos clérigos. Se São Paulo não faz mais do que esboçar essa grande reviravolta, Santo Agostinho (354-430), testemunha e desbravador da nova ética sexual do cristianismo na Antigüidade tardia, lhe fornece sua legitimidade existencial e intelectual [...] "O homem novo" do cristianismo tomará assim o caminho de Agostinho, longe do barulho das tavernas, do furor do desejo e dos tormentos da carne. Dessa forma, a condenação da luxúria (*luxuria*) será acompanhada freqüentemente da condenação da gula (*gula*) e do excesso de bebida e de alimentação (*crapula, gastrimargia*) (LE GOFF, 2006, p.50-51) .

Através das construções teóricas que se fortaleceram na Idade Média, a questão do controle aos desejos sexuais passaram a ser classificados como atos reprováveis se não permanecer na lógica cristã e essas visões sobre o sexo foram sendo reproduzidas em séculos posteriores. O filósofo Michel Foucault (2015) aborda a questão do controle dos corpos, pois em cada sociedade, quando a instituição de poder atingem as ações sociais, logo afetam os corpos que fazem parte da sociedade. Isso podemos ver na questão da sexualidade, uma questão que envolve os desejos íntimos dos indivíduos que são afetados e perseguidos pelos padrões morais, fazendo com que existisse um controle nos desejos sexuais dos indivíduos:

Mas a sexualidade, tornando-se assim um objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um pelo seu corpo. O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle (FOUCAULT, 2015, p. 236).

Diante disso, práticas sexuais como a sodomia, passaram a ser inferiorizadas, a ponto de que os atos sexuais entre indivíduos que possuem relações heterossexuais e homossexuais fossem vistos como algo que distancie dos padrões cristãos enquanto corretos, além de serem tratados como imoralidade. Porém, diferente da sodomia na parte dos heterossexuais, as relações homo afetivas foram além do aspecto sexual, fazendo com que a própria condição de ser homossexual fosse questionada e tratada como um problema.

O desejo do indivíduo pelo mesmo sexo ultrapassou para além da concepção religiosa, sendo considerado como um problema de saúde biológico ou mental, a ponto de que o termo sodomitas era atribuído a esse público até o século XIX com a formação do termo *homossexual*. Pretes e Vianna (2008, p.317) explicam que antes e até depois do século XIX, a sodomia entre pessoas do mesmo sexo era considerado como um crime, tanto em muitos países europeus quanto no Brasil, que havia uma punição pela prática no sistema penal.

Com a chegada do cientificismo no século XIX, aos poucos ocorreram alterações a respeito de como a homossexualidade era tratada. Porém, a heterossexualidade ainda era considerada como o padrão de normalidade no meio social e enquanto a homossexualidade era tratada enquanto um desvio biológico que infligia os comportamentos e ações sociais dos indivíduos

É justamente com a junção destes dois movimentos que dá início em meados do século XIX a movimentação discursiva sobre as causas das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. O que antes era entendido como um pecado, um vício moral, um ato criminoso e que tinha suas raízes no desvio social e moral, agora toma forma de desvio psíquico e/ou biológico. Aquilo que antes era entendido como um vício moral e social, e que era de responsabilidade da religião e do direito, encontra-se nos séculos XIX e XX sob a responsabilidade psicológica e medicina (PRETES; VIANNA, 2008, p.320)

O termo *homossexual*, era definido assim para aquele que era portador do instinto sexual, o *homossexualismo* ou seja, ser homossexual era visto enquanto uma doença, além de outras classificações denominadas por outros setores sociais que invisibilizam a existência de pessoas que denominavam-se enquanto parte dessa orientação sexual. Diante de manifestações e resistências por parte dos homossexuais que foram crescendo em torno do século XX, foi a alteração da denominação *homossexualismo* para *homossexualidade*, fazendo com que o antigo termo fosse descartado no Catálogo Internacional de Doenças da Organização Mundial da Saúde em 1993, deixando de ser considerado doença.

. Tratar esse assunto é tratar que os efeitos do passado ainda permanecem nas construções do presente, que seria uma observação destacada pelo historiador Marc Bloch em relação ao tempo e ao processo *continuum*, mostrando que a história ainda possui as permanências mesmo adaptadas em tempos diferentes (BLOCH, 2002, p.55). Podemos ver que a homossexualidade, mesmo com a visibilidade que existe na atualidade e das garantias que foram sendo conquistadas, ainda existem as dores do passado que se fazem presentes.

A intenção desse trabalho seria fazer uma análise em torno da Sodomia, desde a sua construção por parte da religiosidade cristã e a visão que era imposta sobre os sodomitas em torno da obra do escritor italiano Dante Alighieri, a *Divina Comédia*, trazendo seria a visão medieval a respeito de um indivíduo sodomita e o seu destino no além. Decidimos pautar a discussão da Sodomia, especificamente na Idade Média, pois foi nesse período, principalmente na Idade Média Central (Séculos X à XIII) e Baixa Idade Média(séculos XIV

e XV), que ocorreu uma expansão da religião nas ações e comportamentos dos indivíduos e mesmo após com o fim da Idade Média, ainda existem valores e visões de mundo que permeiam na modernidade, tendo a questão da própria sexualidade enquanto algo que precisava ser controlado e a homossexualidade como uma manifestação indesejada.

## **HOMOSSEXUALIDADE E A SODOMIA**

Na visão de Jeffrey Richards, a homossexualidade na Grécia relacionava-se estreitamente com a masculinidade, e é importante captar esta perspectiva de modo a entender seu papel social. A relação homossexual grega básica se dava entre um homem mais velho (*erastes*) e um jovem (*eromenos*). O homem mais velho admirava o mais jovem por suas qualidades masculinas (beleza, força, velocidade, habilidade, resistência), e o mais jovem respeitava o mais velho por sua experiência, sabedoria e comando. O homem mais velho devia treinar, educar e proteger o mais novo e, no devido tempo, o jovem crescia e se tornava o amigo, em vez do amante-pupilo, e procurava seu próprio *eromenos*. Em matéria de sexo, esperava-se que o homem mais velho tivesse papel ativo e o mais jovem passivo. Ambos os machos deveriam, no devido tempo, casar com fêmeas e ter filhos (RICHARDS, 1993, p. 138).

Porém, para Paul Halsall, a palavra *homossexualé* é uma invenção do século XIX, e muitas vezes sugere-se que uma alternativa, a sodomia, tivesse um significado muito variado na Idade Média para substituí-la. A autoconcepção é certamente importante na definição da sexualidade de uma pessoa, mas não se precisa ser muito realista sobre isso: uma coisa não precisa de um nome para existir. Os atos homossexuais existiram e mesmo que o significado da palavra *sodomiatem* sido muito discutido para a Idade Média, e pode ser aplicado a atos como relações sexuais anais entre pessoas casadas, na maioria dos casos se refere a vários atos sexuais entre homens (HALSALL, s.d, p. 2).

Contudo, de acordo com Nick Gier(s/d), *sodomia* e *sodomita* são derivados da cidade canaanita de Sodoma, cuja destruição junto com Gomorra está relacionada a narrativa bíblica presente no livro de Gênesis 19.

Sodoma e Gomorra eram vistas enquanto cidades que praticavam atos vistos como inaceitáveis para Deus. Nessa cidade, Ló, sobrinho de Abraão recebeu a visita de dois anjos enviados pelo sagrado e diante disso, Ló os convidou para passarem a noite na casa dele

(Gen.19: 2-3) (Bíblia, 2015). Ao saber que Ló tinha visitantes na casa, os cidadãos de Sodoma foram até a casa de Ló, na intenção de praticar atos sexuais com os anjos. Diante disso, Ló tentou impedir que invadissem a sua casa e ofereceu as suas filhas em troca para protegê-los (Gen.19:5-7) (Bíblia, 2015). Após os anjos deixarem os habitantes de Sodoma cegos, pediram para que Ló e toda a sua família saíssem de suas casas e da cidade, pois seria destruída assim como Gomorra, por serem cidades em que as práticas pecaminosas habitavam nesses lugares: “Então o Senhor fez chover enxofre e fogo, do Senhor desde os céus, sobre Sodoma e Gomorra; E destruiu aquelas cidades e toda aquela campina, e todos os moradores daquelas cidades, e o que nascia da terra” (Gênesis 19: 24-25) (Bíblia, 2015).

Podemos perceber que as atitudes contra a ação divina, em sua maioria são levadas a torturas e destruições, caso os indivíduos permanecessem fora dos princípios religiosos e existem crenças pelo senso comum que a homossexualidade foi o fundamento dessa retribuição divina e que este é o motivo que os homossexuais foram marcados como "sodomitas". A própria palavra não aparece até o século XI, quando Peter Damian identificou o pecado de Sodoma como sexo de macho com macho. A conclusão legal de Damian era que esses homens deveriam ser executados principalmente porque são incorrigíveis e, portanto, irrelevantes (GIER, s.d, p. 1).

Oriunda do Novo Testamento, a fornicação foi desde o início, uma categoria abrangente. A própria seria mesmo uma das três noções básicas – ao lado da luxúria e da concupiscência - através das quais o cristianismo organizaria o seu discurso de reprovação da sexualidade. Mas, ainda na pregação do Apóstolo Paulo, a fornicação possuía uma conotação ampla, alusiva tanto a categorias de pecadores, como a desvios comportamentais. Fornicários eram: os que vendiam o seu corpo; os que transgrediam o casamento; os que mantinham uma atitude passiva nas relações carnis; os que se relacionavam com homens.

A fornicação era um pecado masculino? Não foi o mesmo Paulo que atribuiu à mulher a responsabilidade pela introdução do pecado no mundo? Por dirigir-se a homens ou por julgá-los mais responsáveis que as mulheres, o fato é que Paulo tratou a fornicação como vício masculino. Reprovou, antes de tudo, algumas situações em que se manifestava o apego dos homens à carne, sem construir, porém, qualquer sistema de transgressão. Só tolerada no casamento, a carne era totalmente execrada na sua pregação, pouco importando se os homens pecavam traindo a esposa com uma mulher ou com outro homem (VAINFAS, 1986 p. 60).

Em *Summa Contra Gentiles, de* São Tomás de Aquino (1225-1274), classificou a sodomia como o pior crime em segundo lugar apenas para assassinar-se, porque ele essencialmente equivalia a destruição de uma pessoa em potencial. Como o único lugar adequado para a semente masculina é o útero feminino, aqueles que se masturbam, se envolvem em sexo oral e, sim, mesmo aqueles que usam os anticoncepcionais são todos sodomitas! Se o pecado de sodomia é a prática de sexo sem reprodução, então todo ser humano sexualmente ativo é um sodomita! (GIER, s.d, p. 4).

Segundo Ronaldo Vainfas (1986), o primeiro grande significado da sodomia pertencia ao campo da animalidade: sodomitas eram os que cediam aos apelos da carne sem atentar para os costumes humanos em matéria sexual - entendendo-se por costumes aquilo que era prescrito pela moral judaica: as uniões genitais entre um homem e uma mulher. O segundo significado da sodomia a indicava como um elenco de atos carnavais marcados pelos desvios da genitalidade, especialmente o coito anal e as poluções orais, tanto as do membro masculino (*Fellotio*) como as da vagina (*cunnilingus*). E quaisquer que fossem os praticantes desses atos, celibatários ou casados, homens ou mulheres, clérigos ou leigos, todos, sem exceção, caíam na esfera da sodomia. Já o terceiro significado relacionava a sodomia ao coito anal e, não raro, às relações entre homens. Alguns teólogos chegaram mesmo a explicitar ideias desse tipo, como Alberto Magno (séc. XIII), para quem sodomia era a "união carnal entre pessoas do mesmo sexo" (VAINFAS, 1986, p. 66-67).

## **A DIVINA COMÉDIA**

A obra de Dante Alighieri (1265-1321), seriam essas representações vistas pelo autor enquanto narrador-personagem, mas no aspecto religioso no período em que viveu e esse imaginário religioso também passou a ser parte do senso comum, fazendo com que tivesse esse conexão presente entre o mundo terreno e o divino e tendo a força presença do sagrado, as práticas terrenas dos indivíduos poderiam atingir o espiritual. Por isso, a questão do purgatório imposta pela Igreja Católica entre os séculos XII e XIII como uma forma de fazer com que as almas pecadoras recebessem o julgamento eterno para saberem os seus destinos ou o Céu ou o Inferno (CAMPOS, 2018, p.89).

Entre a trilogia da Divina Comédia, que seriam *Céu, Inferno e Purgatório*, nesse artigo será trabalhado o livro *Inferno* e nessa obra, Dante atravessa nesse plano junto com Virgílio e

em cada estágio do Inferno, Dante encontra as almas pecadoras que, sendo almas que não tiveram o perdão divino ou não se arrependeram dos seus pecados, logo passaram também a sofrer duras penas nesse espaço. O que chama atenção nessa obra, é que, entre os condenados, estavam os sodomitas. No canto XIV,

O livro a ser trabalhado será o *Inferno* que seria essa construção do lugar em que as almas que cometeram atos reprováveis perante o sagrado deveriam estar, quais atos foram cometidos para estarem nesse lugar e quais consequências foram realizados. Entre as almas condenadas nessa obra, os sodomitas fazem parte da narrativa que são uma das almas condenadas ao inferno, presente nos cantos XIV e XV.

No canto XIV, Dante e Virgílio chegam no terceiro giro do sétimo círculo e nesse espaço estavam os condenados que seriam os blasfemos que estavam deitados, os usuários sentados e os sodomitas foram obrigados a andar sem parar o chão era quente. Esse destino para essas almas. Além disso os condenados demonstravam tristeza, seus corpos eram queimados, sofrendo humilhações de acordo com as práticas que tanto defendiam enquanto estavam vivos e agora estavam arcando com as consequências no plano infernal:

O lugar era um árido areão semelhante à planura percorrida pelos pés, noutros tempos de Catão.

Ó vingança de Deus, como temida deves ser por quem lendo-me, a reporte a essa cena que me era oferecida!

De almas nuas havia coorte; todos choravam miseravelmente e era aparente a sua diversa sorte:

Supina ao chão, jazia alguma gente, outra sentava, toda reunida, caminhava outra continuamente (ALIGHIERI, 2017, p.103).

Segundo Costa (2011, p.32), essa visão condenável era apresentado para as pessoas que praticavam esses atos, que além das dos discursos religioso que condenavam essas ações, existia a exclusão por parte da sociedade em relação a esses grupos, tendo a noção de que o certo seria viver os conceitos cristãos. Outro fato era a não classificação dessas condenações enquanto ações violentas no período medieval. Para Andrade e Costa (2012), a violência contra o outro não era interpretado como um ato condenável, pois a violência contra essas pessoas que era consideradas heréticas, são os verdadeiros culpados, pois são essas pessoas que prejudicavam os costumes sociais e a própria igreja.



A violência contra o outro não era interpretada como um ato condenável, desde que praticada sem excessos. Todo o ato que ameaçava a ordem da sociedade medieval era considerado uma ação condenável, como a heresia, a blasfêmia, a sodomia, o estupro, roubar da igreja ou até mesmo matar um padre. Alguns tipos de violência não eram interpretados como algo maligno, e muitas vezes eram defendidos pela igreja cristã, como por exemplo, as cruzadas, a defesa da honra, e a manutenção da ordem ANDRADE; COSTA (2012, p.11).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A obra em si, pouco detalha a presença dos sodomitas na história e não se fala de homens condenados por sentirem atrações pelo mesmo sexo, mas não difere através da visão de Dante que almas que foram condenados pela sodomia, sofrem dos mesmos aspectos que muitas almas que estavam em outros círculos do Inferno.

O que nos chama a atenção seria que, obras como a de Dante Alighieri que possui proximidades com os valores da fé cristã, foram formas que serviram para classificar aqueles que foram rejeitados pela sociedade pelas suas escolhas fora do modelo padrão de sociedade, fazendo com que a violência, a rejeição e a invisibilidade desses indivíduos como os sodomitas sofreram durante séculos e como ainda existem os efeitos na atualidade e isso podemos acompanhar as realidades de homossexuais que enfrentam entre a escolha individual e as condenações sociais e religiosas.

## REFERÊNCIAS

**A Bíblia de Jerusalém.** 10ª ed., São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

ABREU, João Francisco. (Org.). Iniciação Científica: Destaques 2007. 1ed. Belo Horizonte: Editora PUC MINAS, 2008, v. 1, p. 313-393.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno.** São Paulo: Editora 34, 2017.

ANDRADE, Solange Ramos de; COSTA, Daniel Lula O Inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo. **Mirabilia**, v. 12, p. 61-73, 2011

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador.** Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

COSTA, Daniel Lula. O estigma e sua representação no inferno Dantesco. In: V Seminário de Pesquisa, 2011, Londrina. **Anais** - Volume 3: Cultura, Representações e Religiosidade, 2011. v. 3

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

GIER, Nick. **The Real Meaning of Sodomy**. [Online] Disponível na internet via: [http://www.tomandrodna.com/Nick\\_Gier/Sodomy\\_050206.pdf](http://www.tomandrodna.com/Nick_Gier/Sodomy_050206.pdf)> Acesso em 12 Jan 2018.

HALSALL, Paul. **The Experience of Homosexuality in the Middle Ages**. [Online] Disponível na internet via: <https://sourcebooks.fordham.edu/pwh/gaymidages.asp>> Acesso em 05 Jan 2018.

LE GOFF, Jacques. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006

**PRETES, E. A.; VIANNA, Túlio Lima . História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo**. In: LOBATO, Wolney; SABINO, Cláudio;

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

# OS MODELOS PEDAGÓGICOS DO CRISTÃO IDEAL NAS OBRAS DE GIL VICENTE: o Auto da Barca do Inferno e o Auto da Barca do Purgatório

Laura Milena Garcez Serra<sup>98</sup>

Adriana Maria de Souza Zierer<sup>99</sup>

## INTRODUÇÃO

O estudo do teatro vicentino permitiu novos olhares para comprovações de um teatro medieval nas terras portuguesas, com temas como mistérios, as moralidades e os momos. O tipo de teatro que Gil Vicente escreveu foi pautado no tema religioso com alguns elementos relacionados aos mistérios e às moralidades. Os próprios nomes das obras dizem muito da origem e finalidade de cada, uma estes os vicentinos, de origem litúrgica. Devemos ressaltar que embora as obras do teatrólogo sejam cheias de reproduções de temas moralistas e misteriosos, Gil Vicente utiliza-se de elementos que caracterizam seus personagens, dando um diferencial a sua composição.

O teatro medieval também estava ligado a assuntos religiosos também, como vimos anteriormente. Na França no século XII já se desenvolviam os primeiros gêneros, que se encontravam os espaços dos mosteiros e igrejas. Porém mais tarde, por conta de constantes restrições, logo a mudança foi para os lugares públicos: “Proibidos de apresentar peças religiosas fora das datas demarcadas, a partir do momento em que o autor e o ator se viram obrigados a criar, além das margens do mistério religioso, nasce o teatro” (FREITAS, 2014, p. 8).

A luta entre o bem e o mal (Deus e Diabo), uma luta travada antes mesmo da humanidade existir, as virtudes e os vícios representados nas obras de Gil Vicente possuem

---

<sup>98</sup> Graduanda do curso de História na Universidade Estadual do Maranhão e bolsista de iniciação científica, inicialmente da UEMA. Atualmente Bolsista de IC da FAPEMA.

<sup>99</sup> Orientadora. Possui graduação, Mestrado e Doutorado em História pela Universidade Federal Fluminense (2004). Pós-Doutorado na École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS). Atualmente é professora Adjunto IV da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), na Graduação e no Mestrado em História (PPGHIST), e docente da Pós-Graduação em História Social da UFMA (PPGHIS). Tem experiência na área de História, com ênfase em História Antiga e Medieval e História e Ensino, atuando principalmente nos seguintes temas: Imaginário Medieval, Visões do Além-Túmulo, cavalaria, mulher medieval, monarcas portugueses e rei Artur.

relação, é o principal tema das moralidades, gênero dramático, contemporâneo ao mistério, que possuem funções essenciais para o enredo da história.

A simbologia dos vícios e das virtudes encontradas nas obras, significam uma luta travada no interior de cada ser humano, sendo assim, a representação da luta interna e travada entre o bem e o mal, está relacionada à história sagrada. Segundo Saraiva, “a vasta História do homem, da origem á Redenção, que é assunto dos vastos mistérios, encontra-se reduzida nas moralidades à sua expressão mais puramente dialética” (SARAIVA, 2017, p.53)

O teatro religioso Vicentino, como sendo um teatro europeu, estava relacionado a liturgia. Além disso, a maioria das peças vicentinas foram elaboradas e encenadas por ocasiões das festas litúrgicas.

As obras estudadas são do século XVI, nelas Gil Vicente faz várias críticas aos comportamentos da sociedade em Portugal. A peça o *Auto da Barca do Inferno* (1517) a obra analisada compõe o teatro de devoção de Gil Vicente, conforme a divisão da primeira edição da Compilação de 1562, organizada por seus filhos. Estes autos possuem características bastante marcantes, sendo bastante religioso, contendo de forma direta críticas aos vícios e constituindo-se em sátira social. Se analisarmos as categorias do teatro medieval - Mistérios, Moralidades e Milagres - as Barcas vicentinas se enquadrariam dentro do gênero obras de Moralidade.

Foram utilizadas pela Igreja como forma de “[...] moralizar a sociedade, fazendo-a refletir sobre os ensinamentos cristãos” (SILVA, 2010, p. 114). Segundo Saraiva e Lopes (1979), o teatro de moralidade pode ser apontado de dois modos, entre as peças de Redenção em que eram anunciados (o nascimento ou ressurreição) de Cristo para redimir os pecados carnavais.

Com o objetivo de analisar os modelos comportamentais nessas peças, propomos identificar as virtudes dos personagens para entender as críticas que Gil Vicente direciona aos indivíduos que compunham a sociedade portuguesa. Situamos a importância que essas obras tinham no meio social, a importância do autor, que se tornou conhecido até a atualidade e buscamos identificar como se encontrava essa sociedade durante a produção das obras.

## TEATRO VICENTINO

O teatro religioso teve origem na interpretação litúrgica, que permite a “soltura” dos ritos, que neles continham grande carga dramática um significado oculto para quem assistia<sup>100</sup>. A temporalidade, vinda da verdade contida na história sagrada, é uma das características dos *mistérios*, que é um gênero teatral muito comum encontrado na França e também na Inglaterra entre o século XIV e meados do século XVI. E o principal tema abordado nessas peças era o destino religioso, tendo ênfase na história sagrada e a sua representação. As peças possuíam acontecimentos sobre a redenção de Jesus Cristo, iniciando a peça com Adão e Eva e pôr fim a vinda de Cristo para salvar os justos encontrados na terra.

Dramatizar algumas narrativas da Bíblia dava um efeito aos personagens e acontecimentos, causando uma expressividade e certa emoção às representações, com a intenção de doutrinar e educar o povo.

A luta entre o bem e o mal, que são representados nas obras de Gil Vicente, está associada às virtudes aos vícios, que é tema das *moralidades*, gêneros contemporâneos aos mistérios, nas quais os personagens têm um papel de grande importância.<sup>101</sup>

A relação entre o teatro religioso de Gil Vicente com o teatro europeu é a liturgia. Podemos nos deparar com interpretações factuais e a presença dos exemplos. Além disso as peças do dramaturgo foram encenadas em festas litúrgicas. Gil Vicente segue a liturgia e a linha moralizante, que também envolve a matéria religiosa e profana.

## O AUTO DA BARCA DO INFERNO

A obra *Auto da Barca do Inferno* foi escrita durante o século XVI, pelo teatrólogo Gil Vicente, data-se de 1517 a publicação da obra. Em primeira mão foi apenas um folheto avulso, mas na atualidade a obra se encontra na Biblioteca Nacional de Madri. Sua encenação foi realizada durante o governo de Dom Manuel I. Essa obra em especial ficou bastante famosa e é encenada até atualmente

---

<sup>100</sup> O teatro religioso teria nascido, já no século IX, a partir do canto do Alleluia, que, nas festas litúrgicas, era adomado com músicas e letras distintas, dando origem aos tropos – são pequenos textos recitativos destinados ao coro, quase sempre sob a forma de diálogos, cujos exemplos mais antigos são os *Quem quaeritis*.

<sup>101</sup> O que diferencia os mistérios das moralidades é que nos primeiros o mundo é representado numa perspectiva histórica, enquanto nas últimas têm-se um universo imaginado ou ficcional.

O ponto de partida da análise foi, estudos para melhor compreender, o contexto da obra, e as mensagens que ela traz consigo. Tendo em foque os modelos educativos de comportamentos que o autor que são encontrados nessa obra.

Gil Vicente construiu essa obra de forma bastante dinâmica e criativa, mostrando certas situações que presenciou. Com o intuito de alertar a população dos comportamentos negativos ocultados e por consequência perdendo a grande benção que seria a salvação. Porém, além disso, Gil Vicente procurou ensinar virtudes que deveriam ser utilizar aqui ainda na vida terrena.

Segundo Le Goff, “a noção de além e concepção de Paraíso Terrestre, seria um “[...] recanto inacessível da terra [...]” (LE GOFF, 2006, p. 23). Franco Júnior, menciona o dualismo, que explica como “a cidade do Diabo e a cidade de Deus”, que estava presente desde o cristianismo primitivo (FRANCO JR., 2001, p. 146). Gil Vicente com suas concepções sobre o Além-Túmulo, com embasamento na religião católica, não escapa das concepções provenientes do Medievo acerca dos ideais sobre o Inferno e o Paraíso.

O Paraíso no período medieval era visto como um lugar bom. Le Goff (2006, p. 28) escreve que o Paraíso era visto com: “[...] flores e luz aos olhos, cânticos para os ouvidos, odores suaves para o nariz, gosto de frutos deliciosos para a boca, panos aveludados para os dedos [...]”. Essa concepção tinha como finalidade ensinar que o melhor lugar era o Paraíso, por todas graciosidades encontradas lá.

Já Inferno era considerado lugar reservado para quem tinha comportamentos negativos, conforme pontua Le Goff (2006, p. 22-29). No imaginário medieval este espaço foi representado por um fogo ininterrupto que queimava os condenados, emitindo um fedor e gritos apavorantes. Ilustrado geralmente pelas cores vermelha ou preta, no Inferno se sofrem os piores e mais perpétuos suplícios. Esse imaginário sobre o Inferno também foi mecanismos de doutrinar, ensinar e amedrontar as pessoas que esse era o lugar onde os indivíduos que não seguiam os comportamentos ideais tinham como destino final. A educação possui um papel importante para a moralização e o doutrinamento dessa sociedade.

A historiadora Adriana Zierer explica as características desses lugares

Enquanto as geografias sobre o Paraíso reportam a paisagens lindas como [...] fontes, anjos e árvores frondosas, no Inferno a geografia pressupõe alguns obstáculos, como caminhos com pontes estreitas, rios ferventes, montanhas, lagos de gelo e monstros (ZIERER, 2002, p. 151-152).

Chartier, historiador da corrente teórica História Cultural, enfatiza no artigo “*O Mundo como Representação*” (CHARTIER, 1991, p. 183) que [...] “a representação do mundo está ligada à posição social dos indivíduos, sendo, portanto, histórica, posto que construídas ao longo do tempo”. O autor afirma ainda que “A representação é inseparável da prática: a prática é uma ação no mundo que faz reconhecer o lugar social do indivíduo.” (CHARTIER, 1991, p. 183).

Nas obras vicentinas verificamos que Gil Vicente representa os comportamentos dos indivíduos da sociedade portuguesa do século XVI, trazendo ensinamentos por meio de críticas aos contra modelos, e enfatizando os modelos ideais colocados nas obras

Gil Vicente adota na obra *o Auto da Barca do Inferno*, uma viagem ao além, que por sua vez através de dois barcos, um em direção ao Inferno e outro em direção ao Paraíso. Os comandantes desses navios, por sua vez, são o diabo, conduzindo o barco para o Inferno e o anjo conduzindo a barca para o Céu. Os personagens (as almas), são: Fidalgo, Onzeneiro, Joane (parvo), Sapateiro, Frade, Alcoviteira, Judeu, Corregedor, Procurador, Enforcado, Quatro Cavaleiros. Gil Vicente faz várias críticas à sociedade portuguesa da época a respeito dos seus comportamentos.

A pesquisa tem como desígnio catalogar e analisar os modelos educativos ideais de cristãos encontrados na obra. O primeiro personagem de ensinamento colocado em cena por Gil Vicente é o personagem Joane, que tem um apelido chamado parvo, associado ao negativo. Porém o parvo da obra foi um dos personagens que servem como modelo de comportamentos ensinados por Gil Vicente.

O pedagogo Rafael Botelho, Mestre em Educação para a Ciência, ressalta essa virtude que apesar das falhas do parvo ainda possuía virtudes:

Fica evidente a exaltação que o autor faz à humildade do Parvo, que, ainda que pecador, era ingênuo e puro de coração. Aparece, outra vez, a dicotomia entre a soberba do Fidalgo e do Onzeneiro, e a modéstia de Joane, que é o primeiro a embarcar sob o comando do Anjo (BOTELHO, 2016, p.71).

Como é possível perceber, Joane, o parvo tem como característica principal a humildade, uma das virtudes cristãs, além de ter o coração puro, daí ser o primeiro a embarcar na Barca destinada ao Céu.

Os próximos personagens são os quatro cavaleiros que segundo a obra: “Vêm Quatro Cavaleiros cantando, os quais trazem cada um a Cruz de Cristo, pelo qual Senhor e acrescentamento de Sua santa fé católica morreram em poder dos mouros”. (ABI, II, 845-850, p. 557). A representação da cruz carregada pelos cavaleiros durante a direção a barca do paraíso, demonstra causa dessas lutas que nos levaram a esse destino.

O historiador George Duby na obra *A Sociedade Cavaleiresca* (1991) apresenta as virtudes dos cavaleiros, associados não apenas em relação as estruturas sociais no medievo, pois além de modelo social era também um modelo cultural, a ser seguido principalmente por aqueles que exerciam o ofício de cavaleiro (nobreza).

Tendo virtudes que eram ao Temor a Deus, Fidelidade Coroa portuguesa. Ricardo da Costa (2009, p. 59) escreve a respeito dos ensinamentos sobre a arte de ser cavaleiro. Segundo Costa, o ensinamento era: “[...] apologético e doutrinário, tem conteúdo missional e pretende ocupar espaço na formação dos novos pretendentes à cavalaria, iluminando o caminho dos noviços com valores espirituais, morais e éticos” (COSTA, 2009, p. 59). Esses ensinamentos eram referências a serem seguidos pois tinham valores necessários aos indivíduos tanto no mundo terreno, como para auxiliá-los a atingir a salvação da alma, e portanto, à Barca do Céu.

Porém, o Diabo, com o desejo de aumentar os habitantes do Inferno, não reconhece o simbolismo que existe para os cristãos do sacrifício dos cavaleiros pela Igreja. A resposta desafiadora do Cavaleiro ao Diabo, “Quem morre por *Jesu Cristo/nam* vai em tal barca como essa” (v.849-850), aqui Gil Vicente evidência o quanto era forte a ideologia cristã cruzadística, que prometia como recompensa àqueles que colaborassem com a guerra de expansão portuguesa, um lugar no Paraíso.

Segundo (PORTO, 2017. p.137): “Baseado no Livro, a missão do cavaleiro era pacificar os homens, defender o cristianismo e vencer os infiéis. Esta deveria servir a fé cristã, para tal o cavaleiro deveria incorporar os mais nobres ideais, pois era uma missão divina.”. Os ensinamentos cristãos indicados através da Igreja foram um incentivo para que esses indivíduos fossem para as batalhas, pois agregavam virtudes a serem seguidas que iriam garantir seu destino ao Paraíso.



## O AUTO DA BARCA DO PURGATÓRIO

A obra *Auto da Barca do Purgatório* foi produzida em 1518 e representada à rainha D. Leonor no Hospital de Todos-os-Santos da cidade de Lisboa, nas matinas do Natal. Na perspectiva da busca dos modelos educativos de cristã ideal a serem seguidos, encontramos nesta obra, através das leituras e pesquisas, apenas um personagem, o Menino que, no decorrer da narrativa, é o único que tem o destino a barca do Paraíso.

Durante a análise da obra, percebemos alguns comportamentos dos personagens que não são exemplos, fazendo que não fossem escolhidos como modelos educativos de bons cristãos, dentre eles estão: Lavrador, Marta Gil (a regateira), Pastor, Moça Pastora, Taful. Porém como já mencionado, o personagem que será evidenciado e escolhido como modelo educativo de cristão ideal é apenas o Menino, que possuía virtudes a serem seguidas, o qual ainda por conta da idade, não sabia muito sobre o mundo e os vícios que havia nele.

A criança sem entender a situação e assustada ao se deparar com o diabo faz relação aos monstros que eram encenados as crianças terem medo e logo adquirir a virtude de obediência. Uma forma de disciplinar e doutrinar, associando a figura do diabo a monstros e às coisas negativas, ensinando que nada podia ser seguido ou espelhado por ele:

Até o século XII o mundo era demasiado encantado para permitir a Lúcifer ocupar todo espaço do medo, do temor ou da angústia. O pobre diabo tinha concorrentes demais para reinar absoluto, ainda mais porque o teatro do século XII fazia dele uma imagem de paródia ou francamente cômica, retomando o veio popular referente ao Mal ludibriado (MUCHEMBLED: 2001, p. 31)

Essas figuras ainda perpassavam a toda Idade Média e era utilizada como ensinamentos para doutrinar as pessoas. Porém vimos que apesar dos ensinamentos e representações, as pessoas ainda cometiam vícios nos quais apontavam para o encontro delas com o diabo no Inferno, como é apontado por Gil Vicente.

Em seguida, na perspectiva da obra, o menino encontra o anjo que por sua vez, demonstra sua preocupação pela sua mãe que ficou chorando. Entretanto o menino demonstra uma atitude inocência, por não saber o porquê sua mãe estava chorando, logo percebemos que é devido sua partida ao além. A ingenuidade da criança ganha ênfase na obra pois é uma virtude a ser seguida, como já vimos no *Auto da barca do Inferno*, onde o personagem Joane,

o parvo também tinha essa mesma virtude, porém o personagem da criança ainda não sabia nada sobre os vícios do mundo e não tinha um contato direto, isso lhe tornava puro e por assim seguinte sua finalidade o céu. Através da obra de Gil Vicente, podemos encontrar um assunto bastante comum na idade Média que eram as mortes das crianças, que eram uma das principais prejudicadas em relação a doenças também a morte de prematuros, que morriam durante ou depois do parto.

O menino Jesus também era uma forma de demonstrar as virtudes que deviam ser seguidos pelos cristãos da época. Segundo Cortez (2011, p. 4) “O menino Jesus representa o modelo de criança que deveria ser imitado pelas suas virtudes, além das histórias de santos jovens que percorriam toda a Idade Média”. Através da figura da criança Jesus, podemos verificar outra forma de doutrinação e ensinamento a partir da sua vida e de suas virtudes.

Segundo o Ariès em sua obra sobre crianças e família, as crianças tinham essa faixa etária na Idade Média até a idade de sete anos: “[...] a primeira idade é a infância que planta os dentes, essa idade começa quando a criança nasce e dura até os sete anos, e nessa idade o que nasce é chamado de enfant (criança), que quer dizer não falante [...]” (ARIÈS, 2006, p. 6).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Podemos verificar o quanto a análise das personagens de modelos educativos de bons cristãos encontradas nas peças teatrais vicentinas contribui na construção e percepção das ideais em relação ao indivíduo medieval. Os estudos sobre as obras colaboram na compreensão do contexto que Portugal encontrava-se na Baixa Idade Média. Na obra *Auto Da Barca do Inferno* (1518) podemos perceber diversos mecanismos de ensinamentos que serviam como doutrinações, estas construções foram levadas através de uma forma mais dinâmica os modelos de boas condutas, que eram aconselhados pela Igreja Católica. Na peça foram apenas cinco personagens que no final conseguiram a salvação: Joane (Parvo) e os quatro cavaleiros. Podemos identificar que as virtudes como Sinceridade, Humildade, Temor a Deus e Fidelidade à Coroa Portuguesa, relacionadas aos personagens são condutas essenciais para alcançar a salvação, como já foi apontado no artigo.

A obra *Auto da barca do Purgatório* (1518) contribui também na catalogação das virtudes de modelo educativo de cristão ideal encontrado na narrativa, o personagem Menino,

uma criança que possuía virtudes, essas que são: Ingenuidade e Pureza. Podemos perceber através desse personagem outros tipos de modelos a serem seguidos, além de verificar que o personagem também teve como destino a barca do Paraíso.

A análise e estudos contribuíram para melhor compreender o contexto português durante o século XVI. Gil Vicente traz nas obras uma nova forma de ensinamentos pedagógicos para instruir as pessoas acerca dos vícios que muitos cometiam, porém deveriam se afastar, isto é, através de boas obras se arrependiam de seus pecados e poderiam atingir a salvação.

Os modelos educativos de comportamentos que o autor situa nas obras com intenção de mostrar que, independentemente da origem a que pertençam as almas, o que valeria no momento do julgamento seriam as boas ações cometidas em vida. Gil Vicente através das obras analisadas retrata a respeito de diversos temas, dentre eles a moralização, as virtudes, os vícios. Estas levariam o leitor a fazer uma reflexão sobre os seus atos, levando o seu leitor e espectador fazer uma reflexão dos seus atos que determinariam seu destino, no qual seria o Inferno ou o Paraíso, dependendo das suas atitudes em terra.

Por meio dos contramodelos podemos perceber também uma reflexão acerca do contexto que aquela sociedade enfrentava através dos vícios, que estavam entranhados até em personagens do clero e diversas camadas sociais, Gil Vicente justamente produziu essas obras para alertar a sociedade portuguesa sobre as consequências dos vícios que levariam para condenação eterna, o Inferno.

As obras de Gil Vicente possuem um teor pedagógico, com elementos educativos, moralizantes e com o teor religioso para transmitir ao público os comportamentos ideais a serem seguidos para se obter uma conduta cristã correta e conseguir salvação.

## **REFERÊNCIAS**

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. Rio de Janeiro: LTC, 2006

BASCHET, Jérôme. Diabo. In: Le Goff, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. I. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, volume I.

BERARDINELLI, Cleonice. **Gil Vicente: autos: organização, apresentação e ensaios**. Editora: Casa da palavra, Rio de Janeiro, 2012.

BERNARDES, José Augusto Cardoso. Danças da vida e da morte nas barcas de Gil Vicente. **eHumanista**: Volume 1, 2001.

BOTELHO, Rafael. Uma Análise Semiótica do “Auto Da Barca Do Inferno”. **Mimesis**, Bauru, v. 37, n. 1, p. 61-76, 2016.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Revista Estudos avançados**, 11, 5, 1991.

COSTA, Ricardo da. A Cavalaria Perfeita e as Virtudes do Bom Cavaleiro no Livro da Ordem da Cavalaria. In: **Ensaio de História Medieval**. Rio de Janeiro: Editora Sétimo Selo, 2009. P. 48-70

CORTEZ, Clarice Zamonaro. As Representações Da Infância Na Idade Média. Jornada de estudos antigos e medievais: **Anais**. Universidade Estadual de Maringá, 2011. disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/comun/03018.pdf>; Acesso: dia 07/12/2019 às 21:01.

DUBY, Georges “**As Três Ordens ou o Imaginário do Feudalismo**” Tradução: Maria Helena Costa Dias. 2ª edição. Lisboa. Editorial Estampa, 1994

DUBY, G. **A sociedade cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

FREITAS, Amanda Lopes. **Gênero moralidade: uma análise de auto da alma e auto da barca da glória**, de Gil Vicente. Dissertação de Mestrado em Letras. Viçosa, Minas Gerais: Universidade Federal de Viçosa, 2014.

LE GOFF, Jacques. CARDINI, Franco. **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1990.

\_\_\_\_\_. Além. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. V. I. Trad. de Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. **O Nascimento do Purgatório**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

MACEDO, Rivair José. **A Idade Média Portuguesa e o Brasil: Reminiscências, Transformações, Resignificações**. Porto Alegre: Vidrágua, 2011.

MALEVAL, Maria do Amparo Tavares; MONGELLI, Lênia Márcia de Medeiros; VIEIRA, Yara Fratesche. **A literatura portuguesa em perspectiva**. Direção Massaud Moisés. Trovadorismo, Humanismo. Editora: Attas, v.1. Idade Média, São Paulo-SP, 1992.

MUCHEMBLED, Robert. **Uma história do diabo – séculos XII-XX**. Tradução de Maria Helena Kühner. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001

MEHL, Jean-Michel. Jogo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coord.) **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Trad. De Hilário Franco Júnior. São Paulo/ Bauru: Imprensa Oficial/ EDUSC, 2006, V. II.

NUNES, Rui Afonso da Costa. **História da Educação Medieval**. São Paulo, 1998

PORTO, Vitor Wieth. A influência do cavaleiro sobre a nobreza medieval através de sociedade cavaleiresca de Georges Duby: **Revista Discente Ofícios de Clio**, Pelotas, vol. 2, nº03 | agosto – dezembro de 2017.

SARAIVA, António José; LOPES, Oscar. **História da literatura portuguesa**. 11ª.- edição, corrigida e actualizada. S. João Nepomuceno, NA 1200 Lisboa, [S/A].

SCHMITT, Jean-Claude. **Os vivos e os mortos na sociedade medieval**. Trad. Maria Lúcia Machado. São Paulo. Companhia das Letras, 1999.

SILVA, Rosângela Divina Santos Moraes da. Teatro Português Medieval: Cenário histórico. Revista **Philologus**. Ano 16, nº46. Rio de Janeiro: CIFEFIL, 2010.

TEYSSIER, Paul. **Gil Vicente - o autor e a obra**. Tradução de Álvaro Salema. Livraria Bertrand, SARL, apartado 37. Amadora-Portugal. Biblioteca Breve 1º edição, vol. 67. Lisboa: Portugal, 1982.

VICENTE, Gil. **As Obras de Gil Vicente**, dir. José Camões. 5 vols. Lisboa, INCM, 2002.

ZIERER, Adriana. Paraíso *versus* Inferno: a *Visão de Túndalo* e a viagem medieval em busca da salvação da alma. **Mirabilia**, v. 2, 2002.

# A IDEIA DE *AUCTORITAS* E SUA INFLUÊNCIA E USO NO PENSAMENTO DE RAMON LLULL

Marcos Jorge dos Santos Pinheiro<sup>102</sup>

Marcus Baccega<sup>103</sup>

## INTRODUÇÃO

O período que abrange os séculos X-XIV apresentou circunstâncias anômalas se comparado ao que se dava nos séculos anteriores, tratando-se de características conducentes ao Renascimento medieval. Anthony Bonner (2006<sup>104</sup>) citou algumas destas importantes mudanças, que são: a transição da oralidade dominante na sociedade europeia para o privilégio da cultura escrita; a redescoberta de textos de origem grega e árabe (de cunho filosófico e científico); produção intelectual massiva e repaginação de uma cultura elitizada europeia, principalmente no que tange a teologia e filosofia; e a formação e organização das Universidades como centros de decodificações intelectuais e da camada clerical profissional, que exerce seu ofício principalmente por meio da escrita.

O termo *universitas*<sup>105</sup> não se referia diretamente ao que se conhece como um ambiente universitário, mas antes designava somente um corpo de mestres ou de estudantes, e, adiante, tornou-se significado para suas próprias guildas ou sociedades. Foi nos últimos séculos medievais que adquiriu o significado próximo do atual, de caráter educacional, que possuía como mais alto grau de ensino a Medicina, o Direito, a Filosofia e a Teologia (KNOWLES, 1962, p. 153).

---

<sup>102</sup> Graduando do curso de História da Universidade Federal do Maranhão (UFMA). E-mail: [marcosjpinheiro@outlook.com](mailto:marcosjpinheiro@outlook.com).

<sup>103</sup> Orientador da pesquisa e Professor Doutor do Departamento de História da UFMA. Pesquisador do *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos.

<sup>104</sup> Tratando-se de fontes digitais, algumas referências ausentam-se da numeração de páginas.

<sup>105</sup> O termo provém da *universitas bonorum*, desenvolvida no campo jurídico do Direito Romano pós-clássico, passando para a *universitas studiorum* medieval, instigada no parágrafo.

## A AUCTORITAS MEDIEVAL

A intelectualidade formada nestes séculos se caracterizou fortemente pelo uso da *auctoritas*, recurso argumentativo baseado nos escritos dos *auctores*, quase sempre os textos bíblicos, pensadores clássicos e os Padres da Igreja, não havendo necessidade de originalidade, mas de emitir verdades baseadas nas penas dos predecessores. O estado de espírito regente deste fenômeno cristaliza-se na famosa máxima de João de Salisbury (c. 1115-1180) presente em seu *Metalogicon* (1159), “que compara os observadores medievais a anões que sobem nas costas dos gigantes para poderem ver coisas maiores e mais distantes, e que conseguem perceber não pela acuidade do seu olhar, mas porque o gigante os ergueu para o alto” (GROSSI, 2014, p. 199).

Os intelectuais mais prestigiados quase sempre eram os que articulavam os principais *auctores* em suas obras. Mesmo Santo Tomás de Aquino (1225-1274), que julgava o argumento de autoridade como, de todos, o mais fraco, via a necessidade de se referenciar, até centenas de vezes, aos *auctores* em seus escritos filosófico-teológicos, na maioria das vezes para embasar seus argumentos, menos vezes para criticá-los. Até aparenta, para com os mesmos, certa contrariedade, ao se utilizar de Boécio (480-524), recorrente *auctor*, para desmerecer o apoio no argumento de autoridade: “pois fragilíssimo é o argumento de autoridade, conforme Boécio” (*ST*<sup>106</sup>, I, q. 1, a. 8), conquanto afirme que “embora fragilíssima a autoridade fundada na razão humana, efficacíssima é contudo a que assenta na revelação divina” (*ST*, I, q. 1, a. 8, ad. 2). Tais trechos demonstram, para nossa época, uma sutil diferenciação entre o conceito de autor e *auctor* (e suas referentes flexões), não sendo necessariamente sinônimos ou portadores dos mesmos significados. Por isso, creio que seria anacrônico, ou no mínimo simplista, utilizar a tradução vernácula autor/autoridade sem deixar claro esse panorama, além de esclarecer a referência devida quando me utilizar deste termo no vocábulo da língua portuguesa.

Ao se recorrer aos *auctores*, não raro é necessário citar tantas referências – quanto às mais distintas temáticas – que se torna fundamental uma realocação das distinções de cada um, resultando em uma adequação de *auctores* que possam até mesmo ter opiniões diversas entre si, sem cair em contradições. Para isso, os intelectuais se tornaram verdadeiros glosadores, a fim de acomodar tantas fontes aparentemente contraditórias (BONNER, 2006).

---

<sup>106</sup> Abreviação referente à *Suma Teológica*.

Alain de Lille dizia com acuidade que a autoridade tem um nariz de cera que pode ser deformado em todos os sentidos, referindo-se provavelmente à desenvoltura das autoridades em distintas perspectivas, sendo necessária a razão, ou seja, uma boa interpretação, para guiar a plasticidade presente nas obras em direção àquele tempo em questão, e, em última instância, à Verdade (GROSSI, 2014, p. 200). A própria utilização de filósofos pagãos e árabes denota isto: não necessariamente, para todos os intelectuais, citavam-se escritos filosófico-teológicos por causa de sua verossimilhança e convencimento lógico-argumentativo, mas por um certo modismo. Talvez o averroísmo<sup>107</sup>, tão confrontado por Santo Tomás e Ramon Llull (1232-1316), filósofos coetâneos, sirva de exemplo para tal caso.

Para exemplificar três episódios de uso deste recurso retórico-argumentativo, trago Santo Isidoro de Sevilha (c. 560-636), em sua obra *Etymologiae*. C.S. Lewis (1964, p. 148-149) expõe a sua reapropriação explícita de variadas *auctoritates*:

1) Em seus escritos acerca de pseudo-zoologia, em que, ao afirmar que “cavalos podem sentir o aroma da batalha, eles são incitados à guerra pelo som das trombetas” (XII, I, 43), utiliza sutilmente a passagem bíblica Jó 39: 19-25 como base; 2) ao nos dizer que as víboras se protegem do encantador de serpentes deitando-se e pressionando uma orelha ao chão, enrolando a cauda (XII, IV, 12), incide a “conversão prosaica” em uma metáfora pseudocientífica, sustentada no Salmo 58: 4-5, acerca da “serpente que se faz de surda”; 3) no trecho “cavalos derramam lágrimas pelas mortes de seus mestres” (XII, I, 43), Lewis interpreta a fonte definitiva como sendo a *Ilíada*, alcançada por Isidoro por meio da *Eneida*.

O autor, em seguida, faz interessantes comentários referentes aos escritos denominados bestiários, de forma a afirmar que

quando *auctores* entram em cena, Isidoro não faz diferenciação alguma entre eles. A Bíblia, Cícero, Horácio, Ovídio, Marcial, Plínio, Juvenal e Lucano (o último principalmente quanto às cobras), todos têm para ele exatamente o mesmo tipo de autoridade. Ainda assim, sua credulidade tem limites. Ele nega que doninhas engravidem pela boca e façam o parto pelo ouvido (XII, III, 3), e rejeita a hidra de várias cabeças como algo *fabulosus* (*ibid.* IV, 23).

---

<sup>107</sup> Averróis (1126-1198) foi o principal interpretador de Aristóteles na filosofia árabe. Suas ideias influenciaram fortemente a intelectualidade cristã, frutificando na vertente averroísta latina, que defendia algumas teses conflitantes com a doutrina da Igreja, tais quais a teoria da eternidade do mundo e a negação da liberdade e da Providência. Por tal razão, Tomás de Aquino, o *Doctor Communis*, também ávido estudioso da filosofia aristotélica, se projetou como um dos principais opositores do averroísmo no Ocidente.



Uma das coisas mais memoráveis sobre Isidoro é que ele não projeta moralidades em suas bestas e nem lhes dá alguma interpretação alegórica. Afirma que o Pelicano faz reviver seu filhote pelo próprio sangue (XII, VII, 26) mas não esboça paralelo algum entre isso e a morte vivificante de Cristo tal qual foi feito para produzir, mais tarde, o formidável *Pie Pelicane* (tradução livre).<sup>108</sup>

A discussão da real crença dos medievais em seres fabulosos, como unicórnios, fadas e centauros, apesar de interessante, não se contextualiza no escopo deste trabalho. O que interessa nos comentários acerca de Isidoro é perceber como, em sua obra, abunda a primazia das autoridades para constituir um regime de veracidade, seja este voltado ao campo retórico-poético (para compreensão dos escritos clássicos), seja como critério para inserção em um diálogo erudito (LEWIS, 1964, p. 152).

### ***AB AUCTORITATS E AB MIRACLES DE SANTS***<sup>109</sup>

Inserindo tais autoridades em um contexto mais próximo da própria temática de discussão aqui proposta, que seja, o enfoque em sua influência e utilização por parte do filósofo Ramon Llull, pode-se perceber não só semelhanças, mas peculiares distinções no que se relaciona ao binômio Llull/*auctoritas*.

Vimos que, por mais que a crítica ao argumento de autoridade fosse comum à intelectualidade medieval, a referência às autoridades era quase unânime nas Universidades. Não raro, a base argumentativa se sustentava na dialética de uso das *auctoritates*. A originalidade, em si, tinha pouco valor.

No caso do maiorquino, nota-se um detalhe: muitas vezes se referia a passagens provenientes dos Pais da Igreja, de papas como Gregório Magno ou à própria obra engendradora da mentalidade medieval: os escritos bíblicos. Contudo, ainda que voltando seus escritos teológicos para uma *filosofia de ação* em prol da defesa da fé e conversão cristã,

---

<sup>108</sup> “When *auctores* come into play, Isidore makes no kind of differentiation between them. The Bible, Cicero, Horace, Ovid, Martial, Pliny, Juvenal, and Lucan (the latter chiefly on snakes) all have for him exactly the same sort of authority. Yet his credulity has limits. He denies that weasels conceive by the mouth and bear by the ear (XII, III, 3), and rejects the many-headed hydra as *fabulosus* (*ibid.* IV, 23).

One of the most remarkable things about Isidore is that he draws no morals from his beasts and gives them no allegorical interpretations. He says the Pelican revives its young by its own blood (XII, VII, 26) but draws no such parallel between this and the life-giving death of Christ as was later to produce the tremendous *Pie Pelicane*”. (LEWIS, 1964, p. 149)

<sup>109</sup> “com a ajuda da autoridade e dos milagres dos santos” (tradução de Anthony Bonner). Trecho presente na obra *Llibre de contemplació en Déu* (1271-12740).

muito raramente citava tais fontes em suas defesas apologéticas. Aquele que o ler sem prestar atenção em tais detalhes, poderia até crer que Llull não se baseia em praticamente nenhuma autoridade, e que possui uma educação doutrinária sem referência às fontes que formaram o dogma e as doutrinas católicas, em outras palavras, “ahistórico, abstrato, descontextualizado e autoreferencial” (BONNER, 2006). Por que se dava desta maneira?

Para abordar tal questão, deve-se enaltecer o fato de que Ramon Llull, no contexto vivenciado na capital Palma de Maiorca, residia em um ambiente de fomentação ao debate teológico, principalmente no que se refere aos debates judaico-cristãos, como a famosa *Disputa de Barcelona* (1263), requisitada por Jaime I, O Conquistador (1208-1276), e encabeçada pelo rabino Nahmânides e Paulo Cristão, ex-judeu, disputa a qual o cristão-novo perdeu, fator que muito motivou Llull em seus estudos, dado que foi realizada no ano de sua conversão ao catolicismo, por volta dos seus trinta anos de idade (COSTA. PARDO, 2004).

Na visão de Llull, muitas discussões apologéticas, ao cabo, findavam não em provas concretas acerca da verdade da religião, mas apenas afirmativas que não se sustentavam por si. Ora, não se sustentando com argumentos que acolhessem o Outro, repetidas vezes se perdiam oportunidades de conversões para a dita Igreja de Deus, como o suposto caso em que o maiorquino cita sua viagem a Terra de Ultramar onde um imperador dos tártaros, Ghazan, desejava se converter, e junto a ele seu exército, ao cristianismo. Não sendo provada a fé cristã, aderiu ao islamismo. Outro relato é de que, em Túnis, um religioso pouco versado nas artes da Filosofia e Teologia desafiou um rei sarraceno (nomeado genericamente de Miramamolim) com a tese de que provaria a falsidade de sua religião. O rei “lhe disse que, se provasse a fé dos cristãos, nesse momento se tornaria cristão e batizaria os habitantes de sua pátria”. Ao afirmar que a fé cristã não pode ser provada, mas crida, o rei então afirmou que não desejava uma simples troca de uma fé por outra, mas apenas por uma “inteligência da verdade” (LLULL, 2009, p. 61).

Sendo assim, seria mais viável ir pelo trajeto que de fato conquistaria adeptos ao catolicismo: prová-lo como religião verdadeira com sustentações racionais (que, em sua assertiva, viriam por meio de sua *Arte*<sup>110</sup> [Ars]). Não que as autoridades não fossem essenciais para adquirir o conhecimento teológico e filosófico necessários para defender a religião cristã – na verdade, passou anos estudando antes de se colocar em frente ao martírio –, contudo, tal

---

<sup>110</sup> A *arte* (*ars*) no Mundo Clássico e na Idade Média, distintamente da contemporaneidade, correspondia a um saber rigoroso sobre a ordem do universo a partir do conhecimento por *imagines*, figuras mentais pelas quais o intelecto acede à verdade metafísica.

qual os cristãos as utilizavam, todos os outros infiéis também o faziam, resultando em uma citação desmedida de autores consagrados, interpretados conforme as necessidades de cada um, ou seja, algo despropositado e infrutífero, sintetizado no provérbio

“Disputar  
per  
auctoritats no ha  
repòs”.<sup>111</sup>

Mas, apesar dos citados descontentamentos com este método, o propósito da conversão com utilização das *auctoritates* permanece como uma possibilidade realizável, excepcionalmente em casos nos quais

se alguém vir que [seu oponente] é um homem de discernimento grosseiro e não sutil, ele pode trazê-lo de seu erro com ajuda da autoridade e dos milagres dos santos [*ab auctoritats e ab miracles de sants*] que o farão crer, o que não o fará com razão ou argumentos naturais. Pois um homem de discernimento grosseiro é mais próximo à fé do que à razão (tradução livre).<sup>112</sup>

Dessa maneira, ficam nítidas duas vias para a pregação *ad extra* na proposta luliana: a via com ajuda milagrosa dos santos e autoridades religiosas, que, basicamente, se faz útil na conversão de massas leigas, laboriosas e pouco eruditas; e a via argumentativa, cuja proposta se baseava na exposição da Verdade católica em detrimento das outras religiões não se baseando somente nos autores clássicos, mas na irrefutabilidade lógico-discursiva. Fica claro que, ainda que haja a valorização das autoridades eclesiásticas, Llull defende a catequização mais acentuadamente em um sentido de superioridade por meio do embate argumentativo do que apelando para o nome das autoridades – não, relembremos, ignorando o conhecimento adquirido por meio destas, mas apenas enevoando a origem, concentrando-se no conteúdo filosófico.

---

<sup>111</sup> “Não existe descanso na disputa por argumentos de autoridade” (tradução de Anthony Bonner). Trecho presente na obra *Proverbis de Ramon*, 248, 5 (ORL XIV, 271).

<sup>112</sup> “If one sees that [one’s opponent] is a man of crude understanding and not subtle, he can bring him from his error with authorities and miracles of saints [*ab auctoritats e ab miracles de sants*] that make him believe, which he will not do with reasons or natural arguments. For a man of crude understanding is closer to faith than reason”. (LLULL *apud* SZPIECH, 2013, p. 136-137)

E a preferência do beato por esta segunda via se dá devido à sua intimidade com os muçulmanos. Ele defendia que, como Maomé – profeta e homem mais importante da religião islâmica –, ao compor o Corão, o havia feito de maneira errônea e falha, os sábios desta religião sabiam internamente que alguns conteúdos da fé seriam invariavelmente falhos desde sua concepção. Se há dúvida no coração dos líderes espirituais da população sarracena, o primeiro passo seria convencê-los de que suas almas estão no erro, e, conseqüentemente, guiam tantas outras para o Inferno (LLULL, 2009, p. 43). Ao trazer para o catolicismo os líderes temporais e espirituais, a população mais rústica, conectada àqueles quase que umbilicalmente por meio da Cultura Intermediária, compartilhada por toda uma sociedade, ou ao menos uma parte significativa dela, haveria de se converter ao catolicismo, e, desta forma, alcançar-se-ia a salvação de uma quantidade alta de almas com um esforço centrado em poucas, mas importantes pessoas.

## **A REDESCOBERTA DE ARISTÓTELES**

Por muito tempo, da Alta Idade Média até o início do período centromedieval, duas eram as principais referências no campo de argumentação retórico-filosófica. A primeira era Platão, cujo ápice da reapropriação intelectual se deu em Santo Agostinho, que, além de utilizar muitos aspectos da filosofia platônica – feita presente a ele por meio dos pensadores neoplatônicos de Alexandria – em temas como a alma (referente ao diálogo *Fédon*) e em sua obra *Cidade de Deus* (413-426), muito se aproxima do grego até mesmo em matéria de escrita, de tal maneira que ambos se inserem não somente na tradição filosófica ocidental, mas também no Cânone da literatura ocidental. A segunda se tratava de Boécio, que era considerado o último grande pensador de Roma, pátria a qual influencia diretamente a mentalidade da Cristandade medieval, de forma a se considerarem herdeiros diretos dela, sendo, por meio da Igreja Católica, uma espécie de guia moral dos cristãos do Medievo. Boécio era um filósofo e tradutor da elite romana, prestando serviços notáveis de tradução e comentários às obras de Platão, Aristóteles, e outros autores gregos (o legado das traduções gregas ainda era insólito), além da feitura – entre os processos de tortura e encarceramento que sofrera – da clássica *Consolação da Filosofia* (524).

Desde cerca de 1100, até se concretizarem em 1270, os processos de tradução do grego antigo para o árabe, e posteriormente para o latim, providenciaram um aumento e

disponibilidade de conteúdo do *corpus aristotelicum* (além de outras personalidades importantes) para o Ocidente, gerando um epifenômeno notável para os intelectuais dos períodos contemporâneo e posteriores (KNOWLES, 1962, p. 185).

Segundo David Knowles (1962, p. 186), nas primeiras décadas do século XII se formataram pelo menos quatro centros de integração cultural onde os escolásticos poderiam ter feito tais descobertas. O primeiro é a Síria, pouco após a primeira Cruzada, onde poucos homens de letras firmaram sedes ocidentais como em Antioquia; o segundo era Constantinopla, onde se traduziu o *corpus* lógico aristotélico; o terceiro ambiente é a Sicília sob domínio normando, lugar no qual as quatro línguas e etnias se encontravam: o hebraico, grego, latim e árabe. Como se tratava de um *locus* mais apaziguador e luxuoso, a Sicília se tornou um centro receptivo para viajantes e/ou estudantes; o quarto espaço de tais operações eram as Espanhas, onde Aristóteles se tornara objeto de intenso interesse para os árabes e posteriormente aos judeus. A Reconquista na região das Espanhas no século XI, em que se havia promovido a derrocada do Califado de Córdoba em 1084 e a recuperação de Toledo em 1085, possibilitou um aprendizado das populações latinas com o contato judaico-arábico, além da posse de suas bibliotecas. E, de 1100 adiante, deu-se um constante fluxo de escolásticos nortenhos para as Espanhas à procura de manuscritos e formação de uma Escola de tradução. Por volta de 1250 a *Política*, *Economia*, *Poética* e a *Retórica* já estavam traduzidas e revisadas.

Dentre as influências fecundadas no âmago dos escritos de Aristóteles de Estagira (384 a.C.-322 a.C.), tais quais a questão da alma, dialética, a metafísica, lógica etc., uma permanece incessante, que é a tônica da Retórica. A *Arte Retórica* aristotélica permeia o campo da Retórica clássico-medieval de maneira quase assintomática, como um leito permanente sobre o qual o rio do saber retórico corre. Problematizando tal abordagem, no campo do saber histórico é nevrálgico entender tal conceito como historicizável, desnaturalizado.

Assim, desde sua composição, a *ars rethorica* serviu de referência a autores romanos antigos e medievais, não nos termos de uma linha de gerações que a aperfeiçoa progressivamente, mas um marco sob o qual se legitimam as obras, configurando-se conforme os objetivos de sua reapropriação, dando a entender, a título de exemplo, que

não é propriamente a *Técnica retórica* de Aristóteles, escrita por volta de 360 a. C., que é causa direta da *Instituição oratória*, de Quintiliano, escrita no século I d. C.,

segundo o esquema evolucionista que supõe o aperfeiçoamento progressivo de uma obra para outra por meio da noção romântica de ‘tradição’, sempre dada como aquele fundo anônimo, imemorial e indeterminado que vai sendo passado à frente de geração em geração. É a *Instituição oratória*, quando remete seu leitor à *Técnica retórica*, que recorre à *auctoritas* aristotélica para produzir um Aristóteles que autoriza retrospectivamente seus enunciados (HANSEN, 2013, p. 18).

Condensando, então, caracteriza-se a *Arte Retórica* não como um sistema sempre voltado organicamente para dentro da tradição (e aprimorando-a), senão como, na verdade, uma reapropriação referencial que varia conforme as necessidades. Por causa disso, também, Aristóteles se firmou direta e indiretamente como a principal *auctoritas* no campo da Retórica, ainda que, por certo tempo, nem houvesse conhecimento exato do seu texto, mas sendo presentificado por pensadores tais quais Cícero e Quintiliano. Uma questão que se aventa neste trabalho é: como Ramon Llull incorporou os conhecimentos desta *ars* em seu pensamento e, posteriormente, em seus feitos?

Por base, lembremos do teor globalizante do fim último do *corpus* luliano, qual seja, a *filosofia de ação* em prol da pregação da fé cristã. Ainda que outras motivações sejam como uma espuma do mar superficial, este objetivo é o que se encontra na estruturação submarina – para utilizar desta analogia – de seu pensamento.

*Mutatis mutandis*, tanto o estagirita quanto o maiorquino defendem o uso da Retórica em graus de persuasão em razão da defesa de uma verdade. Ambos, criticando seus contemporâneos – no caso, os sofistas e os pregadores/universitários pouco inteligentes –, intercediam contra uma utilização das palavras, escritas ou faladas, apenas em um viés de convencimento vazio e frívolo, mas, em via oposta, aconselhavam os estudos das técnicas/artes como uma via para possibilitar a condução dos outros à verdade, como se apresenta no trecho da *Retórica*, defendendo-se que

não é certo perverter o juiz induzindo-o à cólera, ou à malevolência, ou à compaixão. Isso seria adular a regra que nos dispomos a utilizar. É igualmente evidente que cabe a um litigante apenas demonstrar que o fato alegado existe ou não existe, que ocorreu ou não ocorreu (ARISTÓTELES, 2013, p. 40).

Aristóteles objetivou a não alteração do temperamento alheio, focando nos fatos racionais verossímeis. De maneira semelhante a esta ideia, Llull, em sua conjuntura, aconselha que

para que a conversão dos infiéis seja mais leve e mais rápida, que seja elaborado um tratado sobre os princípios universais, e que seja universal para todas as ciências e conclua pela **necessidade da verdade e ensine o modo de encontrar o objeto específico desejado** (2009, p. 19) (grifo nosso).

Excepcionalmente, só defendia a conversão “persuasiva” para aqueles que careciam de inteligência. Neste sentido, nota-se a autoridade aristotélica no pensamento de Ramon Llull, ao designar seus conhecimentos em prol de objetivos referentes a um fim verdadeiro, e não uma *Arte per se*, atônica. A adaptação da *Retórica* para distintos objetivos e situações se faz de tal modo até previsto pelo próprio Aristóteles (2013, p. 46), que prevê as artes dialética e retórica como adaptáveis conforme o discurso, pois “nem uma nem outra é uma ciência com um objeto definido de estudo; as duas são faculdades fornecedoras de argumento”.

Neste quadro argumentativo, ressalta-se a utilização de entinemas por meio dos *topoi* compartilhados, como uma espécie de área de contato cultural comum entre os crentes das três religiões, por meio da qual se movem as interações dialéticas nas quais Llull intentava se inserir para atingir seus objetivos. E a própria especificação destes objetivos acaba por atenuar a presença e autoridade da *ars rethorica* aristotélica, já que é substituída progressivamente pelo sistema da *Ars* luliana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor a Arte como método geral de caminho à Verdade e pregação, o beato se assenta com a proposição de uma ciência na qual se torna possível agrupar, estudar e explicar todos os outros conhecimentos, predominantemente com um referencial de caráter interno, podendo ser classificado como endoreferencial, e não, como era comum em seu tempo, o exoreferencial. A própria *Arte*, objetivava Llull, deveria ser estudada à parte tanto das autoridades passadas quanto contemporâneas, abstendo-se ele de querer tornar-se uma destas autoridades, apenas desejando tal posto para a sua *Arte*, cedida diretamente pelo próprio Deus, o que a caracterizava com uma aura de importância bastante significativa para o século XIII (BONNER, 2006). Apesar do realce da interioridade na sua ciência da inteligência, não é prudente inseri-lo em uma categoria de crente que se preocupava tão somente com a salvação da alma em âmbito individual, pois sua tarefa sempre se propôs, além da pregação *ad intra*, à pregação *in loco* para povos não-cristãos, e em panoramas muitas vezes diversificados. Em

uma vertente aristotelizante, ressalta-se como os preceitos argumentativos voltados para a conveniência e analogia foram contínuos em suas obras apologéticas. Conforme os aconselhamentos do estagirita, Llull segue e reapropria muitos panoramas previstos, formando até um paralelo bem visível nos objetivos de ambos: a persuasão bem-intencionada de trazer o outro à verdade, utilizando a *ars rhetorica* como meio formal para tal.

## REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. **Retórica**. São Paulo: EDIPRO, 2013.

BONNER, Anthony. **A “Arte” luliana como autoridade alternativa**. Disponível em: [http://www.ramonllull.net/sw\\_studies/studies\\_original/bonner.html](http://www.ramonllull.net/sw_studies/studies_original/bonner.html). Acesso em: 5 ago. 2019.

KNOWLES, David. **The Evolution of Medieval Thought**. Toronto: Longmans Canada Ltd., 1962.

LEWIS, C. S. **The Discarded Image**: an introduction to medieval and Renaissance literature. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

PARDO, J.P. COSTA, Ricardo da. Ramon Llull (1232-1316) e o diálogo inter-religioso. Cristãos judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: O Livro do gentio e dos três sábios e a Vikuah de Nahmânides. *In*: LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes e LAURIA, Ronaldo Martins (org.). **A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

RAMON LLULL. **Raimundo Lúlio e as Cruzadas**. Liber de Passagio, Darrer Llibre sobre la Conquesta de Terra Santa, Liber de Acquisitione Terrae Sanctae. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.



## HOMOSSEXUALIDADE NA MITOLOGIA NÓRDICA

Michelly Bianca Sousa Alencar<sup>113</sup>

Fabício Nascimento de Moura<sup>114</sup>

### ERGI NA ESCANDINÁVIA E TRIBOS GERMÂNICAS

Não há muitos registros sobre os vikings de modo geral, e muito menos sobre a homossexualidade entre os mesmos. Os textos que existem foram escritos muito tempo depois, já na era cristã, ou seja, em sua grande maioria os documentos estão influenciados pelo pensamento cristão. Os mitos, podem ter sofrido mudanças drásticas por causa da crença de seu escritor, o que, porém, não muda o fato da homossexualidade ser um tema presente na mitologia e no cotidiano dos nórdicos, tanto que eles tinham uma palavra específica para homens com modos afeminados, os chamados *ergi*.

No século I, o historiador romano, Cornélio Tácito que escreveu uma obra etnográfica sobre as tribos germânicas chamada Germânia, contendo nela a seguinte passagem “Para os traidores e os desertores são enforcados, os fracos, covardes e pervertidos são mergulhados na lama ou num pântano, e uma grade é colocada por” (ANDRADE, 2011. p.22). O autor Marcio Alessandro Moreira explica que estas punições provavelmente eram para honrar uma divindade, como por exemplo os traidores que eram enforcados para a honra de Odin, e assim aplacar sua fúria (MOREIRA, 2015. p.7)

O que foi traduzido como pervertido é no original *Corpore infames*, que pode ter outro significado, pois, este mesmo termo pode ser traduzido como infâmia corporal. “Representaria pessoas deformadas ou que se mutilava para evitar o exército (...). Também é possível que corpore infames signifique estupradores, ou seja, aqueles que cometiam ‘infâmia corporal’ contra a vontade da vítima” (MOREIRA, 2015. p.7).

---

<sup>113</sup> Graduanda em História na UEMASUL, sob a orientação do Prof. Fabrício Nascimento de Moura.

<sup>114</sup> Mestre em História Comparada. Doutorando em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes da UFMA. Docente do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). E-mail: [fabri.cartago@gmail.com](mailto:fabri.cartago@gmail.com)

Existe também a possibilidade de que algumas tribos aceitavam este comportamento sexual, enquanto outras não, “O próprio Tácito se contradiz, pois, ele conta que os sacerdotes dos deuses gêmeos Alcis dos Naharvalos se vestiam como mulheres” (MOREIRA, 2015. p.7).

Nas *Leges Barbarorum* uma compilação das leis germânicas dos séculos V-IX, não existe menção a homossexualidade, ou seja, não era proibido pelos povos germânicos e o *corpore infames* citado por Tácito não era de fato sobre a homossexualidade. Com o passar dos séculos se tem relatos dos mais diversos historiadores sobre as práticas homossexuais dos nórdicos.

“Na Suécia (durante o período Vendal cerca de 550-790, tempo entre as migrações e a era viking) e na Dinamarca, homens e mulheres que parecem ser um casal surgem representados em alguns *guldgubbar*” (MOREIRA, 2015. p.9).

Hilda R. E. Davidson sugeriu que essas imagens de casais poderiam ter sido usadas em casamentos nos templos. Se existiu esse tipo de representação na arte é plausível supor que as práticas homossexuais eram conhecidas e difundidas entre os nórdicos, porém com a adoção do cristianismo no ano 1000 essas práticas começariam a ser mau vistas.

A homossexualidade está presente nos mitos nórdicos. Contudo o quanto do que se foi escrito pode ser considerado? Como já dito os mitos foram escritos depois da era viking, em cerca de 1220 por Snorri Sturluson e a Islândia aderiu ao Cristianismo no ano 1000, ou seja, os mitos foram escritos muito depois da era viking e por um cristão. Sabe-se que o Cristianismo abomina as práticas homossexuais. É interessante notar os tons de sátira e vergonha que os deixam transparecer.

### **ÞRYMSKVIÐA (A CANÇÃO DE ÞRYMR)**

Esse é uns dos mitos mais famosos da edda poética e conta como Thor (Þórr) teve seu martelo (Mjöllnir) roubado pelo gigante Þrymr. Ao acordar, Thor vai atrás de Loki para que o mesmo descubra o que aconteceu. Loki voa até Jötunheimr com o casaco de Freya (Freyja) e pergunta o que o gigante quer em troca do martelo e ele responde que quer Freya como esposa:

Loki disse:

11-Eu tenho dificuldades e novidades.

Prymr o senhor dos Þursar tem seu martelo,  
E ninguém conseguirá isso de volta  
A menos que traga a ele Freyja como esposa.  
12-Eles foram para o belo lar de Freyja  
E Þórr primeiro falou essas palavras:  
Freyja, vista o véu nupcial,  
Juntos nós dirigiremos para Jötunheimr.  
13-Freyja ficou furiosa e bufou de raiva.  
O salão inteiro dos Æsir tremeu,  
E o grande colar Brísinga foi quebrado em pedaços.  
Eu serei pensada como uma prostituta  
Se eu ir para Jötunheimr com você (MOREIRA, 2015, p.2).

Vê-se aqui um fator interessante. Na Escandinávia o casamento era apenas um contrato entre duas famílias, porém, diferente de outros países na mesma época, a mulher tinha maior autonomia sobre si e seu destino, podendo até mesmo se divorciar contanto que tivesse uma justificativa. Assim podemos pensar que a mesma não era obrigada a se casar, tendo os vikings até mesmo termos para homens e mulheres que não se casavam, eles eram chamados de fuðflogi (“ele que foge da vagina”) e flannfluga (“ela que foge do pênis”).

Nesse sentido, é extremamente oportuno considerar a observação de Else Roesdahl, especialista em arqueologia escandinava da época viking: “Na prática, várias mulheres desempenharam um papel importante na sociedade: em razão da ausência de homens durante longos períodos, elas eram frequentemente responsáveis pela comunidade” (PALMAS, 2009. p.9).

Quando Freya rejeita ser dada em forma de barganha, os deuses se reúnem para tentar algo para conseguir o martelo do Thor de volta.

15-Heimdallr, o mais branco dos Æsir,  
Quem, como um Vanir, podia ver a grandes distancias, falou:  
Deixe-nos colocarmos o véu nupcial em Þórr  
E o grande colar Brísinga.  
16-Deixe as chaves oscilarem nele  
E deixe o vestido cair em seus joelhos  
Deixe pedras preciosas ornarem seu peito  
E que sua cabeça seja corretamente coberta.  
17-Þórr, o poderoso Áss, falou:  
O Æsir me chamaram de ergi se eu me permitir

Ser vestido em véu nupcial (MOREIRA, 2015, p.2).

Nota-se a palavra *ergi*, Thor teme vestir-se de mulher pois seria chamado de *ergi*, mas continua com o plano para recuperar seu martelo.

20-Então Loki falou, o filho de Laufey:

Eu irei com você e serei a criada.

Nós dois nos dirigiremos para Jötunheimr (Moreira, 2015, p.3).

Loki, diferente de Thor, se oferece para ser a criada da noiva. Percebe-se que Loki, por ser um ser transmorfo, não vê problema algum em se transforma em mulher. A explicação do historiador Marcio Moreira é que Thor é o deus mais másculo e também o deus da batalha, não queria passar a imagem de fraqueza, já que por mais que as mulheres vikings tivessem um pouco mais de espaço dentro da sociedade, seja na política (muita das vezes por falta dos homens, que passavam longos períodos longe, seja no mar ou em batalhas) ou até mesmo se tornando guerreiras, elas ainda eram em sua maioria vistas como frágeis donas de casa, e um *ergi* seria isso, um homem frágil (MOREIRA, 2015, p.16).

Loki é o deus que está sempre presente quando o tema é homossexualidade.

## **GYLFAGINNING (O ENGANO DE GYLFI)**

Quando o tema é sexualidade ou homossexualidade o mito de *gylfaginning* é o primeiro a ser citado. Ainda que esse mito seja um compilado de histórias dos deuses contada ao rei Gylfi, que de acordo com o mito, governava as terras que agora são chamadas Svíþjóð (Suécia), ele é de fato famoso pela história que narra os acontecimentos que anteciparam o nascimento de Sleipnir, o filho de Loki com o cavalo Svaðilfari.

No começo dos tempos, logo quando a cidade dos deuses foi construída, chegou um construtor que dizia ser capaz de construir um muro que ninguém conseguiria penetrar em três estações, mas em troca ele pediu Sol (deusa do sol) e Máni (deus da lua), e a deusa Freya (Freyja). “‘O casamento na Era Viking era essencialmente um contrato entre duas famílias’, onde havia a previsão do pagamento de um dote ao ‘pai’ ou ‘guardião’ da noiva” (PALMAS, 2009. p.9).

Os deuses aceitaram com a condição de que ninguém poderia ajudar o construtor além de seu cavalo Svaðilfari. Quando perceberam que o construtor iria terminar o muro a tempo, temeram perder Freya, o sol e a lua.

Quando ali faltavam três dias para a chegada do verão, o trabalho estava todo completo exceto o portão da fortaleza. Então os deuses se reuniram em assembleia em seus tronos e mantiveram conselho, e perguntavam uns aos outros quem poderia ter aconselhado a dar Freyja em casamento no Jötunheimr, ou mergulhar o ar e os céus em escuridão por tomar a Sól e a Lua e os dar para o jötunn. Todos concordaram que isso devia ter sido aconselhado por aquele que a maioria das vezes dar mal conselhos, isto é, Loki, o filho de Laufey, e eles o ameaçaram com uma morte cruel se ele não contribuísse de algum modo para impedir o construtor de cumprir a parte dele na barganha. Loki foi então agredido e, por causa disso ficou com grande medo, e prometeu que logo administraria um jeito do construtor perder sua aposta e não cumprisse todo o esforço do compromisso (MOREIRA, 2008. p. 26).

Foi então que Loki se transformou em uma égua no cio e fez com que Svaðilfari corra atrás dela para dentro da floresta. O construtor vai atrás de seu cavalo porém os esses ficaram correndo a noite toda e assim o prazo do construtor acabou e ele finalmente se revelou um gigante e os deuses (desconsiderando seu juramento ao mesmo) chamaram Thor que matou o gigante.

Mas Loki tinha corrido tal viagem restrita com Svaðilfari que ele algum tempo depois gerou um potro. Era cinzento, e tinha oito patas, e que é o melhor cavalo entre os deuses e homens (MOREIRA, 2008. p. 27).

O caso de homossexualidade e também zoofilia já acontece no final do conto, onde Loki se transforma em uma égua e tem relações com o cavalo Svaðilfari. Nesse caso a narrativa deixa transparecer a relação homossexual de Loki, já que o mesmo dá à luz a um potro, o Sleipnir, que é o cavalo de Odin. Mesmo Loki sendo um ser transmorfo, essa passagem ainda é considerada homossexual e zoológica.

Na idade do bronze na escandinava era comum a zoofilia, para o povo da antiguidade, essas práticas estavam ligadas à fertilidade, assim chamando a fecundidade, podendo ter o objetivo de aumentar o número do rebanho ou tornar os animais mais férteis “Provavelmente o indivíduo era adorador do Deus da fertilidade e fazendo esse ato ele poderia estar chamando o poder dessa divindade usando o seu símbolo (o pênis)” (MOREIRA, 2015. p.3).

No mesmo mito, é citado a Deusa Lofn, que se diz se a deusa dos casamentos proibidos.

Lofn é a oitava, ela é tão gentil e boa para invocar que ela tem a permissão do Alföðr e Frigg para reunir os homens e mulheres para quem o casamento era proibido ou negado. E de seu nome vem a palavra lof (permissão), e também é muito invocada pelos homens (MOREIRA, 2008. p. 21).

Na mitologia viking diz que ela sorri para os casamentos proibidos, podendo ser casais homo afetivos ou cujo as famílias não permitissem, como já foi dito nesse artigo, o casamento viking era um acordo entre famílias.

### **LOKASENNA (A DISCÓRDIA DE LOKI)**

O mito Lokasenna conta como Loki aborreceu aos deuses ao ponto dos mesmos lhe prenderem. Contudo discutiremos nesse artigo a acusação de Loki a Odin e a de Odin a Loki.

Óðinn disse:

23-Se Eu tivesse dado a vitória para esses a quem

Eu não deveria dar, para menos homens,

Você sabe que por oito invernos

Você estava na terra dando leite como uma vaca

E uma mulher, e você gerou bebês.

Eu acho que isso era modos femininos (MOREIRA, 2008. p. 26).

Primeiro vemos a acusação de Odin. A divindade cita um mito (provavelmente perdido) em que Loki vem à terra, diz que ele dar amamenta esses bebes que ele gerou com leite como uma vaca e uma mulher, o deus é conhecido por mudar de forma e por gerar bebes monstruosos, como por exemplo o cavalo Sleipnir, porém, Odin diz isso como forma de insulto, ao acusar Loki de ter modos afeminados.

Loki disse:

24-Mas eles dizem que você trabalhou magia seið na ilha Sámsey,

Que você manipulou a mágica como uma Völva,

Que você passou entre os homens na forma de um Vitki.

Eu acho que isso era modos femininos (MOREIRA, 2008. p. 26).

Loki responde a ofensa de Odin com outras ofensas, dos três mitos citados nesse artigo, esse é o único com um teor de insulto.

Na mitologia nórdica a magia seið é relacionada a Freya, (deusa da sexualidade e da fertilidade) e foi ela quem a ensinou a seu marido Odin. A magia Seiðr podia ser praticada por ambos os sexos, porém era mais praticado pelas mulheres, “Mais ainda, os homens que realizassem tal prática seriam acometidos de certa fraqueza e ansiedade, trazendo tanta vergonha e efeminação que o seiðr seria praticado majoritariamente por mulheres” (LANGER, 2010, p. 3) por isso o insulto de Loki, dizer a um homem que ele pratica a magia seið é o mesmo de chama-lo de ergi. “Alguns praticantes masculinos teriam sido queimados pelo envolvimento no ritual. Aqui ocorre uma conexão direta com o termo ergi (efeminação), em que percebemos que a sexualidade dos praticantes da magia pode ter interferido em seus papéis sociais” (LANGER, 2010, p. 3).

É notado nesse mito, que o ergi realmente sofria uma perseguição social, ou ao menos foi isso que se foi escrito na era cristã.

Em seguida Loki chama Odin de uma Völva, que é uma mulher vidente, ela até mesmo tem presença no mito Völuspá, quando revela a Odin a criação e o fim do mundo. O detalhe desse insulto é, as Völvur eram xamãs todas mulheres.

Já quando Loki chama Odin de Vitki, ele quer dizer que o pai de todos tem noção da vergonha que é um homem praticar seið e por isso quando andou entre os mortais, para não ser chamado de ergi, escolheu não dizer ser praticante da magia Seiðr e ser apenas um Vitki.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A discussão sobre a homossexualidade na era viking, é muito complicada pela falta de documentos escritos da época. Se sabe que não existia lei contra os ergi, que existe menção sobre a prática nos mitos e até mesmo que na mitologia há a divindade Lofn, que é a deusa dos casamentos proibidos, no conto de Gylfaginning, explica como alguns casamentos eram proibidos, podendo ser ou não casamentos entre ergis. Porém os mitos escritos por Snorri Sturluson (na Islândia cristã) é carregado de preconceitos contra os homens considerados ergi.

## REFERÊNCIAS

AMORIM, S. **Mito, magia e religião na Volsunga Saga Um olhar sobre a trajetória mítica do herói Sigurd**. 2013. 111 f. Dissertação (Mestrado em Ciência das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

ANDRADE, M. A **Germania** de Tácito: tradução e comentários. Dissertação (pós-graduação em letras clássicas) – USP. São Paulo, 2011.

LANGER, J. **Seiðr e magia na escandinávia medieval: reflexões sobre o episódio de Þorbjörg na eiríks saga rauða**. Rio de Janeiro. Revista Signum, 2010.

MOREIRA, M. **A homossexualidade na escandinávia e tribos germânicas**. Revista Heathen Brasil, 2015.

\_\_\_\_\_. **Gylfaginning**. Disponível em: <http://celtic-vikings.blogspot.com/2015/11/eddas-em-portugues-para-download.html> Acesso em 01 de julho 2019.

\_\_\_\_\_. **Prymskviða**. Disponível em: <http://celtic-vikings.blogspot.com/2015/11/eddas-em-portugues-para-download.html> Acesso em 06 agosto 2019.

\_\_\_\_\_. **Lokasenna**. Disponível em: <http://celtic-vikings.blogspot.com/2015/11/eddas-em-portugues-para-download.html> Acesso em 06 agosto 2019.

PALMA, R. **O direito entre os povos nórdicos na chamada “era viking” (secs.VIII a XI)**. Brasília - DF.: UNIEURO, 2009

SILVA, A. **Mulheres vikings na idade média: abordagens e representações nas sagas islandesas (SÉC. XIII)**. Rio de Janeiro. Revista Digital Simonsen, 2017.



# A OBRA DOCTRINA PARA CRIANÇAS (1274-1276) DE RAMON LLULL: um manual para a constituição de um “bom cristão”

Natasha Nickolly Alhadeff Sampaio Mateus<sup>115</sup>

## INTRODUÇÃO

O homem é única criatura que precisa ser educada. Por educação entende-se o cuidado de sua infância (a conservação, trato) a disciplina e a instrução com a formação. Consequentemente, o homem é infante, educando e discípulo (...) o homem não pode se tornar um verdadeiro homem senão pela educação. Ele é aquilo que a educação dele faz (KANT, 1999, p.17).

Neste texto, para uma melhor compreensão sobre o projeto pedagógico luliano, faremos uma análise sobre o conceito de educação na perspectiva de Ramon Llull, referente ao seu projeto Educacional na Idade Média. Iremos nos concentrar em como a educação deveria ser transmitida e inculcada para uma melhor formação do ser humano, e como esse processo se dava com a aquisição dos valores cristãos, na formação da conduta e moral.

A obra *Doutrina para Crianças* é considerada um resumo do pensamento luliano, pois o filósofo registra seu ideal de educação, ou seja, como a formação humana deveria passar por estágios gradativos, e sobretudo o entendimento sobre Deus, já que este era o responsável por todo conhecimento que seria necessário para homem andar em retidão. Aqueles que batalhassem até fim por uma vida em santidade receberiam a glória eterna.

Goergen (2005, p. 998) salienta que com a Modernidade, Deus deixou de ser o fundamento indiscutível das normas morais. O autor menciona que “embora educação e ética estejam relacionadas desde os primórdios de nossa civilização, esta discrepância entre a teoria e a prática também sempre foi muito nítida”. Compreendemos que em todas as instâncias, seja na familiar, na escolar e em outras instituições, exige-se minimamente uma coerência entre a

---

<sup>115</sup> Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes (PPGHIS), da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), orientada pela Profa. Dra. Adriana Maria de Sousa Zierer (UEMA) sob o financiamento da FAPEMA. Mestra em História, Ensino e Narrativa pelo Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativa (PPGHEN-UEMA), atual PPGHIST. E-mail: [natasha\\_alhadeff@hotmail.com](mailto:natasha_alhadeff@hotmail.com)

ética e a educação, mas na prática não é bem assim que ocorre, ocupando este valor às vezes um espaço muito singelo:

Seja qual for a perspectiva que a educação contemporânea tomar, uma *educação voltada para o futuro* será sempre uma educação contestadora, superadora dos limites impostos pelo Estado e pelo mercado, portanto, uma educação muito mais voltada para a *transformação social* do que para a *transmissão cultural*. Por isso, acredita-se que a *pedagogia da práxis*, como uma pedagogia transformadora, em suas várias manifestações, pode oferecer um referencial geral mais seguro do que as pedagogias centradas na transmissão cultural, neste momento de perplexidade (GADOTTI, 2000, p. 04, grifos do autor).

Muitos teóricos em diferentes períodos se propuseram a tratar os diversos modelos de educação, não porque entenderam que o homem precisaria ser adestrado, mas por compreender as necessidades do seu contexto histórico. Olhar o passado é depararmo-nos com lições de homens que buscaram investigar o seu tempo. Elaboraram projetos por acreditar que o conhecimento é fundamental para o prosseguir da vida em sociedade.

“Na verdade, quanta diversidade no modo de viver ocorre entre os homens! Entre eles não pode acontecer uma uniformidade de vida a não ser na medida em que ajam segundo os mesmos princípios” (KANT, 1999, p. 19). Quantas verdades podemos extrair do pensamento kantiano. Para nós, seres participantes da sociedade, crescemos em ambientes distintos uns dos outros. Muitas vezes buscamos um padrão de comportamento ou uma uniformidade de princípios. Seria isso possível? Com a diversidade cotidiana, poderíamos afirmar que não. O comportamento humano é fruto do resultado de fatores exteriores e interiores no processo da formação do ser.

Pensar a educação medieval, é quase como pensar a preparação para morte. Isso pode parecer muito estranho, já que a cultura ocidental se atemoriza diante da morte, mas a intenção no medievo era esta, educar para salvar, educar para morrer quase em “perfeição”. Os cristãos tinham sua fé voltada incansavelmente para salvação da alma, e queriam se livrar dos tormentos do inferno, das penas, do medo das coisas que não poderiam contemplar a não ser depois da morte. Por isso eles viviam em um constante combate lutando contra os prazeres carnavais, estavam cientes que a vida terrena era simplesmente uma passagem para a glória ou para o fogo eterno. Acreditavam que aqueles ainda que tivessem pecados teriam uma chance de redimi-los no Purgatório, por onde passariam por tormentos temporários antes de atingir o Paraíso.

A própria Escritura define embora de forma insuficiente a ideia de um lugar bom e outro ruim. Este último seria para aqueles que foram infiéis, incrédulos e se voltaram contra a vontade divina e sofreriam o castigo eterno, aquele para os que buscaram cumprir a verdade e no final se encontrariam com o criador, para desfrutarem do Paraíso eternamente.

Mas apesar desses relatos bíblicos eles são bastante insuficientes para conhecer verdadeiramente o Paraíso e o Inferno, sendo possível saber apenas algumas de suas características. Por isso era muito comum os relatos de viagens ao Além que “[...] apresentam-se sob a forma de ‘visões’ as quais beneficiavam sobretudo os monges uma vez que o mosteiro era considerado um lugar intermediário entre a terra e o Além, entre a terra e o Paraíso” (LE GOFF, 2002, p. 27). Com isso queremos chamar atenção para a importância das literaturas, ou seja, o valor imprescindível de estudá-las sendo fontes importantes para compreensão do pensamento medieval.

## **UM MANUAL PARA A CONSTITUIÇÃO DE UM “BOM CRISTÃO”**

Ramon Llull (1232-1316), como muitos outros homens tinha uma vida totalmente distante dos padrões cristãos. Llull diz que estava muito envolvido nas loucuras do mundo, em uma vida totalmente mundana, seu coração estava voltado para uma amante que a amava com um amor adúltero. Ele conta que foi quando teve uma visão do Cristo ressuscitado que o levou a ser um apologista do cristianismo

Ocupado em ditar aquela vã canção, mirando com insistência a parte direita viu Nosso Senhor Deus Jesus Cristo suspenso com os braços em cruz, muito dolorido e apaixonado. O qual visto, tendo grande temor em si mesmo, e deixando todas aquelas coisas que tinha entre suas mãos, partiu, meteu-se em seu leito e cobriu-se (LLULL, p. 6).

Essas visões o fizeram repensar sobre sua vida fútil que até aquele momento tinha vivido. Com isso foi despertado nele uma paixão “[...] cogitou qual serviço ele poderia fazer que fosse aceitável e plausível a sua paixão” (LLULL, p. 8). Sentiu um forte desejo de anunciar a verdade. O anseio de Ramon Llull nesse momento, após as visões, foi exatamente de expandir a fé Católica, aos infiéis e incrédulos para que compreendesse o sentido da vida e como poderiam alcançar a salvação.

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, 2008, p. 99). Os manuais pedagógicos são uma síntese de como se comportar, por exemplo, o *Manual de Dhuoda*<sup>116</sup> também tinha uma preocupação com a educação do filho, no que diz respeito à educação cristã.

Para Ramon Llull, Jesus Cristo 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 deveriam olhar para contemplar as coisas espirituais, olhavam para as materiais (COSTA, 2007).

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, quando se trata 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 ligada ao imaginário da época, era a constante preocupação com o agir em sociedade e 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. A obra *Doutrina para Crianças* contém 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

---

<sup>116</sup> Foi um manual de alto valor, educativo para o seu filho Guilherme, a 30 de novembro de 841, e terminou-o a 2 de fevereiro de 843. O livro compõe-se de 81 capítulos divididos em onze partes. Na primeira parte Dhuoda fala da sublimidade de Deus e do seu amor. Na segunda discorre sobre o mistério da Santíssima Trindade, sobre as virtudes teologais e a oração. Na terceira expõe a moral social. O Manual de Dhuoda é a obra mais original da pedagogia no período carolíngio e no seu gênero é única na primeira parte da Idade Média. No Manual a fidelidade a Deus, aos pais e ao rei é engrandecida e recomendada e Dhuoda assenta a educação nas profundas convicções religiosas para ajudar o filho a ser um homem de bem e um cristão esclarecido e coerente (NUNES, 1979, p. 230).

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 ensinaria 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 por meio de tais meditações, a criança se acostumará a amar e temer a Deus, conforme os bons ensinamentos” (LLULL, 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; era formar um ser consciente de que a vida terrena era a passagem para o mundo do Além, ou seja, a vida terrena era efêmera, mas celestial era eterna.

Desta forma, Le Goff (1994) afirma que não existiu em outro tempo histórico um “modelo humano” tão bem definido como no medievo. Esse historiador defende que esse modelo era o homem cristão, portanto, era natural que a educação empreendida tivesse como finalidade a concepção de um homem com base na fé cristã e fiel aos preceitos da Igreja Católica.

Esse é um diferencial da Idade Média para atualidade que tem o ensino separado das questões religiosas, pois muitos não conseguem enxergar para além do religioso, e não percebem as influências positivas na formação de um ser ético, com valores e que vise o bem comum. Na Idade Média, a religião assumia este papel central no cotidiano daquele homem:

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 seriam pautados na fé cristã. Desta forma, reconhecemos a importância da obra *Doutrina para Crianças*, escrita em meados do 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 deveriam seguir para se tornarem cristãs. A importância dada a criança cresceu, no entanto, a partir do século XIII. O cristianismo contribuiu para a valorização da criança, mostrando que o reino dos céus seria alcançado somente por quem fosse semelhante a elas (crianças). Reconhecendo essa importância o maiorquino 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).

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 atestar 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 tinha a sensibilidade de um pai que ensina o seu filho um bom comportamento para o bem viver em sociedade e para conseguir um bom lugar no Além.

Ramon Llull tentava transmitir ao seu filho, e para outros pais, valorizando a educação da criança e cuidados primordiais com a educação, sobretudo, uma educação cristã, que tinha como principal objetivo a salvação. Isso mostra que, como pai, teve amor, cuidados e carinho para com seu filho, como em qualquer outro tempo histórico.

Não podemos negar a existência de um “forte” sentimento paterno, apresentado por Ramon Llull ao seu filho Domingos. O historiador Ricardo da Costa (2006) 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 Crianças* vem mostrar a preocupação de um pai para com 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 quando se trata da educação, incentivando a valorizar a criança como ser humano e também ensinando desde a infância a ter uma orientação cristã. Jesus Cristo se consagrou às crianças e o exemplo que deixou para os educadores cristãos foi o de ensinar os pequeninos o mais cedo possível.

Na 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 está 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.

De acordo com Llull, os homens aprendiam a Amar a Deus usando sua mente racional, para atingirem a glória que não terá fim. Buscava-se 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 importante ressaltar que o grande objetivo do filósofo era ensinar a religião cristã como a correta, por isso classifica os muçulmanos como aqueles que desvirtuavam a verdade. Assim era necessário que cada um compreendesse bem os princípios do cristianismo para que não fossem enganados. Era preciso encontrar respostas para novas questões, ser capaz de argumentar ante os “inimigos da fé”, por meio do entendimento das verdades divinas aclaradas pelo Espírito Santo:

Espírito Santo dá ao teu entendimento as coisas que consegues entender. Assim, se entendes Deus, Deus permite ser entendido pelo teu entendimento. E se tu entendes a ti mesmo e a este mundo, é o Espírito Santo quem dá ao teu entendimento a capacidade de entender a ti mesmo e a este mundo (LLULL, 2010, p. 26).

Uma das finalidades apresentadas na proposta de educação luliana era tornar o indivíduo um ser prudente, ou seja, por meio de uma boa educação, cada um saberia distinguir o que era uma ação boa ou ruim. Um ser que se tornava prudente, uma das virtudes essenciais, era aquele que sabia colocar em prática todos os pilares do cristianismo, que nas suas ações cotidianas, soubesse se livrar do mal, e fazer sempre bem. Havia uma preocupação para que cada pessoa sondasse seu próprio interior. Sobre a importância da prudência:

**A prudência é obra virtuosa da vontade que ama o bem e se esquivava do mal, e é obra da inteligência, que sabe distinguir o mal do bem. Assim, por tal virtude, filho, os homens têm a certeza e a maneira de fazerem boas obras e de cessarem o mal.** A prudência é eleger o maior bem ou o menor mal; a prudência é concordar o

tempo, o lugar, a quantidade e a qualidade; a prudência é dissimular para conservar segredos; a prudência é unir quando os outros separam; a prudência é separar quando os outros não têm quem os separe; a prudência é ter este século e o outro. E a coisa contrária à prudência é o que é contrário às coisas ditas acima (LLULL, 2010, p. 47, grifos nossos).

O homem deveria voltar-se para uma reflexão interior e buscar o bem por meio da realização de boas obras que poderiam cessar com o mal. Depois do indivíduo ser educado na fase inicial, e aprender a mensagem cristã, o mesmo deveria divulgá-la, mostrando a outros a verdadeira fé e livrar os outros do caminho “errado”:

Amável filho, se ao Deus da Glória der prazer, e àqueles que estão tão bem recompensados, honrados e encarregados, seria razão e hora para retornar o fervor e devoção que existem, frequentemente, ao converter e endireitar os errados, para que estes não fossem infernados e tivessem a Glória na qual Deus fosse amado, conhecido, servido e obedecido neles (LLULL, 2010, p. 45).

Assim, o bom cristão para além de fazer boas ações e seguir os preceitos cristãos deveria contribuir para que as pessoas de outras religiões fossem convertidos ao cristianismo, principalmente os muçulmanos. O filósofo maiorquino, acreditava que existiam duas formas de se educar: a primeira pertencia ao corpo, e a segunda à alma “Aquele que é do corpo é feita nos cinco sentidos corporais, que são: ver, ouvir, cheirar, degustar e apalpar. A educação espiritual é feita nas três propriedades da alma, isto é, na memória, no entendimento e na vontade” (LLULL, 2010, p. 78).

É interessante que o filósofo destaca os dois tipos de educação que trabalhe em todos os aspectos humanos. Educar os sentidos era extremamente necessário pois o corpo era responsável por fazer o homem pecar, mas também era fundamental a educação espiritual que poderia ajudar no controle contra as tentações carnis. Por isso, a alma dependeria da atuação da memória e do entendimento, era necessário guardar os princípios cristãos e ao mesmo tempo entender; só assim a alma e o corpo receberiam uma educação adequada.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A educação na concepção luliana é um instrumento básico para se chegar ao conhecimento, à sabedoria. Os medievais refletiam muito sobre aspectos como a felicidade, o bem e 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. Os manuais pedagógicos são uma síntese de como se comportar, assim a preocupação com a educação do filho, no que diz respeito à 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 deveriam olhar 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.

Para Llull, o homem não poderia ser negligente com o filho, o pai tinha que estar atento a qual tipo de educação o filho se habituava e se inclinava, pois a educação do corpo influencia a educação da alma, assim como educação da alma também acostumava do corpo. O filósofo elaborou sua teoria pautada na realidade do seu tempo. Almejava formar um ser humano que contribuísse com a sociedade mantendo uma boa conduta. O modelo de educação proposta por Llull foi desenvolvido com olhar atento para as demandas sociais, pois era necessário cumprir as regras estabelecidas pela Igreja Católica, instituição essa que Llull participava, assim seu desejo era manter a ordem social.

## REFERÊNCIAS

### FONTES PRIMÁRIAS

KANT, Immanuel. **Sobre a pedagogia**. Tradução de Francisco Cock Fontanella. 2. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

LLULL, Ramon. **Doutrina para crianças**. Trad. de Ricardo da Costa, e Grupo de Pesquisas Medievais da UFES III. Editorial Ivitra, 2010.

\_\_\_\_\_. **Vida Coetânea**. Disponível em: <<http://www.ricardocosta.com>>. Acesso em: 20 fev. 2021.

### ESTUDOS

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal**. Rio de Janeiro: Globo, 2006.

COSTA, Ricardo. **Visões da Idade Média**. 2ed. Santo André, SP: Armada, 2020.

COSTA, Ricardo. História e Memória: a importância da preservação e da recordação do passado. **Sinais (UFES)**, v. 1, p. 2-15, 2007b.

\_\_\_\_\_. A Educação na Idade Média: a Retórica Nova (1301) de Ramon Llull. **Notandum (USP)**, v. 16, p. 29-38, 2008a.

GODOTTI, Moacir. Perspectivas atuais da educação. **São Paulo Perspec.** (São Paulo), vol.14 n2, p. 01-08, 2000.

GOERGEN, P. L. Educação e valores no mundo contemporâneo. **Educação e Sociedade**, Campinas, v. 26, p. 983-1012, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O apogeu da cidade medieval**. Tradução de Antônio de Padua Danesi. São Paulo: Martins fontes, 1992.

\_\_\_\_\_. Imaginário Medieval. Editorial Estampa, 1994.

\_\_\_\_\_. **Raízes Medievais da Europa**. Rio de Janeiro: Jose Olímpio, 2006.

OLIVEIRA, Terezinha. Religiosidade e Educação na História. 1. ed. Maringá: Eduem, 2010a. v. 1. 143p.

ZIERER, Adriana. **Da ilha dos bem-aventurados à busca do Santo Graal**. São Luís: Ed. UEMA, 2013.

## **A MORTE DO CRISTO E A MORTE DO HOMEM:** sobre exemplaridade, piedade e imagens nas edições da *Ars Moriendi*<sup>117</sup>

Patrícia Marques de Souza<sup>118</sup>

A imitação do Cristo tornou-se o eixo central da piedade cristã a partir da *devotio moderna* que surgiu no norte da Europa durante a Baixa Idade Média. Desta maneira, a ênfase na humanidade do Cristo propiciou inúmeras modificações na vivência religiosa: o Deus feito homem, portanto, mais próximo dos fiéis fortalecia a crença neste como o único Salvador e estimulava que os cristãos também o imitassem na sua humildade, compaixão e, até mesmo, na sua dor durante o fim terreno.

Neste sentido, o objetivo central deste texto é analisar: qual era o modelo ideal da boa morte cristã proposto pelo gênero literário surgido em meados do século XV – a *Ars Moriendi* - e que visava preparar o fiel para o *transitus* da sua alma? A hipótese defendida é que a morte de cada cristão deveria ter como exemplo máximo a crucificação de Jesus, isto é, o fim provador da vida terrena que justificaria o destino de cada alma no Além. A metodologia de trabalho foi realizada através da análise iconográfica e da comparação entre as gravuras coloridas que foram impressas em Paris, na década de 1470, de uma edição anônima e latina da *Ars Moriendi* e as estampas em preto e branco presentes na *Arte de Bien Morir* (em castelhano) que foram impressas, em c. 1480, por Pablo Hurus em Sagaroga.

### **O DEUS FEITO HOMEM:** representações e piedade no medievo

Uma novidade paradoxal foi trazida pelo cristianismo: a Encarnação de Deus Filho. Este entrou para a História, assumiu a forma humana e aceitou morrer da pior maneira

---

<sup>117</sup> Este texto é um desdobramento da dissertação de mestrado defendida na UFRJ, em 2017, e intitulada: “Entre a Salvação e a Danação: As gravuras, a Persuasão e a Memória da Paixão na *Arte de Bien Morir* (1480-84)” com a orientação da prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Beatriz de Mello e Souza. Esta pesquisa contou com o financiamento de bolsas oferecidas tanto pela CAPES, no Brasil, quanto pela organização *Erasmus Mundus – Fellow Mundus*, na Europa.

<sup>118</sup> Mestra em História Social (PPGHIS/UFRJ). Doutoranda em História na Universidade de Granada (UGR). E-mail: [marquesdesouzap@gmail.com](mailto:marquesdesouzap@gmail.com)

possível em prol da salvação universal: no suplício da cruz, um signo de servidão, o mais vergonhoso tipo de morte da sua época segundo os Evangelhos. Assim, na sociedade cristã medieval, a morte redentora do Cristo seria lembrada em todas as missas ou, nas palavras de Jean-Claude Schmitt, no “sacrifício-sacramento”, no qual, as palavras e os gestos de Jesus durante a última ceia (“Este é meu corpo, este é meu sangue”) seriam recordados e oferecidos incessantemente aos fiéis através da consagração eucarística (SCHMITT, 2006, p. 303).

A representação visual de Deus foi um problema complexo desde os primórdios do cristianismo e não foi diferente nas versões tanto em latim quanto em vernáculo da *Ars Moriendi*. Por isso, convém destacar que o Deus dos cristãos foi concebido e representado como uma pessoa humana, diferentemente do que era permitido pelas outras religiões monoteístas, o judaísmo e o islã. Como argumenta Jacques Le Goff, a “antropomorfização” do divino ocorreu, essencialmente, no período medieval (LE GOFF, 2007, p. 10). Sendo assim, devemos lembrar que as representações imagéticas de Deus mudaram ao longo do tempo.

A partir do século XIII, Cristo, o filho do Homem, tornou-se cada vez mais familiar para os cristãos em suas práticas devocionais. Mais do que nunca, esperava-se a misericórdia de Jesus no julgamento final. Assim, uma relação mais íntima e pessoal foi estabelecida entre os fiéis e a segunda pessoa da Trindade: Ele não era apenas o senhor juiz do fim dos tempos, mas também uma figura mais acolhedora e semelhante ao homem permitindo, assim, que este lhe dirigisse preces ou então beijasse suas imagens muitas tidas, inclusive, como milagrosas.

Na Baixa Idade Média, a imitação do Cristo tornou-se o eixo central da piedade leiga a partir da *devotio moderna* que surgiu no norte da Europa. Desta forma, a imitação da natureza humana e sofredora de Jesus suplantou a imitação dos anjos concebida, primeiramente, como o exemplo máximo pelos monges. Assim, a ênfase na humanidade do Cristo propiciou inúmeras modificações na vida cotidiana: a proximidade do Salvador com os fiéis fortalecia a crença neste como o único Redentor e estimulava que os cristãos também o imitassem na sua humildade, compaixão e, até mesmo, na sua dor. Além disso, reforçava-se a necessidade de obediência e reverência à única instituição autorizada a ajudar na busca pela morada no Paraíso: a Igreja Católica Apostólica Romana.

Tentações, renúncia e provação: palavras que definem a trajetória final do Cristo nos textos sagrados e que também servem para sintetizar o momento de agonia do pecador conforme foi descrito na narrativa da *Ars Moriendi*. Assim como o Messias foi tentado no

deserto, o enfermo também seria em seu leito antes do passamento da sua alma. Neste sentido, nosso trabalho busca lançar hipóteses sobre os possíveis objetivos do autor do manual de bem morrer surgindo no século XV, provavelmente durante o Concílio de Constança (1414-18), e que dialogava como uma longa tradição de textos voltados para o auxílio dos enfermos e moribundos (O'CONNOR, 1966, p. 50). Porém, este gênero literário – ainda de origem anônima - trouxe algo novo: a ênfase na preocupação com a salvação individual que foi traduzida por meio de histórias edificantes e de excertos dos textos bíblicos e exegéticos que gozaram de grande popularidade na Idade Média. Estes foram acompanhados, por sua vez, de gravuras que representavam as cinco tentações e os cinco conselhos angélicos que um moribundo desconhecido sofrera em seu leito de morte.

Por último, devemos ressaltar a grande contribuição da tipografia para a circulação e propagação dos manuais de boa morte nos reinos europeus e, posteriormente, na América. Deste modo, as edições da *Ars Moriendi* se constituem como um dos primeiros exemplares tanto de livros em bloco quanto de incunábulo cristãos que temos notícia<sup>119</sup> (CHARTIER, 1976, p. 51 e GARCIA, 2011, p. 5). Neste sentido, a partir da análise das fontes imagéticas e textuais de dois exemplares da *Ars Moriendi* que foram impressos, respectivamente, na cidade de Paris, em latim, em c. 1470, e em castelhano, em c. 1480, na cidade de Saragoça, defendemos que a intenção dos gravadores era criar um vínculo visual entre a morte do Cristo, *a morte exemplar*, e o fim terreno do homem como será discutido a seguir.

### **A PAIXÃO DO CRISTO COMO EXEMPLO:** a chave para a boa morte cristã

A lembrança e a visualização da Paixão - e do motivo pelo qual ela ocorreu - deveriam fortalecer a fé na misericórdia divina e fornecer esperança durante um período de inúmeras mortes súbitas que assolavam a sociedade medieval devido, principalmente, aos surtos da Peste Bubônica.

No prólogo da *Ars Moriendi*, uma das atitudes recomendadas para o enfermo, enquanto este ainda tinha consciência, foi a evocação e a crença na Paixão, uma importante

---

<sup>119</sup> Incunábulo é o termo que designa os primeiros livros impressos em tipos móveis e que geralmente são datados entre 1450 e 1500. Esta classificação foi concebida por Bernard von Mallinckrodt, em 1639, e é originária da palavra em latim *incunabulum* que significa, literalmente, livros de berço ou berço do livro. Neste caso, o termo “berço” está associado com a ideia de origem do ofício. Roger Chartier estipula, por exemplo, que o gênero literário da *Ars Moriendi* constitui entre 3 e 4% dos incunábulo religiosos.

distinção sobre o papel da Trindade na pedagogia da morte: “[...] *que convoca e crea que Ihesu Cristo murió por salvar a nosotros e por él, e que de outra manera non puede ser salvo, sino por mérito de la su Santa Passión, por lo qual faga gracias a Dios en quanto puede.*” (ANÔNIMO, 1999, p. 84). O autor/narrador continuou exortando, no prólogo, os fiéis a realizarem o exame de consciência para depois receberem os sacramentos. Mais uma vez, houve a insistência na recordação do sacrifício de Jesus: “[...] *encomiéndose todo e sea dado a la Passión de Ihesu Cristo, continuamente rezándola e pensando en ella, ca por ésta todas las tentaciones del diablo e sus asechanças son vencidas.*” (ANÔNIMO, 1999, p. 84).

A partir dos trechos destacados acima é possível afirmar que um dos objetivos da *Ars Moriendi* era mostrar e fixar que a salvação humana só era possível por causa do mérito da atitude salvífica do Cristo. No último capítulo do códice foi mais uma vez evocada a lembrança do calvário, pois esta demonstrava a infinita misericórdia divina, um conceito importante para entender a piedade no medievo: “*Si el que está en la agonia e artículo de la muerte pudiere hablar e usar de la razón, trabaje por ocuparse en oraciones, primeiramente llamando a Dios e suplicándolo que tenga por bien de rescibir a él en su gloria, por la su sanctíssima e maravillosa misericórdia e por la virtude de su Passión.*” (ANÔNIMO, 1999, p. 117).

A primeira representação visual indireta da Paixão do Cristo no ciclo de imagens da *Ars Moriendi* foi realizada logo na primeira gravura da versão castelhana intitulada de *Arte de Bien Morir* (figura 1). É possível supor que ao apresentar Jesus no centro e rodeado pela Virgem, por São João Evangelista e por Santa Maria Madalena, a intenção era mostrar, implicitamente, que a boa morte do cristão só era possível por causa do sacrifício feito por Deus Filho na cruz. A importância destas figuras e da memória da cena que elas se remetiam justifica, inclusive, a atitude do demônio em tentar esconder as figuras celestes com um pano/cortina. Não por acaso, o corpo do Messias foi representado na mesma linha vertical do corpo do homem. Esta escolha de composição poderia indicar para o espectador da gravura, a relevância de recordar a Crucificação do Cristo e a sua vitória sobre a morte.



**Figura 1.** A tentação da fé. f. 3v. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.



**Figura 2.** A boa inspiração pela fé. f. 6v. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Zaragoza por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

Já na gravura da boa inspiração pela fé (figura 2), o objetivo era mostrar um Jesus soberano do mundo que observava, com certa distância, a sua criação, já que ele segurava um orbe com uma cruz em uma das suas mãos. O *Salvator Mundi* é um dos títulos atribuídos ao Cristo e que em português significa: “Salvador do mundo”. Este tema era encontrado especialmente no norte da Europa – mesma região onde surgiu a *Ars Moriendi*-, sobretudo, em imagens devocionais, nas quais Ele era representado segurando um globo ou um orbe e fazendo o sinal de bênção (HALL, 1974, p. 271).

No caso da *Ars Moriendi*, a preocupação não foi humanizar o Cristo, neste caso, mas mostrar que Ele era o motivo da salvação da humanidade assim como Ele também era a base da doutrina católica, o seu sustentáculo. Assim, no capítulo anterior da *Arte de Bien Morir*, a fé do moribundo foi posta à prova pelos demônios assim como os ensinamentos estabelecidos pela Igreja, como a crença no Inferno e no julgamento individual e coletivo após a morte, por exemplo. Neste sentido, era preciso lembrar que Deus Filho se encarnou com o objetivo de salvar a todos do pecado e de restabelecer a antiga Aliança com Deus: ele era, ao mesmo

tempo, o grande Senhor do universo assim como o Salvador deste. As próximas imagens do ciclo iconográfico lembraram ao espectador como aconteceu o sacrifício de Jesus.



**Figura 3.** A boa inspiração pela paciência. f. 11v. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.



**Figura 4.** A boa inspiração contra a avareza. f. 18r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

A primeira figuração direta da Paixão do Cristo ocorreu na sexta gravura da série de imagens que acompanham o códice (figura 3). A apreciação da imagem da boa inspiração pela paciência deveria estimular o fiel a recordar os suplícios sofridos pelo Salvador, já que este portava algumas das *Arma Christi*: a coroa de espinhos e a cana verde, em favor da redenção humana. Na figura 3, a evocação da memória das dores de Jesus e da sua visualização nas estampas, era acompanhada pelas figuras de outros santos e mártires: São Lourenço, Santa Catarina, Santa Bárbara e São Estevão. Ao lado destas figuras exemplares, o Cristo era o maior exemplo e o maior mártir de todos. Por isso, ele deveria ser o centro e o motivo de todo o sacrifício feito pelos santos e por cada fiel.

Ao visualizar um Deus flagelado que sofre na cruz, ao lado de sua mãe, na décima gravura presente na *Arte de Bien Morir* (figura 4), esperava-se que uma conexão entre o Cristo e o homem fosse estabelecida. Inclusive, parecia não haver separação física e geográfica entre o “tempo presente” e o “tempo passado”, isto é, entre o leito e a cena da Crucificação. Na hora da morte, ambos se tornaram fisicamente semelhantes, pois a dor e as tentações foram muitas da mesma como aconteceria com cada cristão, segundo a narrativa.



Já na gravura que encerra a série de imagens da *Arte de Bien Morir* (figura 5), assistimos a morte física do enfermo e o seu triunfo sobre as tentações. Após ter seguido os conselhos angélicos, a alma do homem já se encontrava preparada para seguir rumo ao Paraíso. Assim, na mesma imagem, foi estabelecida uma aproximação visual e a lembrança de um vínculo teológico: a morte de Deus Filho permitiu que o homem morresse carnalmente, mas que nascesse para a vida eterna, representada visualmente na imagem, pela alma que se esforçava para ser levada aos Céus com a ajuda dos anjos psicopompos. Neste sentido, era preciso cultivar as boas obras e a esperança da salvação para todos aqueles que se arreenderam verdadeiramente de seus pecados.

Vida e morte tornavam-se, assim, um meio de atingir a morada gloriosa no Céu. Portanto, é possível sustentar que a *evocação da memória* da morte do Cristo servia como *modelo* para a morte do homem. Um paralelo entre ambos foi estabelecido nas imagens: estando em sofrimento, os personagens ajudavam o leitor/espectador do livro a estabelecer um vínculo de contato com os temas apresentados. Entre as abordagens consideradas mais úteis para os moribundos estava a evocação do Cristo mais humanizado que durante a sua morte de cruz: rezou, não deixou de crer em Deus Pai, chorou, encomendou sua alma e, por fim, entregou seu espírito, como consta nos Evangelhos. Estas mesmas atitudes e comportamentos deveriam ser imitados por todos os cristãos que buscavam a misericórdia celeste.



**Figura 5.** A boa morte. f. 18r. *Arte de Bien Morir*. c. 1480. Em castelhano. Impresso em Saragoça por Pablo Hurus. Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.



**Figura 6.** A boa inspiração pela paciência. *Ars Moriendi*. Em latim. 1470. 24f. XYLO-19. Reserva de livros raros, Biblioteca Nacional da França, Paris.

A recordação desta história exemplar enfatizava que Ele morreu com um sofrimento atroz, mas triunfantemente voltou à vida. Esta mesma promessa de morte física e de felicidade eterna são esperadas pelos que creem no Senhor. Já a morte em pecado era um seguro da condenação definitiva. Sendo assim, o fim terreno de Jesus deveria inspirar os leitores/ouvintes da *Arte de Bien Morir* a: terem convicção de sua fé, esperança, paciência, humildade e caridade para atingirem o repouso eterno da alma no Céu.

A utilização das cores vibrantes para colorir as gravuras não aconteceu na versão impressa por Pablo Hurus. Contudo, esta escolha artística pareceu ser necessária para o impressor do exemplar latino executado em Paris e que possuía a mesma temática das estampas já analisadas, porém elas foram feitas por mãos distintas. Como é possível perceber ao apreciar as imagens do livro em latim, o vermelho, o amarelo, o verde e o marrom foram as cores mobilizadas para enfatizar os traços, as roupas dos personagens, os móveis além de ajudar a impactar, de forma mais imediata, o leitor/espectador da obra (figuras 6 e 7).

A ênfase no sofrimento tanto do Cristo quanto de sua mãe pareceu ser uma preocupação central das gravuras da *Ars Moriendi* que foi impressa em 1470 (figuras 6 a 8). O sangue jorrava do corpo de Jesus desde seu flagelo, como foi lembrado tanto pela estampa da boa inspiração pela paciência quanto na representação visual da sua Crucificação presente nas duas últimas imagens do ciclo iconográfico. O vermelho foi a cor escolhida para trazer um forte impacto: ela não apenas figurava e tornava mais realista o sangue do Deus feito homem, mas também demonizava, ainda mais, os olhos grotescos e assustadores dos agentes de Lúcifer que se espalhavam pelo quarto e que estavam presentes em todo o ciclo iconográfico com diferentes anatomias. Assim, a cor auxiliava tanto a reforçar os ensinamentos da doutrina quanto na sensibilização do fiel perante às imagens, já que estas ajudavam dar corpo ao divino e mediavam a relação individual do fiel com o sagrado (SCHMITT, 2007, p.14).



**Figura 7.** A boa inspiração pela humildade. *Ars Moriendi*. Em latim. 1470. 24f. XYLO-19. Reserva de livros raros, Biblioteca Nacional da França, Paris.



**Figura 8.** A boa morte. *Ars Moriendi*. Em latim. 1470. 24f. XYLO-19. Reserva de livros raros, Biblioteca Nacional da França, Paris.

A contemplação de diversas imagens que invocavam o *Ecce Homo*, o Calvário, a Crucificação e a *Pietà*, por exemplo, convidava cada cristão a meditar não apenas sobre a morte dolorosa de Deus Filho, mas também sobre a temporalidade e a efemeridade de sua própria vida. Como defende David Freedberg, meditar sobre a Paixão a partir da audição/leitura dos tratados e dos sermões ou então a partir da visualização de imagens sobre esta temática despertava, justamente, forte empatia e compaixão com os sentimentos de tristeza, pesar, mortificação e espanto diante da dor, do sofrimento e da tortura (FREEDBERG, 1992, p. 205). E como lembra o autor, a forma mais eficaz de criar empatia e despertar o sentimento de compaixão – e posteriormente a imitação – a partir do século XIII era através da contemplação de imagens materiais como as gravuras da *Ars Moriendi*, por exemplo.

A partir da imitação cristológica esperava-se que os leigos optassem por vivenciar a humildade, a pobreza evangélica e a simplicidade de Jesus em suas vidas, assim como faziam os frades mendicantes (franciscanos e dominicanos). Neste sentido, nosso texto buscou sustentar que a narrativa visual da *Ars Moriendi* criou um paralelo entre a morte do Cristo e a do homem: era evidente para o cristão a morte de Jesus, mas a tentativa da sua imitação não.

Esta associação deve ser entendida também no contexto da *devotio moderna* que fomentava os cristãos a imitarem Jesus. Com efeito, o principal objetivo da *Ars Moriendi* era fazer crer que era possível alcançar a salvação da alma ou, no mínimo, a sua curta expiação no Purgatório. A apreciação das gravuras sugeria uma oportunidade de vivenciar a imitação do Deus que se fez homem ou, pelo menos, a memória da Paixão deveria ser utilizada como estímulo ao arrependimento dos pecados, à abdicação dos desejos terrenos, à exaltação da humildade, ao cumprimento dos sacramentos e dos preceitos da Igreja.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os indícios apontados neste texto procuraram provar que a morte do Cristo era utilizada como o modelo de boa morte para o autor da *Ars Moriendi*: um fim terreno doloroso, porém o verdadeiro objetivo era alcançado. Sendo assim, era preciso morrer em conformidade com as exigências da Igreja para que fosse possível ressurgir como uma nova criatura junto aos eleitos. Tanto que a narrativa só apresentava o exemplo de uma boa morte e não da má morte, pois o caminho e o modelo era o Cristo e, conseqüentemente, da Igreja, a sua representante infalível na terra. Portanto, pretendia-se convencer a comunidade cristã que se o fiel fosse capaz de seguir corretamente o modelo ideal apresentado no manual de bem morrer só haveria um destino possível para a sua alma: alcançar a salvação eterna.

Por fim, reforçamos que através da associação entre a preocupação e o preparo para o momento da morte física e o início da vida eterna, uma conexão visual e emotiva entre o Deus Encarnado e o leitor/ouvinte do livro foi estabelecida na *Ars Moriendi*. Neste sentido, o intuito do livro era fazer crer que a boa morte e a salvação da alma eram objetivos alcançáveis, caso a pedagogia proposta pela Igreja fosse seguida.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias

ANÔNIMO. *Ars Moriendi*. Em latim. 1470. 24f. XYLO-19. Reserva de livros raros, Biblioteca Nacional da França, Paris

ANÔNIMO. *Arte de Bien Morir y breve confessorio*. Em castelhano. Incunábulo impresso por Pablo Hurus em Saragoça. c. 1480. Com onze gravuras. 19 cm. Biblioteca do Monastério de São Lourenço Escorial, Espanha.

ANÔNIMO. **Arte de Bien Morir y breve confesionário**. Em castelhano. Incunábulo impresso por Pablo Hurus em Saragoça. c. 1480. Com onze gravuras. Edição fac-símile com estudo introdutório de Francisco Gago Jover. Barcelona: Edicions UIB - Universitat de les Illes Balears, 1999.

### **Fontes secundárias**

CHARTIER, Roger. Les arts de mourir, 1450-1600. *In: Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*. 31e année, N. 1, 1976.

FREEDBERG, David. **El Poder de Las Imágenes. Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Respuesta**. Madri: Ediciones Cátedra, S.A, 1992.

GARCÍA, Elia Ruiz. El *Ars Moriendi*: Una Preparación para el Tránsito. *In: IX Jornadas Científicas sobre Documentación: La muerte y sus testimonios escritos*. Universidad Complutense de Madrid, 2011. Disponível em: [http://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-10\\_ruiz%20garcia.pdf](http://www.ucm.es/data/cont/docs/446-2013-08-22-10_ruiz%20garcia.pdf) (Acesso em 30 de novembro de 2019).

HALL, James. **Dictionary of Subjects and Symbols in Art**. Londres: John Murray, 1974.

LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.  
O'CONNOR, Mary Catharine. **The Art of dying well: The development of the *Ars Moriendi***. AMS Press, 1966.

SCHMITT, Jean-Claude. “Deus”. *In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Org). Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Vol 1. São Paulo: EDUSC, 2006.

\_\_\_\_\_. **O corpo das imagens. Ensaio sobre a cultura visual na Idade Média**. São Paulo: Editora EDUSC, 2007.

\_\_\_\_\_. **Os Vivos e os Mortos na Sociedade Medieval**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

# AS MULHERES SOBRENATURAIS NO LIVRO DE LINHAGENS DO CONDE D. PEDRO DE BARCELOS (SÉCULO XIV)

Polyana Muniz <sup>120</sup>

## INTRODUÇÃO

Em meio aos relatos sobre as famílias nobres que viveram nos reinos ibéricos e castelhanos durante a Baixa Idade Média é possível encontrar mulheres sobrenaturais. A presença de personagens míticas em documentos com pretensões históricas, como as crônicas e nobiliários portugueses, são exemplos interessantes para o estudo do imaginário social, das relações de gênero no medievo e os desenrolares políticos do registro genealógico. No apanhado de problemáticas e temas que as envolvem, as figuras centrais das esposas-fada nos convidam a refletir sobre os aspectos e símbolos em que são representadas nas fontes medievais e de como isso pode nos servir no presente.

Este artigo tem, portanto, o objetivo de apresentar brevemente o contexto de inserção e perpetuação da personagem sobrenatural de caráter *Melusiniano* nos textos genealógicos portugueses<sup>121</sup>. Mais especificamente, considerar a fonte o *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* exemplo ímpar da presença de narrativas míticas de mulheres sobrenaturais no seio de uma sociedade patriarcal, hierarquizada – ainda que com forte presença de grupos *marginais* que a formaram e construíram. Isso diz respeito, é claro, ao embate dos discursos históricos e historiográficos sobre o medievo enquanto berço de uma civilização ocidental e sobre a atuação (pública e privada) de outros indivíduos e culturas que viveram nesse longo tempo histórico. Outros olhares que nos permitam *descolonizar* o conhecimento sobre o passado e que, portanto, são pontos importantes de problematização dos clássicos temas de estudos da História.

Desse modo, devemos iniciar esse debate a partir dos conceitos essenciais ao entendimento do tema proposto nesse artigo, como o gênero. Partimos da premissa de que

---

<sup>120</sup> Mestre em História pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST-UEMA). Membro do *Brathair*. E-mail: polyanamz@gmail.com

<sup>121</sup> É possível encontrar nessa fonte dois exemplos de esposas sobrenaturais: A Dama Pé de Cabra, fundadora da linhagem Haro e a Dona Marinha, progenitora da família Marinho. Mulheres-fadas provenientes da natureza que representam tanto aspectos benéficos como demoníacos na literatura medieval.

nascer homem ou mulher, em uma dada sociedade, não corresponde a um fato biológico neutro. A divisão social dos sexos, e suas relações, não são naturais, embora essa mesma natureza seja um discurso divisório e hierarquizado, construído a partir de um sistema ideológico. Consideramos o sistema de gênero, tal qual descreve Elizabeth Jelín (2002), formado por predominantes divisões sexual do trabalho, com a diferenciação de espaços e esferas sociais visível e privada invisível), relações de poder e distinção hierárquicas, implicando quotas diferenciadas de reconhecimento, prestígio e legitimidade, bem como, relações de poder dentro de cada gênero (raça, orientação sexual, classe etc.) (JELÍN, 2002, p. 100).

Analisar as fontes medievais sobre como as mulheres aparecem, escrevem ou são retratadas constitui um desafio na medida em que, como expectadores do presente, observamos o passado por filtros do presente. O filtro masculino dos tempos antigos e medievais dessas obras “transmite às mulheres modelos ideais e regras de comportamento que elas não estão em condições de contestar” (KLAPISCH- ZUBER, 1990, p. 16), sendo o *Livro de Linhagens do Conde d. Pedro de Barcelos*, escrito no século XIV, nosso exemplo.

## **AS OBRAS DE LINHAGENS NA BAIXA IDADE MÉDIA**

Aos nos debruçarmos sobre às escrituras genealógicas, tão importantes em seu contexto, encontramos as listas de casamentos e proles. Casamentos com mulheres reais, tendo seus nomes registrados ou as vezes, desconhecidas. Encontramos também casamentos de homens mortais com mulheres sobrenaturais, que formam pactos, alicerçam as linhagens e geram descendentes históricos.

É dado dentro desse cenário a presença de híbridos interessantes. A hibridez das narrativas: ora listas genealógicas ora narrativas maravilhosas. A das personagens sobrenaturais, monstros e fadas perfeitas. A hibridez das uniões, divinas e sobrenaturais. E a dualidade das representações femininas e dos serviços a elas confiados na documentação medieval portuguesa.

As relações entre sagrado e profano, entre erudito e popular, a mistura de híbridos, e os diferentes gêneros artísticos e literários desenvolvidos em imagens verbais e visuais, foram particularmente consumidos pelas audiências da elite. Para Michael Camille (2019), a cultura

medieval não deve ser traduzida apenas em termos binários e de simples oposição, visto que as análises das fontes iconográficas e documentais demonstram uma preferência pelas intenções de ambiguidade. Complexo e instigante, o exemplo identificado como *conto melusiniano*<sup>122</sup> é utilizado duas vezes no Livro de Linhagens, em textos de duas famílias nobres diferentes, adaptados ao contexto daqueles que lhe deram uso.

Escritas em galego-português, as crônicas e nobiliários expressaram funções legitimadoras e estratégias discursivas. Elas acentuaram as referências de poder e a perpetuação dos grupos sociais envolvidos: o rei e a nobreza. Os nobiliários expressavam a cultura aristocrática e genealógica, listando os feitos selecionados para a posterioridade e memória do reino. O Nobiliário do conde d. Pedro de Barcelos (produzido durante o século XIV) é uma das fontes mais completas de seu tipo e registra diversos relatos. Os primeiros exemplos de genealogias que se têm notícias são de origem celta ou germânica, e provavelmente derivam de um gênero oral de cultivo da memória dos antepassados familiares.

Um fator crucial para compreender essa dinâmica é o contexto de formação/transformação da nobreza portuguesa, grupo contemplado nos nobiliários. O historiador português José Mattoso resume-o a partir de uma crise das estruturas da senhoria feudal no séc. XIV. Esse cenário possibilitou uma reestruturação do pensamento familiar e político. Nobreza e Rei estavam sob tensão diante do fenômeno cada vez mais intenso da centralização régia. Afetados pelo que seria as perdas de privilégios econômicos e políticos, a nobreza ibérica passa a utilizar de estratégias, reorganizações e símbolos que pudessem valorizar e afirmar seus direitos por nascimento. Além disso, há de se considerar as transformações e crises que moldaram o fim da Idade Média.

No Livro de Linhagens do Conde d. Pedro, terceiro de seu tipo, que tem como alvo as amizades entre os nobres fidalgos da Espanha, almejando uma unidade da nobreza peninsular, as primeiras genealogias narradas são as das casas reais do passado (míticos e históricos) e os patriarcas bíblicos, que atestam a associação ao universo cristão. A narrativa do passado de Portugal relaciona o monarca e as famílias mais importantes do reino a personagens históricos

---

<sup>122</sup> O enredo dos ‘contos melusinianos’ pode ser resumido da seguinte forma: “Uma mulher muito bonita, de aparência nobre e com uma aura de perfeição sobrenatural, é encontrada em uma floresta por um homem nobre, mortal, que se apaixona. Ela está próxima da água, isto é, algum poço, lago, córrego, fonte etc. E canta, encantadoramente. A figura o seduz e promete casar-se com o desconhecido, isto com a condição de um interdito. Ele promete cumpri-lo. E inevitavelmente, depois de algum tempo felizes, de uma descendência gerada e a linhagem ter aumentado em poder e riqueza, a mesma proibição é desobedecida, e com a mesma proporção, tudo é perdido” (MUNIZ, 2015, p. 16).



e lendários, recolhidos a partir de outras obras anteriores assim como a matéria da Bretanha, da França, a matéria romana e bíblica.

O autor da obra, o conde Pedro Afonso, Conde de Barcelos, filho bastardo do rei D. Dinis (rei que deu sequência a um processo de centralização), descreve suas intenções no prólogo do nobiliário em um texto que conclama a ação a partir de um projeto de união peninsular, de construção de identidade frente aos desequilíbrios que se instauravam.

Uma de suas principais funções sociais era a de reconstrução da memória familiar, principalmente no seio da nobreza feudal (BARROS, 2008, p. 160). Os nobiliários buscavam atender uma necessidade social da vida pública, na medida em que regiam a vida das pessoas através da observação de suas genealogias e do grau de parentesco. Como era característico do medievo, as tradições orais de narrar o passado eram conservadas no seio familiar, junto aos saberes práticos e as crenças antigas. A memória da nobreza, no entanto, enquanto narrativa de linhagens foi expandida para além dos nomes e patrimônios, abarcando vinganças, proezas e alianças com grupos ou pessoas (mesmo que sobrenaturais) de prestígio.

A transmissão do valor e da legitimidade dos grupos era feita pelos laços de sangue. Os eventos narrados dentro dessa lógica são sentidos como consanguíneos, ainda que tenham acontecido em tempos imemoriais. Por meio dessa disposição mental, são incluídos os nomes dos pais, filhos e filhas, os casamentos, alianças e outros relacionamentos legítimos ou não feitos dentro do seio familiar.

A utilidade de conhecer seus ancestrais funcionava para evitar casamentos incestuosos ou para definir direitos fundamentais da sociedade feudal (OLIVEIRA, 34 2008, p.173). Essa característica elevava a importância de ter seu nome registrado, os livros de linhagens eram verdadeiros instrumentos de inserção, ou mesmo de exclusão social. Ainda, as disputas entre famílias rivais, ou a amizade entre casas relacionadas, eram herdadas como qualquer bem material ou brasão.

As genealogias, seguindo modelo adotado pelos príncipes, surgiram como forma de manter a categoria social das linhagens e assegurar a integridade de seus patrimônios familiares (MOCELIM, 2007, p.53). As mudanças dentro das linhagens senhoriais também visavam sanar o fenômeno da dispersão patrimonial, que como prática destinava parte da riqueza familiar a cada filho e filha. Nesse sentido, para garantir a predominância dos grupos, foi instituída a preferência hierárquica do primogênito varão, excluindo as herdeiras femininas e consolidando o poder patrimonial a partir da sucessão nobiliária. Assim como definiu José

Mattoso, a passagem da estrutura cognática (bilinear e horizontal) onde se dividia a heranças por todos os filhos e filhas (considerando a consanguinidade de parentes do lado materno e paterno) para a estrutura agnática (unilinear e vertical), que de modo mais rígido primava pela transmissão do patrimônio ao filho mais velho foi uma mudança importante nas relações de poder e para as linhagens ao longo da Idade Média (MATTOSO, 1992, p. 247). Mattoso constitui assim uma interpretação bastante aceita da mudança gradual das dinâmicas de estruturas familiares a partir do século XI, o que teria fundado as 43 linhagens e organizado a sobreposição dos ramos primários aos secundários. Dessa forma, a dissolução do patrimônio estaria resolvida pelo fortalecimento da primogenitura e da varonia. Essa mudança afetou as regras matrimoniais, que passaram a serem sucessórias.

O medievalista português mede que os recursos femininos dentro das linhagens (sob o sistema agnático) eram menos variados. Se não participassem de casamentos vantajosos às alianças do clã, lhes restavam as opções do celibato na casa paterna ou em um mosteiro feminino (houve aumento de fundações femininas sobre a regra de São Bento durante o século XII e outras ordens nos séculos seguintes) (MATTOSO, 1987, p. 208). Essa discussão se relaciona com a condição das mulheres dentro dos grupos familiares, em especial o acesso a divisão do espólio e sucessão dos indivíduos de acordo com o gênero e a ordem de nascimento, e que reduziram assim o espaço de ação e poder das mulheres nobres.

A interpretação do historiador José Augusto Pizarro (2011) sobre a tese de Mattoso infere que embora esta concepção seja sedutora, foi influenciada pela construção feita a partir de realidades da sociedade francesa, notadamente o trabalho de Georges Duby, que estariam desadequadas à realidade da nobreza portuguesa e castelhana. Pizarro advoga a tese que a adoção do sistema linhagístico tenha acontecido tardiamente em Portugal, em especial a partir da instituição do morgadio. Apenas em meados do século XIII a reestruturação familiar começa a provocar a concentração do patrimônio familiar nas mãos do primogênito, de modo que nos séculos XIV e XV a organização das linhagens ganha mais força. A feitura do livro de linhagens estaria inclusa nesse contexto de afirmação das famílias nobres ibéricas, assim como instrumento de construção dessas identidades.

Corroborando com essa linha de pensamento, Bernardo Vasconcelos e Souza (2013) vê na dispersão do patrimônio da nobreza, que vigorou até meados do século XIV, umas das razões de sua fragilidade econômica e política. Na falta de um representante no seio da família, o indivíduo teria destaque por via de matrimônios, de cargos e bons favores reais, dos lugares de chefia nas ordens militares ou dentro da hierarquia eclesiástica. A divisão da

herança paterna para todos os descendentes, sejam homens ou mulheres, casados ou solteiros, teria diluído o poderio familiar e inviabilizado a constituição das casas nobiliárquicas, fortalecidas no fim do século XIV e durante o século XV (VASCONCELOS E SOUSA, 2013, p. 51). Para Diane Owen Hughes, que definiu esta mudança como ‘ideologia patrilinear de descendência da linha masculina’, este reduziu os papéis das esposas dentro das linhagens, de modo a inviabilizá-las. Ou seja, as mudanças estruturais dentro das linhagens não só modificaram as formas de sucessão patrimonial, como também as relações entre os gêneros e seus papéis. Sabemos que o acesso e a autonomia financeira são um importante fator para medir a independência de uma pessoa ou grupo:

Concebida para preservar a riqueza e a posição social das famílias, limitando direitos sobre os seus recursos, a organização patrilinear tornou a esposa uma estranha, diferenciando-a em termos linhagísticos não só do seu marido, mas também, num certo sentido, dos filhos que deu à luz para ele e para a sua linhagem (HUGHES, 1990, p. 190).

## **ESPOSAS SOBRENATURAIS: BOAS OU MÁ?**

De modo geral os estudos de gênero vêm relativizando a categorização boa/má acerca da condição feminina no medievo. É necessário um posicionamento, se é que é possível assim fazê-lo, sobre o tema. Partindo do princípio da inexistência da neutralidade nas relações sociais entre os gêneros, no passado e no presente, consideramos que não é possível designar categoricamente uma única interpretação sobre “a” mulher na Idade Média. As tentativas de distinguir fases de evolução das imagens femininas, segundo Dalarun (1990), podem facilmente se contradizer seguindo diferentes contextos, fontes e temporalidades.

Não caímos, no entanto, numa abordagem conciliadora nem acusadora. Reiterando Michelle Perrot (2001), falar em ‘dominação masculina’ não decorre de um julgamento moral, mas de constatação científica advinda das fontes medievais, evidenciadas por sua natureza e detalhes narrativos marcadas pela desigualdade em níveis simbólicos e representativos. Consideramos, portanto, que essas fontes (em especial as eclesiásticas) estão embebidas nas contradições históricas nas quais os indivíduos do medievo se encontravam. Esse paradoxo do julgamento masculino também infligirá os sistemas complexos de representações das mulheres sobrenaturais, excluídas e utilizadas pelo homem medieval.

Um importante ponto de inflexão sobre a condição feminina na Idade Média foi o casamento. É ele que vai legitimar as linhagens e os privilégios decorrentes da instituição delas. A figura feminina tem especial importância na continuação das alianças e da sobrevivência dos grupos, não pelo indivíduo mulher, mas de sua função intransferível (CERCHIARE, 2009, p. 40). O que poderia ser interpretado a partir da complementariedade de ‘poderes’, a nosso ver, tem mais relação à exposição das mulheres a normas de controle que devem garantir a fidelidade e tutela (jurídica e simbólica) daquelas que devem manter a hereditariedade dentro dos sistemas patrilineares. Esse esquema é especialmente ligado à realidade dos grupos da nobreza medieval.

De qualquer modo, o casamento será um dos lugares em que a presença feminina foi mais bem instituída. Além de importante aspecto da vida dos medievos, foi “objeto de uma reflexão teórica amadurecida pelos teólogos e pelos canonistas e de pressões institucionais exercidas pelo Estado e pela Igreja” (KLAPISCH-ZUBER, 1990, p. 218). De todo modo, a evolução do direito na Baixa Idade Média não foi favorável, de modo geral, para a vida cotidiana das mulheres, como bem expôs Claudia Optiz (1990). Guardando as proporções que o grupo social e a região da Europa contribuem ao debate, a fixação jurídica da dependência feminina vem, primordialmente, pela limitação das capacidades jurídicas que é enquadrada pela tutela do masculino sobre o feminino. Essa tutela deve ser guardada em diversos aspectos da vida das mulheres, e é bastante expressa no casamento.

É a partir do casamento que se manifestam os tabus e valores religiosos, a mentalidade da condição de resguardo e controle que devem ser observados contra a natureza duvidosa da mulher. É por meio desse que sexualidade e corpo podem ser contidos, na medida do possível. Por esta razão os livros de linhagens são importantes fontes de análise para pensar as relações entre os gêneros na Baixa Idade Média ibérica. Dentro da lógica da genealogia, a listagem dos indivíduos começa a partir das uniões e alianças encontradas no casamento, moldado ao modelo cristão instituído durante o medievo.

Em nossa fonte a presença das mulheres é debatível. Como obra repleta de elementos narrativos e relatos, é possível encontrar uma certa quantidade de personagens femininas no nobiliário. Sob a ótica numérica, é uma das fontes com maior quantidade de mulheres. A autora Graça Videira Lopes chega a afirmar que a vasta sequência de nomes masculinos e femininos o tornariam um dos textos mais paritários. Para Lopes (2011), ainda que o caráter

numérico não signifique aspecto valorativo, o registro dos nomes femininos à memória futura é algo significativo para o contexto.

Essa significação é problemática, a nossa vista, por ser constatável que as lacunas encontradas nas narrativas presentes, incluindo os nomes desconhecidos ou incompletos são em sua maioria femininos, expressos apenas por *-dona*. No título dos Haro, assim sabemos sobre os descendentes gerados da união da mulher sobrenatural e dom Diego Lopez “*E viverom gram tempo, e houverom dous filhos, e ûu houve nome Enhequez Guerra e a outra foi molher e houve nome dona-*.” (LL, Título IX, p. 139). A estrutura das genealogias, mesmo que inseridas em sistemas de transição entre modelos cognáticos e agnáticos, dão preferência ao ramo masculino.

Ainda que a personagem feminina seja importante ou detenha poderes consideráveis (e aqui faz-se referência as narrativas de caráter melusiniano), a alienação dos mitos enquadra a memória dessas esposas as revelias da linhagem e do senhor que a ‘conquistou’. Parte dessa dinâmica pode ser percebida pela fórmula genealógica exposta por Lopes (2011, p. 3). “Fulano casou com Beltrana e *fez nela*” o que confere, apesar de paridades numéricas nos nomes referenciados, uma hierarquização dos gêneros que demonstram os sistemas de representações que posiciona os indivíduos.

A fórmula da união de dois indivíduos presente nos nobiliários será replicada no casamento com as esposas sobrenaturais, como vemos nos casos narrados pela família Haro (nobres castelhanos da Biscaia) e Marinho. O enredo, ainda que modificado e inserido em seu contexto regional, repete os esquemas básicos formadores do que foi cunhado como conto melusiniano. Melusina, representada pelo caso mais famoso – a família dos Lusignan, da França – converge em sua figura aspectos positivos e negativos da mulher no medievo. Sobrenatural, intrinsecamente natural, é símbolo do lugar a ser conquistado e legitimado pelo grupo da nobreza que a reivindica.

É possível afirmar que a existência desses casos se deve ao ‘prestígio’ que uma figura feminina poderosa detinha aos olhos dos homens medievais? Acreditamos na interpretação ambivalente de certos ‘poderes’. Dentro das instâncias de negociação, parentesco e nobreza vemos ambientes que autorizam, condizentes à ideologia cristã medieval, a presença de mulheres atuando para a formação e difusão das linhagens de valor.

Essa atuação é, no entanto, vista como repreensível quando traz modelos anticlericais e pagãos ou tutelada pelo verdadeiro fundador da estirpe, o homem que a conseguiu controlar. E é exatamente isso que constatamos nos exemplos melusinianos. A Dama do Pé de Cabra, ligada a mitologia basca, tem seus pés forçados como de um animal caprino e proíbe seu marido de benzer-se em troca da união; a Dona Marinha é encontrada em uma praia, uma sereia que é muda e selvagem. Nos dois casos os senhores, os maridos, agem como caçadores e como pessoas enfeitiçadas pela beleza sedutora das criaturas encontradas no meio não-civilizado.

Temos na linhagem o aspecto que pode redimir e valorar as mulheres dentro das negociações. Esses termos são essenciais para demonstrar e justificar as uniões sobrenaturais, visto que são “*de mui alto linhagem*”. As esposas, embora advindas de origem pagã, são belas e bem vestidas – ou ainda, legitimam as posses e benesses devidas ao grupo (seja os criando, ou criando uma prole que continuará o legado daquele nome).

Ainda que se baseiem em um sistema de valor (que podem estar assentados em características reais e lendárias), não são equivalentes aos valores dados ao masculino e a representação ativa dos homens nos livros de linhagens. Ao enquadrarmos o texto em seu contexto de produção percebemos que as relações entre os gêneros são construídas sobre a base ‘*gender triptych*’: patrilinear, patrimonial e patriarcal. É interessante que se considere como as narrativas míticas foram incorporadas aos relatos no nobiliário português.

Além dos usos políticos das lendárias figuras femininas, enquanto fontes medievais ibéricas, as narrativas *d’A Dama do Pé de Cabra* e da *Dona Marinha* nos oferecem ótimos exemplos para pensar os estudos de gênero e as representações femininas no contexto da Baixa Idade Média. É possível identificar os códigos de conduta e julgamento que as mulheres (em especial da nobreza) estavam sujeitas. Ainda que os exemplos portugueses tenham passado por um processo maior de cristianização que podem ser verificados pela escolha dos temas relacionados ao maravilhoso cristão e a demonização de alguns dos símbolos femininos, percebemos uma ambivalência de sentidos nas caracterizações do masculino e do feminino nos contos.

## REFERENCIAS

### Fonte Primária:

MATTOSO, José (Org.) **Livro de Linhagens do Conde D. Pedro**. Lisboa: Academia das Ciências de Lisboa, 1980.

### Estudos:

ACCORSI JÚNIOR, Paulo. **O mundo como herança: a sociedade dos nobres fidalgos da Espanha (s. XIII-XV)**. Tese de Doutoramento em História. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2018.

CAMILLE, Michael. **Image on the edge – The margins of Medieval Art**. London: Reaktion books, 2019.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média, vol 2. Lisboa: Afrontamentos, 1990, p. 99 -141.

DALARUN, Jacques. Olhares dos clérigos. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média, vol 2. Lisboa: Afrontamentos, 1990, p. 29-63.

HUGHES, Diane Owen. As modas femininas e o seu controlo. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média, vol 2. Lisboa: Afrontamentos, 1990, p. 186-213.

JELIN, Elizabeth. El género en las memorias. In: \_\_\_\_\_. **Los trabajos de la memoria**. Madri: Siglo Veintiuno, 2002, p. 99-116.

KLAPISCH-ZUBER, Christiane. Introdução. In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média, vol 2. Lisboa: Afrontamentos, 1990, p. 9-23.

LOPES, Graça Videira Lopes. Mulheres medievais: Histórias de proveito e exemplo. Apresentado em **Da letra ao imaginário – Colóquio internacional de homenagem à Prof<sup>a</sup> Irene Freire Antunes**, FCSH-UNL, Maio de 2011, p. 01-10.

MATTOSO, José. **A nobreza medieval portuguesa – A família e o poder**. Ed. Estampa: Lisboa, 1987.

MUNIZ, Polyana. **“Mulher d’alta linhagem”**: a utilização da personagem mítica da **Dama do Pé de Cabra no Livro de Linhagens português do século XIV**. Monografia de Conclusão de Curso em História. Universidade Estadual do Maranhão, Curso de História. São Luís, 2015.

OPTIZ, Claudia. O quotidiano da mulher no final da Idade Média (1250-1500). In: DUBY, George; PERROT, Michelle (orgs.). **História das Mulheres no Ocidente**. A Idade Média, vol. 2. Lisboa: Afrontamentos, 1990, p. 354-431.

PIZARRO, José Augusto de Souto Mayor. **Linhagens Medievais Portuguesas – Genealogias e Estratégias (1279-1325)**. Dissertação de Doutorado. Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, 1997.

VASCONCELOS E SOUZA, Bernado. Afirmação Social e Liderança Nobiliárquica em Portugal (Séculos XIII-XV). **Studia Zamorencia**, Vol. XII, 2013, p. 41-55.



# EDUCAÇÃO FEMININA E RELAÇÕES DE GÊNERO EM PEÇAS DE GIL VICENTE

Renata de Jesus Aragão Mendes<sup>123</sup>  
Adriana Maria de Souza Zierer<sup>124</sup>

## AS CONCEPÇÕES DA EDUCAÇÃO FEMININA NA ÉPOCA DE GIL VICENTE

São diversas as produções medievais dedicadas a tratar da educação feminina em Portugal de Quinhentos, dando especial atenção para a formação moral e religiosa de donzelas, casadas e mesmo viúvas (DE MATTEIS, s/d, p. 104). Embora Gil Vicente não tenha se dedicado a tratar especificamente sobre tratados de educação feminina, em suas peças apresenta alguns elementos interessantes sobre modelos de conduta moral, baseados na imagem da Virgem Maria. Este trabalho tem como objetivo discutir como este teatrólogo representou os modelos e contramodelos femininos em três de suas peças: *Quem tem farelos?* (1515?), *Comédia de Rubena* (1521) e a *Farsa de Inês Pereira* (1523), particularmente pela análise das personagens Isabel, Cismena e Inês Pereira respectivamente; e de que maneira nos permitem identificar táticas de resistência à educação doméstica a sua época.

Embora bem pouco se saiba sobre Gil Vicente, o conteúdo de muitas de suas produções permite afirmar que foi um teatrólogo crítico dos maus costumes de sua época (GARCÍA, 2006, p. 138). Enquanto poeta de corte soube utilizar desse espaço privilegiado tanto para defender os interesses dos monarcas<sup>125</sup> que durante 34 anos o patrocinaram, quanto para satirizar, moralizar, punir aqueles que, segundo a ótica do “sincero católico”, estavam desviando-se das normas e preceitos cristãos (TEYSSIER, 1982; CRUZ, 1990).

Independentemente de sexo, estrato social ou mesmo hierarquia religiosa, todos eram alvos das críticas do teatrólogo (TEYSSIER, 1982, p. 151). Com o feminino não foi diferente. Como as mulheres sempre estiveram sob os olhares de clérigos (DALARUN, 1993) e demais

---

<sup>123</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST) da Universidade Estadual do Maranhão. Bolsista UEMA. E-mail: rearagao23@gmail.com.

<sup>124</sup> Doutora em História. Docente da graduação e da Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIS/UFMA). Coordenadora dos laboratórios de pesquisa *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e *Mnemmosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval.

<sup>125</sup> Gil Vicente serviu as cortes de D. Manuel I e D. João III, mas foi a rainha D. Leonor a grande mecenas do teatro português (BRAGA, s/d, p. 33).

setores da sociedade Gil Vicente buscou representar e defender modelos de conduta educacional para o feminino, tanto para nobres quanto para camponesas. Contudo, não apenas os modelos se destacam na galeria vicentina.

Na verdade, são muitos as representações de contramodelos, os quais pareciam estar mais evidentes naquele contexto de mudanças diversas, no qual a cobiça tomava conta de todos, e muitos estavam esquecendo do que era próprio de sua condição. “Ora parece-nos que é precisamente essa falsidade e essa cobiça que Gil Vicente condena no homem do seu tempo, seja qual for a sua posição e ofício” (CRUZ, 1990, p. 251). É evidente que a possibilidade de mobilidade social, possível desde a Baixa Idade Média, afetava a forma como diversos tipos sociais lidavam com os preceitos definidos em todos os âmbitos sociais, principalmente a educação.

Segundo investigações realizadas por Ana Oliveira (2016, p. 266), em relação ao contexto português, na Idade Média havia uma relação direta entre educação e memória. Desde muito cedo as crianças eram ensinadas as virtudes para que guardassem na memória aquilo que desempenhariam quando tivessem maior idade. “Ao aprender muito cedo a virtude e a disciplina, as crianças, sempre delas guardariam a lembrança. Pelo contrário, se fossem mais crescidas depressa se esqueceriam delas, voltando ao que já antes se havia habituado” (OLIVEIRA, 2016, p. 266).

No século XVI a casa torna-se o espaço pedagógico propriamente dito da educação feminina, no que diz respeito às tarefas domésticas (SONNET, 1994, p. 152). Afinal, “segundo os manuais mais populares desse tempo, a educação da mulher limitava-se ao lar e à execução das tarefas domésticas e deveres religiosos” (DODMAN, s/d, p. 59). Aliás, há que se dizer que no caso específico do Portugal medieval, continua cabendo às mulheres o empenho nas tarefas domésticas no seio da casa, predominando a visão misógina da mulher ociosa. Nesse sentido, a ocupação da mente era uma forma de resistir às tentações a que as mulheres estavam “naturalmente” sujeitas e que poderiam corromper a estabilidade dos seus pensamentos e integridade do seu corpo (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2016, p. 306).

Na verdade, diversas virtudes eram ensinadas às moças, como forma de controlar o seu comportamento, entre as quais estavam: castidade, humildade, modéstia, sobriedade, silêncio, trabalho, misericórdia e custódia (CASAGRANDE, 1993, p. 138).

Do final do século XV ao XVII os “conselhos” dados pelos autores em relação a forma como as donzelas deviam se comportar eram diversos, uma vez que “[...] as reflexões

educativas e moralizantes podiam variar tanto de acordo com a idade da donzela como com a ‘sua’ opção de estado: o casamento ou a vida religiosa”, levando em consideração que a situação de donzela era passageira (DE MATTEIS, s/d, p. 128).

Gil Vicente dirigia os “conselhos” principalmente às moças casadoiras. Nas peças são, sobretudo, as mães que aconselham às filhas a forma como devem “adequadamente” se comportar. Aliás, a partir da Baixa Idade Média passam a ocorrer mudanças consideráveis no papel das mães na sociedade tardo-medieval. Até porque na Idade Média cabia restritamente ao pai a instrução dos filhos. Às mães cabia apenas o controle dos comportamentos das filhas e das práticas religiosas, sendo escasso o papel pedagógico e de instrução (VECCHIO, 1993, p. 167).

Segundo Jean Delumeau (1994) foi o Humanismo que fez da instrução o principal meio de educação, uma vez que na época do Renascimento a educação e conferido um novo significado diferindo-se do que era até então predominante, a saber um ensino mais técnico que moral. Em princípios do século XVI era ainda esse tipo de ensino que predominava. Contudo, na época mais avançada do Renascimento a educação é construída em torno de valores morais e religiosos. Mas a educação continua sendo exclusivamente um meio de distinção social, uma vez que as camadas mais “desafogadas”, a saber a aristocracia e burguesia que tiveram acesso às escolas. Contudo no que respeita a educação feminina continuou predominando a disparidade entre os sexos, uma vez que “se, no início do século XVI, nos é descrito um país onde a instrução é igual para as crianças de ambos os sexos, esse país é imaginário e chama-se ‘Utopia’” (DELUMEAU, 1994, p. 88).

Quando da Baixa Idade Média principalmente a partir dos séculos XV e XVI, algumas mudanças tornam-se perceptíveis nesse aspecto. Foi ainda mais reforçado o papel exclusivo das mães na educação das filhas, principalmente quando da juventude (HUFTON, 1994, p. 60). Conduzir a filha as virtudes era obrigação da mãe, uma vez que a literatura didática da época afirmava que “[...] uma filha era o que a mãe fazia dela” (HUFTON, 1994, p. 63). Quando do século XV, a literatura humanística não se distanciará daquilo que a literatura pastoral solidificou em relação ao feminino, uma vez que o papel moral e educativo da mãe é reforçado, muito embora [...] na formação humanística ideal [...] a mulher mesmo no âmbito da família, pouco tem para ensinar; a centralidade do problema dos filhos na tratadística familiar não faz senão enfatizar o papel do pai, relegando de maneira drástica a mãe para as suas funções puramente naturais (VECCHIO, 1993, p. 178).

Dentro desse contexto a literatura humanística faz senão enfatizar as regras comportamentais que a mãe deveria impor na educação das filhas, uma vez que “[...] as mães apontarão sobretudo para o desenvolvimento do pudor, dote indispensável em vista do destino matrimonial das meninas, mas também para outras qualidades apreciáveis pelo futuro marido: mansidão, prudência, engenho, constância, sobriedade, modéstia, diligência” (VECCHIO, 1993, p. 180-181).

Porém, àquela época dar-se especialmente crédito moral as tímidas, que conservavam o pudor. Deveriam as moças casadoiras interessarem-se particularmente por essa virtude. Embora o pudor tenha se tornado àquela época “[...] símbolo de distinção social e moral, particularmente caro às classes médias da sociedade [...]” (GRIECO, 1994, p. 93), era exigido a todas as mulheres um certo comportamento ingênuo, uma vez que ingenuidade e inexperiência da futura esposa tornavam-se um atrativo a mais por parte de pretendentes, pois “[...] bem longe de serem defeitos, são garantias da maleabilidade para o futuro marido” (VECCHIO, 1993, p. 159).

**CONVENÇÕES EDUCACIONAIS EM PORTUGAL:** as relações entre mães e filhas nas peças *Quem tem farelos? Comédia de Rubena* e *a Farsa de Inês Pereira*

Gil Vicente ao trazer à luz o papel das mães nas peças acaba indicando a forma como as filhas deviam ser educadas. O teatrólogo representa através das personagens Isabel, Inês e Cismena os deveres que enquanto solteiras deveriam desempenhar dentro de casa, a depender da condição social que ocupavam, com a qual todos (as) deveriam estar satisfeitos (as). Afinal, mesmo em uma sociedade estamental, Gil Vicente era defensor das hierarquias sociais. Para o teatrólogo “a ideia central é a de que a ordem social é um bem e que não deve ser alterada. Cada ser humano deve procurar alcançar a salvação no lugar que Deus lhe destinou e não, em qualquer caso, procurar sair da sua condição” (TEYSSIER, 1982, p. 141).

É buscando evitar o comportamento desregrado das filhas que nas peças foram conferidas às mães as tarefas de conduzi-las ao que era considerado o melhor caminho; sempre levando em consideração a sua própria condição social. Sendo assim se na Idade Média Central cabia às mães a missão específica de “[...] vigiar a conduta das filhas, longe da frequência de companhias inadequadas [...] preservar o corpo de qualquer contacto que ataque

o valor fundamental, a castidade [...]” (VECCHIO, 1993, p. 167), tal vigilância tornou-se cada vez mais incentivada em Portugal do século XVI.

É por isso que particularmente a mãe de Isabel de *Quem tem farelos?* – representada enquanto Velha – aconselha a filha a distanciar-se de pretendentes mal-intencionados como Aires Rosado. VELHA: “Isabel tu fazes isto / tudo isto sai de ti / Isabel guar-te de mi [...] / Que dirá a vizinhança? Dize má mulher sem siso (II, v. 459-460).

Ora, Gil Vicente reforça que as moças de família deveriam guardar-se, devendo prudência, não só perante os galanteios de pretendentes famélicos, mas também para não cair na boca de vizinhos, arriscando ficar mal faladas pela vizinhança. Não era somente a Igreja que vigiava seus comportamentos. A má língua dos vizinhos poderia destruir sua reputação.

Mas Isabel não escuta tais conselhos, assim como Inês Pereira do Auto homônimo. Afinal, a mãe de Inês discordando do pensamento independente da filha aconselha a escolher pelo personagem Pero Marques, de igual condição e que, além disso, tinha condições de a sustentar. MÃE: “Sempre tu hás de bailar/ e sempre ele há de tanger? / Se nam tiveres que comer/ o tanger de há de fartar/ [...]Não te é melhor mal por mal/ /Inês um bom oficial/ que te ganhe nessa praça/ que é um escravo de graça/ e casarás com teu igual?” (II, v. 409-410; 681-686).

Além disso, as mães também deviam ensinar as filhas tudo que envolvia a vida doméstica; desde as artes culinárias às habilidades de costura, uma vez que independentemente da camada social todas as mulheres deveriam ter habilidade com a agulha. Essa pedagogia é perceptível na *Comédia de Rubena*, na qual Cismena mesmo sendo nobre preza por esse tipo de atividade doméstica. “Traz cá a **almofadinha**/E a **sedá** e o **didal**/ e um coxim e todo al/que está nessa camarinha /debaixo do meu brial” (I, v. 985-989, grifo nosso).

Porém, para mulheres de estrato social inferior como Inês e Isabel “[...] dava-se apreço menos as habilidades refinadas do que à capacidade para embainhar e costurar ou para remendar e virar as roupas” [...] as raparigas aprendiam também com as mães todas as tarefas femininas da casa” (HUFTON, 1994, p. 62).

Mas Inês rejeitava tudo que envolvia o lavrar, vislubrando no casamento o melhor “aviamento” para sair daquela “vida cansada” que sua mãe lhe impunha.

INÊS: **Renego deste lavrar / e do primeiro que o usou** / ao diabo que o eu dou / que tam mau é d’aturar /Oh Jesu, que enfadamento / e que raiva e que tormento / que

cegueira e que cansa. / **Eu hei de buscar maneira / dalgum outro aviamento** / Coitada assi hei d'estar / **encerrada nesta casa** / como panela sem asa, / que sempre está num lugar / E assim hão de ser logrados / dous dias amargurados / que eu posso durar viva / **e assi hei d'estar cativa / em poder de desfiados?** / [...] já tenho a **vida cansada/ de fazer sempre dum cabo** (II, v. 3-20; 24-25, grifos nossos).

Contudo, mesmo que a sua mãe lhe aconselhe que depois de casada continuaria tendo que lavar, coser e fiar, Inês mostra-se esperta, como verificamos no referido diálogo. MÃE: “Olhade lá o mau pesar / como queres tu casar / com fama de preguiçosa? INÊS: Mas eu mãe sam aguçosa / e vós dai-vos de vagar” (II, v. 53-56).

Em Isabel encontramos a mesma rejeição de Inês aos afazeres domésticos. É o que sua mãe constata ao perguntar-lhe: “E o lavar Isabel?” (II, v. 507). E dissimuladamente responde que este tipo de serviço “faz a moça mui mal feita / corcovada contrafeita / de feição de meo anel. E faz muito mau carão / e mau costume d'olhar” (II, v. 508-510). Mas a mãe mesmo sendo contrariada não deixava de mostrar à filha a realidade inerente a sua camada social, aconselhando-lhe “empenho nas tarefas domésticas” (SILVA, 1995, p. 194), e a direcionando para serviços típicos de ofício da família, a saber, o lavar ou tecer. VELHA: “Ui pois jeita-te ao fiar / estopa ou linho ou algodão [...] aprende logo a tecer (II, v. 513- 514; 523).

A propósito tanto o trabalho relativo ao lavar quanto o da tecelagem eram constitutivos da educação feminina em Portugal, “[...] envolvendo tanto a aprendizagem da confecção e remendo do vestuário e outra roupa, como fiar, o tecer ou o bordar” (OLIVEIRA; OLIVEIRA, 2016, p. 311). Mas moças com o pensamento de Isabel tendiam a considerar que tudo “isso é pior que lavar” (II, v. 516). A atitude comportamental de Isabel é comparada a de uma pessoa sem juízo – como a sua mãe mesmo afirmara anteriormente –, que é capaz de desviar-se facilmente das convenções educacionais. É o que apreendemos a partir dessa passagem: “Vós quereis que tenha modos / que pareça bem a todos / e ninguém nam me deseje? Vós quereis que mate a gente / de fermosa e avisada / quereis que nam fale nada / nem ninguém em mi atende? Quereis que cresça e que viva / e nam deseje marido [...]” (II, v. 467-470).

Isabel evidencia a partir das incansáveis perguntas que faz a mãe o quanto era sufocante viver mediante regras. A educação que recebeu parecia não ter fundamentos. Por isso, considerava incoerente esquivar dos galanteios do Cupido Aires Rosado, e de possuir tanta discrição e de nada servir (II, v. 476-478).

A moça parecia não se importar com os conselhos da mãe, que lhe precavia quanto a importância das virtudes para um bom casamento. Mas Isabel desconsiderava tudo isso, ao questioná-la quanto a obrigação de guardar a virgindade. “Quereis que sinta primores / mui guardada e mui secreta?” (II, v. 480-481).

A mãe chega a ficar assustada com a forma como a filha lhe responde, com tamanha audácia e desobediência dentro dos padrões exigidos. VELHA: “Tomade-á lá. Ui Isabel / quem te deu tamanho bico” (II, v. 482-483).

Isabel contrariando os ensinamentos da mãe, negando para si o “verbo (medieval) d’anima Christe”, pelo qual “[...] tantas vezes ouviste” (II, v. 489) parece evidenciar a partir dos versos a seguir o novo significado atribuído, por moças como ela e Inês Pereira, ao comportamento feminino no cenário social português de Quinhentos. “Ir ameúde ao espelho / e poer do branco e vermelho / e outras cousas que eu sei. Pentear curar de mi / e poer a ceja<sup>10</sup> em dereito / e morder por meu proveito / estes beicinhos assi” (II, v. 493-498).

A moça parecia conhecer “outras cousas” avessas ao que sua mãe lhe havia ensinado, que de alguma maneira eram aprendidas mais facilmente por moças de estrato social inferior, que possivelmente estavam mais distantes do olhar de controle dos religiosos. Por isso, considerava a sua formosura enquanto um instrumento valioso de atração para conseguir o pretendente desejado. Por isso, a necessidade de maquiar o rosto de branco e vermelho “[...] mirar-se o rosto com frequência, mordendo os lábios e endireitando as sobrancelhas, saber passear, simular um sorriso e responder de improviso” (CRUZ, 1990, p. 145).

Essa exaltação da beleza exterior por parte de Isabel é condenada por Gil Vicente, pois ia de encontro as normas medievais no que se referia à prudência no cuidado extremo com a beleza física, sinônimo de pecado e de aproximação com vícios associados ao Diabo.

[...] A insistência obstinada e a atenção minuciosa aos temas do vestuário e da maquilhagem é devida ao facto de que com a roupa e a maquilhagem a mulher envereda por um caminho de exteriorização no corpo e na sociedade que vai no sentido contrário do percurso proposto pela custódia. [...] A cosmética, em especial, revela uma soberba sem limites: a mulher que pinta as suas faces de vermelho ou que [...] que esconde os sinais de envelhecimento sob cosméticos e perucas é uma mulher que, par de Lúcifer, contesta e pretende melhorar a imagem que Deus lhe deu [...] (THOMASSET, 1993, p. 126-127).

Desse modo apreende-se que Isabel, mesmo sendo camponesa, buscava conseguir um status social diferente do que possuía. Por isso fazia as seguintes exigências a sua mãe:

“ensinar-me a passear / pera quando for casada / nam digam que (foi) criada em cima d’algum tear. Saber sentir um recado / e saber fingir um riso / falso e bem dissimulado” (II, v. 499-505).

Gil Vicente parece apontar por meio do diálogo entre Isabel e sua mãe a disputa entre velhos e novos valores. A mãe representa a permanência do imaginário medieval em relação a condição feminina. Por sua vez, as indagações de Isabel parecem incidir sobre o novo imaginário que cercava as moças daquela época.

Ainda que Isabel tenha se contrariado a educação dada por sua mãe Gil Vicente reforça essa forma de ensinar nas outras duas peças. Verificamos que a mãe de Inês também a alertou para agir prudentemente diante do pretendente Brás da Mata. “Se este escudeiro há de vir / e é homem de discrição / hás-te de pôr em feição / e **falar pouco e não rir** / e mais Inês **nam muito olhar** [...] / por que te julguem por **muda** / porque a moça sesuda / é ua perla pera amar” (II, v. 520-528, grifos nossos). Nesse caso vemos Gil Vicente reforçando algumas convenções a serem seguidas pelas moças virtuosas. Sem dúvida, o teatrólogo enfatiza a importância do controle dos gestos por parte das moças casadoiras, como forma de evidenciar virtudes como a prudência e modéstia, a “filha da temperança” (CASAGRANDE, 1993, p. 130). Aliás, a prudência estava entre os principais atributos que as mães deveriam ensinar às moças casadoiras (VECCHIO, 1993, p. 180-181).

É nessa perspectiva que Gil Vicente representa a “ditosa” e “discreta” Cismena. Esta donzela ainda que não tenha convivido com a mãe verdadeira evidencia, a partir do comportamento prudente diante dos pretendentes, o quanto a educação dada pela “mãe derradeira” fora importante na sua conduta moral diante dos pretendentes. Diferente de Inês Cismena põe-se muda diante das investidas de Felício: “Saudades por que calais/Angústias que nam dizeis” (I, v. 1301-1302), se mantendo desinteressada pelas riquezas de Castro Liberal. “Senhora em conrusão / Eu tenho muito **fazenda**/ Sem filhos e **grande renda** /E **liberal condição** CISMENA: Semhor nam estou em tenda/ Nem me vendo” (I, v. 1365-1371, grifos nossos).

A partir disso podemos identificar que o papel das mães no âmbito da educação feminina era de suma importância, considerando dois principais elementos. De um lado, era preciso que as moças fossem educadas a se comportar diante da sociedade. Por isso, a mãe de Isabel a alertava quanto ao comportamento que assumiria diante do outro e, principalmente, como a sociedade a definiria a partir dele. Lembremo-nos da preocupação da mãe com o que



vizinhos poderiam falar da filha. De outro, definia-se o comportamento ideal das moças a partir da relação que mantinham com o masculino. Por isso, nas peças as mães buscavam educar suas filhas com base nos preceitos cristãos de ensino, alertando-as quanto à prudência no agir, no falar.

## CONCLUSÃO

Nas peças analisadas verificamos a representação de modelos e contramodelos educativos. Mas em ambas as peças o teatrólogo reforçava que as mulheres deviam passar pela formação moral e religiosa, tão essencial para a conduta de vida pós-marital. E nesse processo a mãe assumia um papel essencial na formação de moças e futuras esposas virtuosas, representada por Cismena.

Contudo, os comportamentos de Isabel e Inês vão na contramão do que o próprio teatrólogo defendia, uma vez que embora tenham sido educadas adequadamente de acordo com os princípios cristãos, as filhas resistem as normas inerentes à educação doméstica ensinada por suas mães. Isto nos permite afirmar que embora as mães fossem essenciais na educação das filhas estas não necessariamente refletiam a educação recebida por suas mães. O que implica dizer que as mulheres sempre foram sujeitos sociais ativos, que não necessariamente estavam satisfeitos com a educação recebida e muitos menos a aceitavam facilmente.

Sendo a literatura uma rica fonte para o historiador defendemos o seu potencial educativo no campo de ensino de História, principalmente na discussão das Relações de Gênero, como forma de desconstruir estereótipos históricos relacionados ao gênero.

## REFERÊNCIAS

BRAGA, Teófilo. **História da Literatura Portuguesa II: Renascença**. Lisboa: Publicações Europa-América, s/d.

CAMÕES, José (direção científica). **As obras de Gil Vicente**. Vol. I, II e V. Lisboa: INCM, 2002.

CASAGRANDE, Carla. A mulher sob custódia. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) **História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média**. Porto: Edições Afrontamento, 1993, pp. 99-141.

CRUZ, Maria Leonor García da. **Gil Vicente e a sociedade portuguesa de quinhentos: Leitura Crítica num Mundo de “Cara Atrás”** (As personagens e o palco de sua acção). Lisboa: Gradiva, 1990.

DALARUN, Jacques. Olhares de clérigos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) **História das Mulheres no Ocidente: A Idade Média**. Porto: Edições Afrontamento, 1993, pp. 30-63.

DELUMEAU, Jean. **A civilização do Renascimento**. Lisboa: Ed. Estampa, 1994. Vol. II.

DE MATTEIS, Maria C. **A Educação feminina**. Entre as funções conjugais, o governo da casa e as práticas espirituais, pp. 101-144. Disponível em: <http://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/artigo9671.PDF>. Acesso em: 24 set. 2019.

DODMAN, Maria João. **Algumas reflexões sobre a situação feminina na época de Gil Vicente**. pp. 57-61. Disponível em: [https://trilhaaprendizagem.uniasselvi.com.br/LET2\\_literatura\\_portuguesa/materiais/texto\\_unidade\\_1\\_trilha\\_de\\_li.pdf](https://trilhaaprendizagem.uniasselvi.com.br/LET2_literatura_portuguesa/materiais/texto_unidade_1_trilha_de_li.pdf). Acesso em: 11 nov. 2019.

GARCÍA, Flávio. **Copilaçam de estudos vicentinos** — Rio de Janeiro: Dialogarts, 2006.

GRIECO, Sara F. Matthews. O corpo, aparência e sexualidade. In: FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon (org.). **História das Mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, pp. 71-117.

HUFTON, Olwen. Mulheres, trabalho e família. In: FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon (org.). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, pp. 23-69.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues; OLIVEIRA, António. A mulher. In: MATTOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal: A idade Média**. Portugal: Círculo dos leitores, 2016, pp. 300-32.

OLIVEIRA, Ana Rodrigues. A criança. In: MATTOSO, José (org.). **História da vida privada em Portugal: A idade Média**. Portugal: Círculo dos leitores, 2016, pp. 260-299.

SONNET, Martine. Uma filha para educar. In: FARGE, Arlette; DAVIS, Natalie Zemon (org.). In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.) **História das mulheres no Ocidente: do Renascimento à Idade Moderna**. Porto: Edições Afrontamento, 1994, pp.142-179.

TEYSSIER, Paul. *Gil Vicente: o Autor e a Obra*. Biblioteca Breve, Lisboa: ICALP, 1982.

# MORALIDADE E PENSAMENTO RELIGIOSO DO CRISTIANISMO PRESENTES NA *VISÃO DE TÚNDALO* E NAS OBRAS DE GIL VICENTE

Ricardo Marques de Jesus<sup>126</sup>  
Adriana Maria de Souza Zierer<sup>127</sup>

## INTRODUÇÃO

No período medieval a ideia de salvação e moralidade cristã era algo muito presente no cotidiano dos medievos, naquela época as várias sociedades nutriam uma noção de destino final das almas, desse modo “[...] para os cristãos, a história humana começa com a criação, tem no centro a encarnação do filho de Deus e se orienta a partir de então para a segunda volta de cristo, a *parusia*, seguida pelo juízo final” (CARDOSO, 2005, p. 126). No entanto, devemos elencar que havia um ideal a ser seguido, normalmente intensificado pela ação dos eclesiásticos, que na maioria das vezes não era seguido pelas pessoas em geral<sup>128</sup>, a Igreja, portanto, admoestava os leigos para o caminho da salvação, separando as vezes de maneira maniqueísta um modelo ideal de um pecaminoso.

Para discutirmos a ideia de uma moralidade cristã, almejada pela Igreja, usaremos duas fontes literárias, a primeira se trata de um manuscrito produzido no século XII no ano de 1149, conhecido como a *Visão de Túndalo*, onde é narrado a história de um jovem cavaleiro nobre, que por não seguir as doutrinas e mandamentos da Igreja, é levado, após uma aparente morte, ao Além-túmulo, conhecendo os lugares de danação e de galardão no Além.

---

<sup>126</sup> Graduando em História. Bolsista de Iniciação Científica (BIC-CNPq-UEMA) sob a orientação da Prof. Dra. Adriana Zierer. Membro do *Brathair* (Grupo de Estudos Celtas e Germânicos).

<sup>127</sup> Doutora em História. Docente da graduação e da Pós-Graduação em História da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIST/UEMA) e do Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes da Universidade Estadual do Maranhão (PPGHIS/UFMA). Coordenadora dos laboratórios de pesquisa *Brathair* – Grupo de Estudos Celtas e Germânicos e *Mnemmosyne* – Laboratório de História Antiga e Medieval.

<sup>128</sup> As fontes literárias que serão utilizadas aqui, não nos servem para entender o contexto histórico do século XII da Idade Média ou mesmo o contexto de Portugal no século XVI, elas servem, sobretudo para entendermos a relação dos homens com o próprio tempo, a noção que tinham de sua época, e não a realidade histórica tal como se deu de fato, “A Literatura, como se sabe, é sempre fonte de si mesma, ou seja, diz sobre o presente da sua escrita e não sobre a temporalidade do narrado” (PESAVENTO, 2003, p. 39).

Devemos ressaltar que o manuscrito *Visão de Túndalo* foi escrito por um monge cirstensiense chamado Marcos<sup>129</sup>, portanto, a obra literária se apresenta como um importante “veículo” de informação eclesiástica ao meio leigo<sup>130</sup>. O manuscrito, que se configura como uma viagem imaginária, apresenta uma lição moral, tida como universal de acordo com os preceitos da Igreja, tendo, portanto, características dos chamados *exempla*.

A segunda fonte, pertence ao teatro português do dramaturgo Gil Vicente (1465?-1536?)<sup>131</sup>, sendo duas peças teatrais desse teatrólogo. A primeira tem por título *O Auto da Alma* (1518) e a segunda *O Auto da Feira* (1527), Gil Vicente trabalhou na corte real portuguesa, mais precisamente durante os reinados de D. Manuel I e D. João III. Tendo em suas peças mensagens moralizantes, o dramaturgo português, por meio do gênero chamado farsa, escreveu peças populares como o *Auto da Barca do Inferno* (1517). Através dessas peças teatrais, apresentadas na corte, Gil Vicente sintetizou boa parte do imaginário medieval de Portugal dos séculos XV e XVI.

Objetivamos aqui, criar um paralelo entre o manuscrito do século XII, *Visão de Túndalo*, e as duas peças teatrais de Gil Vicente do século XVI, *O Auto da Alma* e *O Auto da Feira*, tendo como direcionamento a perspectiva de moralidade e um ideal de bom cristão. Por se tratar de temporalidades distantes, buscaremos trabalhar com uma perspectiva de História Comparada<sup>132</sup>.

## CONCEPÇÃO DE UM ALÉM-TÍTULO

---

<sup>129</sup> “O lugar de origem de Marcos é provavelmente a Irlanda, pois o autor faz referências a certos lugares, como a própria Irlanda, além de mencionar histórias de eclesiásticos irlandeses (São Patrício e São Malaquias) e três reis irlandeses bem conhecidos (Nemias, Donato e Comarço)” (OLIVEIRA, 2019, p. 95).

<sup>130</sup> A força do movimento monástico foi o grande responsável por difundir, primeiramente, o pensamento religioso do cristianismo e uma moralidade ideal, desse modo, entende-se que os monges foram os primeiros “[...] a influenciar as comunidades camponesas, levando a cultura cristã ao coração da sociedade rural” (DAWSON, 2016, p. 80).

<sup>131</sup> A biografia de Gil Vicente é cercada de incertezas. No entanto, isso não põe em xeque a sutileza de suas reflexões sobre o comportamento humano no âmbito dos séculos XV e XVI em Portugal (DUARTE, 2018, p. 13). Sabemos, no entanto, que ele “[...] foi um dos mais importantes artistas a servir e a conviver com as cortes de D. Manuel I (1495-1521) e D. João III (1521-1557), monarcas de Portugal no período de maior esplendor artístico do reino, fruto do expansionismo marítimo” (MUNIZ, 2020, p. 629).

<sup>132</sup> A ideia de uma História comparada, serve para tecermos relações entre sociedades ou grupos distantes de forma espacial ou temporal, usando como guia um elemento ou mais, entendemos assim que “Trata-se de iluminar um objeto ou situação a partir de outro, mais conhecido, de modo que o espírito que aprofunda esta prática comparativa dispõe-se a fazer analogias, a identificar semelhanças e diferenças entre duas realidades, a perceber variações de um mesmo modelo” (BARROS, 2007, p. 5).

As três produções literárias que aqui serão trabalhadas, trazem em suas escritas a ideia de uma luta espiritual que ocorre no invisível, ou mesmo a noção de um Além-túmulo onde as almas eram julgadas de acordo com suas condutas terrenas. Se tratando do Além-túmulo podemos dizer que nos espaços espirituais, Inferno, Purgatório e Paraíso, opera-se a lógica de justiça, se em vida os medievos presenciavam as mais diversas desordens, onde a justiça é comprometida, no Além, por outro lado, pode-se ver a completa ordem divina (BASCHET, 2006, p. 368).

Entendemos que o medieval vivia em um mundo em que se estabelecia uma constante luta a nível espiritual. “Para ele, o visível é apenas um rasto do invisível e o sobrenatural irrompe a cada instante na vida de todos os dias: o homem medieval vive rodeado de «aparições» constantes” (LE GOFF, 1989, p. 26). O mundo espiritual e terreno irrompiam constantemente um ao outro, o medieval era um viajante “[...] entre o mundo terrestre efêmero e a eternidade do mundo celeste, o homem medieval se via como um viajante (*homo viator*), um caminhante entre dois mundos” (ZIERER, 2003, p. 138).

“O homem da Idade Média é, por essência, por vocação, um peregrino e, nos séculos XII e XIII, sob a forma terrena mais elevada e perigosa da peregrinação, um cruzado” (LE GOFF, 1989, p. 13). Nas fontes literárias presentes aqui, em duas delas a ideia de *homo viator* e do homem medieval como um peregrino se manifesta, sendo elas; a *Visão de Túndalo*<sup>133</sup> e *O Auto da Alma*<sup>134</sup> de Gil Vicente. Já na peça teatral *O Auto da Feira*, podemos observar uma alegoria e a condenação, por parte do dramaturgo português, a prática do livre comércio, quando coloca na narrativa o diabo como o defensor dessa prática, visando o lucro excessivo.

## **A VISÃO DE TÚNDALO**

No início da história, é apresentado ao leitor ou ouvinte um cavaleiro que age de modo incompatível com a conduta ideal indicada pela Igreja. O jovem Túndalo vivia dos prazeres carnais, não frequentava a Igreja, tampouco dava esmolas, além disso praticava furtos e não possuía o hábito de orar. A narrativa ainda menciona que este cavaleiro era de

---

<sup>133</sup> No início da narrativa, Túndalo na companhia do Anjo, vão descendo para visitarem primeiramente os lugares de sofrimento, no manuscrito está escrito o seguinte: “*Enton foy a alma despos o angeo. e non avia outra luz nen claridade. se non tan solamente a luz e a claridade do angeo*” (VT, 1895, p. 103)

<sup>134</sup> “*Assi como foi cousa muito necessaria haver nos caminhos estalagens, pera repouso e refeição dos cansados caminhantes, assi foi cousa conveniente que nesta caminhante vida houvesse hũa estalajadeira, pera refeição e descanso das almas que vão caminhantes pera a eternal morada de Deos*” (VICENTE, 1906, p. 72).

boa linhagem e formoso. Revelando aos ouvintes que ele era pertencente a nobreza. Por ser moço era mais propenso aos pecados, já que a mocidade na Idade Média representava instabilidade, como escreve Georges Duby:

A "mocidade" surge realmente, nessas narrativas, como a fase da impaciência, da turbulência e da instabilidade. Nos períodos anterior e posterior de sua vida, o indivíduo encontra-se "fixado", enquanto "criança", na casa do pai ou do patrono que o educa e, quando ele próprio se torna marido e pai, na própria casa. Nesse meio tempo, ele perambula (DUBY, 1989, p. 96).

A perambulação do cavaleiro facilmente se tornava vadiagem e contribuía para os prazeres e pecados. Em consequência dessas vadiagens e pecados, como é dito na narrativa Deus por sua misericórdia tomou a alma de Túndalo e por meio de seu anjo o levou para os lugares do Além. A peregrinação, no entanto, era vista de outra forma, não negativa, mas como sacrifício e penitência que fazia bem à alma.

Percebe-se que as viagens na Idade Média, poderiam representar significados bem específicos que são vinculados à literatura da época: “Viagens, imaginação e experiência são três palavras chaves das produções literárias medievais de outro mundo, construídas como forma de interligar o mundo sobrenatural com o sagrado” (MESSIAS, 2016, p. 28).

De acordo com a peregrinação que Túndalo realiza no Além, e dos castigos que participa<sup>135</sup>, o jovem cavaleiro realiza um exame de consciência, percebendo que não devia mais cometer os pecados que outrora fizera. Para Baschet o exame de consciência de manifesta através da confissão, ao reconhecer suas faltas e ao confessa-las, consequentemente o cristão se livra de seus pecados (BASCHET, 2006, p. 399).

A mudança no personagem central é evidente no relato após a sua experiência espiritual, se tornando um modelo de cristão, como podemos ver a seguir: “*depois desto partio todas as cousas que avia e devas a pobres e ordenou sua fazenda em tal maneyra e a sua vida outrosy que ben deu aa entender que uynha muy escarmentado das penas e dos tormentos em que se viu*” (V.T, 1895, p. 102). Percebe-se ao final da narrativa que o cavaleiro se transforma completamente, adotando algumas práticas do meio monástico, como o princípio da caridade e se desfazendo dos bens terrenos. Lembramos novamente, que a *Visão*

---

<sup>135</sup> Ao chegar no primeiro espaço espiritual do Além, a alma de Túndalo presencia algumas punições dos condenadas que estão ali, por ter roubado uma vaca de um dos seus conhecidos, o cavaleiro é obrigado atravessar uma ponte com vários objetos pontiagudos que ferem os seus pés. O anjo guia, símbolo da vontade, proteção e justiça de Deus fala a alma que ela precisaria atravessar a ponte para pagar o pecado do roubo, e esta ponte era “*muy longa e muy streyta e avia em longo dez mil covedos. e non era mais ancha que huun palmo. e era muito mais streita que a outra*” (V.T, 1895, p. 105).

foi escrita por um monge, logo é de se compreender o condicionamento e a presença do ideal monástico ao longo do relato.

### ***O AUTO DA ALMA***

*O Auto da Alma* foi apresentado ao rei D. Manuel I e a rainha dona Leonor na cidade de Lisboa em 1518. Nesse auto vicentino é retratado uma peregrinação de uma alma que muito cansada de sua caminhada procura lugar para descansar e se aliviar de seus pecados. Os doutores da Igreja, como Santo Agostinho (Séc. IV-V), Santo Ambrósio (Séc. IV), Santo Jeronimo (Séc. IV-V) e São Tomás (Séc. XIII). São personagens dessa narrativa que ajudam a alma na sua caminhada, contudo a natureza pecaminosa da alma, em certo ponto pesa sobre ela<sup>136</sup>.

Podemos estabelecer aqui um paralelo com a alma do cavaleiro Túndalo, que após participar dos castigos juntamente com outros danados no Além, se sente cansada<sup>137</sup>. Um personagem interessante na obra, é o Anjo Custodio. Este sempre acompanha a alma na sua caminhada, ele se assemelha ao anjo guia na viagem imaginária *Visão de Túndalo*, analisada anteriormente.

O anjo desenvolve o papel de guia da alma, protegendo e aconselhando a alma fadigada. Podemos observar o seu papel a seguir:

Alma bem-aventurada,  
Dos anjos tanto querida,  
Não durmais;  
Hum ponto não esteis parada,  
Que a jornada  
Muito em breve he fenecida,  
Se atentais (GIL VICENTE, 1906, p. 73-74).

---

<sup>136</sup> Logo no início da peça teatral a Alma se apresenta como um personagem casando devido as tentações diárias do pecado “ALMA - Mas a fraca natureza, Me embaraça. Ja não posso dar passada De cansada: Tanta he minha fraqueza, E tão sem graça!” (GIL VICENTE, 1906, p. 80).

<sup>137</sup> “[...]a alma hia muy quebrantada dos trabalhos que avia passados” (V.T, 1895, p. 104)

O anjo ao alertar para que a alma não dormisse, transmiti a ideia de que, enquanto o trajeto ou caminho não for concluído, nesse caso a vida terrena, não se deve deixar de guarda a alma, procurando sempre o auxílio da Igreja e das escrituras sagradas. No imaginário medieval a figura do Diabo estaria sempre à espreita, esperando o momento oportuno para fazer os homens caírem em tentação, o inimigo invisível era uma força presente:

[...] o diabo e suas tropas demoníacas tentam os homens e os induzem ao pecado, enquanto Deus e seus exércitos celestes esforçam-se para protegê-los e incita-los a virtude. O mundo é o teatro desse afrontamento permanente e dramático entre o Criador e Satã (BASCHET, 2006, p 381).

O perigo e as consequências permanentes de pecar está presente nas peças de Gil Vicente, no *Auto da Alma*, por meio da narrativa escrita, se revela a sociedade portuguesa o cuidado que se deve ter com a alma. O dramaturgo visava em suas peças o ideal que os doutores teorizaram em suas obras no passado, principalmente no desenvolvimento do cristianismo na Antiguidade tardia. “Gil Vicente pregava um cristianismo primitivo, em que a religião não fosse traduzida por domínio de rituais ou por práticas de comércio” (MORAIS, 2016, p. 254).

Na obra teatral, a alma só consegue continuar a sua caminhada devida a interferência dos doutores da Igreja e de seus conselhos, por meio deles, a alma consegue repouso e posteriormente a sua salvação. Através dos manjares oferecidos pela Igreja, sendo as iguarias desses manjares, representações dos caminhos para a salvação da alma itinerante.

## ***O AUTO DA FEIRA***

A obra *O Auto da Feira* de Gil Vicente, foi apresentada em 1527, ao então rei de Portugal, D. João III, na cidade de Lisboa, as vésperas do natal daquele ano. O Auto em questão exemplifica as dinâmicas do comércio daquela época, por meio de personagens espirituais e terrenos, que compõem a feira. De 1521 a 1536, se deu a terceira “fase” do teatro vicentino, desse modo essa fase, é “correspondente à fantasia alegórica, em que estariam alta peças de temáticas cortesã e celebrações de natureza cósmica, como é o caso de *Cortes de*



*Júpiter (1521), Auto da Lusitânia (1532) e Triunfo do Inverno (1529)*” (FREITAS, 2014, p. 42). Assim como o Auto da Feira, que possui características semelhantes.

Gil Vicente, não via com bons olhos as mudanças de práticas na funcionalidade política e econômica, “[...] como defensor da hierarquia social trifuncional, Gil Vicente condenava regularmente, em suas peças, tipos sociais urbanos que se ligavam direta e indiretamente ao mercantilismo, efervescente em seu tempo” (DUARTE, 2018, p. 107). Como exemplo disso o Tempo, personagem do Auto da Feira, não vende, mas sim troca. Representando uma atividade sem a ocorrência do lucro.

Apesar de ser um católico devoto, Gil Vicente não deixou de realizar duras críticas a Igreja de seu tempo, a instituição naquele momento perdia a credibilidade que outrora tivera pelos medievos, fruto das crises internas e também pelo o próprio pecado que residia em alguns de seus membros<sup>138</sup>.

O Diabo nesse *Auto*, representa o livre comercio, que a todos os personagens deseja vender algo, dizendo que na sua tenda havia de tudo.

DIABO.

Eu bem me posso gabar,  
E cada vez que quizer,  
Que na feira onde eu entrar Sempre tenho que vender,  
E acho quem me comprar.  
E mais vendo muito bem,  
Porque sei bem o que entendo; ]  
E de tudo quanto vendo (GIL VICENTE, 1906, p. 49).

A figura do Diabo ao longo da obra transmite ainda a estimula a concorrência, e este vende de tudo, para todas as pessoas, sejam leigos ou mesmo clérigos.

Se me vem comprar qualquer  
Clerigo, leigo ou frade  
Falsas manhas de viver,  
Muito por sua vontade;  
Senhor, que lh'hei de fazer? (GIL VICENTE, 1906, p. 51).

---

<sup>138</sup> Na peça teatral em questão, por exemplo, o teatrólogo realiza, através de seus personagens a seguinte crítica “Ve que clerigos e frades, Ja não tem ao Ceo respeito, Mingúa-lhes as santidades, E cresce-lhes o proveito” (GIL VICENTE, 1906, p. 46).

Os membros eclesiásticos na obra são colocados pelo diabo como clientes de seus produtos, novamente então, vemos o declínio institucional da Igreja. O teatro vicentino pode ser entendido de várias maneiras, uma delas, é a perspectiva de moralidade que pode ser observada, diante dos poucos elementos suscitados do *Auto da Feira*, podemos ver uma condenação as práticas pecaminosas de acordo com o pensamento cristão, que nesse caso não estavam presentes apenas nos “agentes” do “mal”, mas também no seio da própria Igreja católica.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

As obras literárias apresentadas aqui, possuem uma ligação bastante estreita com o imaginário da época, além disso, revelam a perspectiva de moralidade cristã através dos séculos e de lugares distintos no ocidente medieval. Na *Visão de Túndalo* podemos ver um cavaleiro pecador que através de uma revelação divina do Além-túmulo, volta a vida e busca reparar suas falhas com Deus, adotando uma conduta condizente com os ideais eclesiásticos e sobretudo monásticos da época.

No teatro vicentino, podemos observar, através das duas peças teatrais, o pensamento religioso que Gil Vicente possuía, bem como os ideias, que para ele, seriam corretos. No *Auto da Alma*, é encenado a labuta de uma alma ao trilhar um mundo repleto de pecados, procurando se guardar ela recebe auxílio dos doutores da Igreja e também do Anjo Custódio, nesse *auto*, o teatrólogo português, nos revela uma batalha invisível e constante das forças do bem e do mal que lutam para tragar a alma e conseqüentemente a sua salvação.

No *Auto da Feira*, a ideia é criticar as mudanças econômicas e políticas de seu tempo, colocando o diabo com o condutor e defensor dessas modificações, o contra-modelo do bem, o diabo, sintetiza aquilo que os cristãos deveriam se afastar, os pecados.

As duas fontes de estudo, o manuscrito *Visão de Túndalo* e o teatro vicentino, funcionam como importantes meios para se entender a relação dos homens com o seu tempo, seus ideais e suas concepções de vida. O imaginário, revela uma parcela do cotidiano medieval, notadamente o pensamento religioso e a ideia de uma moral cristã, que deveria ser um modelo para todos.

## REFERÊNCIAS

### Fontes primárias:

*Visão de Túndalo*. Ed. de F.H. Esteves Pereira. **Revista Lusitana**, 3, 1895, p.97-120 (Código 244).

VICENTE, Gil. **Obras de Gil Vicente**, dir. Mendes dos Remedios. Tomo Primeiro. Coimbra, INCM, 1906.

### Estudos:

BASCHET, Jérôme. **A Civilização Feudal: do ano mil à colonização da América**. São Paulo: Ed. Globo, 2006.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Um historiador fala de teoria e metodologia: ensaios**. Bauru, SP: Edusc, 2005.

DAWSON, Christopher. **Criação do Ocidente: a Religião e a Civilização Medieval**. 1ª ed. São Paulo: É Realizações, 2016.

DUARTE, Andreia Karine. **Em Cena A Pedagogia Vicentina Para A Salvação: Representações Da Sociedade Portuguesa Durante Os Reinados De D. Manuel I e D. João III**. Trabalho de Conclusão de Curso em História. São Luís: Universidade Estadual do Maranhão, 2018.

DUBY, Georges. **A Sociedade Cavaleiresca**. Tradução Antônio de Pádua Danesil. São Paulo: Martins, Fontes, 1989.

FREITAS, Amanda Lopes de. **Gênero e Moralidade: Uma Análise de *Auto Da Alma e Auto Da Barca da Glória*, de Gil Vicente**. Dissertação. Mestrado em Letras. Viçosa: Universidade Federal de Viçosa, Minas Gerais, 2014

LE GOFF, Jacques. “O Homem Medieval”. In: LE GOFF, Jacques (Org). **O Homem Medieval**. Lisboa: Presença, 1989, p. 9-30.

MUNIZ, Márcio Ricardo Coelho. “Gil Vicente”. In: SOUZA, Guilherme Queiros de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa (Org). **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetórias**. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 629-635.

OLIVEIRA, Solange Pereira. **A Salvação como um itinerário no Além medieval: a viagem imaginária da *Visão de Túndalo***. (Séculos XIV-XV) (Tese de doutorado em História). Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2019.

### Artigos:

BARROS, José D'Assunção. **História Comparada - Um novo modo de ver e fazer a história**. Revista de História Comparada. Volume 1, número 1, jun./2007

PESAVENTO, Sandra Jatahy. O mundo como texto: leituras da História e da Literatura. História da Educação, **ASPHE/FaE/UFPel**, Pelotas, n. 14, p. 31-45, set. 2003.

MORAIS, Maria Perla Araújo. **O Tempo no teatro de Gil Vicente**. Revista **Trama**, v.12, n. 27, ISSN 1981 4674 -2016, p.252-270.

ZIERER, Adriana M. S. “**Paraíso versus Inferno: A Visão de Túndalo e a Viagem Medieval em Busca da Salvação da Alma (século XII)**”. In: FIDORA, Alexander e PASTOR, Jordi Prado (coord). Expressar lo Divino: Language, Arte y Mística. **Mirabilia**. Revista de História Antiga e Medieval. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência Raimundo Lúlio/ J.W. Gethe-Universität Frankfurt/Universitat Autònoma de Barcelona, v.2, 2003, p. 137-162.

## **A INFLUÊNCIA DOS POVOS NÔMADES DAS ESTEPES NA CULTURA CHINESA**

Samila Silva Mesquita<sup>139</sup>

Fabício Nascimento de Moura<sup>140</sup>

### **MIGRAÇÃO DOS ITINERANTES MONGÓIS E SEU ESTABELECIMENTO NA CHINA**

Em princípio Jacques Gernet revela que já na idade do bronze havia enclaves chineses entre os grupos étnicos estrangeiros, é importante frisar que no primeiro milênio a língua chinesa se espalhou pelo vale do Rio Amarelo até o Vale Yangtze, onde há indícios das primeiras civilizações, além das regiões do sul da China e Sudeste da Ásia. Detectou-se também que línguas sino tibetanas espalharam-se por territórios chineses, entre outras como o malaio-polinésio e o indo-europeu. Ademais, no norte existiam populações cuja as línguas estão ligadas aos grupos turco-mongol e tungus da Manchúria. Pode-se concluir que afirmar que a China foi habitada apenas por chineses é errôneo (GERNET, 1999, p. 17-18).

Nesse processo, Jacques Gernet acrescenta que ao longo da história nômades e sedentários mantiveram contatos nas regiões do norte da china ao sul da Mongólia, ocorrendo o fenômeno de aculturação, conseqüentemente realiza-se a instalação desses povos na China, por volta do período Jin Oriental. São conhecidos cinco grupos (Xiongnu, Xianbei, Jie, Di e Qiang). Qiang e Di são grupos relacionados aos tibetanos que falam o idioma sino tibetano. Sabe-se também que Xiongnu, Xianbei e Jie eram os grupos do norte das estepes, descendentes de pastores alguns de linguagem mongol, turca, entre outras e construíram pequenos reinos ao norte da China posteriormente. Dentre estes, o grupo mais bem sucedido, o Xianbei, relevava-se obstinado (GERNET, 1999, p. 170).

Na visão de Thomas J. Barfield, há algumas ideias distorcidas em torno do que é ser um nômade, existe uma visão romântica de que esses indivíduos são espíritos livres e

---

<sup>139</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). E-mail: mesquitasmila@gmail.com

<sup>140</sup> Mestre em História Comparada. Doutorando em História e Conexões Atlânticas: Culturas e Poderes da UFMA. Docente do curso de História da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Coordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). E-mail: fabri.cartago@gmail.com

desprovidos de mesquinaria, encontrado em várias representações acerca dessa comunidade na literatura ocidental. Entretanto, são condenados pelas mesmas características, acusados de não conhecerem limites e tomarem posses de algumas propriedades. Ora, a realidade nômade não se resume a estes estereótipos, há uma complexidade na organização social que vai muito além da ideia preconcebida (BARFIELD, 1993, p. 3-4).

Thomas J. Barfield destaca que a movimentação dos povos itinerantes tem como objetivo encontrar pastagens melhores e água para seus rebanhos, ao contrário dos estereótipos de “perambular” eles sabem onde estão indo, a sobrevivência destes indivíduos depende totalmente da sobrevivência de seus animais. Existe um ciclo regular de migração, como por exemplo em áreas montanhosas: passar o inverno nas planícies, na primavera habitar no sopé, ir para os pastos da alta montanha no verão, em seguida retornar no outono, o número de movimentos desses indivíduos depende dos tipos de animais em seus rebanhos, clima e a qualidade de pasto disponível. Inclusive os nômades habitantes das estepes planas mongóis fizeram migrações longas para a latitude norte em busca de pastos de verão. (BARFIELD, 1993, p. 11-12). Além disso, o que facilitou o fluxo migratório dos indivíduos das Eurásia são os Yurts, pequenas casas móveis que permite a segurança dos itinerantes à noite. (GERNET, 1999, p. 26).

**Figura 1 - Representação do interior de um yurt**



Fonte: <https://originalyurts.com> Acesso: 16/10/2019

Cerca de um milhão de itinerantes das estepes migraram para a China entre os séculos IV e VI, afirma Dorothy C. Wong. Um dos grupos, o Xianbei, instalaram-se na região dos Ordos. O nome da tribo chama-se Tuoba que significa: Descendentes de Xianbei pai e Xiongnu mãe. O último trata-se de outro grupo nômade presente neste período (WONG, 2004, p. 44).

É suposto que Xianbei tenha criado sua própria identidade cultural. Adam T. Kessler revela que arqueólogos em 1980, por meio de evidências históricas e arqueológicas descobriram que são originados entre os territórios da Manchúria e o Nordeste da Mongólia Interior, isso só foi possível pelo fato desses indivíduos manterem um mito sobre a criação. Estas narrativas diziam que os ancestrais emergiram de uma caverna sagrada. Esse local foi encontrado e atualmente a caverna é conhecida como Gaxian. (KESSLER, 1993, p. 70-73). Apesar da “casa” de Xianbei ser na Manchúria, eles carregavam uma cultura mongol. (HONG, 2005, p. 02).

De acordo com Jacques Gernet, Tuoba é uma transliteração de etnia chinesa do nome Tabgatch, que seria um dos três clãs em destaque da etnia Xianbei. Ademais, o que traria vantagem ao grupo é o fato que abrigavam-se em locais próximos às vias de invasão no norte da China, um local estratégico. Desde o final do século IV a tribo controlou vários territórios como Bacia de Ordos, Nordeste de Pequim, entre outros. Nesse meio tempo, em contatos com chineses organizam federações tribais, ocasionando transformações políticas e sociais que atravessaram os séculos (GERNET, 1999, p. 174).

Cabe salientar que o processo de ascensão desse grupo no território chinês ocorreu pela força do Clã. Adam Theodore Kessler explica que havia na região norte vários grupos que guerreavam entre si em busca de ascensão, um descendente de Xiongnu elaborou uma tentativa de restabelecimento de poder que não obteve sucesso, pois Xianbei conseguiu intervir e ajudar o império Jin, que comandava no período. Como recompensa pelo feito concedeu ao líder dos Tuoba Xianbei a província de Shanxi ao norte e o título de Príncipe de Dai ao seu líder. Todavia não foi o suficiente para satisfazer as ambições do líder Tuoba Yituo, que ordenou o saque a capital Jin ocidental ainda no século IV (KESSLER, 1993, p. 70-73).

## **ESTABELECIMENTO DA DINASTIA WEI E SUAS CARACTERÍSTICAS**

Dorothy C. Wong esclarece que o grupo conseguiu dominar várias regiões, em 398 um líder denominado Tuoba Gui finalmente estabelece sua capital em Pingcheng (atualmente, Dantong) no Norte de Shanxi, mudando dessa forma o nome do Estado para Wei. Assim vemos os primeiros resquícios de uma Dinastia. Em menos de 50 anos três membros do clã

conseguiram grandes feitos como conquistar e unir todo o norte da China, tomar regiões como por exemplo Shanxi-Hebei, e anexar outras, como Xia da tribo Xiongnu em 431. Ampliam-se deste modo a garantia do controle da Rota da Seda, entre outros. É fato que alguns chineses descontentes com liderança de um estrangeiro, mudaram-se para o sul em busca de refúgio (WONG, 2004, p. 45).

**Figura 2 - Áreas que Tuoba Xianbei exerceu influência e a capital de Wei.**



Fonte: <http://www.dandebate.dk/> Acesso: 12/09/2019

Dorothy C. Wong comenta que a disseminação do Budismo iniciou-se por meio dos contatos mantidos através das rotas comerciais marítimas e fluviais, para a autora há evidências literárias e materiais de que o budismo precoce limitava-se a ritos e crenças fúnebres locais nas divindades celestes somente nas regiões próximas aos caminhos fluviais. Partindo da idéia de que os textos budistas eram limitados aos chineses, visto que não existiam traduções, a crença tornou-se forte após os governantes nômades da Dinastia Wei fornecerem apoio. O governante Tuoba aceitou o Budismo e também o Taoísmo, pelo fato de assemelhar-se às práticas ritualísticas de seu povo: o Xamanismo, utilizou-se do Budismo para a unificação de nômades e chineses por via de uma crença em comum. Ademais, as heranças culturais entre os povos, bem como a tradição militar nomade, a experiência administrativa chinesa, juntamente com o budismo fortaleceram o império. Com efeito, havia uma estratégia para evitar possíveis revoltas entre a população. Colocavam-se chineses em posições de autoridade e dessa forma mantinha-se a herança tribal. (WONG, 2004, p. 45-46).



## INFLUÊNCIA CULTURAL E A CANÇÃO DE HUA MULAN

O grupo étnico Xianbei ao estabelecer-se e alcançar uma posição dominante, também permite que a poesia Yefu<sup>141</sup> da Dinastia do Norte tenha um estigma do grupo étnico até certo ponto. Durante todo o período das dinastias do norte e do sul, há pelo menos 254 canções no período de Xianbei. Essas obras baseavam-se diversos assuntos, diversos poemas refletiam as características da época e seu próprio estilo único. (TANG, 2018, p. 910-911). Dentre estes poemas está o Hua Mulan, que foi engendrado por tribos nômades do norte. Ademais, o poema sofreu modificações ao longo dos anos, causando um emaranhamento cultural. É relevante ainda dizer que o fato de haver uma mulher no exército, vestida de homem e ainda retornando como um dos indivíduos mais fortes é algo extraordinário aos olhos contemporâneos para determinada época e organização social, o que a denota a ousadia e simplicidade de quem o escreveu.

“Tsiek tsiek e novamente tsiek tsiek, Mulan tece, de frente para a porta”, inicia-se a poesia mostrando a personagem principal realizando uma tarefa que inicialmente seria “feminina”. De acordo com Maria João P. Ferreira, o ato de tecer nesta época era de um valor inestimável visto que a produção têxtil era valorizada pois pagavam-se taxas domésticas com seda, acarretando no incentivo da produção de seda em todo o território. Existiam também centros de sericultura na região. Dessa forma, veem-se as primeiras características do corpo social. Há uma herança cultural de Han na estética dos bordados de seda do período, assim como também aspectos do budismo, que influenciou a sensibilidade do povo chinês bem como a arte têxtil, fazendo os tecidos ganharem novas formas, como a ornamentação com desenhos de Buda e a flor de lótus, presentes no simbolismo da crença budista (FERREIRA, 2012, p. 197).

Ao analisar a condição social feminina na China retratado no poema seus afazeres domésticos, é possível que esta seja uma das partes que sofreu modificações ao longo dos anos. Thomas J. Barfield revela que na sociedade pastoral nômade a condição da mulher das estepes é divergente à da mulher chinesa sedentária, embora esses grupos fossem patrilineares há uma autonomia onde elas são livres para caçar, cavalgar e atirar de arco e flecha. Além

---

<sup>141</sup> A poesia lírica de Yefu é uma expressão artística em forma de canção que se tornou popular durante as dinastias do norte e do sul nos séculos V d.e.c. (TANG, 2018, p. 910).

disso, também é livre a participação feminina nas políticas tribais, até mesmo em guerras (BARFIELD, 1993, p. 146).

Jacques Gernet esclarece que as tribos pastorais apresentam um modo de vida exposto a treinamentos para guerrear desde muito cedo com adestramento, caça e tiro com arco, ao longo da história chineses recrutavam esses indivíduos em seus exércitos a fim de explorar suas habilidades (GERNET, 1999, p. 26-27).

A expressão “Eu quero comprar uma sela e um cavalo para servir no exército no lugar do pai”. Pode inferir a força e a coragem dos povos das estepes com sua tradição militar. Shing Mueller expõe que os equinos foram importantes para os cavaleiros Xianbei nas fronteiras do norte no século IV d.e.c, esses animais são selecionados, bem alimentados e treinados para a guerra. Mas o início dessa amizade veio muito antes da migração para a China (MUELLER, 2009, p. 181-193).

Thomas J. Barfield comenta que o pastoralismo nômade surgiu como uma necessidade por habitarem em uma região onde há poucas terras aráveis, encontraram na domesticação uma das únicas opções para a sobrevivência, seus rebanhos são compostos por seis ou menos animais, os principais são: camelos, burros e cavalos. Os equinos são prioridade para esse povo, atribuem-no um valor cultural hierárquico, pois é visto como fonte de riqueza e satisfação (BARFIELD, 1993, p. 6-9).

### Figura 3 - Pintura do Arqueiro Murong Xianbei



Fonte: <https://www.ancient-origins.net> Acesso: 12/09/2019

O cavalo como status enraizado na cultura Xianbei refletiu até o século VIII d.e.c aos descendentes da Tribo na Dinastia Wei, esses animais também eram representados na literatura, os cavalos de Tuoba Xianbei, nativos da região norte Shanxi e Ordos eram famosos pela “qualidade” e resistência, acrescenta Shing Mueller. Essa resistência deu-se pela carga de

armadura de ferro juntamente com o peso do guerreiro, fazendo-o sofrer uma adaptação adquirindo mais velocidade. Além disso, o Imperador do Wei do Norte, Taiwu (424-452), ordenou que o local fosse um parque de cavalos selvagens, para preservar e manter estes equinos vagando livremente perto do rio (MUELLER, 2009, p. 181-193). Tais animais é símbolo do nomadismo das estepes, porque lhes dava poder e mobilidade, na literatura oral equinos eram elogiados e reverenciados. Ademais, eram sacrificados em rituais religiosos desses povos (BARFIELD, 1993, p. 135-136).

**Figura 4 - Cerâmica funerária: Guerreiro do Wei do Norte revestido com sua couraça.**



**Fonte:** (GERNET, 1999) **Acesso:** 30/11/2019

Shing Mueller acrescenta que os cavalos brancos eram sacrificados aos céus e outros para ancestrais e deuses superiores. Alguns túmulos de Xianbei foram desenterrados na Mongólia e na Manchúria, foram encontrados selas e estribos de equinos. Como este grupo era mestre na equitação e domesticação, conseqüentemente utilizaram de suas habilidades para vender cavalos aos chineses, às vezes os equinos eram fornecidos para promoverem guerras territoriais:

No mercado do leste, ela compra um cavalo espirituoso, no mercado ocidental ela compra uma cela, no mercado do sul, ela compra um freio, no mercado norte ela compra um longo chicote. **Fonte:** <http://afe.easia.columbia.edu>

Mas nem sempre esses animais eram fornecidos pelo exército, mas sim comprados previamente no mercado da dinastia Wei, este trecho específico do poema implica que os produtos eram fabricados e vendidos em locais diferentes, mostra uma divisão de trabalho estruturada na região, forneciam vários utensílios para equinos como correia, sela, freio e chicotes (MUELLER, 2009, p. 181-193).

**Figura 4 - Cavalaria Xianbei**



**Fonte:** <http://www.dandebate.dk/> Acesso: 12/09/2019

De acordo com Jacques Gernet, entre o século IV d.e.c houve o ensino da técnica de adestramento de equinos, bem como a invenção calças, cadeira, do cinto de segurança, entre o século V e IX estribos, arreios entre outras. É relevante apontar que a cultura do grupo das estepes ajudou os chineses em estratégias militares (GERNET, 1999, p. 117-120).

Ela vai dez mil milhas no negócio da guerra, Ela cruza passagens e montanhas como voar. Rajadas do Norte carregam o chocalho de panelas do exército, luz fria brilha na armadura de ferro, os generais morrem em cem batalhas soldados fortes retornam após dez anos. **Fonte:** <http://afe.easia.columbia.edu>

Os povos do Norte com seu espírito militar, cobriam-se de armaduras de ferro com couraças lamelares, não só o guerreiro mas também seus cavalos. Dessa forma, o cavaleiro totalmente blindado com uma lança, tornou-se um dos atributos essenciais na Ásia nesse período. A guerra era praticada entre todos do norte. (MUELLER, 2009, p. 181-193).

## **ACULTURAÇÃO:** o estopim para o fim da Dinastia Wei

No entanto, essa valorização dos equinos não durou muito enquanto esses povos habitavam na China. Jacques Gernet explica que com o aumento das populações sedentárias, o grupo Xianbei que estava governando na dinastia, precisou do apelo dos conselheiros Chineses e suas instituições sociais, permitindo um crescente rendimento agrícola e desvalorização na equitação. Dessa forma, os aristocratas nômades são seduzidos por artigos de luxo e o prestígio cultural chinês, modificando lentamente a economia do Império e o pensamento da nobreza Tabgatch (GERNET, 1999, p.176).

Pelo olhar de Adam Theodore Kessler, o contato com a cultura chinesa transformou os cavaleiros Xianbei em urbanos apaixonados pela vida no território Chinês. A aristocracia e a nobreza, além de se casarem com chineses, adotaram outro sobrenome a fim de esconder sua etnia, abandonaram o vestuário Tabgatch. Essa atitude agradou aos chineses mas os povos das estepes sentiram-se aborrecidos pois queriam manter a identidade étnica (KESSLER, 1993, p. 70-73).

Após a aculturação, os exércitos responsáveis pela proteção nas fronteiras da divisa do norte da China e o território Mongol permaneceram fiéis à identidade, estavam hostilizados quanto aos ambientes judiciais e altos funcionários do império, explica Jacques Gernet. Na primeira metade do século V, os combatentes estavam cheios de honrarias que receberam e seus líderes estavam cada vez menos interessados em assuntos militares (GERNET, 1999, p. 177).

Adam Theodore Kessler acrescenta que os exércitos pertencentes a Xianbei e outros grupos possuídos pelo sentimento de abandono dos seus líderes, rebelaram-se em 524, logo após o filho da Imperatriz Hu dar luz ao herdeiro do trono. No entanto, o casal do império afogou-se no Rio Amarelo, deixando dois líderes do exército decidir o futuro da Dinastia Wei. Depois de tais acontecimentos, ocorre a divisão em Dinastia do Oriente e Dinastia do Ocidente (KESSLER, 1993, p. 70-73).

Jacques Gernet conta que esta divisão foi até o ano de 577. A dinastia Wei do Oriente foi fundada por um general denominado Gao Huan (496-547) que era hostil às influências chinesas e tinha atributos tradicionalistas, localizava-se em Ye (Sul de Hebei). Já a dinastia do Ocidente foi fundada por Yuwen Tai (505-556), diferente dos tradicionalistas, este império

tinha ajuda de chineses no governo e localizava-se em Chang'an. Mas esses governos não duraram muito, Yuwen Tai falece pouco tempo depois e seu filho assume fundando a nova dinastia Zhou (Zhou do Norte, 556-581), assim também acontece com a outra, um primo de Gao Huan assume o poder e estabelece a Dinastia Qi (Qi do Norte, 557-577). A dinastia Qi durará até ser esmagado pelos Zhou, comenta Jacques Gernet. Então um parente da linhagem imperial de mulheres, denominado Yang Jian, usurpa o poder em Chang'an e estabelece a dinastia Sui em 589. Assim os reinos de origem das estepes vão se perdendo no tempo, mas deixando suas contribuições ao povo Chinês (GERNET, 1999, p. 177-178).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma sociedade considerada inferior por manter um estilo de vida diferente do que estamos acostumados, conseguiu ascender socialmente e estabelecer um império forte e deixar marcas em uma sociedade fechada para outras culturas. Tal feito serve de lição para desmistificarmos alguns estereótipos que temos em relação ao nomadismo. É notável as marcas deixadas na China por grupos das estepes, como estratégias militares e suas invenções para melhoria na equitação usufruída por chineses, esse fenômeno de aculturação também atingiu os itinerantes estabelecidos na China que sofreram a sedentarização, aprenderam a arte da agricultura, além de outros aspectos. Conclui-se que após um contato de duas sociedades distintas, ambas as partes quase sempre serão influenciadas.

## REFERÊNCIAS

BARFIELD, T. J. **The Nomadic Alternative**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993.

FERREIRA, M. J. P. **A Arte Têxtil Bordada Na China: Panorâmica de uma Tradição Milenar**. **Revista de História da Arte**, n° 9, 2012.

GERNET, J. **Le Monde Chinois**. Armand Colin, 1999.

HONG, W. **Hongshan Culture and the Proto-Altaiic Speech Community of Xianbei and Tungus, Manchuria: The Conquerors' Homelands**. **East Asian History**, Vol. 1. No. 5, 2005.

KESSLER, A. T. **Empires Beyond the Great Wall: The Heritage of Genghis Khan.** Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles County, 1993, P. 70-73.

MUELLER, S. **Horses Of The Xianbei, AD 300-600: A brief Survey.** IN BERT G. FRAGNER, RALPH KAUZ, RODERICH PTAK, ANGELA SCHOTTENHAMMER (Hrsg.), **Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur/Horses in Asia: History, Trade and Culture.** Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2009, 181-193.

TANG, X. **An Investigation on the Creation and Existence of Yuefu Lyric Poetry of the Xianbei Regime during the Northern and Southern Dynasties.** Atlantis Press, Lanzhou, China, 2018.

WONG, D. C. **Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form.** University of Hawaii Press, 2004.

## IMAGENS DO ORIENTE ANTIGO: iconografia de guerra na sociedade mesopotâmica Assíria dos séculos IX a.C. ao VII a.C.

Samir de Barros Rebêlo<sup>142</sup>

Ana Livia Bomfim Vieira<sup>143</sup>

### ACEPÇÕES GEOGRÁFICAS

A Assíria se localiza, especificamente, no atual Iraque, notadamente ao norte. Sua capital se situa em uma elevação rochosa, e paralela a cidade, a oeste, repousa o rio Tigre. Assur, era o nome do centro político-religioso, foi a primeira capital do povo assírio. O nome do principal deus cultuado pelos assírios era, assim como a capital, Assur, poderosa divindade da guerra e justiça. A nação era o deus. A capital possuía muitos edifícios, templos e palácios. O templo de *Assur*, presente na cidade, estava posicionado especificamente no extremo da elevação rochosa, de maneira tal que a visão do Noroeste do centro acima citado, poder-se-ia enxergar o conhecido rio Tigre.

Figura 1: A capital da Assíria.



<http://notadez.no.comunidades.net/historia-mesopotamia>

O recorte parcial do presente artigo é a Assíria, contudo, acreditamos ser crucial observarmos os contornos geográficos onde se encontra tal cultura, no Oriente Médio. Localizada na Ásia, um dos continentes mais populosos do globo, e considerado o maior da Terra. Variados são os países que conformam, em termos geográficos, o Oriente Médio, tais

<sup>142</sup> Graduado em História (UEMA), com bolsa de iniciação científica da FAPEMA. [barros.conexao@hotmail.com](mailto:barros.conexao@hotmail.com)

<sup>143</sup> Orientadora e docente da UEMA. Coordenadora do Mnemosyne – Laboratório de História Antiga e Medieval.



quais: Arábia Saudita, Bahrein, Catar, Chipre, Emirados Árabes Unidos, Iêmem, Iraque, Israel, Jordânia, Kuwait, Líbano, Omã, Palestina e Síria. No viés geopolítico, a quantidade de nações influenciadas pela cultura desta região se expande: a Turquia, o Norte da África (Egito, Líbia, Tunísia, Argélia e Marrocos), bem como, Sudão, Mauritânia, Saara do Oeste, e Somália (ARCHELA, 2010, p. 65). É também palco da convergência de três influentes religiões, o judaísmo, cristianismo e o islamismo.

Cabe destacar, que no que se refere ao recorte temporal, que nos limitaremos aos séculos IX a.C. até o final do século VII a.C., o período neoassírio, com mais dados encontrados. Durante os séculos, descritos acima, a Mesopotâmia foi palco de diversas campanhas militares visando à expansão e à dominação de outros espaços para além de suas fronteiras. A Assíria se projetou então como um estado soberano.

## **METODOLOGIA**

O método de análise do material iconográfico é baseado nos estudos de dois ilustres historiadores da antiguidade grega, Claude Bérard e Claude Calame. Os meios oferecidos pelo conhecimento de ambos são essenciais para compreensão das imagens. Para a leitura dos relevos em pedra devemos ter em mente elementos que compõe a imagem, trata-se dos signos, ou atributos comuns que estão presentes tanto nos vasos gregos, documento analisado pelos autores citados, como nos relevos em pedra. Tais atributos podem ser constantes, estáveis, para isso dar-se o nome de “unidades formais mínimas” e a combinação delas conforma um quadro com conteúdo narrativo.

As imagens nos vasos e afrescos, como sistemas de signos emitem uma mensagem que para ser apreendida e decodificada pelo pesquisador necessita da aplicação de métodos adequados de análise [...] A Semiótica tem como objetivo de estudo os componentes expressivos das manifestações culturais de diversos gêneros, entre elas [...] a semiótica da significação das imagens que permite estabelecer uma maior aproximação com o sentido da mensagem como nos indica Claude Calame [...] Claude Berard com a identificação das unidades formais mínimas (CANDIDO, 2004, p. 95).

Para Claude Bérard o pesquisador deve observar, a priori, determinados fatores. Os vasos gregos, assim como os relevos em pedra, possuem um conteúdo narrativo. Seus criadores, dos relevos e vasos, o produziram a partir dos elementos culturais constantes da sua

sociedade. Tais elementos presentes do “quadro” são chamados de unidades formais mínimas, e quando são finalmente combinadas compõe um sintagma mínimo suscetível. Claude Calame enfatiza a necessidade de observação do espaçamento dos personagens, seu posicionamento, dos objetos, dos animais, das plantas, dos adereços, dos vestuários, dos gestos e por ultimo os jogos de olhares dos personagens (CALAME, 1986).

## **O DOCUMENTO ANALISADO**

Depois de determinar a metodologia precisamos entender o que é o documento usado neste artigo, os relevos em pedra. A documentação é de caráter imagético, portadora de conteúdo, um texto em forma de imagem, ou seja, possuidora de mensagem. Os relevos em pedra eram esculpidos em murais nas paredes da sede real.

As confecções das esculturas eram produzidas a partir do mármore de Mosul, um material de grande importância, possuindo variações de cinza para branco. Os relevos são detalhados por palhetas variadas de cores, branco, preto, azul e vermelho. Dito isto, as cores não são privilégio dos homens da modernidade, a riqueza das colorações existentes nas obras artísticas da antiguidade são, sem dúvida, fascinantes (TAKLA, 2008, p. 143).

## **O MUNDO ASSÍRIO: guerra, política, religião e simbolismo**

A assíria em toda a sua extensão é um ambiente culturalmente denso, tal densidade faz parte da própria concepção dos povos mesopotâmicos. Pensar o espaço cultural, político-religioso separadamente em termos absolutos seria empobrecedor. A separação do divino e mundano, ou melhor, a nossa compreensão moderna de laicização são coisas inviáveis para os antigos mesopotâmicos. A aproximação entre o âmbito terreno e extramundano dá margens ao simbólico, que se estende, finalmente, às artes, como os relevos em pedra nas paredes dos palácios reais. Contudo, para estabelecer parâmetros para melhor compreensão há de se observar cada extensão assíria, sem extinguir ou ofuscar uma ou outra. O mundo assírio é religioso, político, ritualístico e todos esses elementos seguem rumo a uma específica coordenada, o espaço simbólico, extremamente identitário, de significação que estabelecem os meios para definirem quem são, e quem é o outro (alteridade).

A guerra faz parte do leque de realizações desta cultura, uma extensão da Assíria. O principal deus cultuado era Assur (o nome da capital), divindade da guerra e da justiça. O empreendimento de campanhas militares mais significativos ocorreu durante o período neoassírio. No reinado de Assurnasirpal II, (883 a.C. – 859 a.C.) as disparatas contra outras cidades-nações foram essenciais para o aumento de seu domínio e estabelecendo de relações extraterritoriais.

Em variadas localidades, como no leste, norte e sul, nas regiões da Síria e Levante, as guerras de Assurnasirpal II ocasionaram a rendição das mesmas. No início do seu reinado estendeu sua influencia até o Mediterrâneo, ou “O grande Mar”, como era chamado. O arqueólogo Michael Roaf, destaca em sua obra “*Mesopotâmia, grandes civilizações do passado*” o processo de expansão das relações entre os territórios que circuncidavam a Assíria com a própria. A ênfase às armas e o estabelecimento de tributos são frequentes nos inscritos.

Lavei minhas armas no Grande Mar e ofereci sacrifícios aos deuses. Recebi tributos dos reis do litoral, dos países dos homens de Tiro, Sidon, Biblos, Mahllata, Miaza, Kiaza, Amurru e Arvard, que fica no mar: ouro, prata, estanho, bronze, um caldeiro de bronze, roupas de linho com ornamentos de muitas cores (ROA, *MGCP*, 2006, p. 159).

As armas e os sacrifícios são constantemente evocados nas inscrições e nos relevos em pedra. Todavia, limitar-se a questões ideológicas, como acreditar que o conflito armado acontecia a todo instante, ou faziam pelo escárnio e prazer, como o tradicionalismo enfatiza nas análises iconográficas, é superficial. Os relevos em pedra são uma expressão do espaço simbólico, extremamente ricas por sua natureza descritiva. Contudo, nos limitaremos às questões bélicas e territoriais por enquanto. O caráter bélico assírio foi um grande diferencial se comparado a outras nações ao seu redor, precipuamente, se levarmos em conta século VIII a.C., recorte temporal de ascensão do governante Tiglath-Pileser III (744 a.C. – 727 a.C.).

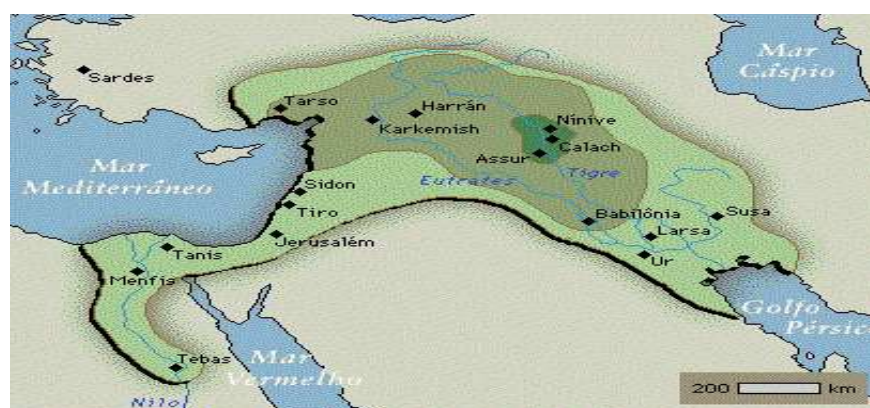
Após uma difícil fase de desagregação, a urgência de estabelecer reformas tornou-se clara, o então rei as empreendeu, assim como as reformas militares. A reformulação do exército foi um dos principais feitos, contando com mercenários, além dos carros de guerra, as bigas. Na obra “*Cultura militar e de violência no Mundo Antigo*” o historiador Luiz Alexandre Solano Rossi acentua sobre a importância da revolução das técnicas bélicas.

Desejoso por estender seu território, provocou uma revolução na técnica de guerra: nos carros de combate substituiu as rodas de seis raios por outras de oito, mais resistentes; também passou a empregar cavalos de reposição, que permitiam maior rapidez e liberdade de movimentos; equipa os cavalos com armaduras e a infantaria com botas (ROSSI, 2008, p.46).

A questão armamentista traduz uma parte da expansão territorial assíria, uma ramificação da guerra pela força direta. Um exemplo claro disto foi a vitória assíria sobre os grupos aramaicos agrupados no nordeste e norte da Babilônia. As mudanças exercidas por Tiglath-Pileser III na área política-belicista alterou a extensão dos domínios do então império assírio para além do grande rio Eufrates, fora dos limites então habitualmente conhecidos (ROAF, 2001, p.176). Entende-se o bélico não somente como um mecanismo para dissipar revoltas ou para exercer domínio extraterritorial, mas, também como uma expressão simbólica-política- religiosa. A capital se chamava Assur e esse também era o nome da principal divindade adorada pelo povo assírio, e a este deus eram obedientes.

A Assíria estabeleceu um domínio que englobava uma curta parte da Anatólia (Próximo ao Mar Mediterrâneo), a região da Suméria (próximo ao Golfo Pérsico) durante o século VII a.C. e se estendeu até o território egípcio na cidade de Tebas. O Egito foi palco das campanhas militares do rei Asarhaddon (680 a.C. – 669 a.C.). Durante esse período os egípcios eram governados pelo faraó Taharqa da 25ª dinastia, o mesmo descendia do reino de Kush, na antiga Núbia (conhecido atualmente como Sudão). A assíria não estabeleceu influências significativas no território egípcio (LECLANT, 1983, p. 277-279). Podemos observar a extensão do domínio assírio durante o século VII a.C.

Figura 02: A extensão territorial assíria durante o século VII a.C.



<http://povosdaantiguidade.blogspot.com/2008/07/civilizacao-assiria-antigo-ashur-ou-assur.html>

Durante o reinado de Asarhaddon e Assurbanipal a Assíria atingiu o ápice em termos de expansão territorial. O exército do faraó Taharqa conseguiu, inicialmente, deter a forças dos soldados assírios, mas, não perdurou por muito tempo, posteriormente reagruparam-se e derrotaram os egípcios conquistando a cidade Menfis (localizada ao norte, próximo ao delta do rio Nilo) (ROAF, 2001, p.189-190). Após a morte de Asarhaddon, seu filho Assurbanipal estende o seu domínio até Tebas, derrotando Taharqa, os tesouros foram saqueados e levados até Nínive, a nova capital do povo assírio.

A manifestação do poder político-simbólico se dá a priori na “persona” do soberano, como é representado e registrado nos documentos iconográficos existentes nas paredes dos palácios reais. O rei assírio era um intermediário entre o divino e o terreno, uma linha tênue entre ambos, e para ele era determinada a função de prover bens para o seu povo, sendo um rei e ao mesmo tempo um guerreiro. O historiador Marcelo Rede enfatiza em “O “rei de Justiça”: soberania e ordenamento na antiga Mesopotâmia” as atividades que se relacionam às manutenções de edificações, todo o caráter construtivo ligado ao soberano, sendo persistentemente lembrado nas inscrições reais. Aquele que é o guia do seu povo para pastos verdejantes, vida abundante e que reconstrói monumentos (REDE, 2009, p.137), dito isto, ao longo do império neoassírio, diversos foram às reconstruções feitas durante o reinado de Tiglat – Pileser III.

O rei é uma peça necessária para estabelecer a ordem, estando, pois, entre a esfera física e transcendental é o ordenador do cosmos, a própria discussão em torno do termo *Kittum* (amplamente subjetivo), podendo significar algo que se aproxima de “estabilidade”, “justiça” ou “equilíbrio” fomenta o destaque para compreender a importância da figura governamental, tal como o provedor da harmonia social.

O rei é, portanto, um fator de equilíbrio cósmico, atuando nas dimensões humanas e divinas da existência. É nesse quadro que se pode entender melhor a íntima relação entre o soberano e a justiça: a garantia do bom curso da natureza e do universo encontra seu equivalente, no plano social, na atuação do rei, pelo estabelecimento e manutenção das normas de conduta e das regras de convivência (REDE, 2009, p 137).

A sublime dimensão onde os deuses habitam se interlaçam no espaço terreno perante o chefe-guerreiro, que se redireciona a sociedade como um todo (não há espaço neste artigo para a pretensão de excluir o papel da sociedade em detrimento da figura de um único líder, buscamos apenas destacar a importância do rei no espectro do mundo assírio) a fim de manter

a ordem. Percebe-se a grande notoriedade da realeza em quesitos simbólicos presentes no dia a dia do reino assírio, sendo esta a reunião dos elementos citados no início deste tópico, a esfera política e religiosa.

Abaixo seguem as análises dos relevos em pedra a partir da metodologia proposta no início deste artigo. Três relevos pertencentes ao período neoassírio, recorte com mais documentos encontrados.

### RELEVO EM PEDRA – (A)

Figura 03



(ROAF, 2006, p. 190)

### REPERTÓRIO

Anatômicos: sentado à direita está Assurbanipal, ao lado da rainha (esposa) Assursarrati, ao lado esquerdo das figuras principais estão cinco indivíduos, e na extrema direita dois indivíduos (servos) segurando cada um, objetos, e aves na parte superior. Nos arredores podemos observar plantas, e na parte superior à esquerda está à cabeça decapitada de Teumman. Não menos importante os móveis, cadeira, e uma espécie de esteira luxuosa, com uma mesa. O rei e a rainha estão levando até seus lábios taças.

Utensílios: Assurbanipal e Assursarrati estão vestidos com trajes finos, utilizando tiaras, o rei está segurando em sua mão esquerda uma flor.

### **SIGNO:**

Assurbanipal, Assursarrati, servos, plantas, animais (aves), cadeira, esteira luxuosa, taças, objetos de abanar, mesa, flor na mão esquerda do rei, tiaras, trajes finos e cabeça decapitada.

### **INTENÇÃO DE COMUNICAÇÃO:**

Essa cena representada em alto relevo de pedra, está mostrando um momento de descanso do rei que viveu entre os anos de 668 á 631 a.C., Assurbanipal, porém, algo que precisa ser destacada é satisfação do governante assírio para com a cabeça decapitada do rei elamita Teumman, derrotado em combate, podemos dizer que provavelmente não se trata apenas de uma zombaria para com o inimigo que pereceu. Pois, a decapitação está intimamente relacionada ao um momento ritualístico.

### **UNIDADES FORMAIS MÍNIMAS:**

Os signos comuns, no relevo acima descrito, são os servos (sendo eles guerreiros ou não), a mobiliária, ambos destacando a presença de figuras reais, sendo este Assurbanipal e sua esposa (o jogo de olhares e o posicionamento ressaltam a superioridade daquele que está sentado na esteira). E o mais importante uma cabeça decapitada na parte superior à esquerda sendo admirada pelo personagem sentado em seu móvel luxuoso. Esses elementos juntos caracterizam uma figura importante, como um rei poderoso.

A quarta imagem externa um aspecto significativo da cultural assíria, presente no imaginário mesopotâmico. Em termos de espacialidade o elemento em questão é o Jardim, representações dos campos floridos e vividos. As narrativas mesopotâmicas como “A Epopeia de Gilgamesh”, acentua esse grande interesse pelos vívidos campos, pois, quando Enkidu, o melhor amigo do Rei Gilgamesh, morre o soberano se enxerga a mercê da morte, e para fugir

deste horrendo destino parte em uma aventura para obter a imortalidade. O rei de Uruque, ou Ereque, não desiste e segue o seu caminho por vários lugares até chegar ao lugar sagrado, e enfim se ver diante de um belo Jardim.

Gilgamesh pôs-se a caminho pelas montanhas, e a escuridão aumentou em densidade a cada hora, mas ele resistiu, e no final de doze horas ele chegou a uma região onde havia clara a luz do dia, e entrou em um adorável jardim, cheio de árvores carregadas de frutas saborosas, e viu a “árvore dos deuses” (BUDG, 2004, p.77).

O jardim é um quadro complexo de significações, base do que poder ser chamado de identidade mesopotâmica, no caso deste artigo, assíria. No relevo em pedra acima o rei Assurbanipal está descansando em um lugar gracioso, cercado por plantas, se enxergando em lugar ordenado, e longe do caos, simbolizando a ordem do próprio cosmos diante da figura real (o soberano). O elemento jardim pode ser traduzido como uma unidade do mundo, ordem, equilíbrio, a diversidade das coisas, a ilustração da criação cósmica (CAMELO, 2003, p.92). O Jardim do Éden (cultura mesopotâmica) é um exemplo, o Velho Testamento bíblico referente à Gênesis, exteriorizando o imaginário do fator criação, pacífico e sagrado.

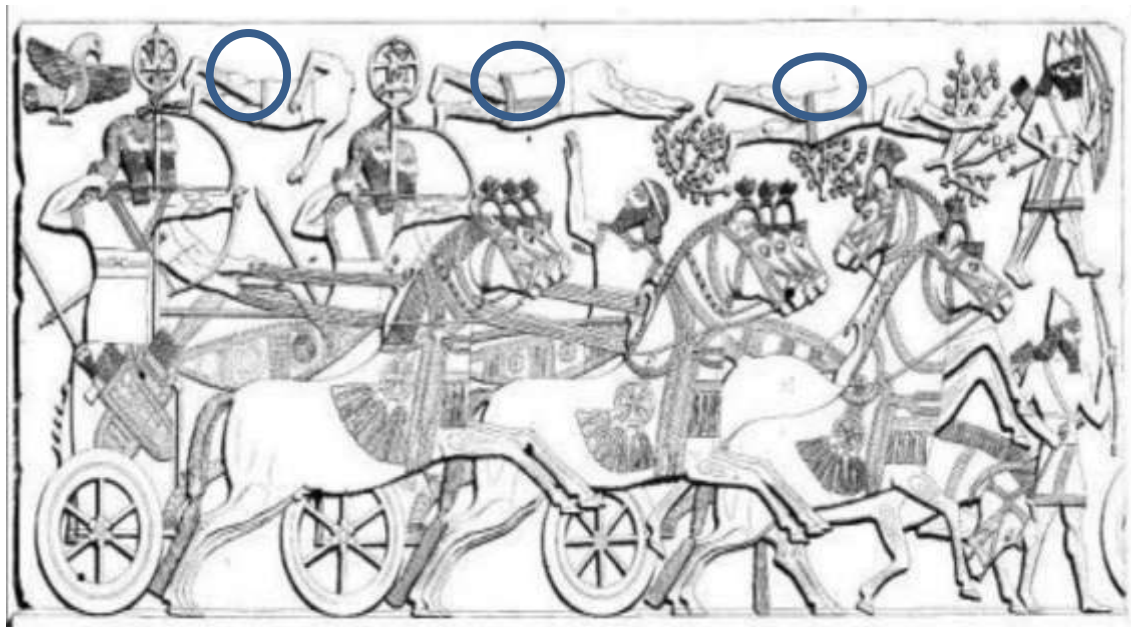
Javé Deus plantou um jardim em Éden, no Oriente, e aí colocou o homem que havia modelado. Javé Deus fez brotar do solo todas as espécies de árvores formosas de ver e boas de comer. Além disso, colocou a árvore da vida no meio do jardim, e também a árvore do conhecimento do bem e do mal (Gênesis 1, v.8, p. 15).

Usualmente, o jardim, é representado como um lugar ordenado desde os épicos mais antigos até os simbolismos bíblicos, sendo sagrado e importante para os mesopotâmicos. Por esta razão, as representações acabam fluindo para as artes presentes nos relevos em pedra, a fauna a flora. Uma ilustração do mais antigo modo de distanciar-se do caos.



## RELEVO EM PEDRA – (B)

Figura 04



(POZZER; SANTOS, 2012, p. 210)

### REPERTÓRIO

#### Anatômicos:

No relevo acima são representados, sete soldados em ação, quatro estão na esquerda, entre eles, dois possuem arco e flechas (estão aparecendo sobrepostos aos condutores), assim como, “carros” de guerra (bigas). O guerreiro a frente das bigas, controladas por cavalos (nove equinos são visíveis) foi atingido por uma flecha. Dois arqueiros à direita da figura, na posição superior, e um arqueiro na posição inferior. Na parte superior de todo relevo são visíveis três soldados decapitados, bem como, a vegetação pisoteada pelos veículos. Estandartes são utilizados nas bigas, e uma ave sobrevoa a zona de conflito.

#### Utensílios:

Os soldados portam trajes de combate, cintos, armas (arco e flechas), elmos e estandartes. Os cavalos portam adereços sofisticados para o combate.

## **SIGNO**

Soldados, animais (cavalos e aves), plantas destruídas, bigas, armas (arco e flechas), cadáveres, trajes de combate, elmos, cintos, tiara, adereços para os equinos, estandartes.

## **INTENÇÃO DE COMUNICAÇÃO**

A imagem acima é do rei Assurbanipal II (883-859 a.C.). Trata-se de algo que está acontecendo, na representação imagética, podemos ver soldados portando arcos (disparando flechas), e um dos guerreiros está ferido, atingido do peito. Pássaros, possivelmente carneiros, como abutres que pairam pelos ares sobre a cena de carnificina, bem como, os soldados na frente dos carros no fronte da disparada (arqueiros). A segunda questão referente a esta imagem é, portanto, a batalha em si como uma disparada eficiente, poderosa, como uma tempestade que derruba tudo que está em seu caminho, a própria decapitação das cabeças representavam o poderio e excelência da investida do exército assírio, vale destacar que a decapitação poderia ser até mais do que meras ações violentas, podendo ser considerada um ritual.

## **UNIDADES FORMAIS MÍNIMAS**

Os elementos soldados, carros de guerra, armas, decapitação inseridos em um mesmo contexto ressaltam um exemplo do poderio do exército assírio.

As figuras 03 e 04 possuem um elemento destaque, ou seja, um aspecto que converge no que concerne à cultura assíria, a religiosidade e, por sua vez, ao espaço simbólico. As cabeças decapitadas em ambas as imagens exaltam uma característica presente na construção da identidade assíria. Podendo ser visto, portanto, como uma concepção ritualística, ligada a fatores cósmicos, conectando-se a um espaço que transcende os limites materiais, as relações entre os mortais e os imortais de tempos imemoriais, um modelo espelhado.

Podemos observar em “A Epopéia de Gilgamesh” uma passagem que dá enfoque a cultura do desmembramento, constantes nos relevos em pedra, não como sinal de crueldade

propriamente dita, ou de escárnio por si só, mas, como algo necessário. Os guerreiros Gilgamesh e Enkidu enfrentam um ser poderoso, presente na quinta tabuleta. Uma criatura que residia nas florestas de cedro chamada Khumbaba é derrotada por ambos, e tem sua cabeça decapitada e levada para Uruque gloriosamente (BUDGE, 2004, p. 78).

Nota-se a importância de tal prática pela quantidade de material iconográfico encontrados com esse elemento. A figura quatro retrata também a vitória de Assurbanipal contra o rei do Elam, Teumman, e sua cabeça é visualizada como uma prova da sua derrota, uma tradição muito antiga, que narra a consumação de uma profecia, proclamada pelos próprios deuses, sobre a dita vitória no campo de batalha. (POZZER, 2011, p.19). Kátia Pozzer analisa a inscrição no artigo “*Poder, Guerra e Violência na iconografia assíria*”, dando ênfase a questão da decapitação.

“I, Assurbanipal, king of Assyria, displayed publicly the head of Teumman, king of Elam, in front of gate inside the city, where from of old it had been said by the oracle:’The head of thy foes shalt cut off’”(POZZER, p.19 , 2011).

Portanto, a prática do desmembramento é uma forma necessária de externar o que foi proclama pelos deuses, pois, o rei deve obediência, e não uma simples vontade impulsiva e medonha para assassinar o inimigo, mas, por estar em comunhão com os cosmos. Marcelo Rede chamará isto de “signo-mensagem”, que porta um sentido expressa no relevo em pedra, vetorizando uma noção ritualística (REDE, 2017). Sendo assim, há um elo extremamente importante entre o divino e o mundano, de maneira tal que a realeza externa suas ações baseadas nos sinais extraterrenos, e não porque eram terríveis e abjetos.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

No seio de sua existência durante os séculos a Mesopotâmia carrega um complexo emaranhado de culturas, possuidoras cada qual de suas particularidades e similitudes. A linguagem simbólica dos relevos é sem dúvida uma importante chave para compreensão da cultura assíria para a História, oferecendo para o estudioso da área, uma perspectiva com o auxílio dos métodos de análise de imagens. Aproximando-nos cada vez mais de uma realidade

tão antiga, para além de um entendimento precoce de crueldade e terror propriamente ditos, os documentos nos dizem muito a partir do espaço simbólico, ritualístico e político-religioso.

A guerra, por si só, é um elemento do agente histórico, e o seu mundo religioso um poderoso meio de acentuar práticas elementais do cotidiano assírio, tal qual o desmembramento com uma esfera ritual. Os relevos em pedra não foram produzidos sem uma razão, as cenas de combate, de decapitação, de ordenamento, são mensagens e ecos do passado trazidos à história. . Pesquisar a partir do olhar metodológico de Claude Berard e Claude Calame permite enxergar o que antes não poderia ser visualizado. Por esta razão o período antigo pode surgir como uma experiência ainda mais vasta.

## REFERÊNCIAS

### FONTES

[BUDGE, E.A.W A versão babilônica sobre o dilúvio e a Epopeia de Gilgamesh. São Paulo: Madras, 2004.](#)

POZZER, Katia M .P; SANTOS, Leandro B. **Tortura, Sujeição e Flagelo nos Relevos Assírios**. Revista Mundo Antigo. Volume 1, p. 206-219, junho, 2012. Disponível em: <<http://www.nehmaat.uff.br/revista/2012-1/artigo10-2012-1.pdf>> acesso em 27 de junho de 2018.

\_\_\_\_\_. **Poder, guerra e violência na iconografia assíria**. Phoênix, Rio de Janeiro, 17-2: 12-25, 2011. Disponível em: [http://phoenix.historia.ufrj.br/media/uploads/artigos/Poder\\_guerra\\_e\\_violencia\\_na\\_iconografia\\_assiria.pdf](http://phoenix.historia.ufrj.br/media/uploads/artigos/Poder_guerra_e_violencia_na_iconografia_assiria.pdf)>. Acesso em: 12 Nov. 2018

ROAF, Michael. **Mesopotâmia: grandes civilizações do passado**. Barcelona: Folio, 2006.

### BIBLIOGRAFIAS

ARCHELA, Rosely S. **Cartografia do Oriente Médio**. Revista Portal de Cartografia da Geociência, Londrina, v. 3, n. 1, p. 65-69, 2010. Disponível em: <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/portalcartografia/article/view/7535>>. Acesso em: 12 Jun. 2019.

[CAMELO, Francisco. Os jardins reais na Assíria: uma reprodução idealizada da natureza. Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, n. 15, Lisboa, Edições Colibri, 2003, pp. 85-92. Disponível em: <http://www.researchgate.net/publication/279538081\\_Os\\_jardins\\_reais\\_na\\_Assiria\\_-\\_uma\\_reproducao\\_idealizada\\_da\\_natureza>. Acesso em: 12 Mar. 2019.](#)

CANDIDO, M. R. **Medeia e as unidades formais mínimas que ultrapassam o tempo: grego, romano e da modernidade.** Novembro, 2004. Disponível em: < <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/principia/article/view/11322/8962>> acesso em 17 de agosto de 2018.

CALAME, C. *Le Récit en Grèce Ancienne.* Paris: Méridiens Klincksieck; 1986.

G. Mokhtar. O império de Kush: Napata e Meroé. In: LECLANT, Jean (org). **História geral da África: II África antiga.** São Paulo: Ática, 1983. p. 277-279. Disponível em: < [https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef\\_0000042621\\_por&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach\\_import\\_17a21e91-2034-4d50b98fbcc11b46fea%3F\\_%3D110340poro.pdf&locale=en&multi=true&ark=/ark:/48223/pf0000042621\\_por/PDF/110340poro.pdf#%5B%7B%22num%22%3A1951%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2Cnull%2Cnull%2C0%5D](https://unesdoc.unesco.org/in/documentViewer.xhtml?v=2.1.196&id=p::usmarcdef_0000042621_por&file=/in/rest/annotationSVC/DownloadWatermarkedAttachment/attach_import_17a21e91-2034-4d50b98fbcc11b46fea%3F_%3D110340poro.pdf&locale=en&multi=true&ark=/ark:/48223/pf0000042621_por/PDF/110340poro.pdf#%5B%7B%22num%22%3A1951%2C%22gen%22%3A0%7D%2C%7B%22name%22%3A%22XYZ%22%7D%2Cnull%2Cnull%2C0%5D)>. Acesso em: 18 Jun. 2019

ROSSI, Luiz A. S. **Cultura militar e de violência no mundo antigo: Israel, Assíria, Babilônia, Pérsia e Grécia.** 1. ed. São Paulo: ANNABLUME, 2008. cap. 2, p. 43-56.

REDE, Marcelo. **O "Rei de justiça": soberania e ordenamento na antiga Mesopotâmia.** Phoênix, Rio de JaneiroP, 15-1: p. 135-146, 2009. Disponível em: < [https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33176/1/Phoenix15-1\\_artigo9.pdf?ln=pt-pt](https://digitalis-dsp.uc.pt/bitstream/10316.2/33176/1/Phoenix15-1_artigo9.pdf?ln=pt-pt)>. Acesso em: 14 abr. 2019.

TAKLA, Philippe R. **Desenvolvimento do esquema decorativo das salas do trono do período Neo- assírio (934-609 a.C.): imagem texto e espaço como veículos da retórica real.** 2008. Dissertação de mestrado (pós-graduação em arqueologia)- Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-09042009-153010/pt-br.php>>. Acesso em: 17 de abr. 2019.

# A INSURREIÇÃO MACABEIA (167-163 a. C.): resistência popular dos judeus camponeses ao helenismo

Yuri Givago Alhadef Sampaio Mateus<sup>144</sup>

Elizabeth Sousa Abrantes<sup>145</sup>

## INTRODUÇÃO

Os estudos sobre os movimentos populares na história são recentes, por muito tempo se convencionou que as pessoas comuns pouco contribuíam nas tomadas de decisão ou influenciavam nos rumos políticos, econômicos, culturais e sociais da sua época, pois, nessa perspectiva, esses aportes ficavam a cargo da classe dirigente. Como consequência, apenas os feitos das grandes personalidades entravam para os registros oficiais da história, o que negligenciou e ocultou a participação popular, e construiu um cenário de total passividade dos populares diante das ações dos seus opressores. Acerca do "padrão da história judaica e do cenário da vida de Jesus e dos evangelhos quase sempre discutem a figura da classe dominante e do estrato letrado médio da sociedade", como exemplo, os herodianos<sup>146</sup>, os sumos sacerdotes<sup>147</sup>, os saduceus<sup>148</sup>, os fariseus<sup>149</sup>, etc. (HORSLEY; HANSON, 2015, p. 08).

---

<sup>144</sup>Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes (PPGHIS-UFMA), sob o financiamento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Mestre em História, Ensino e Narrativa pelo Programa de Pós-Graduação em História, Ensino e Narrativa (PPGHEN-UEMA), atual PPGHIST. Especialista em Supervisão, Gestão e Planejamento Educacional, e Docência do Ensino Superior pelo IESF/MA. Licenciado em História pela UEMA. Licenciado em Pedagogia e Bacharel em Teologia pela FATEH.

<sup>145</sup> Doutora em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professora Adjunta do Departamento de História e Geografia e do Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIST), da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

<sup>146</sup> Os Herodianos são citados no Novo Testamento, como sendo um grupo (partido) mais político que religioso, e surgem com Herodes, O Grande. Identificavam-se com os saduceus em religião, divergiam em alguns pontos políticos (TOGNINI, 2008).

<sup>147</sup> O Sumo Sacerdote era a principal liderança religiosa entre os sacerdotes e responsável por interceder a Deus, e por fazer sacrifícios para expiação dos pecados da nação e do povo.

<sup>148</sup> Os Saduceus era mais "um partido político-religioso. Engrossavam suas fileiras as classes abastadas e abertas à cultura e progresso de outros povos, e a isto se opunham os fariseus" (TOGNINI, 2008, p. 159).

<sup>149</sup> Os Fariseus eram um grupo religioso que se dedicava à interpretação e ao cumprimento das leis contidas na Torá, além de ensiná-las aos judeus, contudo viviam separados do povo (TOGNINI, 2008). No Novo Testamento, Jesus Cristo chama-os de hipócritas, pois faziam suas práticas religiosas para serem vistos pelos outros judeus.

Um dos motivos para essa lacuna no registro das ações das pessoas comuns do início da era cristã, a exemplo dos camponeses judeus<sup>150</sup>, deve-se ao fato dessas pessoas, em sua grande maioria, serem analfabetas, por isso, não deixaram as suas impressões e relatos escritos. E a interpretação da “literatura sacra, em geral concentrou-se quase exclusivamente em literatura e conseqüentemente com a atenção voltada para as elites dominantes e outros grupos instruídos que produziram documentos literários ou neles aparecem” (HORSLEY; HANSON, 2015, p. 08).

Contudo, apesar dessas limitações, é possível por meio de novos olhares sobre as fontes oficiais, e mesmo sobre os silêncios dessas fontes, os não ditos, apreender nuances das vivências e resistências dos sujeitos históricos marginalizados. O diálogo com os conceitos de outras ciências, como a sociologia, permite também fazer releituras dessa história que destaca as grandes personalidades e suprime o protagonismo das camadas populares. Desse modo, os excluídos da história têm um novo lugar nos fatos históricos, o que possibilita a compreensão dos seus anseios, motivações e revoltas, desmitifica-se a concepção de que as ditas classes inferiores foram estáticas, passivas e omissas às ações de opressão das classes dominantes. E traz à tona a representação da memória dessas pessoas que sob ótica de uma interpretação tendenciosa foram relegadas aos espaços marginalizados na história.

O fato dos camponeses judeus não deixarem documentos escritos limita a análise e o estudo de suas experiências históricas, mas não impede a realização desses estudos. As fontes históricas de informações para estudo e análise da participação popular na história dos judeus, geralmente, são provenientes da literatura denominada de “apócrifa”,<sup>151</sup> segundo a Teologia Protestante, e dos registros do historiador judeu Flávio Josefo<sup>152</sup>. Nesse trabalho, como fontes

---

<sup>150</sup> A utilização da expressão "camponeses judeus" se apoia nos estudos realizados pelos pesquisadores Horsley e Hanson (2015).

<sup>151</sup> O termo apócrifo vem do grego e significa oculto, escondido. "Os "Apócrifos do Antigo Testamento" são livros judaicos que estão preservados nos manuscritos da Bíblia grega (Septuaginta) e latina (Vulgata), mas não na Bíblia Hebraica. Eles foram escritos aproximadamente 400 anos, entre a morte de Alexandre, o Grande, em 323 a. C., e a destruição do Templo de Jerusalém, em 70 d. C. Os Apócrifos incluem uma variedade de diferentes gêneros: há livros históricos (Macabeus), novelas (Tobias; Judite), livros de sabedoria (Ben Sira; Sabedoria de Salomão), orações (a Oração de Manassés; as adições a Ester), um apocalipse (4 Esdras, que é a parte de 2 Esdras) e até mesmo as primeiras histórias de detetive (Susana e os Anciões; Bel e o Dragão). As Bíblias judaica e protestante seguem a Bíblia Hebraica e, portanto, não incluem os Apócrifos. As Bíblias das igrejas Católica Romana e Ortodoxa, no entanto, incluem diversas coleções de livros apócrifos. Por isso os Apócrifos são também chamados de "deuterocanônicos". Nas Bíblias católicas romanas e ortodoxas, eles estão intercalados entre os livros canônicos do Antigo Testamento, enquanto nas Bíblias protestantes mais modernas, os Apócrifos estão agrupados numa terceira seção, separada, entre o Antigo e o Novo Testamento" (HENZE, 2015, p. 40-41).

<sup>152</sup> É conhecido também pelo nome hebraico Yosef Ben Mattityahu. Nascido em Jerusalém em 37 d. C. seu pai era de família sacerdotal, sua mãe era descendente dos hasmonianos, uma das mais ilustres famílias macabeias. É considerado como um historiador devido as suas obras serem importantes registros para a compreensão da

documentais utilizou-se dois livros bíblicos “apócrifos”, Macabeus<sup>153</sup> I e II, e o livro *História dos Hebreus*. Para a caracterização dos excluídos da história, usou-se os conceitos trabalhados por Eric Hobsbawm nas suas obras *Rebeldes Primitivos* (1965) e *Bandidos*<sup>154</sup> (1969). Na primeira obra, analisa o banditismo como uma forma primitiva de protesto social organizado, em que se entende o "bandido" como os excluídos e marginalizados em muitas sociedades, o qual recebe apoio do homem pobre e também lhe dá proteção. Como consequência, os populares protegem o "bandido", podendo transformá-lo em seu ideal e até fazer dele um mito.

Na segunda obra, Hobsbawm analisa o banditismo social, a fim de perceber nas ações populares formas de reação às injustiças sociais que sofreram os povos conquistados na modernidade. Esses povos eram vistos como um perigo à ordem social. Com base nesse conceito de banditismo social, pode-se considerar os judeus camponeses que se rebelaram na revolta macabeia como sendo "ladrões nobres", que iniciam sua carreira na marginalidade não porque gostam do crime, mas como vítima da injustiça social. Apresenta-se os autores que tratam da Revolta dos Macabeus, como Tognini (2008), Harrison (2010), Horsley (2010), Tenney (2010), Horsley e Hanson (2015).

Os Judeus, desde a queda de Jerusalém, quando foram conquistados pelo exército babilônico em 587 a.C., passaram por uma série de dominações pelos impérios que saíam vencedores nas batalhas. Sob a dominação babilônica, o templo original de Salomão foi destruído, e colocaram um fim na dinastia davídica ao deportarem a classe governante para a Babilônia. Em 540 a.C., os persas dominam a Babilônia, e mudam a política imperial babilônica ao permitirem que as classes governantes de Judá e de outros povos nativos retonassem aos seus países de origem, e continuassem com os seus costumes locais e religião. Contudo, mesmo o Império Persa favorecendo os judeus com essas medidas, vale destacar

---

história dos judeus, dentre elas destacam-se: *Guerras Judaicas, Antiguidades dos judeus, Contra Apion, Autobiografia, História dos Hebreus* (TOGNINI, 2008).

<sup>153</sup> "O nome desse período está associado a Judas Macabeu, líder dos Macabeus. No entanto, o nome da família, segundo o historiador Flávio Josefo, era Hasmon, do qual deriva o nome "hasmoniano" ou "asmoniano". Hasmon ou Chasmon foi bisavô de Matatias, pai de Judas Macabeu [...] Esse termo talvez derive da palavra hebraica *maqébet* (Jz 4. 21) ou da aramaica *maqgaba* ("martelo"). "Esta versão parece que se deve às derrotas infligidas por Judas e seus sucessores a seus inimigos" (*Enciclopedia de la Biblia*, vol 4, p. 1.132). Há outra explicação para a origem rabínico-cabalística, segundo a qual, as consoantes MKHBJ significam "Quem, Senhor, dentre os deuses, é semelhante a ti? (Êx15.11), ou então: "Quem é como meu pai?". Outra versão possível seria a da palavra *Maqqebay*, contração da *Maqqabyahu*, nome dado a Deus, talvez de Isaías 62.2" (TOGNINI, 2008, p. 93, grifos do autor).

<sup>154</sup> Segundo Hobsbawm, o termo tem origem no italiano bandito, que em síntese significa banido.



que as fontes em que constam esses relatos, em sua maioria, foram produzidas pela elite governante persa, e que Judá continuou um território subjugado (HORSLEY, 2010).

## O PERÍODO HELENÍSTICO E SUAS CONSEQUÊNCIAS PARA O POVO JUDEU

O termo *helenismo* pode ser polissêmico, entretanto, o seu significado primacial é relativo à própria cultura grega, e aos seus usos e costumes. O que veio dos gregos passou para as gerações posteriores sob a alcunha de helenístico, e, assim, levou consigo a acepção de pertencente ou derivado do povo heleno (SPINELLI, 2012).

O verbo *hellenizô* (*helenizar*), na literatura filosófica grega, corresponde (particularmente em Platão e Aristóteles) a falar ou se expressar escrever, inclusive *tornar* (no sentido de exercer uma ação transformadora) grego; o advérbio *hellenikôs*, na expressão de Heródoto, detém o significado de *à maneira dos gregos* (SPINELLI, 2012, p. 125, grifos do autor).

Conforme Soares, o próprio nome “helenismo” é frequentemente aplicado a cultura e civilização gregas,

[...] ao conjunto de ideias e costumes que caracterizaram o mundo habitado, desde Alexandre até os tempos do Império Romano, ou seja, a partir do IV século a.C. até a Era Crista. Barreiras de todos os tipos deixaram de existir (política, nacional e cultural), fazendo com que povos de ambientes totalmente diferentes fossem inseridos numa cultura que confrontou poderosamente suas crenças e instituições tradicionalmente estabelecidas (SOARES, 2009, p. 07).

Sobre o termo Helenístico, o historiador Pedro Paulo Funari problematiza a utilização dessa palavra, pois:

Alguns nomes usados no estudo da História são criados para simplificar, mas podem confundir: Este é o caso do "helenismo". Os gregos chamavam-se de "helenos" e os estudiosos modernos utilizaram o termo "helenístico" para referir-se à civilização que se utilizava do grego como língua oficial, a partir das conquistas de Alexandre, o Grande (336 a.C.), até o domínio romano da Grécia, em 146 a.C., ou seja, é um termo que não se confunde com "helênico", que é o mesmo que "grego". Embora seja aplicado a um período de tempo relativamente curto, este foi marcado por grandes interações culturais. Alexandre conquistou um imenso território: as cidades gregas todas, mas também o Egito, a Palestina, a Mesopotâmia, a Pérsia (Irã), chegando à Índia (FUNARI, 2002, p. 75).

O Período Helenístico é datado a partir das conquistas de Alexandre, o Grande (336 a.C.), até a dominação da Grécia pelos romanos, em 146 a.C. Antes disso, as cidades-estados, Esparta e Atenas, encontravam-se na conhecida Guerra do Peloponeso, entre 431 e 404 antes da Era Cristã. Com a derrota de Atenas, inicia-se um período de desagregação das *polis* gregas independentes. Os conflitos entre Atenas e Esparta se deram em decorrência da disputa pelo domínio das cidades gregas, mesmo com a derrota de Atenas, as disputas entre essas *polis* ainda ocorreram, o que resultou no enfraquecimento das cidades e na ruína para os artesãos e camponeses. Nessa conjuntura, essas disputas continuaram até quando a Macedônia sob o reinado de Felipe II (359 a. C.- 336 a. C.) inicia um processo de conquista das cidades gregas, que teve prosseguimento com seu filho Alexandre, o Grande, que não apenas dominou toda a Grécia como abateu os persas e conquistou até a Índia, constituindo um império gigantesco (FUNARI, 2002).

Disposto a conquistar o mundo, Alexandre levou consigo um ideal que, na mente dele, seria um grande feito: transpor para os demais homens e culturas o preceituário civilizatório grego. Foi com esse propósito que ele espalhou “alexandrias” (escolas) por todos os lados, a fim de levar a sabedoria “civilizadora” grega para os demais longínquos recantos, e assim fazer dos “bárbaros” homens civilizados. As *alexandrias* de Alexandre foram construídas com a finalidade de promover e, acima de tudo, divulgar a cultura grega, ou sejam *helenizar* (SPINELLI, 2012, p. 126-127 grifos do autor).

As consequências das ações de conquista de Alexandre Magno impactaram a antiguidade clássica. O rei macedônico deixou marcado o seu nome em algumas cidades; as *polis* perdem sua independência; e quando houve o avanço do império romano, as cidades gregas se mantiveram orgulhosas das suas tradições. Sobre isso, Funari assinala que:

Com a morte de Alexandre, seu império desintegrou-se, com monarquias na Macedônia, Egito e na Síria. Os Estados helenísticos fizeram com que as cidades perdessem sua independência, não tivessem mais exército ou política externa autônoma. As cidades-estados gregas, entretanto, continuaram a existir e cada uma delas manteve sua própria constituição e leis. Quando as monarquias helenísticas foram, gradativamente, sendo incorporadas ao domínio romano, a partir do século II a.C., as cidades gregas, ainda assim, continuaram a existir e a ter suas instituições, mas foram se modificando aos poucos. As cidades gregas tão orgulhosas de suas tradições, embora não tivessem mais total independência, mantinham uma fidelidade impressionante à sua cultura (FUNARI, 2002, p. 74).

Segundo Silva (2013), as conquistas de Alexandre, rei da Macedônia, conduziram a civilização grega a todo o Oriente. Contudo, o rei macedônico morreu precocemente no ano

de 323, na Babilônia. O Império de Alexandre foi dividido entre os seus generais: Antígono recebeu a Ásia; Seleuco, a Babilônia e as nações vizinhas; Lisímaco, o Helesponto; Cassandro, a Macedônia, e Tolomeu, filho de Lago, o Egito. Vale destacar que ocorreram dissensões entre esses generais no que diz respeito ao governo, resultando em longas e sangrentas guerras e desolação em diversas cidades e a morte.

No ocidente, estabeleceram-se dois reinos que determinaram posteriormente a história do judaísmo. Após a morte de Alexandre, seus sucessores não conseguiram manter unido o vasto império, que se dividiu em três, dos quais, dois foram mais importantes: o Egito, do general Ptolomeu e a Ásia, do general Seleuco. Antíoco III garantiu, aos judeus, o livre exercício de sua religião, e o estatuto do território judaico não foi alterado, mas sofreu em 190 ou 189 uma profunda derrota contra Roma, que o levou a uma gradativa exploração dos povos a ele submetido. [...] logo depois, em 188, começam os problemas com os novos senhores: a derrota selêucida para Roma e a paz de Apaméia obrigaram Antíoco IV Epífanes a pagar enorme indenização de guerra aos romanos, prejuízo que ele repassou a seus súditos (SILVA, 2013, p. 65-66).

Nota-se que com o governo do rei Antíoco IV, da dinastia dos Selêucidas, houve transformações no que se refere ao modo de vida dos judeus. De acordo com o historiador Flávio Josefo, de origem hebraica, com o medo de entrar em uma guerra contra os romanos, o rei Antíoco se viu obrigado a deixar o Egito. Então, partindo para Jerusalém com o seu exército, sem dificuldade, tornou-se senhor dessa praça, pois o seu partido dos selêucidas lhe abriu as portas da cidade, além de usar de violência contra os seus opositores, apossou-se de quantidade de dinheiro e regressou a Antioquia.

O historiador Josefo ainda narra as atrocidades cometidas contra o povo judeu, especialmente em relação aos símbolos religiosos e seu culto.

Sua insaciável avareza fez com que ele não temesse violar-lhes também a fé, despojando o Templo das muitas riquezas de que, sabia ele, estava cheio. Tomou os vasos consagrados a Deus, os candelabros de ouro, a mesa sobre a qual se punham os pães da proposição e os turíbulo. Levou até mesmo as tapeçarias de escarlate e de linho fino e pilhou tesouros que estavam escondidos havia muito tempo. Afinal, nada deixou lá. E, para cúmulo da maldade, proibiu aos judeus oferecer a Deus os sacrifícios ordinários, como a sua lei os obrigava. Depois de saquear toda a cidade, mandou matar uma parte dos habitantes e levou dez mil escravos com suas mulheres e filhos. Mandou queimar os mais belos edifícios, destruiu as muralhas e construiu, na Cidade Baixa, uma fortaleza com grandes torres, as quais dominavam o Templo, e lá colocou uma guarnição de macedônios, entre os quais estavam vários judeus, tão maus e ímpios que não havia males que não infligissem aos habitantes. Mandou também construir um altar no Templo e ordenou que lá se sacrificassem porcos, o que é uma das coisas mais contrárias à nossa religião. Obrigou então os judeus a renunciar o culto ao verdadeiro Deus e a adorar os seus ídolos, e ordenou que se

construísem templos para eles em todas as cidades, determinando que não se passasse um dia sem que lá se imolassem porcos. Proibiu também aos judeus, sob graves penas, circuncidar os filhos, e nomeou fiscais para saber se eles estavam observando as suas determinações e as leis que ele impunha e obrigá-los a isso, caso recusassem obedecer (JOSEFO, 2004, p. 284).

Desse modo, observa-se que os sucessores de Alexandre por meio dos impérios helenísticos, especialmente, os ptolomeus no Egito e os selêucidas na Síria e nas regiões ao oriente dela, impeliram os ideais helenísticos expressos na cultura e política, somado a excessiva arrecadação de tributos. Durante os governos dos ptolomeus na Judeia e na Palestina, entre 301 a 200 a.C., estabeleceram uma grande burocracia imperial eficaz, a qual se revelou demasiadamente satisfatória na exploração econômica do Egito e Palestina. Tanto para os ptolomeus quanto para os selêucidas “ (que assumiram o controle sobre a Palestina em 200 a.E.C.) a Judeia era provavelmente mais importante em termos estratégicos, como um elo em suas defesas das mútuas fronteiras, do que como fonte de exploração econômica” (HORSLEY, 2010, p. 06).

Em 175 a.C., a nobreza judaica sacerdotal e leiga ao querer desfrutar dos benefícios da civilização helenística, com a ascensão ao poder de Antíoco IV, apoiaram-se nele para promoverem uma reforma na sociedade judaica. A começar de Josué, irmão do sumo sacerdote Onias III, por ser simpatizante das ideias helenistas, inclusive passou a utilizar o nome grego de Jasão, conseguiu o cargo de sumo sacerdote depondo o seu irmão após uma negociação com Antíoco IV de lhe aumentar o pagamento de tributos, além da permissão para o funcionamento do *gymnasion* e *ephebion* (HORSLEY; HANSON, 2015).

Portanto, "Jasão e o partido da reforma transformou Jerusalém numa cidade helenística chamada Antioquia (em honra do pretense fundador Antíoco IV)". Organizou uma "corporação dos cidadãos, provavelmente recrutados entre famílias sacerdotais superiores e a elite interessada em "modernizar" a sociedade" (HORSLEY; HANSON, 2015, p. 30).

As ações de Jasão não foram aceitas pelo conjunto conservador da comunidade, pois viam no ginásio e na efebria uma usurpação e perversão da cultura hebraica. A negação por parte dos judeus a esses dois elementos da cultura helenística, talvez seja devido aos atletas e ginastas gregos praticarem os exercícios despidos nos ginásios, o que não era bem visto pelos anciões da comunidade judaica. Em relação à efebria, a preocupação se dava pelo receio de ocorrer a chamada perversão, em razão de que o efebo (jovem), “entre os gregos, além do jovem adolescente, indicava o amante”, isto é, havia a “ligação amorosa dos jovens púberes com o seu protetor” (SPINELLI, 2012, p. 130).

Quanto ao *ginásio* (*gymnásion*) – isto, no intuito de entender o que de fato fez Jasão – tratava-se, entre os gregos, de uma edificação erigida em um lugar público, circundada de um bosque ou jardim. A edificação continha diversos ambientes, planejados com o propósito de atender à prática de distintas atividades da *ginástica* quer dos atletas (em vistas das olimpíadas) quer dos populares (que eram estimulados a se dirigir aos Ginásios a fim de bem cultivarem a saúde do corpo e da mente). Quanto à *efebia*, ela consistia entre os gregos no que denominavam de *lexiarchkón*: o ensino (dentro de um período de dois anos) da cidadania, com o qual os efebos (os jovens no final da adolescência – por volta dos 18 anos) eram instruídos nos princípios atinentes ao bom desempenho da vida cívica. Com a *lexiarchikón* eles praticavam igualmente uma espécie de “serviço ou exercício militar”, requerido como educação derradeira destinada ao manejo das armas, das técnicas, das estratégias e dos instrumentos de guerra (SPINELLI, 2012, p. 128-129 grifos do autor).

Os autores Horsley e Hanson (2015, p. 30, grifos dos autores) afirmam que a Judeia não era mais um *ethnos*, um povo que outrora se distinguia dos demais povos, baseados segundo suas leis antigas, sem participar cultural e nem economicamente da civilização dominante. “Jerusalém (juntamente com a Judeia) era uma *polis*, cuja corporação de cidadãos gozava de governo autônomo e participava do comércio entre cidades e compartilhava as instituições e celebrações culturais com outras cidades do império”.

Para a maior parte da população judaica, a reforma helenística não envolvia apenas atividades culturais superficiais, que atingiam principalmente a classe ociosa. A reforma era uma ameaça à sua própria existência e identidade [...] Como Habitantes da nova *polis* de Antioquia, os judeus não cidadãos tinham certos direitos econômicos, mas não políticos. Ainda que a Lei de Moisés não fosse abolida, foi, contudo, completamente relativizada, pois a nova polis, com as suas tradições gregas, havia substituído a Torá como constituição operacional do Estado. Também o templo agora formava parte da nova *polis* e, ainda que possa ter não havido nenhuma reforma cültica (em sentido mais estrito), sob a nova constituição, as decisões sobre os assuntos religiosos (como sobre qualquer outra matéria) competiam à corporação aristocrática dos cidadãos e seu conselho de governo (HORSLEY; HANSON, 2015, p. 30-31, grifos dos autores).

Sobre esses conquistadores dos judeus, segundo Horsley (2010), a princípio, a presença ptolomaica e a hegemonia selêucida na Judeia eram preeminentemente de natureza militar e econômica. Diferente do que se fazia com os outros povos conquistados, tanto os ptolomeus como os selêucidas não impeliram de imediato, sobre a sociedade tradicional da Judeia, as suas formas políticas helenísticas. No entanto, esses sucessores imperiais de Alexandre, o Grande, tentaram mudar a ordem sociopolítica e cultural dos judeus com a imposição dos seus padrões de civilização helenística hegemônica, contudo enfrentaram uma grande resistência popular que ficou conhecida como a Revolta dos Macabeus.

## A REVOLTA DOS MACABEUS: resistências religiosas e banditismo social

A Revolta dos Macabeus (167-163 a. C.) ocorre na cidade Modin, sob o contexto conhecido na Teologia como Período Interbíblico<sup>155</sup>. A ampla tensão social foi causada pelo descontentamento de diversos segmentos da sociedade judaica no tocante as ações opressivas praticadas pelo governo do selêucida Antíoco IV Epifânio. Essa rebelião dos Macabeus foi uma revolta que originou a dinastia dos Amoneus, a qual governou até se enfraquecer com a dominação romana da Palestina judaica iniciada em 63 a. C e extinta com a ocupação de Jerusalém em 37 a. C. em que o último Amoneus esteve a frente do governo. A Revolta Macabeia contou com a participação camponesa, sob a liderança dos três filhos do sacerdote Matatias<sup>156</sup>. A narrativa desse conflito está registrada nos livros 1 e 2 de Macabeus. Dentre as causas da revolta, são apontadas como principais a proibição da religião judaica e a inserção de elementos culturais diferentes do que estavam habituados os judeus, a saber:

O rei prescreveu, em seguida, a todo o seu reino, que todos formassem um só povo, renunciando cada qual a seus costumes particulares. E todos os pagãos conformaram-se ao decreto do rei. Também muitos de Israel comprazerem-se no culto dele, sacrificando aos ídolos e profanando o sábado. Além disso, o rei enviou, por emissários, a Jerusalém e às cidades de Judá, ordens escritas para que todos adotassem os costumes estranhos a seu país e impedissem os holocaustos, o sacrifício e as libações no Santuário, profanassem sábados e festas, contaminassem o Santuário e tudo o que é santo, construíssem altares, recintos e oratórios para os ídolos e imolassem porcos e animais impuros. Que deixassem, também, incircuncisos seus filhos e se tornassem abomináveis por toda sorte de impurezas e profanações, de tal modo olvidassem a Lei e subvertessem todas as observâncias. Quanto a quem não agisse conforme a ordem do rei, esse incorreria em pena de morte. Nesses termos ele escreveu a todo o seu reino, nomeou inspetores para todo o povo e ordenou às cidades de Judá que oferecessem sacrifícios em cada cidade. Muitos dentre o povo aderiram a eles, todos os que eram desertores da Lei. E praticam o mal no país, reduzindo Israel a ter de se ocultar onde quer que encontrasse refúgio (I Macabeus 1. 41-53).

---

<sup>155</sup> “Etimologicamente, “interbíblico” quer dizer “entre a Bíblia”, ou melhor, “entre dois Testamentos”, isto é, entre o Antigo e o Novo Testamento. Daí também decorre a designação “Intertestamentário”. O período Interbíblico tem início com a interrupção da atividade profética entre o povo de Deus. Malaquias foi o último profeta a transmitir as palavras do Senhor até o começo do ministério de João Batista. O ministério de Malaquias pode ser datado entre 470 a. C. a 433 a. C.” (TOGNINI, 2009, p. 13).

<sup>156</sup> A liderança sob os três filhos do sacerdote Matatias teve a seguinte cronologia: o primeiro foi Judas Macabeu (166-160 a. C.); em seguida, por Jônatas (160-143 a. C.), e, por fim, Simão (143-134 a. C.), cujo descendentes serão os próximos governantes: João Hircano I (134-104 a. C.), Aristóbulo I (103/104 a. C.), Alexandre Janeu (104-76 a. C.), Salomé Alexandra (76-66 a. C.), Aristóbulo II (67-63 a. C.), Hircano (63-40 a. C.), Matatias Antígono (40-37 a.) (HARRISON, 2010; MAIER, 2005). Contudo, “esse movimento, tão bem iniciado, foi desfalcado pelos seus próprios dirigentes. A vontade de domínio desviou Jônatas e, sobretudo, Simão, do ideal do Matatias” (SILVA, 2013, p. 67).

Além disso, o rei mandou construir, "sobre o altar dos holocaustos, a Abominação da desolação. Também nas outras cidades de Judá erigiram-se altares e às portas das casas e sobre as praças queimava-se incenso". Em relação aos livros da Lei, "os que lhes caíam nas mãos eram rasgados e lançados ao fogo. Onde quer se encontrasse em casa de alguém um livro da Aliança ou se alguém se conformasse à Lei, o decreto real o condenava à morte". As mulheres que circuncidaram seus filhos eram todas executadas, assim como os filhos, e seus pescoços eram pendurados juntamente com àqueles familiares que fizeram a operação como determinava o decreto imperial (1Mc 1. 54-67).

O historiador Hobsbawm (1970, p. 25), chama a atenção para o homem violento "que não se dispõe a suportar as cargas tradicionais impostas ao homem comum em uma sociedade de classes, a pobreza e a humildade, podem escapar delas, unindo-se e servindo os opressores assim como revoltando-se contra os mesmos". No caso dos Macabeus, preferiram a revolta:

Os emissários do rei, encarregados de forçar à apostasia, vieram à cidade de Modin para procederem aos sacrifícios. Muitos israelitas aderiram a eles, mas Matatias e seus filhos conservaram-se reunidos à parte. Tomando então a palavra, os emissários do rei disseram a Matatias: "Tu és um chefe ilustre e de prestígio nesta cidade, apoiado por filhos e parentes. Aproxima-te, pois, por primeiro, para cumprir a ordem do rei, como o fizeram todas as nações bem como os homens de Judá e os que foram deixados em Jerusalém. Assim, tu e teus filhos sereis contados entre os amigos do rei e sereis honrados, tu e teus filhos, com prata e ouro e copiosos presentes." A essas palavras retrucou Matatias em alta voz: "Ainda que todas as nações que se encontram na esfera do domínio do rei lhe obedecem, abandonando cada uma o culto dos seus antepassados e conformando-se às ordens reais, eu, meus filhos e meus irmãos continuaremos a seguir a Aliança dos nossos pais (1Mc 2. 15-20).

Depois desse episódio, Matatias conclama o povo para fugirem para o deserto, assim ele e sua família seguem para o deserto com muitos outros juntos de suas mulheres, filhos e gado, os quais se mantiveram fiéis a Lei judaica. Os oficiais e as guarnições do rei, que estavam em Jerusalém, na cidade de Davi, descobriram os esconderijos dos judeus no deserto e saíram em sua perseguição e os alcançaram. Os judeus se recusaram a obedecê-los e também não reagiram aos seus ataques, pois era um dia de Sábado do Senhor, e segunda as tradições judaicas, não se podia pegar em armas para não profanar o sábado. Ao saber da morte dos seus companheiros, Matatias e todos os que o acompanharam, "choraram amargamente". Após esse episódio, foi decidido que se houvesse outro ataque em dia de sábado, eles reagiriam para evitar mais mortes dos judeus (1Mc 2. 15-42).

Matatias e seus companheiros realizaram incursões pelo país, na finalidade de destruir os altares, e circuncidarem à força todos os meninos incircuncisos que achavam pelo território de Israel. Recuperaram a Lei das mãos dos ditos pagãos e dos reis, e não permitiram que seus inimigos triunfassem. Na sucessão dos fatos, em 166 a. C., Matatias morre e seu filho, Judas Macabeus, “o martelo”, assume a liderança do movimento, com apoio dos seus irmãos e daqueles que apoiavam o seu pai, continuou a guerrear contra os seus inimigos (1Mc 2. 45-49). Conforme Horsley e Hanson (2015), Judas e seu grupo de soldados camponeses usaram táticas de guerrilhas, o que resultou em diversas vitórias contra os selêucidas, que às vezes eram em maior quantidade.

Em meio aos confrontos entre os judeus e selêucidas, destacam-se a vitória na batalha contra o general Apolônio, em seguida, venceu Seron, comandante do exército da Síria. O rei Antíoco ficou furioso com a derrota e reuniu um exército mais poderoso, adiantou o pagamento dos soldados, mas observou que estava sem saldo. Então, partiu para a Pérsia na finalidade de cobrar mais imposto das províncias. Antes deixou Lísias, membro da nobreza e da família real, a frente dos negócios do rei, o qual deveria enviar um exército contra os judeus para extirpar e fazer sumir a força de Israel e o que restasse em Jerusalém. Lísias escolhe os generais Nicanor e Górgias, homens valorosos entre os amigos do rei, que ao invadirem a Judeia mais uma vez o exército dos judeus saiu vitorioso (1Mc 3. 10-59; 4. 1-27).

Lísias ao saber da derrota dos seus generais “ficou transtornado e abatido, pois as coisas com Israel não tinham ocorrido como ele esperava e o resultado era inverso do que lhe havia ordenado o rei” (1Mc 4. 27). Assim, Lísias decidiu ele mesmo combater contra os judeus, no entanto, viu a derrocada das suas tropas e a intrepidez que havia nos soldados de Judas, é obrigado a retornar para Antioquia, e preparar e recrutar mercenários estrangeiros, na pretensão de voltar à Judeia com um exército mais poderoso (1Mc 4. 28-35). Após essas sequências de batalhas, o Templo e Jerusalém são recuperados e purificados, pois, o Santuário estava desolado, assim, Judas escolheu sacerdotes sem máculas, observantes da Lei, para a purificação do dito lugar santo. E realizaram uma grande festa para reabilitar o santuário, a qual entrou para o calendário anual de Israel como a Festa da Dedicção, em hebraico *Hanukká* (1Mc 4. 36-61).

O rei Antíoco, quando soube das notícias que o seu exército perdeu as batalhas contra os judeus, "caiu em uma profunda tristeza", mandou chamar Felipe, um dos seus amigos, e confiou-lhe o seu reino, deu-lhe o diadema, o manto e o anel do sinete, incumbiu de preparar o seu filho Antíoco para o trono. O rei Antíoco morreu no ano de 164 a. C. (1Mc 6. 1-17).



“Apenas soube que o rei tinha falecido, Lísias proclamou o rei jovem Antíoco, a quem havia educado desde pequenino, e deu-lhe o nome de Eupátor” (1Mc 6. 17).

Entre 163 a 162 a. C, Judas Macabeu convocou o povo para pôr cerco a Cidadela de Jerusalém, "para isso construindo plataformas e máquinas. Alguns dos sitiados, todavia, conseguiram romper o bloqueio. E, tendo a eles aderido alguns israelitas renegados, foram ter com o rei" (1Mc 6. 20-22). Contudo, o rei ficou muito irado ao ouvir tais palavras, e solicitou todos os seus amigos, os generais do seu exército e os comandantes da cavalaria para guerrear contra Judas e seu aliados. Esses tiveram sua primeira derrota na chamada Batalha de Bet-Zacarias (1Mc 6. 28-54).

Lísias soube que Filipe, o qual o rei Antíoco, ainda em vida, encarregou-lhe de educar seu filho Antíoco, preparando-o para reinar, regressou da Pérsia e da Média com as tropas que tinham acompanhado o rei e pretendia assumir o trono (1Mc 6. 55-57). Com isso, Lísias aconselhou o rei, aos generais do exército e aos soldados:

"Estamos enfraquecendo-nos dia por dia. Nossas provisões diminuem e o lugar que estamos sitiando é bem fortificado. Além disso, os cuidados do reino aguardam-nos. Estendamos, pois, a mão direita a esta gente, fazendo as pazes com eles e com toda a sua nação. Vamos reconhecer-lhes o direito de viverem segundo as suas leis, como antes, já que é por causa dessas leis, que nós quisemos abolir, que eles se exasperaram e fizeram tudo isto". Sua proposta agradou ao rei e aos comandantes. E ele enviou aos judeus propostas de paz, que foram aceitas (1Mc 6. 55-60).

Então, o rei aceitou as recomendações de Lísias e confirmou o acordo de paz com juramento, e os rebelados, sob essas condições, retiram-se da fortaleza (1Mc 6. 60-63). Entretanto, esse acordo de paz foi rompido, quando "Demétrio, filho de Seleuco, partiu de Roma e aportou com poucos homens numa cidade do litoral, onde se proclamou rei", ao executar Lísias e o rei Antíoco (1Mc 7. 1-4). Alcimo, um simpatizante do helenismo, que em troca do cargo de sumo sacerdote, liderou um grupo de judeus contra Judas e povo diante do rei, alegando que: Judas com os seus irmãos fez morrer todos os teus amigos, "e a nós expulsou da nossa terra. Envia, pois, agora, um homem da tua confiança. Ele, indo até lá, há de ver toda a devastação que Judas perpetrou contra nós e nos domínios do rei, e não deixará de punir aquela gente e todos os que os ajudam". Assim, surgiram novas batalhas entre judeus e selêucidas, e Judas "saiu a percorrer todos os confins da Judéia, exercendo a vingança contra os desertores e impedindo-os de fazer incursões pelo país" (1Mc 7. 5-24).

[...] Embora um forte grupo helenizante ainda permanecesse na Judeia, a maior parte do povo deu um sólido apoio aos macabeus, que frequentemente são conhecidos por seu nome de família: Asmoneus. Jônatas sucedeu seu irmão Judas como líder do movimento legalista, e tentou remover Alcimo da função de sumo sacerdote, para a qual ele mesmo tinha planos. No entanto, suas atividades tomaram uma direção diferente depois que Alcimo morreu 159 a. C., e então começou uma série de operações militares contra a Síria que resultaram em uma retirada das forças sírias da Judeia em 153 a. C. Jônatas tornou-se governador militar da Judeia, e aumentou seu controle da região, a tal ponto de Demétrio buscar a sua amizade. Alexandre Balas, que sucedeu Demétrio em 150 a. C., ajudou Jônatas a alcançar a sua ambição nomeando-o como sumo sacerdote da nação [...], e isto foi confirmado por Demétrio II, que sucedeu Balas como rei da Síria em 145 a. C. (HARRISON, 2010, p. 322).

O teólogo Tenney (2010, p. 45) destaca a participação popular na Revolta dos Macabeus, pois afirma que embora um grupo de oficiais “judeus defendesse a adoção do helenismo, ou admirasse secretamente, as pessoas comuns se opunham a ele largamente. O inflamado ressentimento contra as táticas arrogantes de Antíoco IV irrompeu, em um ardor de revolta”. Sobre essa revolta, o professor de Estudos do Antigo Testamento, Harrison (2010) diz que a resistência ativa aos selêucidas ocorreu quando o sacerdote Matatias matou um judeu que apostatou e um oficial grego que tentava fazê-lo sacrificar aos ídolos. Com isso, Matatias foi obrigado a fugir para as montanhas:

[...] acompanhado de um grupo de legalistas, e ali iniciou uma campanha de guerrilha contra as forças de Antíoco [...] Ele teve êxito em persuadir os seus seguidores de que a lei da observância do sábado não deveria interferir na autopreservação, e depois disso as táticas de guerrilhas de seus bandos armados se mostraram surpreendentemente bem-sucedidas em incomodar as forças sírias (HARRISON, 2010, p. 320).

Sobre a composição social dessa revolta, Horsley e Hanson (2015, p. 36) destacam que "foi uma luta dos camponeses judeus pela sua própria sobrevivência socioeconômica. Da sua parte, os bandos de guerrilhas camponesas saqueavam as propriedades e expropriavam os bens da aristocracia helenizantes". Os relatos das práticas de banditismo são expressos no livro dos Macabeus, em uma das batalhas contra os soldados de Timóteo e de Báquides, a saber: "dividiram os abundantes despojos em partes iguais: um para si e outra para os prejudicados, órfãos e as viúvas, e também os anciões (2Mc 8. 30). Acerca da condição dos camponeses na sociedade, Hobsbawm remonta que

Desde o surgimento da agricultura, da metalurgia, das cidades e da escrita (por exemplo, da burocracia) os camponeses viveram, em geral, em sociedades nas quais

veem a si próprios como um grupo coletivo separado e inferior ao grupo dos ricos e poderosos, embora seja frequente que, individualmente, seus membros dependam de um ou outro deles. O ressentimento está implícito nessa relação. Como demonstram os versos do poeta da cidade, o banditismo faz com que essa possível rejeição da inferioridade seja explícito, pelo menos no mundo dos homens. Com sua simples existência, implica um desafio à ordem social (HOBBSAWM, 2010, p. 22).

Segundo Eric Hobsbawm (2010), os atos de violência excessiva são fenômenos de banditismo até certo ponto. O bandido social deve expressar dois sentimentos: medo e amor. Inspirar apenas amor é sinal de fraqueza, por outro lado ao inspirarem só o medo não tem quem os ajude. A segunda explicação é de que a crueldade é inseparável da vingança, sendo essa a atividade mais nobre dos bandidos. É impossível fazer com que o opressor pague a humilhação com a mesma moeda, porque o opressor se encontra em uma estrutura de riqueza, poder e superioridade social que os revoltosos não possuem, ao menos que os destronem por meio de uma revolução, isso acontece na Revolta Macabeia, com o surgimento da dinastia dos Amoneus, a qual governou de 164 a 37 a.C., restabeleceram a religião judaica.

Assim, sustentamos que a Revolta dos Macabeus foi uma revolta popular com aspectos de “banditismo social”, conforme a assertiva acima de Hobsbawm (2010), pois, os judeus camponeses envolvidos nessa revolta, saquearam e mataram em represália contra aqueles que não pertenciam ao seu povo ou até mesmo aqueles que apostataram. E faziam as suas reivindicações para que a insurreição atingisse os seus objetivos de não submissão ao Helenismo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As questões referentes à participação popular na antiguidade merecem destaque especial, sobretudo a participação do povo Judeu que deu origem ao Cristianismo, religião essa que marcou e alterou o modo de vida das sociedades do Ocidente. Refletir, pois, acerca da Revolta dos Macabeus direcionou-se a definir o problema desta pesquisa, que consiste na literatura sacra, que de modo geral, destina-se, especialmente, as atuações das elites dominantes e de outros grupos instruídos, os quais produziram documentos literários ou neles aparecem com lugar de destaque, bem como heróis, e agentes ativos na história, por outro lado, o "povo" é relegado ao silenciamento e esquecimento. Sabe-se que os camponeses judeus eram predominantemente analfabetos e não produziam literatura, com raras exceções.

Diante do exposto, infere-se que mesmo com esses impasses, a utilização de outras ciências possibilita fazer novas interpretações e leituras dos processos históricos, que outrora consagrava grandes ídolos, membros da elite, e excluía as pessoas ditas inferiores, por exemplo, os indivíduos integrantes das sociedades camponesas. Assim, foi possível analisar as resistências do povo judeu diante das medidas opressivas tomadas pelas autoridades helenística, que impunham os seus hábitos e costumes na intenção de sobrepor os seus valores para colocar fim as tradições judaicas, e estabelecer a cultura concebida por eles como superior, a cultura Greco-macedônia, além da cobrança indevida de altas taxas de tributos para custearem os gastos da comitiva palaciana e do próprio imperador.

Em vista dos argumentos apresentados ao longo deste trabalho, com base na literatura denominada apócrifa e nos relatos do historiador Flávio Josefo, somadas as interpretações mais recentes de outros pesquisadores, ressalta-se que as ações de rebeldia dos camponeses judeus, e até mesmo a ocorrência de banditismo, foram formas de reação às injustiças sociais. Esses povos conquistados, sob a ótica das autoridades da época, eram vistos como um perigo à ordem social.

A Revolta dos Macabeus foi uma forma de protesto e de resistência ativa, que contou com a participação dos judeus camponeses, diante das forças sírias, originada pela insatisfação de várias partes da sociedade judaica no tocante as ações opressivas e arbitrárias cometidas pelo governo do selêucida Antíoco IV Epifânio, que além de impor a cultura helenística, excedeu-se na cobrança dos impostos aos judeus camponeses. Sobre os estudos das rebeliões camponesas, destaca-se que em uma dada sociedade a classe dos camponeses jamais é homogênea, pois apresentam variações de comportamentos e interesses. Assim, nota-se que esse período da Insurreição Macabeia foi muito mais complexo, quer pelas limitações das fontes e dos enfoques dados às pesquisas dessa temática.

## **REFERÊNCIAS**

BÍBLIA. Português. **A Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 2002. Nova edição revisada e ampliada.

FUNARI, Pedro Paulo A. **Grécia e Roma**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2002.

JOSEFO, Flávio. **História dos hebreus**: de Abraão à queda de Jerusalém. Trad. Vicente Pedroso. 8. ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

HARRISON, Roland Kenneth. **Tempos do Antigo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

HENZE, Mathias. Os Pseudepígrafos do Antigo Testamento Hoje: Os Antigos escritos de Israel na pesquisa moderna. In: NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. **Apocrificidade: O Cristianismo Primitivo para além do Cânon**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

HOBSBAWM, Eric. **Rebeldes Primitivos**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

\_\_\_\_\_. **Bandidos**. 4 Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

HORSLEY, R. & HANSON, J.S. **Bandidos, profetas e messias**. Movimentos populares no tempo de Jesus. São Paulo: Paulus, 2015.

HORSLEY, R. A. **Jesus e a Espiral da violência**: resistência judaica popular na Palestina romana. São Paulo: Paulus, 2010.

MAIER, Johann. **Entre os dois testamentos**: história e religião na época do segundo templo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

SILVA, Bruna Jéssica Cabral. O Movimento Apocalíptico e Macabeu como protesto ao Domínio Helênico. **Revista Oracula**. Ano 9, n. 14, 2013.

SOARES, Dionísio Oliveira. As influências persas no chamado judaísmo pós-exílico. **Revista Theos – Revista de Reflexão Teológica da Faculdade Teológica Batista de Campinas**. Campinas: 6ª Edição, V.5 - No2 – dezembro de 2009.

SPINELLI, Miguel. Helenismo e prática helenizadora: do ideal helenizador de Alexandre ao ideal cristão. In: SOUSA, Renato de Araújo; SILVA, José Lourenço Pereira da (orgs) **Educação, Política e Religião no mundo antigo**. Teresina: EDUFPI, 2012.

TENNEY, Merrill C. **Tempos do Novo Testamento**. Rio de Janeiro: CPAD, 2010.

TOGNINI, ENÉAS. **O período Interbíblico**: 400 anos de silêncio profético. São Paulo: Hagnos, 2009.