



**NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA
ANTIGA E MEDIEVAL - NEMHAM/CNPq**



EXPEDIENTE

Reitora

Profa. Dra. Elizabeth Nunes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Ms. Antônio Expedito Ferreira Barroso de Carvalho

PRÓ-REITORIA DE PÓS-GRADUAÇÃO, PESQUISA E INOVAÇÃO (PPPI)

Chefe

Profa. Dra. Alinne da Silva

CURSO DE HISTÓRIA

Chefe

Prof. Dr. Raimundo Lima dos Santos

NEMHAM - NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL

Diretor

Prof. Me. Fabrício Nascimento Moura

EDITOR-CHEFE

Prof. Me. Fabrício Nascimento Moura

DIAGRAMADOR

Graduando Wekslley Santos Machado

UNIVERSIDADE ESTADUAL DA REGIÃO TOCANTINA DO MARANHÃO -UEMASUL

Rua Godofredo Viana, 1300 - Centro. CEP. 65901- 480, Imperatriz - MA

CONSELHO EDITORIAL

- Profa. Dra. Adriana Zierer - UEMA
- Prof. Dr. Álvaro Alfredo Bragança Júnior - UFRJ
- Profa. Dra. Ana Livia Bomfim Vieira - UEMA
- Profa. Dra. Clarisse Prêtre (Université Paris Ouest)
- Prof. Dr. Gilberto da Silva Francisco - Unifesp
- Prof. Dr. Glaydson José da Silva (UNIFESP)
- Prof. Dr. Julio Cesar M. Gralha - UFF
- Profa. Dra. Maria Cecília Colombani (Universidad de Mar del Plata)
- Profa. Dra. Maria Regina Cândido - UERJ
- Prof. Dr. Paulo Roberto Gomes Seda (UERJ)
- Prof. Dr. Victor Hugo Aguirre Mendez (UNAM - México)

CONSELHO CONSULTIVO

- Profa. Doutoranda Regina Célia Costa Lima - UEMASUL
- Profa. Me. Margarida Chaves dos Santos - UEMASUL
- Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte - UFRJ
- Prof. Me. Francisco Lima Soares - FEST
- Profa. Doutoranda Roza Maria Soares da Silva - FEST
- Prof. Doutorando Kleber Alberto Lopes de Sousa – FEST
- Profa. Doutoranda Elizânia Sousa do Nascimento – UEMASUL

Capa: Wekslley Santos Machado

Editoração Eletrônica: Equipe NEMHAM

www.nemham.com

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano 2, v. 4 (Dez. 2018)-

Semestral.

ISSN 2527-0621

1. Historia antiga e medieval – Periódicos. I. Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval.

CDU 94(05)

Sumário

Editorial

Me. Fabrício Nascimento de Moura, 7

Artigos

AS DISPUTAS E ENFRENTAMENTOS DE PODER NAS NARRATIVAS LATINAS DO PRINCIPADO ROMANO: UMA ANÁLISE SOBRE OS EPIGRAMAS DE LÉSBIA E GÉLIA, DE MARCO VALERIO MARCIAL

Alexandro Almeida Lima Araujo, 09

O SURGIMENTO E A EVOLUÇÃO DO TRIBUNAL INQUISITORIAL NO PERÍODO MEDIEVAL

Weksley Machado, 23

A REVOLUÇÃO DE AVIS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL PORTUGUÊS

Antônio Marcos Lemos Santos, 41

A CIDADE DE AKHETATON: A REFORMA RELIGIOSA DO FARAÓ AKHENATON (c. 1353 – 1335 a.C)

Danielle Guedes, 58

O EUROCENTRISMO SOBRE EGITO ANTIGO NOS LIVROS DIDÁTICOS

Jerrison Patu, 72

CONCEITOS DE MORTE E ALÉM EM AUTO DA ALMA, DE GIL VICENTE

João Vitor Natali de Campos, 87

**OLHANDO PARA A EDUCAÇÃO NO MEDIEVO SOB A PERSPECTIVA
DE CARLILE LANZIERI JÚNIOR**

Maria Bernadete Mathias Mello; Sílvio Lucas Silva; Thiago Martins

Moura, 98

**UM “MOÇO” EM EXPERIMENTAÇÃO GUERREIRA: AS PRIMEIRAS
CAVALGADAS DO PRÍNCIPE CASTELHANO-LEONÊS DOM ALFONSO
DURANTE O REINADO DE FERNANDO III (1217-1252)**

Rafael Costa Prata, 109

**A ATIVIDADE PROFISSIONAL DO MERCADOR ITINERANTE NO
SÉCULO XII NA VIDA DE SÃO GODRIC**

Raimundo Carvalho Moura Filho, 123

ANEXO

TRADUÇÃO - PLUTARCO: Da monarquia, democracia e oligarquia

Maria Aparecida de Oliveira Silva, 147

EDITORIAL

Caro leitor, seja bem-vindo a mais uma edição da revista Mythos!

Neste Editorial destacamos a participação da História no processo de Desnaturalização do Mundo, sobretudo num contexto atual de transformações socioculturais e de embates no plano político. Naturalizar o mundo é uma forma particular de explicar ou representar determinada realidade. Entretanto, é importante ressaltar que só há naturalização daquilo que é histórico e social, como as desigualdades sociais. Naturalizar o mundo é explicar a realidade social e histórica como algo natural, imanente e, portanto, imutável. As desigualdades sociais, em suas diversas manifestações, são processos constituídos historicamente e naturalizá-las atende aos interesses mais conservadores dos grupos sociais dominantes que objetivam perpetuar a exploração, a dominação e todas as formas de opressão. Dizer que tais formas de exploração que sustentam as desigualdades “sempre existiram e sempre existirão” é produzir uma falsa consciência da realidade social e histórica¹.

É nesse contexto que os estudos históricos se inserem no sentido de Desnaturalizar o mundo, ou seja, efetivar uma crítica ao processo de constituição das desigualdades sociais, evidenciando seu caráter histórico e social. Ao conduzir esse processo, a História enquanto disciplina permite o desenvolvimento do pensamento crítico que leva ao despertar da necessidade de superação da realidade desigual existente. A História, em sua função política, deve ser um dos instrumentos da mudança e da transformação das relações sociais naturalizadas.

A História da Antiguidade e da Idade Média se inserem nessa seara como temporalidades e espacialidades privilegiadas para o debate acerca das desigualdades sociais contemporâneas. São períodos que se constituem nas matrizes da cultura ocidental e parte significativa dos ideais naturalizados que fundamentam as desigualdades sociais nos dias atuais tiveram aí a sua origem.

¹ As definições de Naturalização e Desnaturalização que fundamentam esse texto podem ser vistas em: VIANA, N. Naturalização e desnaturalização: o dilema da negação prático-crítica. **Revista Espaço Livre**. Vol. 8, num. 15, Jan. Jun./ 2013.

Não se trata da construção de eufemismos. Não se trata de deixar de abordar uma temática polêmica para que ela não exista. Trata-se de uma crítica objetiva das ideologias que fundamentam as desigualdades sociais para que, em algum momento da nossa história talvez, possamos enfim superá-las.

Fabício N. Moura

Editor

AS DISPUTAS E ENFRENTAMENTOS DE PODER NAS NARRATIVAS LATINAS DO PRINCIPADO ROMANO: UMA ANÁLISE SOBRE OS EPIGRAMAS DE LÉSBIA E GÉLIA, DE MARCO VALERIO MARCIAL

Alexandro Almeida Lima Araujo²

Resumo: Este artigo pretende discutir acerca das lutas e enfrentamentos de poder que podem ser inferidos das narrativas satíricas latinas do período do Império romano. Utilizaremos dois epigramas do poeta Marcial, em que o referido escritor expõe duas matronas: Gélia e Léssia. O poeta, como parte de uma aristocracia masculina romana, lança mão de uma literatura jocosa e cômica como uma forma de estratégia devidamente planejada para a manutenção de exercício de poder deste grupo social. Será através desses epigramas que o poeta fará juízos de valores sobre as atitudes das mulheres, ao estabelecer normas de condutas sociais mediante pares morais como honra/desonra e virtude/vício. Entretanto, entendemos que, se há a necessidade de poetas transmitirem, através de suas sátiras, o estabelecimento de normas sociais a serem seguidas, significa pensar também que essas mulheres resistiam a esse poder, isto é, a tais normas de comportamento difundidas por um público masculino.

Palavras-chave: Epigramas. Marcial. Principado romano. Enfrentamentos. Poder.

Abstract: This article intends to discuss the struggles and confrontations of power that can be inferred from the Latin satirical narratives of the period of the Roman Empire. We will use two epigrams of the poet Martial, in which the said writer exposes two matrons: Gélia and Léssia. The poet, as part of a Roman male aristocracy, uses comic and humorous literature as a form of strategy duly planned for the maintenance of the exercise of power of this social group. It will be through these epigrams that the poet will make value judgments about the attitudes of women, in establishing norms of social conduct through moral pairs such as honor/dishonor and virtue/vice. However, we understand that if there is a need for poets to transmit through their satire, the establishment of social norms to be followed, means to think also that these women resisted that power, that is, such norms of behavior spread by a male audience.

Key-words: Epigrams. Martial. Principality Roman. Confrontations. Power.

² Mestrando em História pelo Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Federal do Maranhão (PPGHis-UFMA), sob orientação do Prof. Dr. Marcus Baccaga. Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA (2015), sob orientação, à época, da Prof^a. Dr^a. Ana Livia Bomfim Vieira. Integrante dos grupos de pesquisas “Laboratório de História Antiga e Medieval do Maranhão - Mnemosyne”, da UEMA, e “História, Cultura letrada e outras linguagens – HILL”, da UFMA. E-mail: alexandroaraujo12@yahoo.com.br

A literatura latina e os poetas que fizeram parte da aristocracia romana demonstraram através de suas narrativas satíricas as relações de poder, mediante o uso de palavras jocosas, de imposição – ou tentativas de imposição – sobre determinado grupo social. Em nosso caso, em específico, o grupo que nos referimos é o *feminino* formado pelas matronas romanas. Logo, as relações entre os sexos serão pensadas através de práticas de esforços de uma dominação masculina e a recusa do feminino de modelos impostos.

As matronas romanas eram tidas como as “damas” do lar que, segundo as narrativas literárias do período romano dos séculos I e II d. C., deveriam ser obedientes ao marido, ou seja, para serem virtuosas as mesmas não poderiam cometer adultérios.

A literatura latina seria utilizada como um meio para essa elite masculina romana se manter no poder e ser a única capaz de ditar regras que fossem favoráveis ao seu grupo e, assim, manter a ordem social: o masculino como fomentador do que era permitido a mulher casada fazer e do que era proibido.

O que era censura moral para a mulher casada romana, não necessariamente seria censura moral ao homem romano casado³. Por isso o interesse do masculino de perpetuar tais juízos morais através de sátiras. Além do que, estas obras, que são peças de retórica, atendiam a exigências morais.

Um dia alguém teve a ideia de utilizar um certo número de propriedades rítmicas ou musicais da linguagem para falar, para impor suas palavras, para estabelecer através de suas palavras uma certa relação de poder sobre os outros. A poesia foi inventada ou fabricada (FOUCAULT, 1996, p. 15).

Na citação acima de Foucault, há veementemente a ideia de fabricação da poesia. Essa ideia de fabricação ou invenção pode ser aplicada, em nosso caso, às sátiras latinas, pois as palavras escolhidas

³ Tomemos a condenação do adultério como uma censura moral, por exemplo. De acordo com a historiadora Géraldine Puccini-Delbey, “uma definição de adultério, se refere a uma relação sexual extra-marital que envolve uma mulher casada. O uso normativo do termo ‘adultério’, não define como adultério a situação de um homem casado que tem uma amante (paelex)”. PUCCINI-DELBAY, Géraldine. **A vida sexual na Roma Antiga**. Lisboa: Edições texto e grafia, 2010. p.65.

pelos autores latinos não são aleatórias, têm interesses e sentidos com determinadas finalidades intencionais desses próprios escritores de perpetuar um modelo social em que as mulheres estariam em uma linha tênue das virtudes/vícios e honradas/desonradas.

Esse modelo social é na realidade uma tentativa de imposição dos poetas latinos e da própria aristocracia romana a que pertenciam para modelar o comportamento das mulheres e, por conseguinte, estabelecerem um certo poder sobre as mulheres da elite romana.

Para aplicar a proposição de Foucault sobre o uso das palavras em um sentido de relação de poder sobre o outro, seja sobre um sujeito ou um grupo, façamos uso de um poeta latino chamado Marco Valerio Marcial e dois de seus epigramas sobre a conduta feminina na sociedade. O primeiro epigrama é sobre uma matrona chamada Lésbia:

Sempre fazes amor, Lésbia, com as portas abertas e sem guardas e nada fazes para ocultar teus adultérios. Te dá mais prazer um espectador que um amante, e não te satisfaz o prazer sexual se os outros não sabem. Uma prostituta, pelo contrário, conserva à distância as possíveis testemunhas, utilizando a cortina ou a porta. E poucas frestas há nos bordéis do Submemmio. Aprende, pelo menos, um pouco de pudor [...] Inclusive as prostitutas mais largadas e as miseráveis mulherzinhas se escondem, ainda que seja nos sepulcros. Achas demasiado dura minha crítica? (MARCIAL. *Epigramas*. I, 34).

O poeta apresenta um escrito sobre Lésbia. A intencionalidade das palavras de Marcial é demonstrar a desonra feminina. Percebemos que Marcial demonstra a mulher em questão como uma mulher que corrompera o seu casamento por meio de relações sexuais com outros homens que não era seu cônjuge legítimo.

Ao colocar que a mulher cometera adultério, Marcial quer chamar atenção através do epigrama que se trata de uma mulher desposada, ou seja, que possuía um casamento legítimo, logo, Lésbia deveria obediência, inclusive sexual, ao esposo legítimo. Ao evidenciar a palavra adultério no plural – adultérios –, Lésbia tinha essa prática como corriqueira e podemos depreender que não era apenas com um homem, mas sim com homens diferentes. Algo que também é repreendido pelo autor. A prática de adultério em si já era suficiente para ser condenada por autores latinos dos dois primeiros séculos de nossa era.

O poeta Marcial destaca que a mulher casada, que era uma matrona, que deveria ser uma “dama do lar”, não apenas comete adultérios, mas permite que os outros saibam de suas práticas de condutas desonrosas. Marcial enfatiza que ao praticar uma cópula com um de seus amantes, Lésbia não se importa em se esconder.

Marcial, portanto, repreende não só a prática sexual de Lésbia com um homem que não fosse seu esposo, mas também o prazer que tinha ao deixar ser vista praticando tal ato de desrespeito ao costume de uma boa moral, que era a de ser digna perante a sociedade como uma matrona que respeita as normas estipuladas pelo masculino para o bom funcionamento da ordem e do quotidiano. Lésbia, nesse sentido, perde o âmago de ser uma matrona respeitável para tornar-se uma mulher de estrato mais baixo que uma prostituta.

Marcial, ao se utilizar de uma censura moral, rebaixa a mulher casada fazendo uso em comparação às prostitutas. A prostituta, uma *infame*⁴, e os locais que estas mulheres eram encontradas são tidos como lugares que deveriam ser evitados por pessoas de uma camada social aristocrática que detivessem *fama*⁵. A matrona era considerada uma mulher não *infame*, isto é, com *fama*. Entretanto, no caso de Lésbia, a mesma se tornara *infame* devido a prática do sexo interdito, aos olhos dessa moral poética.

Marcial constrói a matrona Lésbia em sua narrativa como um meio de pôr em prática a conduta que não deveria ser seguida por outras matronas. O poeta evidencia uma situação que era desonrosa, para mostrar que a conduta honrosa a seguir era o contrário do comportamento de Lésbia.

Na configuração social exposta por Marcial, Lésbia tornara-se uma mulher inferior a uma prostituta. Uma prostituta, para o poeta, já era uma categoria social sem *fama* na sociedade romana. Ao dar a entender que a prostituta teria mais “decência” que Lésbia, pois a

⁴ De acordo a historiadora Géraldine Puccini-Delbey, “*infamia* é, a bem dizer, a ausência de reputação, de honra pública (*fama*), e todos os que são por ela atingidos – prostitutas, actores, gladiadores – perdem o seu estatuto de cidadãos” PUCCINI-DELBAY, Géraldine. **A vida sexual na Roma Antiga**. Lisboa: Edições texto e grafia, 2010. p.89.

⁵ “O termo *infamia* é constituído a partir do prefixo latino *in*, que indica uma negação ou privação e da palavra *fama* que, por sua vez, significa “renomado” ou de “boa reputação”, podendo ser traduzido, portanto, como ‘aquele que não possui boa reputação’” GARRAFFONI, Renata. **Gladiadores na Roma Antiga**: dos combates às paixões cotidianas. São Paulo: Annablume: Fapesp, 2005. p. 183.

prostituta não se mostra aos demais durante um ato sexual, Lésbia fora rebaixada socialmente através de um julgo moral. Nesse entendimento, a mulher casada em questão possuía menos valor que a prostituta.

Marcial se utiliza de bordéis, prostitutas e pudor para atacar a matrona. A moral do poeta é a moral capaz de julgar o outro, no caso as práticas inadequadas de uma mulher casada, sendo que a moral do poeta é uma moral aplicada através da poesia jocosa que expressa um sentido de relação de poder deste sobre a mulher. Essa moral fora um constructo masculino de tentar impor uma dominação sobre o feminino que, em tempos de mobilidade social e política durante o Império, via cada vez mais as mulheres da elite romana se movimentarem para além da *domus*.

Esse epigrama, sobre Lésbia, é uma narrativa satírica com o intuito de ser cômica e, por conseguinte, apresentar um certo desdenho à figura feminina. O escárnio feito a Lésbia, por exemplo, é enfatizado no ato da cópula da matrona com algum amante, sendo vista por quem quisesse olhar. Marcial faz uso da ironia através de palavras vulgares. A cópula com outros em demasia, corriqueiramente, já é uma censura moral, fabricada através do texto latino, que aponta para o adultério. Marcial destaca que, além de praticar o adultério, a mesma não se importa que os adultérios que cometera não sejam furtivos.

Não podemos desvincular que havia um interesse político por trás das sátiras latinas, já que os poetas pertenciam a setores sociais que compunham a aristocracia romana e era a aristocracia romana quem ocupava os cargos públicos, como, por exemplo, na magistratura. Foucault nos faz o seguinte alerta:

Se quisermos realmente conhecer o conhecimento, saber o que ele é, apreendê-lo em sua raiz, em sua fabricação, devemos nos aproximar dos políticos, devemos compreender quais são as relações de luta e de poder. [Nas] relações de luta e de poder – na maneira como as coisas entre si, os homens entre si se odeiam, lutam, procuram dominar uns aos outros, relações de poder – que compreendemos em que consiste o conhecimento (FOUCAULT, 1996, p. 23).

Nesse sentido, o conhecimento que podemos inferir sobre a sociedade romana no período imperial romano pode ser compreendido através das narrativas da literatura latina e como as mesmas eram utilizadas nesses enfrentamentos de disputas de poder. Se Foucault

argumenta que devemos nos aproximar dos políticos e sua fabricação sobre o conhecimento, no que diz respeito ao período romano dos dois primeiros séculos, para entendermos os enfrentamentos de uma aristocracia masculina frente as resistências do feminino, devemos, portanto, nos aproximar dos escritores latinos, que pertencem a elite romana e que também exerciam cargos políticos.

As relações de poder que Foucault expõe podem ser observadas por meio da literatura escrita por esses poetas – que exerciam cargos públicos –, uma vez que estes escritos latinos colocavam mulheres da própria elite em situações cômicas e desonrosas segundo suas visões. Mas por qual motivo estes poetas escreviam tais narrativas nesse sentido?

Estamos olhando a partir de um prisma de lutas e enfrentamentos de poder. Esses enfrentamentos ocorrem mediante a ideia de poder exercido por estes agentes aristocráticos, que lutam para ter o domínio social para estabelecerem regras de manutenção de seu poder e ditarem regras de comportamento para se ter a obediência do outro: o feminino. Logo, onde há poder, também haverá resistência.

As normas estabelecidas por estes agentes aristocráticos, como no caso da sátira de Lésbia, demonstram a intenção do poeta em restringir o lugar social da matrona como um ser social que apenas poderia se estabelecer como sujeito ao seguir os comportamentos honrosos. O ato de não se cometer adultério é um modo da mulher casada se manter na sociedade como um ser social de boa reputação, pois presta obediência ao seu cônjuge. Essa maneira era propagada pelas narrativas literárias.

Marcial ao expor Lésbia como uma matrona que cometera adultérios, o poeta quer que a sociedade saiba que este comportamento é danoso ao convívio social. O autor se utiliza de Lésbia como um exemplo nocivo para reforçar que o exemplo positivo é ser o contrário de Lésbia.

Se o autor se utiliza da sátira para divulgar que esses comportamentos não são honrosos, significa dizer que essas práticas ocorriam de maneira recorrente. Isto é, ao transgredir o espaço social do lar para o acometimento de adultério, a matrona confronta esse poder masculino dos autores aristocráticos, já que estes autores compunham a própria elite romana. Essas mulheres estariam, portanto, confrontando um modelo social e de poder que era masculino e aristocrático.

Nesse sentido, tratamos que a narrativa sobre Lésbia é uma forma de o poeta divulgar o modelo social imposto pela elite romana, de demonstrar que o poder era exercido por aristocratas da *urbs*. Mas também podemos ver em Lésbia, na figura da matrona, a resistência a esse poder, de não seguir ditames sociais impostos. Dessa maneira, Foucault se torna crucial nesse entendimento, já que podemos enxergar as lutas de poder do masculino com o feminino e vice-versa.

Nessa perspectiva, a respeito do uso da literatura para fomentar um discurso de exercício de poder, ainda nos utilizando de Foucault, podemos pensar que a narrativa latina seria uma maneira estratégica dos poetas para manutenção de poder e não dar chances a quaisquer mobilidades femininas. De acordo com Foucault:

Há alguns anos foi original e importante dizer e mostrar que o que era feito com a linguagem – poesia, literatura, filosofia, discurso em geral – obedecia a um certo número de leis ou regularidades internas – as leis e regularidades da linguagem (...). O discurso é esse conjunto regular de fatos linguísticos em determinado nível, e polêmicos e estratégicos em outro (FOUCAULT, 1996, p. 9).

Foucault nos chama atenção para o uso da linguagem, que está presente na literatura, por exemplo, e que obedece a certas regras específicas de construção, porém não é apenas isso, no sentido de uma obediência a regras, mas a linguagem, a poesia latina como exemplo, nos indica um discurso que foi colocado em foco para uma determinada intenção de cunho político e social. A intenção desse discurso é estratégica para Foucault. A poesia dos satiristas latinos são estratégias para uma consolidação de domínio de exercício de poder por um grupo masculino que pertencia a aristocracia da capital do Império.

Foucault argumenta que foi original o uso da linguagem sob uma perspectiva de estruturas linguísticas. Temos em mente que o autor venha a se referir sobre Ferdinand de Saussure⁶ e o desenvolvimento que dera a linguística. Entretanto, Foucault quer nos dar um outro olhar: um nível que beira a análise da linguagem, em nosso caso a literatura dos dois primeiros séculos de nossa era, através das

⁶ “Ferdinand de Saussure [entendia] a linguagem como sistema fechado de signos, auto-suficiente, e que continha em si toda a realidade do conhecimento” ARÓSTEGUI, Júlio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru, SP: EDUSC, 2006. p. 183.

estratégias que essa linguagem fora usada para fomentar discursos que em seu bojo estavam circundados por lutas de poder.

O caso de Lésbia, se pensarmos pela visão de Foucault, há uma estratégia de Marcial ao ter escrito tal epigrama. O discurso é estratégico. Há a vontade do autor latino em divulgar o seu discurso. Ao preterir a mulher casada, pondo-a como desonrada por cometer adultérios, Marcial tenta impor seu discurso como uma forma de exercício de poder de certas regras de obediência que o feminino deveria seguir, postuladas pelo masculino.

A luta pelo poder é vista através da não obediência da mulher casada em relação ao seu matrimônio e o poeta, ao ter escrito uma narrativa de expor tal prática de adultério, quer estabelecer os ditames culturais, sociais e políticos que seriam aceitos e não aceitos no meio social. Apenas ao homem cabia uma relação extramarital, não à mulher. A mulher casada corrompe a ordem social por não seguir uma prática que era entendida como a ideal.

Ao desenvolver uma narrativa literária e satírica para deixar claro que a prática social estabelecida por Lésbia não é digna, Marcial quer reforçar um tipo ideal de sociedade, que eram normas sociais do masculino. Entretanto, essas normas estavam sendo infringidas. Logo, se há um discurso para controle das normas e dizer que tais normas devem ser seguidas, significa dizer que havia uma contraposição a tais normas sociais. Essa contraposição é a luta pelo poder, ou melhor são as disputas e enfrentamentos pelo exercício de poder. Nesse sentido, vemos o embate de disputas de poder entre matronas e um público masculino formado por poetas, escritores e seus pares aristocráticos.

Utilizando-nos do mesmo autor latino, dessa vez com outros versos satíricos, é destacado a censura moral através do uso da literatura satírica em relação aos comportamentos de matronas. Fazemos uso de um epigrama em que o discurso estratégico é o difamar da imagem da mulher casada como adúltera, similar, de certo modo, a prática de perfídia da matrona Lésbia.

Marcial evidencia uma mulher chamada Gélia:

Gélia tem um único amante, mas isso é ainda mais vergonhoso: é a esposa de dois maridos.

(MARCIAL. *Epigramas*. VI, 90).

Gélia era uma matrona, logo, assim como no caso da matrona Lésbia, significa dizer que Gélia era casada. Possuía um esposo através de um casamento que fora legal. No entanto, o poeta Marcial afirma que Gélia possuía além de um esposo, um amante. Aos olhos da moral, uma moral estabelecida por pares da aristocracia masculina, a matrona dispunha de um relacionamento extramarital. O uso da palavra amante está condicionada a ser entendida nesse contexto como uma relação que não é legal. Há dois extremos: o esposo legítimo, este fruto de um casamento que é juridicamente reconhecido; e o amante, uma relação que não é reconhecida como legal, que envolve a conjunção carnal.

O uso de uma moral já é estabelecido ao ser escrito que a matrona mantém um amante. Este fato é condenado pelo autor latino e se torna ainda mais incisivo a censura quando o escritor Marcial aponta que este amante se tornou um marido à matrona. Marcial quer inferir que a matrona via seu amante com certa regularidade, com uma frequência que deveria ocorrer de maneira similar ao que ocorria com o esposo legítimo. Essa assiduidade da matrona com o amante é reprovada pelo autor, pois faria com que essa mulher casada tivesse dois relacionamentos “estáveis”.

Porém, um desses relacionamentos era uma fraude, pois um destes era obrigatoriamente um relacionamento extramarital. Marcial faz um juízo que sustenta a proibição da mulher casada de não ser honrada ao marido, e essa fraude da matrona se torna ainda mais pertinente quando se trata de apenas um amante e este se tornara “fixo”, a ponto de não parecer um adultério, mas que em seu íntimo, para o escritor latino, se tratava de um adultério.

Com efeito, Marcial expõe a matrona Gélia em um par moral: sendo este honra/vergonha. Gélia não tivera honra, mas sim uma atitude que, de acordo com Marcial, era vergonhosa. A moral pode ser usada para construir uma matrona honrada, entretanto essa mesma moral que julga uma matrona como honrada, pode ser, dependendo da intenção, entenda-se *discurso*, do escritor, acompanhada de seu par negativo: a vergonha.

A estratégia de Marcial é divulgar essas práticas sociais desonrosas, mas compreendemos que essas práticas são formas de disputas das mulheres de romper a estas normas e atravessar uma imposição que sustentava um domínio masculino sobre o feminino. Isto é, as disputas de poder. Um lado – o masculino – tentava impor que a mulher ficasse apenas restrita ao lar e que devesse obediência ao

esposo; e o outro lado – o feminino – que, para não se restringir ao lar e ao marido e galgar espaços fora desse vínculo, mantinha relações fora do âmbito do casamento e da *domus* como formas de enfrentamentos a esses modelos de constructos sociais do masculino.

Essa literatura evidenciada por escritores latinos carrega em seu bojo uma ideologia, pois ela é devidamente pensada e com objetivo claro de manutenção de uma estrutura social em que o masculino pudesse manter um domínio de exercício de poder. Paul Veyne argumenta que “a ideologia é racionalização, idealização; é um amplo planejamento” (VEYNE, 1995, p. 161).

Marcial ao longo de sua obra, *Epigramas*, demonstrou essa racionalização que envolve um pensamento de se utilizar de situações cômicas de personagens femininas para perpetuar uma ideologia em que o feminino deveria estar sob a conservação de uma ordem do masculino. A ideologia perpassada pelo autor-poeta é fomentar que a matrona só teria espaço social ao estar sob uma tutela masculina, no caso o seu esposo, além de se submeter aos padrões de comportamento designados pelo grupo social aristocrático que este escritor estava inserido. A demonstração da honra era essencial para a matrona ser digna e com *fama*.

Desse modo, entendemos que a literatura latina é uma forma de entendermos o contexto social dos séculos I e II d. C., referente às mulheres. Os autores latinos se utilizavam das narrativas literárias para enaltecerem as mulheres que possuíam comportamentos dos primeiros tempos de Roma, quando o sistema do patriarcado não permitia uma mobilidade social ao feminino e as matronas teriam um respeito a tal ordem social através de uma obediência para com a figura masculina.

Esse enaltecer de um modelo social de comportamento poderia ocorrer através da narrativa literária mediante a disseminação de valores que denegrissem a imagem da matrona quando esta não obedecesse às virtudes que toda “boa esposa” deveria seguir. Demonstrar na narrativa literária o que a mulher cometeu de vícios é demonstrar que há uma prática de virtudes que não fora seguida. Em nossa opinião, há uma “evidenciação da força das representações do passado propostas pela literatura” (CHARTIER, 2010, p. 25). Seria, portanto, dizermos que “algumas obras literárias moldaram as representações coletivas do passado” (GREEN-BLATT *apud* CHARTIER, 2010, p. 25).

A intenção do autor, entendendo-a como ideológica, através da literatura, é inserir na comunidade a que faz parte, a grecorromana, um tipo de pensamento que tinha uma finalidade de moldar no coletivo de seu público um pensamento em que a mulher deveria estar sob um domínio de valores morais expostos por uma ordem social masculina. É, portanto, a representação de um comportamento que era tido como ideal, sendo este permeado por virtudes, honra e fama. Essa representação de um modelo social, que era ideológico, em que o poeta propusera em sua narrativa literária, demonstrara o exercício de poder em que o masculino estava engajado a assumir e perdurar através dos tempos, na passagem da República para o Império.

Entretanto, podemos perceber que, se havia uma preocupação em reforçar através da literatura uma certa representação de um modelo social e cultural de domínio masculino sobre o feminino, esse modelo não era unânime a ponto desse domínio de exercício de poder ser exercido sem sofrer resistências. Por isso a intenção do autor em demonstrar que essas resistências eram entendidas como vícios, desonra e infâmia. Logo, “a força dos modelos culturais dominantes não anula o espaço próprio de sua recepção. Existe uma brecha entre a norma e o vivido, o dogma e a crença, as normas e as condutas. Nessa brecha se insinuam as reformulações, os desvios, as apropriações e as resistências” (CERTEAU *apud* CHARTIER, 2010, p. 47).

Nesse sentido, poderíamos entender as condutas de Gélia e Lésbia como as resistências e os desvios. Desvios em um sentido de não estarem “condizentes” ao que era estabelecido pela censura moral aristocrática poética. Se a norma social era viver restrita na *domus* demonstrando fidelidade sexual ao seu esposo, a matrona infringia tal norma, ou seja, resistia a uma crença moral que era socialmente imposta por aqueles que tinham o domínio de exercer o poder. Esse poder sofre embates no cotidiano como Certeau pontua, isto é, no vivido.

A literatura latina poderia estipular um modo social a ser seguido, mas não quer dizer que no vivido esse poder vinha a se concretizar. Não podemos dizer que esse poder se concretizava ao menos sem resistências. Na norma há a brecha, essa brecha acontecia no hodierno. A prática feminina – da matrona – em buscar relações extramaritais fora do lar enfatiza o que podemos denominar de resistência à conduta dominante.

Com efeito, as narrativas literárias, através do pensamento do autor latino passado à escrita e à oralidade, têm em seu bojo moldar o pensar, o fazer, o dizer daquele público que está tendo contato com essas narrativas. É uma forma de mostrar uma convenção social do que é aceitável e, por conseguinte, do que não é aceitável. Nas relações de disputas de poder e de dominação, o poeta aristocrático ocupa uma posição de dominação. Nessa relação de dominação o mesmo pretende difundir uma restrição social à mulher. Essas práticas sociais de restrição – que são ideológicas – são perpassadas por meio da literatura latina.

No entanto, Chartier (2010, p. 49) aponta para as tensões entre as capacidades inventivas dos atores sociais frente as restrições e convenções que limitam. Isto é, aplicando a ideia de Chartier, podemos arguir sobre essas tensões: de um lado, os poetas que estão em um grupo social masculino e aristocrático com suas obras letradas e, de outro, os indivíduos com suas práticas ordinárias que ressignificam o cotidiano, ou seja, as mulheres que estariam em uma posição de “dominado”, mas que nessas lutas de poder, encontram formas de resistir as convenções e reinventam um cotidiano do “dominante”.

Podemos afirmar que essa literatura latina – as sátiras – é ideológica, já que “a ideologia gira em torno do poder” (RICOUER, 2007, p. 96). Os poetas querem manter uma relação de dominação pautada na visão de que o feminino seria o grupo a ser “dominado” e o masculino, entende-se a elite masculina que ocupava cargos públicos como os próprios escritores da *urbs*, o grupo a ser “dominante”.

Dessa forma, o poeta lança mão da narrativa, criada por ele, como um meio de propagar na sociedade uma ideologia pautada na relação de dominação desse grupo sobre as mulheres. Nas palavras de Ricoeur “o que a ideologia busca legitimar é a autoridade da ordem ou do poder – ordem, no sentido da relação orgânica entre todo e parte, poder, no sentido da relação hierárquica entre governantes e governados” (RICOUER, 2007, p. 96).

A ordem que Ricoeur se refere, aplicando aos epigramas de Marcial já expostos aqui, é a de manutenção de práticas sociais à mulher casada. A matrona só poderia existir socialmente na *domus*. A restrição à matrona era de ser sexualmente fiel ao marido, não cometendo adultério. Não cometendo adultério, a matrona daria herdeiros legítimos ao seu esposo. É manter uma hierarquia social onde o homem é o dominante, o que governa e único capaz de utilizar a

oratória, de gerir a fortuna, galgar cargos públicos, de manter relações extramaritais sem ser considerado um adultério, e a mulher, a dominada, que devia obediência – sexual – ao seu esposo. Essa era a ordem difundida pela ideologia satirista latina.

A sátira latina apresenta, em nossa opinião, a tentativa de justificar um poder masculino sobre o feminino. Paul Ricoeur afirma que “é no nível em que a ideologia opera como discurso justificador do poder, da dominação, que se veem mobilizados os recursos de manipulação que a narrativa oferece” (RICOEUR, 2007, p. 98). Isto é, os epigramas de Gélia e de Lésbia demonstram a manipulação da sátira em provocar e colocar a matrona em uma situação de desonra.

Uma manipulação do uso da literatura em benefício ao grupo social aristocrático masculino que o escritor pertence. Sendo assim, o autor de forma ideológica nega a possibilidade da matrona de manter laços sociais fora da relação matrona-esposo. A narrativa cumpre com um significado que intenciona o público a pensar que a matrona que atravessa a linha social imposta por este grupo não possui virtude. É manipular o que é proibido e o que é permitido, do que seria lícito e do que seria ilícito. Nas palavras de Foucault, seria um “discurso tomado como um conjunto de estratégias que fazem parte das práticas sociais” (FOUCAULT, 1996, p. 10-11). Logo, a prática social do discurso é estratégica. A estratégia dos poetas é a limitação das sociabilidades das mulheres através das narrativas da literatura.

Referências

Documentação Textual

MARCIAL. MARCIAL. **Epigramas**. Lisboa: Edições 70, vol. I-II, 2000; vol. III, 2001; vol. IV, 2004.

Bibliografia

ARÓSTEGUI, Júlio. **A pesquisa histórica: teoria e método**. Bauru, SP: EDUSC, 2006.

CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

FOUCAULT, Michel. **A verdade e as formas jurídicas**. Rio de Janeiro: Nau Ed., 1996.

PUCCINI-DELBAY, Géraldine. **A vida sexual na Roma Antiga.** Lisboa: Edições texto e grafia, 2010.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento.** Campinas. Ed. Da Unicamp, 2007.

VEYNE, Paul. *Foucault revoluciona a história.* In: **Como se escreve a história.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

O SURGIMENTO E A EVOLUÇÃO DO TRIBUNAL INQUISITORIAL NO PERÍODO MEDIEVAL

Weksley Machado⁷

Resumo: No artigo a seguir, discutiremos um pouco sobre o cenário em que foi possível o estabelecimento da Inquisição e seus consequentes resultados. Criada durante a Idade Média como instrumento de repressão às práticas tidas como pagãs e hereges, a Inquisição permaneceu vários séculos atuando lado a lado com a Igreja. Contudo, é necessário que se faça um estudo mais minucioso para que se possa compreender as circunstâncias em a sociedade medieval vivia para que possam ser determinadas a prováveis causas da difusão desse Tribunal no âmbito medieval.

Palavras-Chave: Inquisição; Idade Média; Europa

Abstract: In the following article, we will discuss a little about the scenario in which it was possible to establish the Inquisition and its consequent results. Created during the Middle Ages as an instrument of repression to practices considered as pagans and heretics, the Inquisition remained several centuries working side by side with the Church. However, it is necessary to make a more detailed study so that one can understand the circumstances in the medieval society lived so that the probable causes of the diffusion of this Court in the medieval scope can be determined.

Keywords: Inquisition; Middle Ages; Europe

INTRODUÇÃO

Na visão de João Bernardino Gonzaga, em meio aos escombros que restaram após a queda do Império Romano, a Igreja se tornou a única instituição sólida, o único refúgio para populações desorientadas e indefesas, a única fonte de cultura. Coube-lhe não apenas traçar regras religiosas e morais, mas organizar e orientar a vida comum das pessoas. (GONZAGA, 1993, p. 107)

Thomas Woods Junior afirma que a Igreja configurou a civilização em que vivemos e o nosso perfil humano de muitas maneiras além das que costumamos ter presentes. Ela foi o construtor da civilidade ocidental. Não só trabalhou para reverter aspectos considerados moralmente repugnantes do mundo antigo – como o infanticídio e os

⁷ Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL; Membro de Subcoordenador do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval – NEMHAM/CNPq.

combates de gladiadores -, mas restaurou e promoveu a civilidade depois da queda de Roma. (WOODS JUNIOR, 2008, p. 11)

Para Silvia Liebel, a singularidade que o Diabo e o Inferno adquiriram na Idade Média, impregnada no imaginário coletivo e nos valores sociais, marca a agregação em torno do Cristianismo unificador. O crescimento do medo corresponde ao crescimento do poder simbólico da Igreja, que construiu a imagem do “Maligno” e da “Feiticeira” num combate aos resquícios do paganismo demonizado. (LIEBEL, 2004, p. 209)

Hilário Franco Junior cita que para a formação e organização da hierarquia eclesiástica acabou contribuindo bastante, paradoxalmente, um elemento que punha em risco a própria existência da Igreja: as heresias. Estas eram produto do sincretismo que fazia a força, mas também a fraqueza do Cristianismo. De fato, ao reunir e harmonizar componentes de várias crenças da época, a religião cristã tornava-se mais facilmente assimilável, porém passível de interpretações discordantes do pensamento oficial do clero cristão. Do ponto de vista deste, Heresia era, portanto, um desvio dogmático que colocava em perigo a unidade de fé. (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 91)

Para Anita Novinsky, a palavra herege origina-se do grego *hairesis* e do latim *haeresis* e significa doutrina contrária ao que foi definido pela Igreja em matéria de fé. Em grego, *hairetikis* significa “o que escolhe”. No primeiro congresso internacional sobre heresiologia, realizado em 1962 em Royaumont, na França, foram apresentados historiadores contemporâneos, como Robert Mandrou, Georges Duby, Michel Foucault e outros, trabalhos sobre diversos tipos de heresias. No que diz respeito propriamente ao conceito de heresia, foi aceita a definição do teólogo medievalista M. D. Chenu, de que herege é “o que escolheu”, o que isolou de uma “verdade” global uma “verdade” parcial, e em seguida se obstinou na escolha. O objeto principal do colóquio de Royaumont foi estudar o papel do herege, sua função na sociedade, o herege em ação no processo histórico. Foi proposta uma questão por excelência: a do herege como crítico dos valores espirituais de uma sociedade. (NOVINSKY, 1982, p. 10-11)

Eduardo Szklarz concorda com Anita Novinsky, no sentido de que na Grécia antiga a heresia era apenas uma escolha do que o cidadão achava melhor para si, sem qualquer conotação religiosa. Na Idade Média, porém, a Igreja expandiu esse conceito de tal forma que a

heresia passou a abranger todas as opiniões contrárias aos seus dogmas. O combate aos hereges começou a tomar forma com um tratado escrito no século XII pelo abade Pedro, o Venerável, que chefiava a abadia de Cluny, na região francesa da Borgonha. Ele afirmava que, para eliminar a heresia da Igreja, que chamava de “Corpo de cristo”, era necessária uma purgação composta de quatro fases: investigação, discussão, achado e defesa. Aquele era o passo-a-passo da futura Inquisição. (SZKLARZ, 2008, p. 26)

Antes de ser compilado o direito canônico, entre os séculos XII e XIII, não havia em nenhum lugar da Europa Ocidental qualquer sistema de leis parecido com os atuais. Desde a fragmentação do Império Romano do Ocidente com o advento dos reinos bárbaros, o direito tinha estado intimamente ligado aos costumes e aos laços de sangue, e não era considerado nem estudado independentemente dessas realidades ou julgado apto para estabelecer regras gerais que obrigassem as pessoas. O direito da Igreja também havia estado nessa situação até fins do século XI. Nunca fora codificado sistematicamente e estava disperso por entre as observações dos concílios ecumênicos, dos livros penitenciais⁸, dos papas, de alguns bispos, da Bíblia e dos Padres da Igreja. Muito desse direito era de natureza regional e, por conseguinte, não se aplicava ao conjunto da Cristandade. (WOODS JUNIOR, 2008, p. 180)

Na concepção de Anita Novinsky, a Igreja oferecia aos seus fiéis, na Idade Média como hoje, uma mensagem de salvação, de vida eterna, que poderia ser alcançada através da crença em Jesus Cristo. O ideal da Igreja era manter a unidade da doutrina, que nesse tempo ainda se encontrava fraca para enfrentar as dissidências. O questionamento a que estava exposta então a religião produziu diversos problemas que inquietaram os homens do tempo, como o problema do bem e do mal, da natureza do homem e da Igreja, sobre a própria conduta da vida e sobre o fim do homem. Criaram-se numerosas seitas, que alarmaram os defensores da ortodoxia, levando-os a se lançarem numa cruzada pela purificação da fé. (NOVINSKY, 1982, p. 18)

No sistema teocrático puro, a noção de crime se confunde com a de pecado, de sorte que todo pecado deve ser punido pela Justiça terrena. O inteiro conteúdo do Direito Penal passa assim a ser formado

⁸ De acordo com Thomas Woods Junior, eram livros que determinavam penitências para os pecados. (WOODS JUNIOR, 2008, p. 180)

pela religião. O faltoso merece sofrer porque ofendeu a divindade, em cujo nome se exerce o ministério sancionador, geralmente por sacerdotes. Dessa forma, o aplicador da pena atua como uma espécie de gestor de negócios de Deus, e os costumes indicam quais são os atos que o ofendem. (GONZAGA, 1993, p. 80)

As primeiras heresias distinguem-se das que ocorreram nos séculos XII e XIII pelo seu caráter filosófico e teológico que fazia especulação racional em torno dos princípios ou dogmas cristãos, em geral planos do pensamento que tratavam da Trindade, da natureza divina e humana de Cristo e da própria relação existente entre ambas, bem como de questões ligadas à essência da divindade. Porém, o que caracteriza as heresias posteriores, isto é, as da Baixa Idade Média, é o seu cunho popular assentado sobre uma nova visão ética da instituição eclesiástica e do Cristianismo como religião vigente na sociedade ocidental. (FALBEL, 1999, p. 10)

Porém, de acordo com Henry Loyn, as atitudes em relação à heresia, assim como, na verdade, à rigorosa interpretação da ortodoxia, variaram de época para época no seio da Igreja cristã. Nos primeiros séculos da atual era, as controvérsias teológicas, revelando diferenças raciais e sociais, gravitaram, sobretudo, em torno da natureza da Trindade e, mais especificamente, em torno da natureza da segunda pessoa da Trindade. Essas discussões continuaram perturbando a Igreja Ortodoxa Oriental, mas a Igreja ocidental aceitou, de um modo geral e esteve imune à cisões de maior monta acerca de heresias até o século XII. (LOYN, 1990, p. 458)

Heresias, na sua origem, eram divergências que se estabeleceram no próprio seio do cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso em se fazer considerar “ortodoxo”. A palavra “ortodoxia”, neste caso, faz referência à ideia de um “caminho reto”, associado a um pensamento fundador original, no caso do Cristianismo a um pretenso pensamento que derivaria do Cristo e de seus apóstolos, bem como dos textos bíblicos naquelas de suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas. É interessante observar que, seja no âmbito das heresias do mundo antigo e da Alta Idade Média, ainda marcadas por serem essencialmente divergências de nível teológico, seja no âmbito das heresias que surgem na Idade Média Central e posteriormente na Baixa Idade Média, estas últimas por vezes já prenunciando a Reforma Protestante do século XVI,

a verdade é que em todos estes casos “hereges” e “ortodoxos” – conforme sejam chamados de acordo com o jogo dos poderes de nomear – sempre acreditaram tanto uns como outros serem os verdadeiros defensores da verdade da fé. (BARROS, 2012, p. 29)

De acordo com Anita Novinsky, em fins do século XIII a Igreja Romana sentiu-se ameaçada por uma série de críticas que estavam sendo feitas aos dogmas sobre os quais se apoiava a doutrina cristã. Essas críticas e dúvidas sobre a verdade absoluta da mensagem da Igreja aumentaram gradativamente e os indivíduos que partilhavam dessas ideias contestadoras da doutrina oficial eram chamados de hereges. (NOVINSKY, 1982, p. 10)

No entanto, para Jeffrey Richards, a heresia medieval nasceu das condições e da psicologia da sociedade medieval. Tratava-se de dissensão religiosa e, em sua maior parte, de dissensão religiosa popular. Ela não foi habitualmente um resultado das discordâncias intelectuais sobre a fé, ou das disputas filosóficas que tenham surgido nas elites universitárias. Estas ocorriam periodicamente, tinham apoio mínimo e eram, em geral, prontamente exterminadas. De modo geral, foi o desejo enraizado das pessoas comuns de atingir, por seus próprios meios, um estado de perfeição religiosa, de se inserir totalmente numa vida religiosa e espiritual, ainda que frequentemente permanecendo no mundo, que deu lugar à dissensão e à heresia. (RICHARDS, 1993, p. 55)

Ademais, Henry Loyn também explica que a heresia popular não devia sua expansão ao contato com a Antiguidade ou com Oriente, nem a seus atrativos para os interesses desta ou daquela classe social. Doutrinariamente, sua tendência consistia em resistir à elaboração do ensino e do ritual, à elevação do clero acima do laicado e ao poder secular da Igreja. (LOYN, 1990, p. 460)

Para João Bernardino Gonzaga, nos primeiros tempos do Cristianismo, a Igreja se viu com a tarefa de formar sua doutrina, em meio à complexa realidade da vida. Para isso, necessitou estudar, refletir, debater, optar entre possibilidades, para fixar, por fim, sua orientação. (GONZAGA, 1993, p. 92)

O aumento das contestações aos dogmas da Igreja, na Europa ocidental, levou o Concílio de Verona, em 1184, a nomear bispos para visitarem duas vezes por ano as paróquias suspeitas de heresia. Havia

um Regimento especial que norteava o trabalho desses fiscalizadores de ideias e os bispos tinham o título de Inquisidores Ordinários. Não se pode determinar o momento exato em que a Inquisição medieval foi estabelecida. Esta foi produto de uma longa transformação durante a qual a Igreja e o Papado sentiam-se ameaçados em seu poder. Mas para que a caça aos hereges surtisse efeito, era necessário o apoio do Estado, dos soberanos temporais, o que mostra a implicação política dessas perseguições, principalmente numa época em que o Estado e a Igreja estavam unidos. (NOVINSKY, 1982, p. 15)

O perigo representado pelas heresias não era tanto o da perda de algumas almas, mas o do contágio que poderia comprometer a totalidade da cristandade. Justificava-se, portanto, destruir uma parte para salvar o todo. Mas também se imaginava possível uma parcela da sociedade trabalhar para a salvação das demais. (FRANCO JUNIOR, 2006, p. 209)

A prática de mandar à fogueira os heréticos era geral e não surgiu com a criação da lei positiva, baseada no costume popular, e que acabou sendo incorporado pelos legisladores com o decorrer do tempo. Essas punições podem ter uma origem longínqua, remontando à legislação de Diocleciano. É possível explicar as perseguições aos heréticos pelo fato da heresia ser considerada o maior dos delitos e, em consequência, o castigo deveria ser “terrível” e “sensacional” para servir de exemplo aos demais. A Igreja procurou justificar tais punições buscando um apoio exegetico nas “Escrituras Sagradas”. Todos esses elementos estavam preparando o caminho para o futuro surgimento de uma instituição que tratasse especificamente da identificação e da perseguição dos heréticos. Assim, a Inquisição surgiu no cenário da história do século XIII para tornar-se uma instituição de temor marcante. (FALBEL, 1999, p. 12-13)



Figura 1: Instrumentos de tortura da Inquisição.

Fonte: NOVINSKY, Anita. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982, p. 14.

Henry Loyn considera que, socialmente, heresia e ortodoxia também eram inseparáveis; cada uma definia a outra. Conforme sugere uma tendência para insistir na irmandade espiritual e econômica, a heresia era frequentemente adotada por aqueles que sofreram em consequência de mudanças sociais. Tanto os operários têxteis de Arras, no século XI, quanto os nobres da Florença do século XIII podiam ver a corrupção mundana manifestar-se no crescente poder dos mercadores, que eram certamente mais propensos a apregoar seu status cada vez mais alto pela devoção do que a pô-lo em risco manchando-o de heresia. Inversamente, as acusações de heresia tinham menos probabilidades de ser eficazes para sustar o avanço de tais grupos — embora isso fosse tentado, notoriamente contra a família Maurand de Toulouse — do que

para evitar o ressentimento de seus rivais e vítimas. (LOYN, 1990, p. 461)

Régine Pernoud acrescenta que uma das funções da Igreja e dos seus tribunais era a luta contra a heresia. Trata-se de uma característica essencial da vida medieval. É preciso compreender que a Igreja foi a garantia da ordem social, e que tudo aquilo que a ameaçava atacava ao mesmo tempo a sociedade civil. Tanto mais que as heresias suscitavam mais violentas reprovações nos leigos que nos clérigos. (PERNOUD, s.d, p. 89)

Todavia é preciso ressaltar que, de acordo com Eduardo Szklarz, para que a perseguição aos hereges surtisse efeito, era necessário o apoio do Estado. Embora a Inquisição medieval tenha sido idealizada e dominada pelo papa, ela contou com o auxílio dos soberanos. Assim mostra o caráter político das perseguições, numa época em que não havia clara separação entre Igreja e Estado. (SZKLARZ, 2008, p. 26)

Com o tempo, foram sendo elaborados manuais escritos por inquisidores experientes que procuravam orientar os perseguidores das heresias sobre os seus fundamentos doutrinários e também sobre a técnica ou o modo de conseguir a confissão do acusado. Nesses manuais cada heresia é caracterizada, permitindo muitas vezes aos estudiosos um melhor conhecimento de suas concepções. (FALBEL, 1999, p. 14)

De acordo com Michael Baigent e Richard Leigh, pela lei civil, os médicos, soldados, cavaleiros e nobres não estavam sujeitos a tortura e gozavam de imunidade. A Inquisição decidiu democratizar a dor e pô-la à disposição de todos, independente de idade, sexo e posição social. Os Inquisidores eram a princípio proibidos de ministrar, eles mesmos, tortura física; só podiam atuar como supervisores, instruindo funcionários civis ou seculares sobre o que fazer, e observando e tomando notas de qualquer coisa que o acusado dissesse sob coação. Então, em 1252, uma Bula emitida pelo Papa Inocêncio IV autorizou-os formalmente a ministrar eles mesmos a tortura com a restrição de que tal ação não envolvia ferimento a membro nem perigo de morte. Os Inquisidores logo encontraram meios de contornar essa restrição. Também se queixaram tanto dela que em 1260 o novo Papa, Alexandre IV, lhes permitiu conceder dispensas uns aos outros por quaisquer irregularidades que ocorressem. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 33)

A Inquisição equiparou-se a uma Justiça Penal, de sorte que adotou os modelos que vigiam nos tribunais laicos. Eram métodos processuais que estavam de acordo com os costumes. O nome completo era "Tribunal do Santo Ofício da Inquisição", mas passou a ser designado simplificada por esta última palavra, cuja raiz está no verbo latino *inquirere* ("inquirir"), do qual deriva o substantivo *inquisitio* ("inquisição"). Assim se chamou porque adotava o sistema processual inquisitivo, que se tornara dominante no Direito Canônico e no Direito secular. A ação penal podia ter origem numa denúncia de qualquer pessoa, ou decorrer de inquérito aberto ex-officio. Era também possível optar pelo sistema acusatório, quando alguém do povo delatava outrem e se dispunha a provar o alegado, assumindo no processo o papel de parte acusadora. (GONZAGA, 1993, p. 120)

Segundo José D'Assunção Barros, a partir de 1222, dentro da combinação de interesses da Igreja e dos governos temporais, surgem os tribunais da Inquisição, organizados pela bula *Excommunicamus*, de Gregório IX. Reprimindo incisivamente o pensamento herético ou discordante em relação à Igreja, os processos inquisitoriais não apresentam a figura do advogado para defender a parte acusada, e por isso impunham que se chegasse à confissão através de recursos que incluíam formas de pressão diversas e, finalmente, a tortura. (BARROS, 2012, p. 43)

Régine Pernoud cita que o primeiro soberano que aplica aos heréticos condenados a ser entregues ao braço secular a pena de fogo, é o imperador Frederico II; podemos admirar-nos disso, visto que sabemos que o personagem era bem pouco cioso da ortodoxia. (PERNOUD, s.d, p. 89)

Apesar do controle da Igreja, não foi possível conter a difusão das heresias, principalmente dos cátaros ou albigenses⁹, contestadores dos dogmas da Igreja e que, no sul da França constituíram-se numa espécie de Igreja contra a Igreja de Roma. Medidas foram tomadas pela Santa Sé, e os eclesiásticos especialmente enviados aos lugares chamados "infectos" constituíam a chamada "Inquisição delegada". A "Inquisição

⁹ De acordo com Henry Loyn, os cátaros foram um grupo herético que desafiou seriamente os principais dogmas do Cristianismo ortodoxo. Dentre eles, os que mais se destacaram foram os chamados de albigenses grupo que floresceu no sul da França em fins do século XII, por terem seu principal centro em Albi, no Languedoc. (LOYN, 1990, p. 202)

delegada” foi criada pelo papa Gregório IX, que se tornou o coordenador e dirigente principal da luta contra os apóstatas. (NOVINSKY, 1982, p. 16)

Assim, ao chegar a uma determinada localidade, os Inquisidores se instalavam num ou noutro quartel-general temporário, e ali começavam a ouvir confissões e denúncias. O sistema oferecia uma oportunidade muitas vezes irresistível para acertos de contas, soluções de velhas brigas e para lançar inimigos em apuros. As esposas eram frequentemente estimuladas a denunciar os maridos, os filhos a denunciar os pais. Testemunhas eram convocadas para apoiar testemunhos e depoimentos iniciais. Se um indivíduo era implicado por duas outras pessoas, um funcionário se apresentava a ele com uma intimação para comparecer perante o tribunal da Inquisição. Essa intimação era acompanhada por uma declaração por escrito da acusação contra ele. Os nomes dos acusadores e das testemunhas, porém, jamais eram citados. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 32)

Na França, a pena capital era imposta de cinco maneiras: esquartejamento, fogo, roda, forca e decapitação. Na Espanha, teve largo emprego o garrote: enrolava-se no pescoço do condenado uma corda, na qual, por detrás, o carrasco passava curto bastão de madeira; e, girando-o assim pelas costas, produzia então a morte, por estrangulamento. Há notícia também de casos, em diferentes países, em que o sentenciado era exposto a animais bravios, para que o trucidassem ou o devorassem, tal como havia sido feito, nos circos romanos, com os mártires dos primeiros tempos da Igreja. (GONZAGA, 1993, p. 43)

Sob o olhar de Pierre Chaunu citado por José D’Assunção Barros, um fato observado pelos historiadores a partir da documentação medieval é uma pequena retração herética na segunda metade do século XI, para depois, no século XII, evidenciar-se uma intensificação de movimentos heréticos que já apresentam uma dimensão coletiva, e ainda mais particularmente a partir da Segunda Cruzada em 1150 (CHAUNU apud BARROS, 2012, p. 40)

Na concepção de Régine Pernoud, por vezes, entende-se, com a cumplicidade de certos eclesiásticos isolados: — que a Inquisição adquiriu a sua reputação. Contudo, ela só teve um caráter sangrento e feroz na Espanha imperial do início do século XVI. Durante toda a Idade Média, foi apenas um tribunal eclesiástico destinado a exterminar a

heresia, quer dizer, a extirpá-la, expulsando-a para fora dos limites do reino; as penitências que impunham não saíam do âmbito das penitências eclesiásticas, ordenadas em confissão: são esmolas, peregrinações, jejuns. Nos casos graves, unicamente, o culpado era entregue ao braço secular, o que significa que incorria em penas civis, como a prisão ou a morte; pois, de todo o modo, o tribunal eclesiástico não tinha o direito de pronunciar ele próprio semelhantes penas. (PERNOUD, s.d, p. 90)

No entanto, João Bernardino Gonzaga revela que esse fenômeno foi produto da sua época, inserido num clima religioso e em certas condições de vida, submetido à força dos costumes e de toda uma formação cultural e mental, fatores que tiveram de moldar o seu comportamento. Por isso entendemos indispensável suprir uma lacuna: antes de examinar a Inquisição, é preciso conhecer o mundo que a envolveu, tão diferente do nosso. Sobretudo, não nos olvidemos de que o Santo Ofício equivaleu a uma Justiça Criminal, de sorte que não é possível entender o seu procedimento sem preliminarmente saber como atuava a Justiça Criminal comum, ou laica, - que lhe foi contemporânea e que lhe serviu de modelo. Esta era uma Justiça assinalada por atraso, com métodos violentos, mas por todos encarada com naturalidade, aprovada e defendida pelos mais sábios juristas de então. (GONZAGA, 1993, p. 21)

Contudo, mesmo o mais brando dos castigos, a penitência, às vezes era severo. A mais leve penalidade imposta àqueles que voluntariamente se apresentavam durante o período de graça e confessavam era a chamada disciplina. Até onde permitia a decência (e o clima), o herege confesso era obrigado, todo domingo, a despir-se e aparecer na Igreja carregando uma vara. Num determinado ponto da missa, o padre o açoitava com entusiasmo perante toda a congregação reunida. O castigo não terminava aí, porém. No primeiro domingo de cada mês, o penitente era obrigado a visitar toda casa em que se encontrara com outros hereges e, em cada uma, era de novo açoitado. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 30)

Além disso, Nachman Falbel acrescenta que a própria existência da heresia é, sem dúvida, sinal demonstrativo da vida religiosa dos tempos medievais. Por isso, não se deve estranhar a violência gerada no combate à ela, violência com profunda base popular. A fogueira não era, na época, aplicada apenas aos heréticos, mas também a pena

empregada para os envenenadores e os feiticeiros. A atitude da Igreja perante a heresia era, primariamente, a de tentar converter os heréticos à fé católica, só adotando uma atitude agressiva e o uso da violência quando nada se conseguia no primeiro caso. A violência popular também era condenada pela Igreja. (FALBEL, 1999, p. 35)

Vale ressaltar que, de acordo com a pesquisa de José D'Assunção Barros, com relação à Inquisição, é oportuno lembrar que ocorre certa retração da prática inquisitorial no início do século XIV. Por outro lado, o aparelho inquisitorial trouxe repressão à Inglaterra entre 1397 e 1426, que praticamente não registrara grandes atividades heréticas nos séculos XII e XIII. Ao final do século XV, principalmente na Península Ibérica, a Inquisição voltou a se manifestar com maior intensidade. Na Espanha, particularmente, ela enfatizou neste período a perseguição aos cristãos-novos. Por outro lado, seguiu por outros meios a perseguição a eventuais heresias que já prenunciavam ou prefiguravam de algum modo a futura Reforma Luterana. No século XVI houve também “processos inquisitoriais” mais detalhados, também dirigidos – além da perseguição aos cristãos-novos – contra indivíduos acusados de heresia ou feitiçaria. (BARROS, 2012, p. 44)

Inexistiam prédios especialmente construídos para servirem à prisão processual, mas se aproveitavam estabelecimentos comuns, que oferecessem segurança e aos quais era atribuída múltipla finalidade. Tais prédios se transformavam em depósitos humanos, onde não penetrava nenhuma preocupação de tratamento humanitário. O Poder Público sequer se sentia no dever de alimentar os seus prisioneiros ou de lhes dispensar cuidados nas doenças. Isso devia ser providenciado pelos familiares e, para cuidar dos réus pobres, que não tinham ninguém por si, havia religiosos e religiosas que saíam esmolando pelas ruas, em busca de alimentos e remédios. (GONZAGA, 1993, p. 37)

Além disso, a Igreja buscava a uniformidade teológica e espiritual, mas também buscava a uniformidade sexual e estava pronta a arregimentar as autoridades seculares para impor tal uniformidade. A reviravolta no século XIII é acentuada. Das ideias dominantes no período inicial da Idade Média, a penitência e o perdão, julgamento por ordálio e sanções da comunidade, tanto a Igreja quanto o Estado passaram progressivamente para políticas de perseguição e execução, segregação e isolamento. (RICHARDS, 1993, p. 25)

Ademais, para Eduardo Szklarz, o método de perseguição dos inquisidores era da seguinte forma: eles visitavam os povoados, em geral acompanhados de funcionários da justiça local, e convocavam a população na igreja principal. Cada pessoa tinha que confessar seus erros e os dos amigos e parentes no prazo médio de 30 dias. Os processos eram feitos na base da delação, dos rumores e contavam com espiões locais conhecidos como “familiares”, homens influentes da sociedade. Se os inquisidores não reunissem provas de heresia naquele prazo, não tinha problema: os suspeitos eram condenados mesmo assim a penas como excomunhão, confisco de bens, prisão, açoite e mesmo a morte. As fogueiras davam um caráter mítico aos autos-de-fé, que atraíam o povo com promessa de redenção. (SZKLARZ, 2008, p. 26)

O processo movido contra o herético muitas vezes era feito de tal modo que o acusado ignorava o nome do próprio acusador, sendo que mulheres, escravos ou crianças podiam servir de testemunhas da acusação, mas nunca da defesa. Para obter a confissão podia-se utilizar métodos que não deixavam de ser, de certa forma, torturas, como, por exemplo, a fadiga, propositalmente provocada, ou o enfraquecimento físico do acusado. Uma vez apurada a culpa, concedia-se ao réu um prazo para que se apresentasse espontaneamente ao tribunal. Caso isso não ocorresse, poderia ser denunciado pelo inquisidor e preso. Em caso de confissão da culpa, dava-se ao acusado a oportunidade de retratar-se, sendo que, neste caso, deveria submeter-se a uma série de penitências, flagelações, peregrinações e, em casos mais graves, à prisão. Porém, como já dissemos anteriormente, se o acusado persistisse em seu “pecado”, era julgado e entregue ao braço secular que, por sua vez, o conduzia à fogueira. (FALBEL, 1999, p. 13)

Porém, quaisquer que tenham sido os outros instrumentos concebidos para infligir dor, o principal deles era o fogo. Este derivava seus precedentes e sanções legais da lei da Roma Imperial, que foi revivida e se tornou a base dos sistemas judiciais da Europa. Segundo o código legal romano, a morte pelo fogo era o castigo padronizado para parricídio, sacrilégio, incêndio criminoso, bruxaria e traição. Aí residia o precedente para tratar dos hereges. Em 1224, o Sacro Imperador Romano Frederico II já aprovava uma lei na Lombardia que autorizava a queima de hereges reincidentes. Em 1231, essa autorização foi incorporada na lei siciliana. Durante 1238 e 1239, três declarações

legais tornavam o código judicial siciliano aplicável em todo o Sacro Império Romano. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 28)

Uma típica sessão de interrogatório transcorria, em linhas gerais, deste modo: algumas leis dispunham que o réu somente deveria ser supliciado várias horas após haver ingerido alimentos, quando já se achasse portanto enfraquecido. Exigiam-lhe então, primeiro, o juramento de que diria a verdade. Em seguida, lhe apresentavam os instrumentos que seriam utilizados, com explicações sobre o seu funcionamento. Se, para evitar o tormento, ou no seu desenrolar, o paciente confessasse o que lhe era exigido, levavam-no para outro lugar, seguro e confortável, onde ele deveria ratificar a confissão. Se esta não fosse ratificada, voltava-se à tortura, em dias subsequentes. (GONZAGA, 1993, p. 33)

Todavia, os suspeitos de heresia recebiam de quinze a trinta dias para denunciar-se. Se o fizessem dentro desse período, eram geralmente aceitos de volta no seio da Igreja sem pena mais severa que uma penitência. Mas também eram obrigados a nomear e fornecer informação detalhada sobre todos os outros hereges que conheciam. O interesse último da Inquisição era pela quantidade. Estava disposta a ser branda com um transgressor, ainda que culpado, desde que pudesse colher uma dúzia ou mais de outros, ainda que inocentes. Como resultado dessa mentalidade, a população como um todo, e não apenas os culpados, era mantida num estado de constante pavor, que conduzia à manipulação e ao controle. E todos, com relutância ou não, se transformavam em espões. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 30)

A Inquisição penetrou em muitos países, inclusive na Europa oriental, mas onde teve mais força e eficácia foi na Europa ocidental, principalmente no sudeste da França. Em 12 de maio de 1314 dá-se o primeiro auto-de-fé e seis indivíduos, acusados de heresia, foram queimados vivos. Seguiram-se dezenas de autos-de-fé. À medida que as heresias alastravam-se, o herege passou a ser visto como uma ameaça à sociedade e como um traidor de Deus. (NOVINSKY, 1982, p. 19)

João Bernardino Gonzaga revela que a flagelação, em que se fustigava o culpado com varas, devia ter, na maioria dos casos, um valor simbólico e representou o único castigo físico adotado pela Inquisição. A flagelação, aliás, sequer possuía naqueles tempos o sentido degradante que adquiriu hoje, mas era medida corriqueira: os religiosos adotavam os cilícios para se purificarem e os açoites eram

rotineiramente impostos pelos pais aos filhos, pelos professores aos discípulos e pelos patrões aos aprendizes. (GONZAGA, 1993, p. 134)

A fogueira não era, na época, aplicada apenas aos heréticos, mas também a pena empregada para os envenenadores e os feiticeiros. A atitude da Igreja perante a heresia era, primariamente, a de tentar converter os heréticos à fé católica, só adotando uma atitude agressiva e o uso da violência quando nada se conseguia no primeiro caso. A violência popular também era condenada pela Igreja. De qualquer modo, o herético era considerado mais perigoso que o infiel, pois em sua ação, desviava o fiel da verdadeira religião para lançá-los nos braços do “demônio”. (FALBEL, 1999, p. 35)

Para Jeffrey Richards o principal instrumento do papado na batalha contra os hereges foram os frades. Os franciscanos e dominicanos propiciaram dentro da Igreja os exemplos de pobreza, castidade e simplicidade apostólicas que tanto se coadunavam com as sensibilidades de um laicado espiritualmente propenso para tanto. Os dominicanos, fundados pelo cônego espanhol São Domingos, se devotavam ao trabalho prático de evangelização. (RICHARDS, 1993, p. 62)

O grande embaraço com que se defrontavam os inquisidores é que deviam devassar o íntimo do réu. O dever do inquisidor se distinguia daquele do juiz ordinário porque ele não tinha somente de desvendar fatos, mas penetrar nos pensamentos os mais secretos e nas opiniões íntimas do seu prisioneiro. Assim, para o inquisidor, os fatos não eram senão indícios, que ele podia aceitar ou negligenciar à sua vontade. O crime que ele perseguia era um crime espiritual e os atos, por mais criminosos que fossem, excediam sua jurisdição. O feiticeiro somente podia ser julgado pela Inquisição quando suas práticas demonstravam que ele preferia se fiar no poder dos demônios do que no de Deus, ou que professava ideias errôneas sobre os sacramentos. (GONZAGA, 1993, p. 123)

A Inquisição às vezes cínica e venal, às vezes fanática em suas intenções supostamente louváveis pode ter sido tão brutal quanto a época que a gerou. Deve-se repetir, no entanto, que não pode ser equiparada à Igreja como um todo. E mesmo durante seus períodos de mais ferocidade, a Inquisição foi obrigada a lutar com outras faces, mais humanas, da Igreja com as ordens monásticas mais esclarecidas, com ordens de frades como a dos franciscanos, com milhares de padres,

abades, bispos e prelados individuais de categoria superior, que tentavam praticar as virtudes tradicionalmente associadas ao Cristianismo. E não se deve esquecer a criatividade que a Igreja inspirou na música, pintura, escultura e arquitetura que representava um contraponto para as fogueiras e câmaras de tortura da Inquisição. (BAIGENT; LEIGH, s.d, p. 6)

Para José D'Assunção Barros, o estudo das heresias na Idade Média, permite aos historiadores se aperceberem não apenas do surgimento destas novas formas de religiosidade que foram classificadas como “heresias” e como tal reprimidas; A Reforma da Igreja na Idade Média surge como uma necessidade imperativa diante das transformações do período feudal, do desenvolvimento das relações entre o poder religioso e o poder temporal, da emergência das novas formas de religiosidade e de sensibilidade que começam a se desenvolver principalmente a partir do século XII. Reformar implica trabalhar a transformação. Como bem o sabemos, estas transformações têm os seus limites. A partir de certo ponto, uma transformação nas práticas religiosas, nas suas representações e formas de pensar, pode deixar de ser vista como um desejo justo de reformar – isto é, de adaptar a Igreja aos novos tempos – para passar a ser visto como pensamento herético. (BARROS, 2012, p. 44)

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em suma, a Inquisição conseguiu impor-se durante tantos séculos e com tal força porque estava em união com o poder político. Era a confirmação da ética católica e da doutrina da salvação e estava em harmonia com a posição social dos cristãos-velhos. Através de seu sistema de ameaças, através da tortura, a Inquisição garantiu a continuidade da estrutura social. (NOVINSKY, 1982, p. 90)

João Bernardino Gonzaga acrescenta que, abolida em Portugal (1821) e pouco depois também na Espanha (1834), a Inquisição desapareceu com as características que viera mantendo durante cerca de seis séculos. Porém no século XIX com suas mudanças, a Igreja Católica, por toda parte, deixou de ter predomínio jurídico sobre o Poder temporal, e, com isso, perdeu o braço secular para fazer cumprir suas decisões. Aos poucos, a generalidade dos países católicos passou a

inscrever em suas legislações os princípios da liberdade religiosa, da separação entre Igreja e Estado; não mais existe crença oficial, desapareceram dos Códigos Penais os antigos crimes religiosos. Em 1908, a mesma foi reorganizada sob o nome de "Sagrada Congregação do Santo Ofício", com o encargo, entre outros, de examinar amplamente todas as manifestações que pudessem ameaçar a "pureza da fé", tais como os casos de heresia, superstição, feitiçaria, etc. Por derradeiro, o assunto foi revisto pelo concílio Vaticano II (1962-65), que lhe deu tratamento mais brando. O órgão passou agora a chamar-se "Congregação para a Doutrina da Fé". (GONZAGA, 1993, p. 238-239)

REFERÊNCIAS

1. Obras de Orientação Historiográfica:

BAIGENT, M; LEIGH, R. **A Inquisição**. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

BARROS, J. D. **Papas, imperadores e hereges na Idade Média**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

FALBEL, N. **Heresias Medievais**. São Paulo: Perspectiva, 2005.

FRANCO JUNIOR, H. **A Idade Média: o nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

GONZAGA, J. B. **A inquisição em seu mundo**. São Paulo: Saraiva, 1993.

LOYN, H. **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.

NOVINSKY, A. **A Inquisição**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2000.

WOODS JUNIOR, T. **Como a Igreja Católica construiu a civilização ocidental**. São Paulo: Quadrante, 2008.

PERNOUD, R. Luz sobre a Idade Média. Lisboa: Europa-América, 1997.

2. Artigo da Internet:

LIEBEL, S. **O Diabo e a Dinâmica do Ocidente**. [Online] Disponível na internet via:
<https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/4637/3599>> Acesso em 08 Nov 2017.

3. Revista

SZKLARZ, E. Morte aos Hereges. **Revista Aventuras na História**. São Paulo, ano 1, ed. 57 p. 24-31 ,Abril, 2008.

A REVOLUÇÃO DE AVIS E A FORMAÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL PORTUGUÊS.¹⁰

Antônio Marcos Lemos Santos¹¹

Resumo: O Movimento avisino foi um marco na história da sociedade portuguesa, pois tal evento está presente até a os dias atuais no imaginário coletivo português. Neste trabalho temos como proposta analisar o processo de construção do imaginário social português, a partir do dos acontecimentos ocorridos entre 1383 e 1385, que modificaram aquele grupo social em vários aspectos. Para tanto nos atentaremos para a análise da estrutura da sociedade portuguesa medieval e das crenças no que tange aos aspectos religiosos que estavam inseridos nesta sociedade. A análise da formação de uma memória coletiva partirá do pressuposto do significado de “*imaginário social*”.

Palavras-chave: Portugal Medieval. Imaginário. Movimento Avisino.

Abstract: The avisino Movement was a milestone in the history of the Portuguese society, as this event is present until the present day in the Portuguese collective imagination. In this paper we analyze the proposal process of construction of the Portuguese social imaginary, from the events that occurred between 1383 and 1385, that changed that social group in various aspects. For both we will pay attention for the analysis of the structure of Portuguese medieval society and beliefs with regard to religious aspects that were inserted in this society. The analysis of the formation of a collective memory will depart from the assumption of the meaning of “*social imaginary*”.

Keywords: Medieval Portugal. Imaginary. Avisino Movement.

O filósofo Bronislaw Baczko conceitua imaginário social como algo que se trata de aspectos da vida social, da atividade global dos agentes sociais, cujas particularidades se manifestam na diversidade do seu produto. (BACZKO, 1985, p. 309). Para o autor, tal termo, “imaginário,” está marcado por significados múltiplos. Os imaginários sociais constituem vários elementos de referências em um sistema simbólico que é comum a qualquer grupo social e, que por meio do qual cada

^{10*} Trabalho apresentado no VI Encontro Internacional de História Antiga do Maranhão: Conflitos Sociais, Guerras e Relações de Gênero: representações e violência. Em São Luís, outubro de 2015 e publicado nos Anais, ISBN: 978-85-8227-178-0 / (2017, pp 52-66).

^{11**}Graduado em História (UEMA), Pós-graduado em Metodologia do Ensino Superior (UEMASUL). Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/UEMA) E-mail: antonio-marcos-14@hotmail.com.

grupo se percebe, divide e elabora seus objetivos. É por meio dos seus imaginários sociais que um grupo designa sua identidade, elabora certa imagem de si mesmo, estabelece a distribuição de funções e das posições sociais. É por meio dessas representações que se manifestam todo o agir global do grupo, que comunica e impõe crenças comuns, constrói normas de bom comportamento através de modelos formados, como: o do *chefe*, o *bom súdito*, o *guerreiro corajoso*, com o objetivo de formar uma representação global e totalizante da sociedade. Bronislaw Baczko entende que o imaginário social é uma força reguladora da vida em sociedade, pois as referências simbólicas que são criadas pelo grupo não se limitam apenas em apontar que indivíduos fazem parte do mesmo grupo social, mas indicam também quais são suas relações com a sociedade, às divisões internas e as instituições sociais. (BACZKO, 1985, p. 309-10).

Dessa forma, analisaremos a sociedade portuguesa medieval a partir da perspectiva religiosa, elemento que nos interessa aqui abordar para compreender o relato do cronista Fernão Lopes, que descreve o movimento em estudo e objetiva criar no imaginário coletivo português uma imagem positiva do grupo que emerge vitorioso da crise de 1383-1385, onde se insere o movimento de Avis. A nova dinastia subiu ao trono e necessitava se legitimar como representante legal da sociedade, e teve a problemática da autenticidade para dar coesão às ações dos monarcas oriundos da Dinastia de Avis, haja vista que qualquer sociedade precisa imaginar e forjar a validade que atribui ao poder (BACZKO, 1985, p. 310).

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

Segundo Jacques Le Goff, em um contexto geral no que se refere ao imaginário religioso, para o homem da Idade Média, a eternidade estava próxima. E mesmo que cada vez menos esses homens acreditassem em um fim escatológico, este não era descartado pela sociedade do medievo. De acordo com o autor, na Idade Média o Além¹²

¹² De acordo com Jacques Le Goff, a crença no Além confere aos cristãos medievais características peculiares. A vida terrena é um combate pela salvação, por uma vida

(a vida no pós-morte, no Céu, no Purgatório ou no Inferno) estava por todas as partes. O inferno ou o paraíso poderiam ser um futuro muito próximo, e nos séculos XII e XIII, existiam pelo menos cinco lugares¹³ que representavam o Além no imaginário social medieval. (LE GOFF, 1989, p. 26).

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

Hilário Franco Junior acrescenta que, para o homem medieval, o referencial de todas as coisas era o sagrado, fenômeno psicossocial típico de sociedades agrárias, muito dependentes da natureza e, portanto, à mercê de forças desconhecidas e não controláveis. Este contexto gerava um sentimento generalizado de insegurança. Desamparado diante de uma natureza hostil, o homem encontrava as origens, e as possíveis escapatórias, no mundo do Além. O autor afirma que, aquela era uma “sociedade habituada a viver sob o signo do sobrenatural” (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 191-192).

A proximidade do homem com o sobrenatural era tão latente que André Vauchez, ao analisar a espiritualidade na Idade Média Ocidental, afirma que a Bíblia era para o homem medieval uma realidade viva, da qual ele estava “*profundamente impregnado*”, mas que, em todos os casos, alimentava a sua vida espiritual, fornecendo-lhe matéria para reflexão e indicações para a ação. Reminiscências e citações se

eterna; o mundo é um campo de batalha onde o homem disputa com o Diabo, ou seja, em realidade, consigo mesmo, pois o herdeiro do Pecado Original, o homem, está arriscado a se deixar tentar, a cometer o mal e a se danar. (LE GOFF, 2002, p. 22).

¹³ Para Jacques Le Goff, São Bernardo e Santo Tomás de Aquino são os responsáveis por fixar uma nova cartografia do Além em meados do século XIII. Aos três lugares fundamentais: Paraíso, Purgatório e Inferno acrescentaram-se mais dois limbos. Limbo dos patriarcas, antiga residência dos justos antes da encarnação do Cristo e da instituição do batismo, esvaziado por Jesus quando de sua descida aos Infernos, de onde fez seus habitantes subirem ao Céu e o Limbo das crianças, residência das crianças mortas antes de terem recebido o batismo. (LE GOFF, 2002, p. 32).

acumulavam em grande número nos textos dos clérigos e muitas vezes era difícil distinguir o que provinha de suas percepções e o que pertencia ao texto sagrado. Este era ao mesmo tempo interiorizado e atualizado, a ponto de integrar-se na experiência pessoal (VAUCHEZ, 1995, p. 171).

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

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

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

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

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

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

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

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

Pode-se perceber que cronista Fernão Lopes se apropriou da conjuntura vivida por toda a Europa no século XIV. Segundo Bruno Gianeze, a ascensão do Mestre de Avis representou um conjunto maior de um definir na ordem política que arruinou toda a Península Ibérica nesse período. Assim, as problemáticas do reinado de D. Fernando I transcorrem a regência de D. Leonor Teles e culminam nas aspirações

castelhanas de incorporar o trono português. Fernão Lopes tentou mostrar que a ascensão de D. João representou o retorno a uma política governativa e de aplicação de justiça distributiva. Desta forma, a nova Dinastia ancorou suas bases de legitimação em uma política de poder ascendente e de traços de um messianismo vivo no imaginário coletivo do homem da Idade Média (GIANEZ, 2009, p. 99).

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

Zierer revela que a narrativa do cronista Fernão Lopes, foi alicerçada no que a historiadora Vânia Leite Fróes classifica como discurso do paço¹⁴. Para a autora, a Dinastia de Avis elaborou um discurso, o chamado discurso do paço, constituído a partir de uma série de escritos produzidos pelo grupo dirigente, que não apenas legitimaram o primeiro monarca avisino, como também sugeriram regras de comportamento da “nova nobreza” e da “nova monarquia”, garantindo assim a unidade simbólica da Dinastia de Avis. (ZIERER, 2006, p. 125).

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

¹⁴ De acordo com Katiuscia Quirino Barbosa, o paço é um discurso que se tornou o centro irradiador do poder monárquico estruturado, sobretudo, a partir de um propagador que atua como sustentáculo ideológico da dinastia servindo como propagador do projeto político avisino. Segundo a autora, o paço, de acordo com Vânia Leite Fróes, é uma espécie de eixo ordenador, referência de certo padrão de conduta e de uma cosmologia determinada. A distância e a proximidade do “paço” definem uma hierarquia de termos, lugares e pessoas. (BARBOSA, 2010, p. 101-102).

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

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

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

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

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

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

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

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

Ana Carolina Delgado Vieira acrescenta que Fernão Lopes, como empregado da Nova Dinastia, sabia que os receptores de sua mensagem teriam em mente a dificuldade de respeitar o novo rei e o grupo que emergira com ele. Assim, segundo a autora, o discurso de Fernão Lopes se configura em um logo discurso histórico e político que se estende em uma sucessão de fatos que tem por objetivo obter coerência. (VIEIRA,

2011, p. 24) A autora informa ainda que esse discurso tenta sempre obter da tutela divina aprovação e, por conseguinte, do reino. O cronista buscou a maior difusão da teoria de origem divina do poder do monarca, fazendo com que a figura do rei fosse objeto de *respeito* e reverência. Vieira destaca que esta propaganda foi utilizada em larga escala durante os séculos XIV e XV, vinculando o poder real ao divino, como por exemplo, nos documentos desse período que revelam que é o divino quem agracia o homem com o poder. (VIEIRA, 2011, p. 45).

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

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

Para Zierer é importante atentar que o contexto da ascensão do Mestre ao trono de Portugal foi marcado pelo Cisma do Ocidente (1378-1417), época de dúvidas onde se tem dois papas tentando presidir a cristandade, um em Roma e outro em Avignon, e, um terceiro papa em Pisa. Segundo a autora, essa foi também época onde se teve uma disseminação de crenças joaquimitas¹⁵, que pregavam a proximidade do fim do mundo e a esperança na vinda de um novo tempo (ZIERER, 2006, p. 125-126). Ainda segundo a autora, Fernão Lopes se apropriou dessas ideias e apresentou D. João como aquele que iria iniciar um novo tempo de felicidade em Portugal. (ZIERER, 2006, p. 126). Por isso,

¹⁵ Segundo Adriana Zierer, Joaquim de Fiore, foi um monge calabrês do século XII, que dividia o mundo em três idades: a do Pai, a do Filho e a do Espírito Santo. Para ele, a última era estaria próxima e seria implantada, então, a idade dos monges, com a reunificação da Igreja, depois de um período de perseguições. Após a sua morte, os escritos de Joaquim de Fiore foram condenados, mas, mesmo assim, secretamente admirados, o que acabou por dar origem a crenças milenaristas. As idéias joaquimitas em Portugal eram aceitas por alguns grupos, como os beguinos e franciscanos espirituais, que acreditavam na possível chegada de um rei salvador, o Rei dos Últimos Dias. Este seria aquele que combateria o Anticristo e iniciaria um novo tempo de felicidade na terra, antes do derradeiro fim, o Juízo Final, quando Cristo retornasse para julgar os bons e os maus e o Paraíso fosse reestabelecido (ZIERER, 2006, p. 126).

a ideia mais presente na *Crônica de D. João I* é a da disputa entre dois partidos: o de D. João, mestre da Ordem de Avis, que para o cronista representava a verdadeira fé, já que o Mestre apoiou o papa de Roma, e o de D. João de Castela, que segundo o relato de Fernão Lopes era herético e cismático, pois os castelhanos apoiaram o papa de Avignon, o antipapa (ZIERER, 2004, p. 30).

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

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

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

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

Para Adriana Zierer, o momento da chegada do Frei da Barroca é decisivo porque o Mestre pensava em ir para a Inglaterra. D. João

visitou o frei e pediu-lhe conselho, uma vez que a população da cidade pedia que ele ficasse em Portugal, e ele não sabia como ganhar a guerra contra Castela. O conselho do frei mostra a primeira demonstração de messianismo na crônica (ZIERER, 2004, p. 161). Com a revelação que ele faz, o Mestre decidiu ficar, como se observa no relato do cronista:

E pella grande nomeada, que pella Cidade avia deste Frey Iohão da Barroca, assi de sua honesta vida, como de boôs conselhos, que dava a algũs, que o haviaõ visitar, foi o mestre falar com elle, & esta fala dizem algũs que foy a requerimento deo homem boõ, com o qual falara Alvaro Paez, fazendolhe queixumes, como se o Mestre queria ir, & que elle lhe disse que todavia conselhasse ao Mestre, que não partisse, *ca Deos prazeria de elle ser Regedor desta terra, & Senhor della*. O Mestre foy a elle, & contoulhe toda sua fazenda, o Mestre folgou muito com sua resposta poendolhe grande esforço em elles, dizendolhe todavia, *que se não se fosse do Reyno, & começasse a seguir seu feito com ardileza de coração, & a Deus prazia de elle ser Rey, & Senhor delle, & seus filhos depois de sua morte*. (CDJ, I, cap. XXV, p. 44, grifo nosso).

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

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

O anúncio do Frei da Barroca de que o Mestre seria rei e defensor de Portugal, de imediato surtiu efeito, e outro fator a ser levado em consideração foi o apoio da população da cidade em torno do Mestre de

Avis, que logo julgaram serem verdadeiros portugueses aqueles que estavam lutando em favor da causa de D. João de Avis, conforme revela o relato do cronista:

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

Além da revelação feita pelo religioso Frei da Barroca, segundo Adriana Zierer, uma sequência de milagres foi posta na narrativa de Fernão Lopes para atestar a escolha de Deus por D. João. No cerco de Lisboa em 1384, segundo Fernão Lopes, cristãos e não cristãos teriam visto homens vestidos de roupas brancas que, supostamente, segundo o cronista, “*anjos*”. A autora acrescenta que além desta suposta manifestação do divino, os moradores de Lisboa também viram, por cerca de uma hora, luzes acesas em pontas de lanças e também uma chuva de cera que caiu sobre os castelhanos que estavam acampados em volta da cidade. (ZIERER, 2006, p. 135).

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

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

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

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

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

Peter Burke acrescenta que, são os grupos sociais que determinam o que é memorável, ou seja o que deve ser lembrado, e também *como será lembrado*. Pois os indivíduos se identificam com os acontecimentos públicos de seu grupo. *Lembram muito do que não viveram diretamente*. (BURKE, 2000, p. 68). Michael Pollak acrescenta ainda que é perfeitamente possível, que por meio de socialização política ou da socialização histórica, ocorra uma projeção ou identificação com determinado passado, tão forte, que se pode falar em uma memória

herdada. (POLLAK, 1992, p. 201). E esse é o objetivo do grupo de dirigentes que encomendaram as crônicas a Fernão Lopes, de gerar um sentimento de pertencimento a um grupo, pois segundo Jacques Le Goff, “tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, e dos indivíduos que dominam e dominaram sociedades históricas”. (LE GOFF, 1990, 426).

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

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista que por meio dos seus imaginários sociais, que um grupo expressa suas características, forma imagem de si mesmo, estabelece a distribuição de funções e das posições sociais, como a imagens de amigos e inimigos, rivais e aliados. Também é por meio dessas representações que se manifestam todo o agir global do grupo, que comunica e impõe convicções comuns, construindo um modelo de norma de bom comportamento através de modelos formados ou imaginados. (BACZKO, 1984, p. 309).

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

Ao constatar em Bronislaw Baczko que o poder controla os processos que guiam a imaginação coletiva, e que esta está vinculada diretamente com os critérios do que é ou não memorável pelo grupo, fica evidente a proposta **de impregnar as mentalidades com novos valores e fortalecer a sua legitimidade**, sendo o poder exercido pela

nova Dinastia, o agente que tenta “*institucionalizar um simbolismo e um ritual novo*”. (BACZKO, 1984, p. 302, grifo nosso)

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

Referências

1 - Documentação Textual:

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

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

2 - Obras de Orientação Historiográfica:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

RIBEIRO, Josena Nascimento Lima. Arraial! Arraial” Pelo Mestre D’Avis, Regedor e defensor dos reinos de Portugal: Memória e identidade na Crônica de D. João I, de Fernão Lopes. In: ZIERER, A., VIEIRA, A.L., ABRANTES, E. (Orgs.). **Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média.** São Luis-Ma: Editora UEMA, 2014, p. 237-243.

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

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

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

3 - Obras de Orientação Teórico-Metodológicas:

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

4- Dissertações:

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

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

SOUSA, Rafaela Caroline Azevedo Ferreira de. **O rei, os poderes e a literatura:** virtudes e pecados na prosa civilizadora de D. Duarte

(Portugal – Séculos XIV e XV). Dissertação de Mestrado em História. Niterói-RJ: Universidade Federal Fluminense, 2013.

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

5- Teses:

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

6- Dicionários:

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (Coords). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. vol. 1. São Paulo: EDUSC, 2002.

A CIDADE DE AKHETATON: A REFORMA RELIGIOSA DO FARAÓ AKHENATON (c. 1353 – 1335 a.C)

Danielle Guedes¹⁶

RESUMO: A cidade de Akhetaton – hoje conhecida como Tell El-Amarna ou somente Amarna – localizava-se no Médio Egito, na margem direita do Nilo, entre as cidades de Mênfis e Tebas. Foi palco para a elevação de um novo deus dinástico, soberano em criação, o deus Aton no culto ao Sol. Guardando nas estelas de fundação, o relato quanto à delimitação do espaço da cidade, apontada pelo próprio deus Aton para ser o seu centro de adoração, em um solo antes jamais dedicado a outro deus ou deusa ou a um governante, enfatizando a supremacia da influência do deus Aton, como forma de legitimar o governo e estreitar a relação do faraó Akhenaton com o seu deus amarniano.

Palavras-Chave: Akhetaton – Amarna – Aton – Akhenaton – Cidade

ABSTRACT: The city of Akhetaton - now known as Tell El-Amarna or just Amarna - was located in Middle Egypt, on the right bank of the Nile, between the cities of Memphis and Thebes. It was the stage for the rise of a new dynastic god, sovereign in creation, the god Aton in the worship of the Sun. Keeping in the foundation stelae, the account of the delimitation of the city space, pointed by the god Aton himself to be his center of worship, in a solo before never dedicated to another god or goddess or to a ruler, emphasizing the supremacy of the influence of the god Aton, as a way to legitimize the government and to narrow the relationship of Pharaoh Akhenaten with his Amarnian god.

Key Words: Akhetaton – Amarna – Aton – Akhenaton – City

INTRODUÇÃO

A Reforma de Amarna (c. 1353-1335 a.C)¹⁷ projetou a construção da cidade de Akhetaton sob influência do deus amarniano do faraó Akhenaton. A religião desenvolvida pelos antigos egípcios constituiu as bases para construir os pilares de sustentação da civilização egípcia

¹⁶ Mestranda em História Política com linha de Pesquisa em Política e Cultura – UERJ. Especialista em História Antiga e Medieval com ênfase em Religião e Cultura Egípcia – UERJ/NEA. Graduada em História pelas Faculdades Integradas Simonsen. Pesquisadora pelo Centro de Memória Realengo Padre Miguel (2015-2016).

¹⁷ Seguimos a cronologia apresentada pelo SESHAT – Laboratório de Egiptologia do Museu Nacional/UFRJ <http://www.seshat.com.br/2015/01/13/cronologia-dos-faraos-e-editores-de-hieroglifos/> Consultado em 08 de Setembro de 2016. Tendo como referencial a obra de BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madrid: Ediciones Del Prado, 2 v; 1996.

antiga, como fundamento necessário para moldar o pensar sobre a compreensão da estrutura de organização dessa sociedade, pois a religião estava inserida em todos os aspectos da vida desse povo.

A implantação da reforma religiosa do monarca Akhenaton estabeleceu um projeto político-religioso que marcou o cenário de transformações no panorama cultural da tradicional religião do Egito Antigo, religião essa que apresentou nuances em seu estabelecimento, pois apresentava tendências para um rompimento e ao mesmo tempo, mesclava aspectos da dita tradição religiosa antiga.

A religião de Amarna foi marcada por instabilidades, super exaltação da figura do monarca, uma crença de caráter elitista e que se estruturava apenas a luz do dia, ao poder potente do dos raios solares que se renovavam a cada manhã abençoada pelo deus Aton. A divindade escolhido por Akhenaton para ser o deus demiurgo criador que brilharia no horizonte do disco solar, absorvendo as prerrogativas de outras divindades do processo de criação e somente aqueles que acreditassem na verdade do Aton, seriam tocados pelos seus raios e renasceriam numa outra vida outrora pensada e ensinada – mesmo vaga de ensinamentos, a expressão da reforma de Amarna demonstrava o que o rei Akhenaton compreendia ser a forma correta de religião – pelo representante terrestre do deus Aton, o monarca Akhenaton corroborando a relação estreita entre o rei e divindade.

Desta forma buscamos ao longo desse artigo demonstrar como as influências do elo do regente Akhenaton com o deus Aton foram fundamentais para o estabelecimento da nova cidade dedicada ao deus amarniano, construída sobre seu desejo e apontamento para ser seu lugar de morada, local cujo os raios terminados em pequenas mãos seriam capazes de propagar a vida e iluminar toda a cidade de Akhetaton em seu ciclo solar diurno.

A REFORMA RELIGIOSA DE AKHENATON

O reinado do faraó Akhenaton foi marcado por uma série de mudanças promovidas internamente que, em seu conjunto, constituíram, no ambiente egiptológico, um dos processos mais polêmicos da história faraônica. Fosse no âmbito político, artístico, cultural ou religioso, quase todos os aspectos da sociedade egípcia passaram por abalos significativos no episódio que ficou conhecido como *Reforma de Amarna* (1353-1335 a.C). (CHAPOT, 2011,p.93)

O Egito do Reino Novo presenciou mudanças antes jamais vistas em outras dinastias. A teocracia faraônica (GRALHA,2002,p.19), como forma de governo em que a autoridade emanada dos deuses ou do deus, é exercida por seu representante na terra, na promoção do Estado, atingindo seu ápice ao elevar um único deus como criador e soberano de tudo. Segundo Gralha, alguns monarcas como o Faraó Akhenaton, estabeleceram o culto a si em vida, destacando sua natureza dual (divina e humana) e estabelecendo uma relação mais estreita com o seu pai, o deus dinástico (GRALHA,2002,p.19-20). Duas divindades se destacaram no período do Reino Novo, dominando o cenário religioso a partir da vontade de seus regentes. Amon-Rá¹⁸ tem seu culto nacionalizado; Aton¹⁹ reinou no panteão divino do período Amarniano, na reforma religiosa promovida pelo Faraó Akhenaton com eliminação e substituição quase absoluta dos mitos e rituais da tradicional religião do Egito Antigo.

“Pode-se afirmar, sem cometer exageros que essas lendas transformaram os deuses egípcios em seres vivos com traços bem pessoais. Foram elas também, que fizeram com que se tivesse simpatia por um deus e aversão por outro” (ERMAN,1952).

Uma fase conturbada pela elevação a um deus dinástico e a permanência, mesmo que discreta por alguns do culto a deuses locais, pois nas escavações realizadas nas cidades de “Mênfis e Amarna foram encontradas imagens de outras divindades, o que pode ser entendido, em parte, como uma tolerância religiosa, e não como fragilidade da nova religião” (GRALHA, 2002,p.135). A reforma religiosa de Akhenaton, precisava se firmar aos olhos de sua vontade e adoração para que as demais camadas sociais percebam a intensidade, a importância do estabelecimento do seu culto. A religião do faraó era vaga, “uma forma religiosa que não podia ser traduzida por mitos de qualquer tipo” (GRALHA, 2002,p.53). O culto ao deus Aton deveria passar pela

¹⁸O deus Amon (“o oculto”) que ao ser solarizado e adquirir características de Rá o Deus primordial, passando a se chamar Amon-Rá, uma divindade local, com forte culto no complexo Tebano, tendo o seu culto em uma extensão nacional. GRALHA, 2002, p.19.

¹⁹O deus representado pelo “Disco Solar”, foi o único soberano em Amarna, com seu culto implantado na dinastia de Amenhotep IV/Akhenaton (c. 1353-1335 a.C), que promoveu uma reforma religiosa, trocou a capital para Akhet-Aton, marcando para sempre a história do Reino Novo. GRALHA, 2002, p.19.

aprovação e para o Faraó, já que o mesmo era a representação viva do deus na terra, devendo ser a única forma e ponte de conexão com a divindade, remetendo a um culto exclusivo e elitista.

A religião impregnava todos os atos da vida cotidiana dos egípcios. Na família, na sociedade, na política, na guerra, nos trabalhos, as crenças estavam presentes e inspiravam as normas de agir. Heródoto já observará com exatidão que os egípcios eram os mais escrupulosamente religiosos de todos os homens. Compreende-se, por isso, que, através de sua longa história, o povo egípcio tenha deixado inúmeros e bem vivos vestígios dessa religiosidade. (GIORDANI, 2012, p.128).

A criação do mundo pode ser analisada de diferentes formas. Um ponto comum nas narrativas dos mitos é a organização do mundo. Os mitos serviam para construir a ideia de isolar o *caos* e manter estruturada a luz que conduz a ordem no universo, cabendo ao monarca ser o mediador que afasta o *caos*, confere prosperidade aos homens e harmoniza o panteão dos deuses. Dentre alguns mitos famosos, o mito de Heliópolis dá conta de perceber como o pensamento egípcio era elaborado (GRALHA, 2002, p.44). Rá, o deus nascido do nada e soberano do mundo antigo, o condutor de tudo que vive esse que se tornou o seu próprio criador, emergiu do deus primordial Atum. Shu que é o ar e Tefnut personificando o úmido geraram Geb, a terra e Nut, o céu. Nasceram os casais Osíris e Ísis, Seth e Néftis. O mito representa a natureza, o mundo pré-estabelecido que encontra em Rá o sol que se levanta e as cheias que fertilizam a terra, uma resposta para sanar as aflições dos egípcios e superar seus problemas.

(...) Ra-Harakhty, que era um elemento divino, o qual poderia ser identificado como um princípio cósmico e primordial, deveria ter uma representação visível, grandiosa, e que simbolizasse o culto solar. Assim, Aton – o disco solar – tornou-se a imagem viva de Ra-Harakhty. Como o Sol toca todas as coisas, todos os seres, e está praticamente em qualquer lugar, ele seria o melhor exemplo de manifestação. (GRALHA, 2002, p.136).

Aton teria assimilado elementos da divindade Ra-Harakhty (GRALHA, 2002, p.136), que pertencia ao mito de criação do mundo, deus esse representado em “forma humana com cabeça de falcão e um disco solar sobre esta, circundado por uma serpente” (GRALHA, 2002,

p.136) e da divindade Shu, cuja função cósmica na criação representa o ar, a luz. A religião precisava estabelecer uma forma mítica consistente, ao ser elevado a categoria de deus primordial, Aton necessitava de uma representação de seu domínio divino na simbologia egípcia da criação. A eliminação quase completa do panteão divino egípcio deu lugar a um deus soberano nos céus, “uma divindade menor de Heliópolis chamada Aton – o disco solar – e uma outra divindade Terrena, o próprio rei, filho legítimo e imagem de Aton” (GRALHA, 2002, p.53).

A Tríade Divina foi uma das ações que sofreu modificação no cenário da simbologia representativa de Akhetaton. Muito semelhante ao aspecto estrutural de um triângulo – uma ponta superior e duas nas extremidades esquerda e direita, formando a base – a Tríade Solar Atonista desdobrava-se partindo do deus Aton, caindo sobre o casal Akhenaton e Nefertiti – o monarca e a rainha personificavam os princípios masculinos e femininos da religião amarniana (GRALHA, 2002,p.141) – reforçando a ideia de divinização humana como aponta a passagem do Pequeno Hino ao Aton: “Eles vivem (quando) te ergues para eles, (pois) tu é que és a mãe e o pai daquilo criado por ti.” (GRANDET, 1995), pois Akhenaton era “o rei-deus, que governava os vivos na Terra, Aton era o deus-rei que governava o horizonte do céu e legitimava a ação do único que o conhecia, seu filho” (GRALHA, 2002,p.145).

Era necessário criar uma nova noção da vida no além-túmulo e do renascimento. Se existiam um deus celeste e outro terrestre, era possível que o último preparasse o caminho do falecido em direção ao Aton. Nas tumbas dos nobres, em Amarna, podemos encontrar cenas de adoração ao deus Aton e à família real, e cenas do cotidiano em substituição às fórmulas do *Livro dos Mortos*. A impressão que se tem é que, através da tríade de Aton e, sobretudo, Akhenaton, o falecido deixava o mundo inferior e renascia como um ser de luz no Aton. (GRALHA, 2002, p.145)

“Pela primeira vez, em vida, um monarca e um deus dinástico substituíam todos os deuses do mundo inferior (Duat) e os ritos funerários” (GRALHA,2002,p.145), devendo o culto funerário em Akhetaton ser conduzido pelo monarca. Segundo Gralha (2002) na religião tradicional, as tumbas estavam na margem Oeste do Nilo, de modo que, “ao se erguer”, o morto iria em direção ao Sol nascente, em Akhetaton, a religião desenvolvida por Akhenaton guardavam em seus ritos fúnebres as sepulturas no lado Leste, apontando para que o morto

renascesse como o erguer do sol (GRALHA, 2002). No Reino Novo (c. 1550 – 1070 a.C) a mumificação atingiu seu auge, as dinastias que por esse período se estabeleceram não pouparam gastos, tampouco, esforços para o luxo.

É no desenrolar dessa época que as práticas de mumificação se aprimoram com a introdução do método de retirada do cérebro pelas narinas. É também o momento marcado pela ampliação do culto funerário para todos que podiam pagar pelo mesmo. Essa nova prática religiosa funerária “não havia julgamentos, demônios etc, que certamente mantinham o egípcio sob tensão, pois não sabiam exatamente se passariam ou não pelas provas do mundo inferior” (GRALHA, 2002,p.146), pois Akhenaton era aquele que ensinaria aos humanos “como cultuar o deus Aton e como atingi-lo no além-túmulo” (GRALHA, 2002,p.150).

Apesar de ser um dos períodos mais bem iluminados por fontes, houve problemas nas documentações, que aproximam a existência da ação de apagar a memória do faraó Akhenaton por solo egípcio. Apesar de conceber sua forma religiosa como uma alternativa de culto a um deus específico, esse distanciamento com as divindades da dita religião tradicional, tenderam a configurar seus atos por um caráter *herege* ou como um período caótico na história egípcia, tendo seus feitos paulatinamente forçados a um esquecimento.

“A memória é assim guardada e solidificada nas pedras: as pirâmides, os vestígios arqueológicos (...)” (POLLAK, 1989). Nesse sentido, podemos afirmar pelo viés histórico-arqueológico que para os antigos egípcios era fundamental registrar através da escrita, da pintura ou das construções suas descrições sobre suas vontades realizadas, suas memórias, seus feitos.

Caracterizado pela historiografia sobre o período amarniano como o “*Rei Herege*”²⁰, Akhenaton teve seu nome apagado, tornando as referências da sua passagem pelo Egito Antigo em uma lembrança pouco acessível por conta da obliteração de monumentos e inscrições feitas pelos “faraós que sucederam o episódio amarniano” (CHAPOT,

²⁰ O termo Heresia só foi empregado a partir da instalação da instituição da Igreja e da propagação do Cristianismo por volta da Idade Média, mas a referida palavra tem por vezes se apresentado na historiografia do período Amarniano com o intuito de relacionar a compreensão acerca da forma como as outras dinastias pensavam a ação do Faraó Akhenaton.

2013,p.136).

Segundo Gralha, os vestígios do monarca Akhenaton gravados nos templos de Karnak foram destruídos, apagados algum tempo depois do fim do seu reinado pelas dinastias posteriores. Fato recorrente na história egípcia, a obstrução do nome ou referenciais a um faraó ou até mesmo a um deus – neste caso ao deus Aton – permite-se que ocorra um esquecimento, uma “ausência não presentificada” (REIS, 2010,p.40), ou seja, “o não reconhecimento do passado no presente” (REIS, 2010,p.40). Como reflexo desse não reconhecimento do passado no presente – no presente dos reis e das dinastias que vieram após a reforma de Amarna – os nomes dos regentes Akhenaton e da Rainha-Faraó Hatshepsut²¹ não foram encontrados na listagem dos reis egípcios (GRALHA, 2002,p.130), presentes no templo mortuário de Séthi I²² permitindo-nos refletir sobre a exclusão e a ausência do nome de Akhenaton dos registros de outros monarcas, pois “lembrar-se é se apropriar da memória para fazer algo com ela” (REIS, 2010,p.35), aludindo que para o específico episódio Amarniano, lembrar-se era a garantia que a reforma propaga-se, “não lembrar” seria o subsídio necessário para omissão da existência daquele fato, livrando o Egito da desordem instalada por Akhenaton – conforme articulado por seus sucessores.

A memória é sempre retrospectiva. A reforma de Akhenaton parece não ter agradado a todos. A “aceitação dos preceitos atonistas parece ter sido muito pouco sólida, mesmo pelo grupo dominante leal ao faraó” (CHAPOT, 2013,p.136), lançando luz para indagar que “o que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo” (POLLAK, 1989), onde a individualidade do culto feita pelo monarca reforça um sentido de perda de identidade do grupo – o egípcio comum e em alguns momentos, mesmo que não diretamente visível, o inconformismo do corpo sacerdotal.

Através do trabalho arqueológico podemos ter acesso ao material recuperado, seja por meio da cultura material ou da arte, apontando

²¹ Faraó da XVIIIª Dinastia, Reino Novo (c. 1473-1458 a.C) conforme cronologia exposta por GRALHA, 2002. Teve seu nome e apagado de monumentos e de listagens reais.

²² Faraó da XIXª Dinastia (c.1306-1290 a.C) do Reino Novo, que em seu Templo Mortuário dedicou um espaço para registrar, salvaguardar os nomes dos reis que pelo Antigo Egito passaram.

que a “memória é do passado, é o fenômeno da presença de uma coisa ausente, mas que esteve anteriormente ali” (REIS,2010,p.33). A memória configura-se como o passado existente, está conectada ao concreto, ao já estabelecido. A memória que se faz lembrar permite o acesso a um tempo distante, onde se preserva a presença de tudo que se pode e quer deixar para a posteridade e, tratando-se de Amarna, a iconografia e os hinos foram capazes de expressar o sentido máximo do universo religioso da reforma executada por Akhenaton – constituem parte dos vestígios arqueológicos que não sofreram tanto com a obliteração, porém parte da arte, os monumentos régios e a própria cidade de Akhetaton foram os mais prejudicados em termos de destruição.

“A pintura é em si ‘fantasma’ (imaginação), mas torna-se ‘imagem’ (memória) quando se refere a outro que esteve realmente lá” (REIS,2010,p.33). A pintura amarniana conservou-se como reminiscência do esquecimento causado pela obliteração sofrida pelo monarca, atuando como ponte para o resgate da memória para que se torne possível entrar em contato com o que foi presente naquele determinado passado. Através dos monumentos pintados – tais como as paredes das tumbas de particulares, estelas de circulação privadas e públicas, colunas templárias ou da residência real – encontramos a intimidade da família real (GRALHA,2002,p.150), bem como a interação com o deus Aton, protagonista da reforma. Porém, segundo Gralha não se pode afirmar que tanto a construção iconográfica quanto a religião do deus Aton, era estimada e considerada por todos, pois “esta dificuldade reside no fato de que a memória do reinado de Akhenaton foi apagada momentos seguintes, provavelmente por uma imposição da administração egípcia” (GRALHA,2002,p.150).

A CIDADE DE AKHETATON

A cidade de Akhetaton – Hoje conhecida como Tell El-Amarna ou só Amarna – localizava-se no Médio Egito, na margem direita do Nilo, a “meio caminho entre as cidades de Mênfis e Tebas” (CHAPOT In: CARDOSO; OLIVEIRA, 2011,p.96) para ser a nova morada e central de culto ao deus Aton, projetada pelo regente Akhenaton. A fundação da cidade – gravada nas estelas de fronteira – expressa uma “data

simbólica”, sendo descrito no Primeiro Decreto de Fundação a data do dia “13 do quarto mês de Peret (a estação da larva) do ano 5 do reinado de Akhenaton – e com a apresentação do deus – o Aton – que será cultuado nos espaços a ele destinados” (COELHO,2015,p.115).

Ao planejar a construção de uma nova cidade, no ano 5 de seu reinado, Akhenaton demarcou o local escolhido primeiramente com duas estelas de fronteira, M e X, situadas respectivamente no extremo sul e no extremo norte do lugar onde pretendia erigir a cidade, e cujo texto estão descritas as primeiras obras a serem levantadas nesta localidade. (COELHO, 2015,p.82)

Os monumentos fronteiros²³ que delimitam a localidade da Cidade de Akhetaton foram separados em dois grupos de estelas: “A, B e F na margem oeste e H, J, N, P, Q, R, S, U e V na margem leste” (COELHO,2015,p.83) – além das estelas M e X que demarcavam as extremidades sul e norte do espaço. A estela K²⁴ segundo Coelho, foi erigida próxima a estela M, com o texto do ano 5 para substituir M em sua função (COELHO,2015,p.83), pois “não há duas estelas no extremo norte da área delimitada e acredita-se que a estela M já estivesse bastante erodida logo após sua confecção (COELHO,2015,p.83).

O projeto político-religioso da morada do Aton foi estruturado nas estelas de fronteira por Akhenaton, cuja preocupação do monarca consistia em “apresentar o Aton como aquele que o inspirou para construção da cidade e relacionar quais seriam as primeiras estruturas a serem construídas” (COELHO,2015,p.115), sendo possível correlacionar suas ações ao estimular o estabelecimento de uma capital nova, com os “propósitos religiosos (...) durante a reforma” (CHAPOT,2011,p.94) do faraó Akhetaton. A simbologia de Akhetaton/Amarna é expressa nos monumentos régios, cuja função é

²³ As estelas de fronteira são monumentos que foram utilizados para marcar os limites com territórios vizinhos ou espaços menores, como os de uma cidade, ao longo das Duas Terras. Tinham também como função a propaganda real, já que seus textos trazem considerações sobre as ações do rei no momento de sua construção ou sobre atitudes que seriam tomadas pelo monarca em caso de desrespeito aos limites por elas marcados. COELHO, Liliane Cristina. *MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO USO DO ESPAÇO: A CIDADE DE TELL EL-AMARNA E A QUESTÃO DO URBANISMO NO EGITO ANTIGO*. Rio de Janeiro: UFF. Tese de Doutorado, 2015, p. 80.

²⁴ A estela K, que contém o texto melhor preservado, foi instalada posteriormente, cerca de 0,5 km ao sul da estela M. A “Primeira Proclamação” é um texto longo. Sobre a estela K, seu texto está distribuído em 21 colunas e 80 linhas, cada uma delas com o dobro do comprimento de uma coluna. O texto está razoavelmente bem preservado em cerca de 1/3 de seu comprimento. COELHO, 2015, p. 84.

delimitar seu território, como um solo sagrado, nunca antes tocado por nenhuma forma humana ou dedicada a uma divindade.

Vejam, foi o Faraó – que ele viva, prospere e tenha saúde – quem encontrou este lugar – que não pertence a um deus, [que não pertence a uma deusa, que não pertence a um governante (homem), que não pertence a] uma mulher governante, (e) que não pertence a nenhuma pessoa que faça algo nela. [Este lugar --- não foi conhecido.]²⁵.

Essa passagem presente na esta K demonstra o anseio por encontrar um local “que não tivesse qualquer tipo de ligação com o antigo panteão politeísta” (CHAPOT,2011,p.95). A documentação textual aponta que o monarca Akhenaton reconhecia a existência de outras divindades. Mesmo que a partir do oitavo ano (COELHO, 2015; CHAPOT,2011) de seu reinado, a arte amarniana nos aponte para a não referência as demais divindades na cidade de Akhetaton, não chegaram ao nosso conhecimento documentos que reforcem essa hipótese com relação às demais cidades – como Tebas, Heliópolis e Menfis – cujo controle régio cabia ao faraó. Existia um templo dedicado ao Aton em Tebas, assim como as outras divindades do panteão egípcio.

Seguindo a corrente da monolatria, o que defendemos é a preferência de culto a uma divindade específica, dentro do projeto político-religioso configurado em uma reforma exercida na figura do governante. Não acreditamos em uma “perseguição” iniciada por Akhenaton as deidades existentes no largo panteão egípcio antigo – salvo a divindade Tebana, o deus Amon que foi colocado como alvo de perseguição (CHAPOT,2011,p.94) e teve as referências a sua qualidade de deus obliterada.

A construção do pólo de adoração ao deus Aton deveria ser simbólica e durável – durável no sentido de seus feitos serem perpetuados pelas demais dinastias – como decretado por Akhenaton, onde demonstrava que foi desejado pelo Aton, cujo local e vontade de erigir a cidade também partiram do propósito do deus de Akhenaton.

O Aton está desejoso de que seja feito para ele --- como um monumento com nome eterno e para sempre! Agora, este é o Aton, o meu pai, quem me aconselhou [sobre isto], (a saber) Akhetaton. Nunhum magistrado me aconselhou sobre isto, (e) nenhuma das pessoas que estão na terra inteira nunca me

²⁵ Estela de Fronteira K: Primeiro Decreto de Fundação, ano 5 – Cidade de Akhetaton. DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna V: Smaller tombs and boundary stelae*. London: Egypt Exploration Fund, 1907.

aconselharam sobre isto, dizendo [para mim um plano] para fazer Akhetaton neste lugar distante. Foi o Aton, o meu pai, quem [me aconselhou] sobre isto, então ela (i.e., a cidade) deve ser feita para [ele] como Akhet[aton]²⁶.

Dada a influência divina para estipular o espaço e a natureza da construção do microcosmo de Amarna (CHAPOT,2011,p.97), pela manifestação do próprio Aton, na passagem é reconhecida a forma tão intensa da aproximação do faraó Akhenaton com a divindade, onde o monarca já se posiciona em ser aquele que age pelo Aton, disposto a estabelecer sua vontade, sendo seu porta-voz e agente direto do deus no plano terreno. Akhet|aton. “Em egípcio, *akhet* significa ‘horizonte’, termo frequentemente associado aos templos axiais do Reino Novo, cuja forma hieroglífica (*Akhet*)²⁷ servia como modelo simbólico para construir os edifícios religiosos do Egito” (CHAPOT,2011,p.96).

Segundo Coelho, no conteúdo presente na estela K é possível identificar um “plano de construção” indicando os locais de culto que se dedicariam ao deus Aton em Akhetaton (COELHO,2011,p.119). “Eu farei a ‘Casa do Aton’ para o Aton, meu pai, em Akhetaton [neste lugar. Eu farei] O ‘Templo do Aton’ para o Aton, meu pai, em Akhetaton neste lugar” (DAVIES,1907 *apud.* COELHO, 2015,p.119). Nesse sentido podemos observar que “o que diferencia Akhetaton das outras cidades” construídas ao decorrer da história egípcia é que “neste caso temos conhecimento de um projeto inicial, inscrito nas estelas de fronteira erigidas para delimitar o espaço pertencente à localidade” (COELHO,2015,p.79).

“A partir de então, todos os esforços do monarca voltaram-se para a construção de uma nova sede real que deveria, acima de tudo, sagrar-se como berço de seu disco solar” (CHAPOT,2007). O solo sagrado de Amarna deveria projetar-se no tocante da intensificação dos raios solares, entregue ao brilho e ao calor provedor da vida, “portanto ‘Akhet Aton’ era o ‘Horizonte do Disco Solar’, sua nova morada terrena, o local apropriado para a divindade se manifestar” (CHAPOT,2011,p.97). De fato, não conseguimos reconstruir por completo os reais motivos da

²⁶ Estela de Fronteira K: Primeiro Decreto de Fundação, ano 5 – Cidade de Akhetaton. DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna V: Smaller tombs and boundary stelæ*. London: Egypt Exploration Fund, 1907.

²⁷ O hieróglifo *Akhet* tem a forma muito semelhante com uma montanha cujo sol se coloca acima dela.

necessidade de uma nova construção duma cidade dedicada ao Aton. Sabemos que Akhenaton – dada a inspiração divina de seu pai, o deus Aton – construirá um templo em honra ao Aton, em Tebas. Existe um trecho gravado nas estelas limites, que versa sobre certa “insatisfação” de Akhenaton ao ser questionado de seus propósitos. Talvez esse tenha se remetido em um dos motivos para direcionar a procura de um local novo, para cultuar o deus Aton.

Coelho destaca que o texto – das estelas – “encontra-se bastante fragmentado e não é possível estabelecer conexões entre os fatos narrados” (COELHO, 2015, p.121). Tais motivos que culminaram na mudança radical no contexto da longínqua tradição religiosa egípcia, continuaram com lacunas sem poder serem preenchidas. Teria Akhenaton sofrido pressão do clero de Amon? Pois este cresceu muito durante o Reino Novo e representava certo controle administrativo nas políticas do Antigo Egito.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reforma religiosa estabelecida pareceu distanciar o egípcio comum do culto ao deus dinástico Amarniano, favorecendo sempre uma elite que centrava o culto oficial disposto por Akhenaton. O movimento de mudanças executadas pelo monarca vai perdendo força pela individualidade, exclusividade de culto, pelos poucos – ou quase nenhum – mitos explicativos da ação de Aton sobre a humanidade e adoradores dessa prática cultural. A vontade imposta pelo regente em ser a própria força divina no plano terreno, ocasionou a instabilidade e aproximação de angústias aos súditos.

A construção da cidade de Akhetaton protagonizou um dos eventos únicos na história egípcia. A estruturação do projeto político-religioso do monarca Akhenaton trouxe a proposta de um plano de organização régio pensado e abençoado pelo deus Aton em um espaço onde o sol renasceria diariamente, atingindo desde os confins do mar até aos pássaros que voavam com a benção do raiar do dia. Akhetaton foi pensada para ser o reflexo do deus criador, imersa em luz – mesmo admitindo em seus hinos de louvor o caos noturno e a instabilidade projetada pela ausência da luz do sol – com seus espaços bem definidos e demarcados, na medida em que o sol tocava a cidade e lhe conferia vida em seu ciclo.

A reforma religiosa amarniana representou uma extraordinária transformação existente no Egito Antigo. Seu processo estrutural permitia compreender o que era importante na elaboração de uma cidade régia e no período de Amarna, a representatividade simbólica da religião guardava a resposta de uma eternidade duradoura – mas que não teve tempo de expressar seu amadurecimento de continuidade da proposta religiosa cristalizada por Akhenaton – tocada e abençoada pelo deus bom, simbolizado pelo deus Aton e de seu filho Akhenaton na figura de ordenador do *caos*, representando o que o regente pensava e julgava ser a forma mais correta de religião.

REFERÊNCIAS

BAINES, J. & MÁLEK, J. *O mundo egípcio: deuses, templos e faraós*. Madrid: Ediciones Del Prado, 2 v; 1996.

CHAPOT, Gisela. *O Grande Hino ao Aton e a Expressão da Teologia Amarniana*. Revista Mundo Antigo. Ano II, v.2, nº 04, Dezembro de 2013, p. 136.

_____. *El Amarna: O Horizonte do Disco Solar*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion S.; OLIVEIRA, Haydée (orgs.). *Tempo e Espaço no Antigo Egito*. Niterói: RJ. PPG-História, UFF, 2011.

_____. *O Senhor da Ordenação: Um estudo da relação entre o faraó Akhenaton e as oferendas divinas e funerárias durante a Reforma de Amarna (1353-1335 a.C)*, 300p, Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2007.

COELHO, Liliane Cristina. *MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS NO USO DO ESPAÇO: A CIDADE DE TELL EL-AMARNA E A QUESTÃO DO URBANISMO NO EGITO ANTIGO*. Rio de Janeiro: UFF. Tese de Doutorado, 2015.

DAVIES, N. de G. *The Rock Tombs of El-Amarna V: Smaller tombs and boundary stelæ*. London: Egypt Exploration Fund, 1907.

ERMAN, Adolphe. *La religion des égyptiens*. Paris: Payot, 1952.

GRALHA, Julio César Mendonça. *Deuses, Faraós e o Poder: Legitimidade e Imagem do Deus Dinástico e do Monarca no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, Barroso Produções Editoriais, 2002.

GIORDANI, Mário Curtis. *História da Antiguidade Oriental*. - 15^a ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.

GRANDET, Pierre. *Hymnes de La religion d’Aton*. Paris, 1995.

POLLAK, Michel. *Memória, esquecimento, silêncio*. Rio de Janeiro, vol.2, n°.3, 1989.

REIS, José Carlos. *O desafio historiográfico*. Rio de Janeiro: Editora FGV. Coleção FGV de Bolso: Série História, 2010.

O EUROCENTRISMO SOBRE EGITO ANTIGO NOS LIVROS DIDÁTICOS.

Jerrison Patu²⁸

Resumo: Este conciso trabalho busca observar a abordagem sobre Egito Antigo nos Livros didáticos do 6º ano do ensino fundamental e questionar a prévia exclusão do ensino de História Antiga e Egíptologia no currículo escolar, em resposta ao eurocentrismo e o quanto essa trágica exclusão seria nociva para o ensino dos alunos e alunas.

Palavras chaves: (Livros didáticos-Eurocentrismo-Egito Antigo.)

Abstract: This concise work seeks to observe the approach on ancient Egypt in textbooks of the 6th year of elementary school and to question the previous exclusion of the teaching of ancient history and Egyptology in the school curriculum, in response to Eurocentrism and how much this Tragic exclusion would be harmful to the teaching of pupils and students.

Key-words: (Didactic books-Eurocentrism-Ancient Egypt.)

Torna-se importante para esta discussão perceber o papel do livro didático e sua reprodução eurocêntrica e orientalista, referente a História Antiga²⁹. Com esta ideia o trabalho pretende demonstrar a relevância do ensino de Egíptologia e as maneiras de desconstruir o eurocentrismo e orientalismo, sem que ocorra a exclusão de campos historiográficos tão cruciais para a construção do passado.

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) orienta os demais currículos estatais como os Parâmetros Curriculares Nacionais(PCN`s) e os Projetos Políticos- Pedagógicos (PPP). Juntos estes currículos direcionam os conteúdos que serão aplicados em sala de aula, buscando uma tentativa de melhorar e adequar o ensino às realidades de cada escola. Possuindo a tarefa de orientar os conteúdos que serão abordados nos livros didáticos, através do edital do Programa Nacional

²⁸ Graduando em História-Licenciatura na Universidade Estácio de Sá; Orientando do Prof, Dr. Fábio Frizzo. Email: JERRISONPATU@GMAIL.COM.

²⁹ Importante observar também o mercado editorial que cerca os livros didáticos e suas influências para a alteração dos currículos escolares.

do Livro Didático(PNLD), com o qual o Estado intervém na produção, distribuição e seleção das editoras.

Partindo desta premissa dos diversos currículos escolares e do PNLD, observamos a Base Nacional Comum Curricular e sua resposta ao eurocentrismo, que exclui o ensino de história antiga e egiptologia em sua primeira proposta, apresentada na versão no ano de 2015. Tal versão acarretou descontentamentos de especialistas, levando à elaboração de uma segunda e uma terceira proposta. Na qual observa a importância de ensinar história antiga e egiptologia, relacionando o passado ao tempo presente dos e das estudantes. Na tentativa de criar uma memória histórica escolar, esta ideia está presente na versão final da Base Nacional Comum Curricular de 2017.³⁰

Os currículos escolares e a produção do Livro Didático (LD) contribuem para a elaboração desta memória histórica escolar, responsável por criar um sentido de existência para os(as) estudantes. Principalmente partindo da História Antiga, como um retrato de continuidade e rupturas dos atos humanos. Segundo Rüsen “ [...] funções de orientação existencial que tem que ser consideradas como fator próprio.”³¹

Esta “função” e “fator próprio” que o autor apresenta são alguns dos elementos responsáveis pela aproximação de um tempo tão distante ao tempo presente, constituída para alunos e alunas. Como afirma Bittencourt:

“Assim, a finalidade de uma *formação política* atribuída ao ensino de História está articulada a outra significativa finalidade: a da *formação intelectual*. A formação intelectual pelo ensino da disciplina ocorre por intermédio de um compromisso de criação de instrumentos cognitivos para o desenvolvimento de um “pensamento crítico”, o qual se constitui pelo desenvolvimento da capacidade de *observar e descrever, estabelecer relações entre presente-passado-presente, fazer comparações e identificar semelhanças e*

³⁰ Essa a versão da bncc de 2017 está disponível no site: <http://basenacionalcomum.mec.gov.br/>

³¹ RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: Teoria da História: fundamentos da ciência histórica*. Brasília, 2001. p. 34.

diferenças entre a diversidade de acontecimentos no presente e no passado.” ³²

Ao buscar esta tentativa, os livros didáticos relacionam a sociedade egípcia aos dias atuais, analisando pouco o contexto histórico e as grandes diferenças ocorridas no passar do tempo. Desta maneira os livros didáticos reproduzem o olhar eurocêntrico, analisando somente os fatos “bons” e a exuberância da sociedade egípcias, pouco observando, por exemplo, a crise dos egípcios nos períodos intermediários. Este tratamento sobre o Egito Antigo ainda reproduz uma ótica do século XIX que contribui para a reificação orientalista, edificando uma “consciência histórica”³³ eurocêntrica. Sendo assim, os livros didáticos podem servir como um objeto de “aculturação”³⁴ e disseminação de superioridade entre “nós e eles”, ocidente e oriente.

Tornam-se perceptíveis as múltiplas tarefas que possui o material didático. Dentre estas diversidades de funções destes materiais didáticos encontra-se os fatores a). ideológico: com a formação de ideias que o autor e os demais profissionais que compõe o produto insere em seus conteúdos. b). cultural: Por impor valores e costumes na tentativa de aculturar os alunos e alunas à uma sociedade perfeita e criar mentalidades coletiva, muitas vezes nociva perante à ciência História. c) comercial: Editoras, produzem os livros didáticos conforme às regras da BNCC e PNLD, na corrida pelo mercado trienal que garantirá o abastecimento dos livros nas escolas públicas e o alcance do lucro.

Conforme esses pilares apresentados – ideologia, cultura e o comércio – os livros didáticos mantêm uma relação interligada com a Base Nacional Comum Curricular, os Parâmetros Curriculares Nacionais e o Programa Nacional do Livro Didático. Essa gama de currículos orienta a composição do material didático e sua distribuição como afirma Cassiano:

³² BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de História: fundamentos e métodos*. São Paulo, 2011, p.122. Glifos da autora.

³³ RÜSEN, Jörn. *Razão Histórica: Teoria da História: Fundamentos da ciência histórica*. Brasília, 2001. p. 48.

³⁴ CHERVEL, André. História das Disciplinas Escolares. *Teoria & Educação*, n. 2, Porto Alegre: Pannonica, 1990, p. 177-229.

“Atualmente, em 2004, no Brasil, as políticas públicas para o livro didático são representadas pelo – PNLD (Programa Nacional do Livro Didático). Este programa foi criado em 1985, tendo como objetivo a aquisição e distribuição universal e gratuita de livros didáticos para os alunos da rede pública do ensino fundamental, sendo que a política de planejamento, compra, avaliação e distribuição do livro escolar é centralizada no governo federal. Realiza-se por meio do FNDE (Fundo Nacional de Desenvolvimento da Educação), autarquia federal vinculada ao MEC (Ministério da Educação) e responsável pela captação de recursos para o financiamento de programas voltados ao ensino fundamental.”³⁵

Nesta perspectiva, podemos observar uma heterogeneidade da função deste material Didático no âmbito escolar, que vai além da orientação do plano de aula do(a) professor(a). O uso deste material pode ser definido junto ao Projetos Políticos-Pedagógicos de cada instituição de ensino, delimitando os conteúdos que serão abordados e determinando sua utilização. Também o (a) professor(a) possui autonomia na decisão do método que irá realizar. Entretanto o mercado editorial pode alterar essa lógica, segundo Cassiano:

“[...] o poder público “abre mão” de um elemento fundamental de seu sistema educativo, o currículo, para deixá-lo nas mãos de empresas privadas, nacionais e internacionais.”³⁶

Essa afirmação demonstra o tão complexo é esse material e nos faz refletir sobre às demandas da produção didática e os diversos profissionais que trabalham na elaboração dos Livros Didáticos, considerando que o autor do material não possui o controle sobre os anexos de imagens, textos, perguntas e respostas. Portanto, o material didático possui diversos coautores. A influência das editoras nos currículos, afeta a BNCC ocorrendo às alterações na instrução de Egiptologia e História Antiga no ensino escolar.

³⁵ CASSIANO, Célia Cristina de Figueiredo. *Aspecto Político e Econômicos da Circulação do Livro Didático de História e suas Implicações Curriculares*. In: *História*. São paulo, n. 23, p. 33-48, 2004. Glifos da autora.

³⁶ _____. *Política e Economia do Mercado do Livro Didático no Século XXI: globalização, tecnologia e capitalismo na educação básica nacional*. In: ROCHA, Helenice; REZNIK, Luis; MAGALHÃES, marcelo de souza (org.). *Livros didáticos de história: entre políticas e narrativas*. Rio de janeiro, 2017, p. 83-100.

Torna-se relevante encontrar respostas ao eurocentrismo sem que ocorra a exclusão de campos da História Antiga, sendo o estudo da antiguidade crucial para entender a origem, diversidade, coletividade e abstração humanas, que se transformou e nos permitiu chegarmos até aqui, observando sempre a teoria da história e a lógica da quadripartição da historiografia: Especificidade(algo específico de uma dada época), continuidade(uma continuidade de ações que ocorre no passado que é similar ao presente), rupturas(quebra entre a especificidades e continuidade, desembocado em mudanças comportamental dos seres humanos, seja econômica, política, cultural e ideológica) e teleologia (através do final pode-se perceber e analisar o início). Estes conceitos se misturam ao construir o passado e são essências para mostrar que as ações de dias de hoje, não são justificadas pelas ações do tempo distante, pois possui diversas rupturas que distingue à antiguidade ao tempo atual, desta maneira é possível construir o senso crítico dos alunos e alunas.

Partindo desta ideia sobre o ensino de História antiga e Egíptologia no ensino escolar, iremos aprofundar os conteúdos contidos nos livros didáticos do 6º ano do ensino fundamental. Com isso observaremos o eurocentrismo e orientalismo, presentes nas imagens e textos dos materiais didáticos referentes ao Egito Antigo. A intenção é problematizar não só o uso didático das iconografias e textos, como também a reprodução orientalista do Egito faraônico, verificando as abordagens sobre religião e cultura material, como tumbas, templos, sua localização nos mapas e nas fotos dos dias atuais.

Os livros analisados foram: (A): *Historiar* (2015)³⁷; (B): *História para o nosso tempo* (2015)³⁸; (C): *Projeto Teláris* (2015)³⁹; (D): *História nos dias de hoje*(2015)⁴⁰.

Juntos somam um total de 108 iconografias, sendo 22,68% referentes a tumbas e templos; mapas somam 14%; fotos dos dias atuais 22,68%; e papiros 24,84%.

³⁷ COTRIM, Gilberto. *Historiar*. São Paulo, 2015. pp. 98-113.

³⁸ BERUTTI, Flávio. *História para o Nosso Tempo: 6º ano ensino fundamental*. Curitiba, 2015. pp. 142-154.

³⁹ AZEVEDO, Gislane e SERIACOPI, Reinaldo. *Projeto Teláris: História: ensino fundamental 2*. São Paulo, 2015. pp. 81-97.

⁴⁰ CAMPOS, Flavio de; CLARO, Regina; DOLHNIKOFF, Miriam. *História nos Dias de Hoje, 6º ano*. São Paulo, 2015. pp. 78-99.

Nos Livros Didáticos (A) e (D): Suas imagens e textos referentes as tumbas possui uma indiferenciação entre tumbas reais e não reais, na descrição textual junto apresentam como “pintura de mural que representam o dia a dia dos egípcios” não aprofundando nos costumes onde a pintura da tumba não real possui a perspectiva de representar tudo o que o morto necessita para a vida pós morte e a tumba reais a preocupação do defunto de passar pelo submundo, possuindo vida eterna após a morte. Segundo Rosalie David:

“Nas tumbas reais, o principal da decoração das paredes e do teto se concentrava na passagem do rei para o outro mundo. Nesse aspecto, as cenas são bem diferentes daquelas encontradas nas tumbas não reais, que ilustram as atividades do dia a dia que o dono deseja perpetuar na pós-vida.”⁴¹

Não apresentar especificamente os costumes das sociedades antigas prejudica não só o uso didático, como atrapalha a observação comparada das ações humanas no decorrer do tempo e reproduzindo o orientalismo, usando as imagens das tumbas não reais apenas como um cotidiano egípcio, não explicando o contexto histórico e a importância dos ritos religiosos na sociedade egípcia. A falta de detalhes na abordagem sobre a religião egípcia acarreta no eurocentrismo na abordagem sobre a religião no Egito Antigo, não apresentando ou detalhando a importância de tumbas e templos e sua diferenciação para a manutenção da vida pós morte. Como detalha Grimal:

“Cada indivíduo é composto, de fato, por cinco elementos: a sombra, duplicata imaterial de cada uma das formas que é levado a assumir ao longo de sua vida, o akh, o ka, o ba e o nome. O akh é um princípio solar, elemento luminoso que permite o defunto acessar as estrelas no momento de sua passagem para o além; é a forma pela qual as estrelas manifestam a potência dos deuses ou dos mortos: seu espírito. O ka é a força vital que cada ser possui; ela se multiplica segundo a potência de seu detentor[...] O ba também é um princípio imaterial portador de poder de seu proprietário seja ele um deus, um defunto ou um vivo. É uma espécie de duplicata do indivíduo independente do corpo – é representado como um pássaro com cabeça humana que deixa o corpo mortal no momento da morte para junta-se novamente a ele após a mumificação.”⁴²

⁴¹ DAVID, A. Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, 2011. pp. 275.

⁴² Alterei algumas partes para resumir o texto citado. GRIMAL, Nicolas. *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro, 2012. p.110.

Para ajudar na observação deste argumento observe a imagem abaixo:

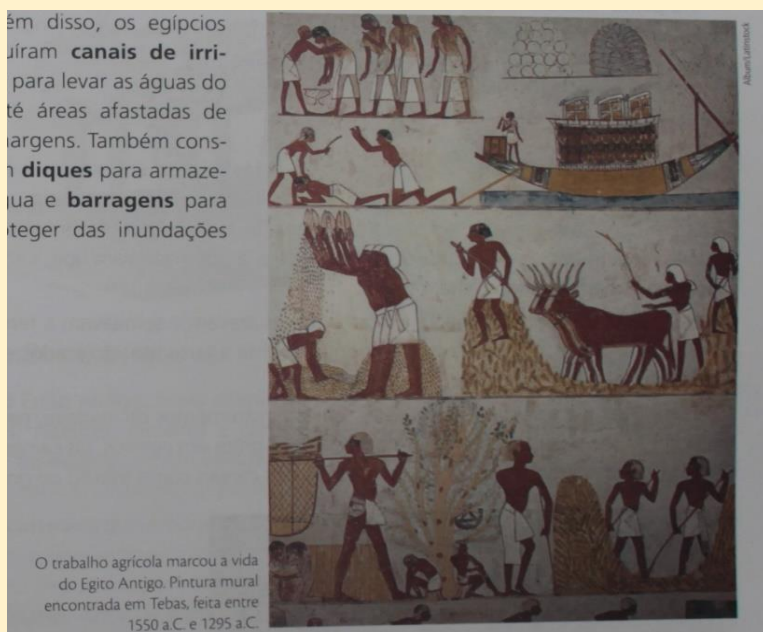


Imagem referente a tumba presente no livro (A): COTRIM, Gilberto. *Historiar*. São Paulo, 2015. p. 101.

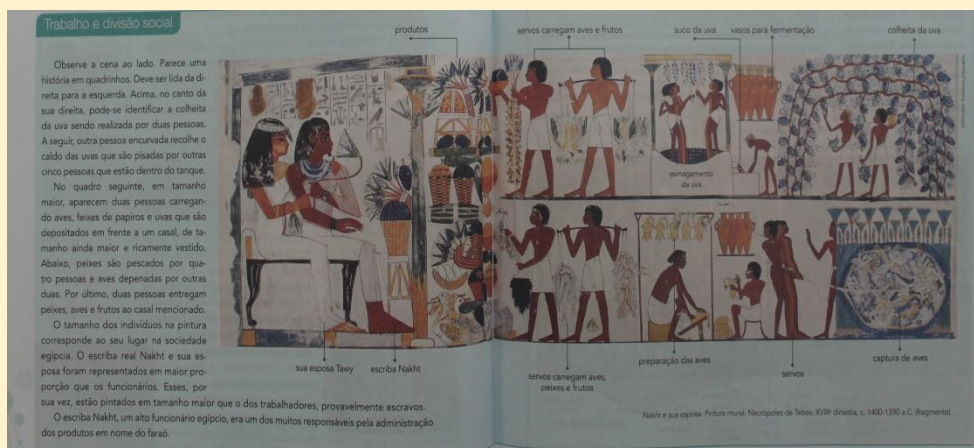


Imagem referente a tumba presente no livro (D): CAMPOS, Flavio de. CLARO, Regina. DOLHNIKOFF, Miriam. *História nos dias de hoje*, 6º ano. São Paulo, 2015. p. 88-89.

O material didático (B) trabalha mais com o Livro dos Mortos e fotos dos dias atuais. Em seu texto, junto com estas imagens, explora os papiros. Entretanto, não apresenta detalhes do papiro apenas sua

data 1307 a 1196 a.c.⁴³. Relatando o tribunal de Osíris abordando, Anúbis como juiz do reino dos mortos, sendo o tribunal presidido por Osíris e Maat apresentada como a pena da verdade e deusa da justiça e esquecendo de abordar o deus Tot deus da escrita e dos escribas responsáveis pela elaboração dos hieróglifos e escrita hierática. Além de não detalhar sobre os outros deuses a iconografia do papiro apresentado e o anexado texto não aborda a importância do tribunal para a vida após a morte e a religiosidade dos egípcios. Sendo assim, reproduz o eurocentrismo e não se utiliza este material com o objetivo de alfabetização de imagens e instrução didática para aprofundar o conhecimento sobre a crença egípcia para os alunos e alunas.



Imagem do livro (B): BERUTTI, Flávio. *História para o nosso tempo: 6º ano ensino fundamental*. Curitiba, 2015. p. 151.

O livro didático (C) trabalha como uma perspectiva de continuidade usufruindo das imagens dos dias atuais para relacionar o tempo distante ao presente dos e das estudantes, ocasionando em um “anacronismo infame”⁴⁴. Na página 82, o material didático tenta

⁴³ Esta datação segundo apresentada pelo Grimal, podemos ter a ideia que se trata da XIX Dinastia entre Ramsés II e Ramsés XI. GRIMAL, Nicolas. *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro, 2012. p.89.

⁴⁴ Tendo em vista que a ciência histórica é anacrônica, pois constrói o passado através das ideias do presente. Todavia, possui algumas limitações perante o anacronismo.

assimilar o governo faraônico de Ramsés III com a democracia ocorrida no Egito no ano de 2014, buscando uma tentativa de história comparada. Esquecendo, entretanto, de analisar o contexto histórico do Egito faraônico e a mentalidade dos egípcios na antiguidade, perante a religião e a figura do governante como divindade viva algo que já havia se constituído antes da Dinastia Ramsés. Está afirmação contida no Livro Didático, acarreta em uma reprodução eurocêntrica e orientalista do Egito, como sendo sinônimo de atraso daquele povo.

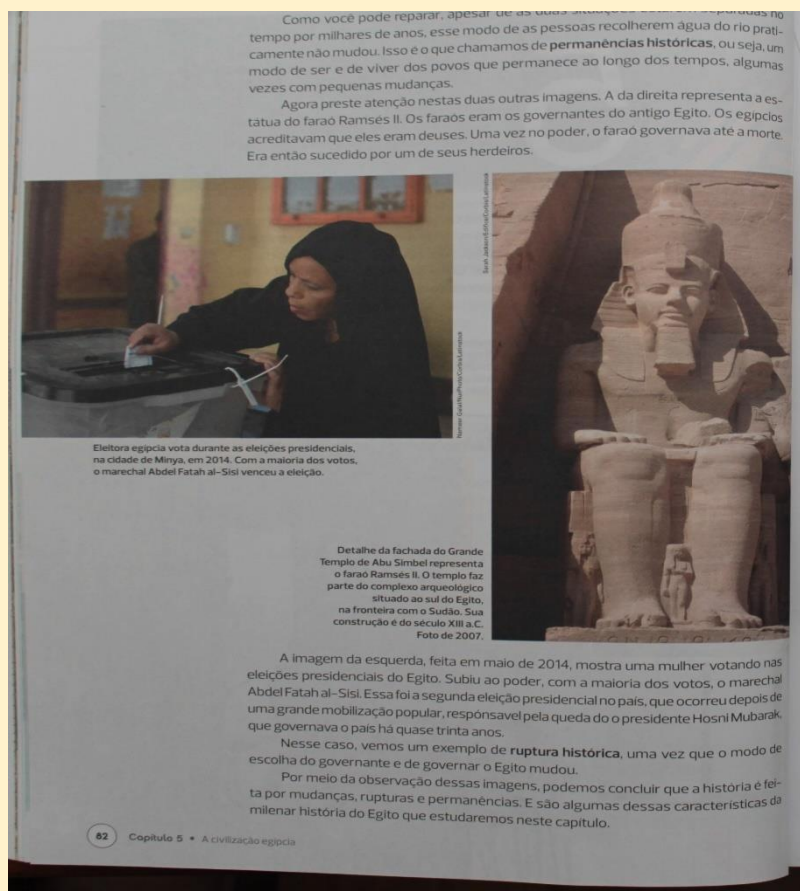


Imagem presente no livro (C): AZEVEDO, Gislane. e SERIACOPI, Reinaldo. *Projeto Teláris: história: ensino fundamental 2*. São Paulo, 2015. p. 82.

O último Livro Didático (D) Tenta criar uma perspectiva contrario ao orientalismo no que se refere ao conceito de “Crescente Fértil”, criado

segundo Barros, “[...] inadvertidamente projetar categorias de pensamento que são só suas ou de outros homens de sua própria época nas mentes das pessoas de determinada sociedade ou de certo período.” BARROS, José d’Assunção. *Teoria da História*. Petrópolis, RJ. 2011. p. 252.

pelo orientalista James Henry Breasted em 1920⁴⁵, observando determinismo geográfico criado pelo autor e alertando sobre a não reprodução orientalista desta concepção. Entretanto, ao abordar a religião egípcia no período da XVIII dinastia e Amenhotep IV futuro Akhenaton, o livro didático não usa referencial de especialistas Egíptólogos e Egíptólogas para a tradução da nomeação deste faraó, acarretando em uma cristianização na religião egípcia e reprodução eurocêntrica e orientalista, na página 92 este livro didático irá apresentar a nomenclatura de Akhenaton como (deus está satisfeito). Segundo a autora Chapot:

“O faraó efetuou um gesto inédito no que tange à nomenclatura faraônica: alterou por completo seu nome pessoal, que passou a ser Akhenaton, “aquele que é útil ao disco solar”.⁴⁶

Desta forma, podemos observar a não utilização de referência especializada em Egito Antigo, na elaboração de seus textos, podendo usufruir de obras acadêmicas para minimizar a reprodução eurocêntrica e orientalista.

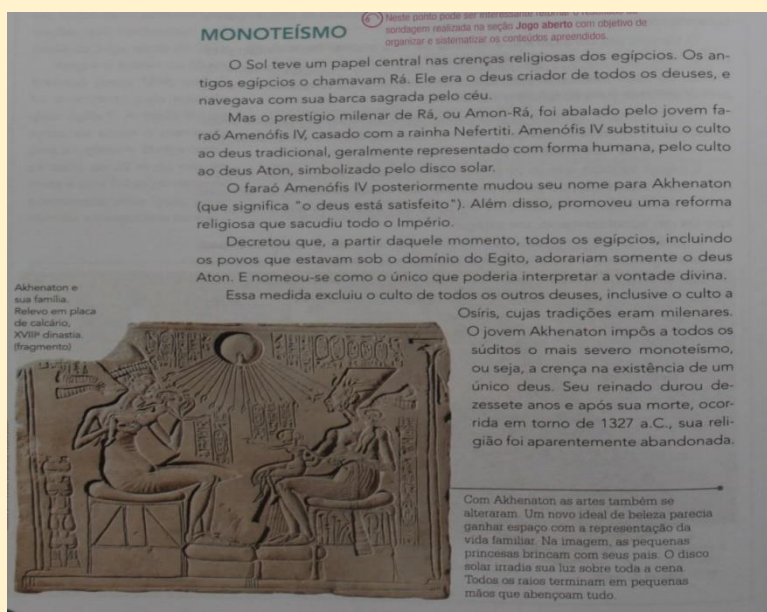
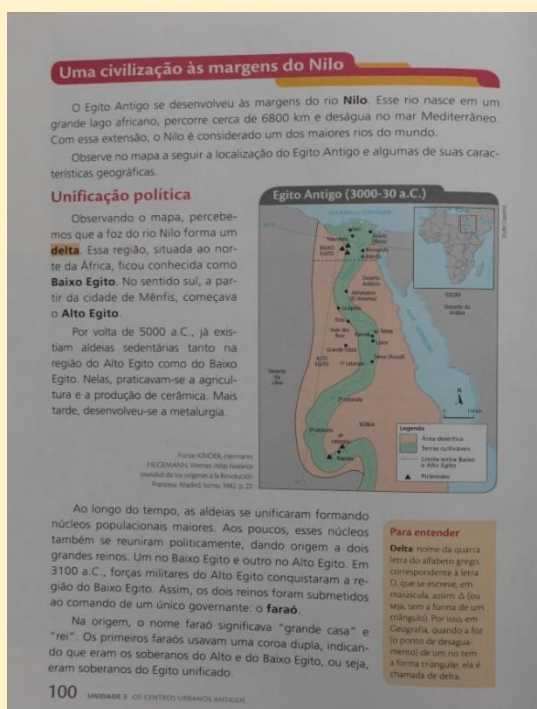


Imagem do livro (D): CAMPOS, Flavio de. CLARO, Regina. DOLHNIKOFF, Miriam. *História nos dias de hoje*, 6º ano. São Paulo, 2015. p. 92.

⁴⁵ Esta abordagem está contida no livro do professor na página 78.

⁴⁶ CHAPOT, Gisela: *A Família Real Amarnina e a Construção de Uma Nova Visão De Mundo Durante o Reinado de Akhenaton (1353-1335 A.C.)*. Niterói. 2015 p. 68.

Nos respectivos livros o uso dos mapas faz alusão a unificação do entre o baixo e alto Egito. Porém não usam a estela de ardósia de Narmer ⁴⁷ em anexo aos mapas para fazer sentindo aos estudante, afim de analisar as transformações ocorridas nas mudanças pré-dinásticas e dinásticas apenas apresentam as cidades do Delta e do Alto não aprofundando nas mudanças de adoração de deuses e deusas em cidades diferentes, os templos e na cronologia do antigo Egito, sendo assim observam o Egito faraônico de forma linear com a ótica do exótico e exuberante evidentemente reproduz o eurocentrismo em diversas abordagens sobre a sociedade egípcia. Referente aos mapas há uma inquietação pois, a desafricanização permeia nos mapas observados nestas pesquisa, alguns como o livro A e C mostram o mapa do continente africano e a localização do Egito, material C apresentam uma descrição bastante controversa com a frase “O Egito Hoje”, não foi hoje que o Egito se tornou pertencente ao norte do continente da África e sim a milhões de anos atrás. Desta maneira, iremos observar exemplos dos mapas presentes nos livros A;B;C e D.



Livro (A): COTRIM, Gilberto. *Historiar*. São Paulo, 2015. p. 100.

⁴⁷ Segundo Rosalie David: “Estela de Ardósia de Narmer é uma comemoração à unificação das duas terras [...] Foi descoberta em um depósito nas fundações do Templo de Hieracômpolis.” DAVID, A. Rosalie. *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, 2011. p. 100.

As primeiras civilizações: o Egito antigo

O rio Nilo fica no nordeste do continente africano. Na época da Revolução Agrícola, as áreas irrigadas pelo rio Nilo atraíram grupos de seres humanos em busca de terras férteis e abundância de água. Esse processo de sedentarização ocorreu por volta do quinto milênio a.C.

As águas das cheias do Nilo depositavam em suas margens uma grande quantidade de matéria orgânica, que fertilizava a terra, garantindo a prática da agricultura. Ao longo do tempo, as pequenas comunidades de agricultores organizaram-se em grupos maiores. Os estudiosos destacam três períodos da história do Egito a partir de 4000 a.C., aproximadamente:

- Pré-Dinástico, também denominado de Arcaico por alguns autores;
- Dinástico ou Imperial (Antigo, Médio e Novo Império);
- período de desagregação.

O período Pré-Dinástico

No período Pré-Dinástico (de 4000 a.C. a 3200 a.C.), comunidades de pastores e agricultores se uniram e formaram os **nomos**. Os nomos eram unidades políticas independentes governadas pelos nomarcas, líderes responsáveis pelas questões militares, pelas leis e por sua execução. Apesar de independentes, os nomos se uniam nos momentos em que havia a necessidade de realização de uma obra de maior porte. Posteriormente, os nomos formaram dois reinos: o do Baixo Egito, ao norte, na área do delta do rio Nilo (ou da foz); e o do Alto Egito, ao sul, ao longo do vale do Nilo.

Depois de uma guerra entre os dois reinos, o rei do Alto Egito, Menés, conquistou o Baixo Egito, realizando, assim, o processo de unificação. Menés recebeu o título de Rei do Alto e do Baixo Egito e foi o fundador da primeira dinastia. A partir desse momento, os nomos se tornaram **províncias** do reino unificado. Observe o mapa.

Glossário
Unificação: ato ou efeito de reunir um todo.
Dinastia: série de soberanos pertencentes a uma mesma família.



O símbolo da unificação passou a ser a dupla coroa: a branca, do Alto Egito; e a vermelha, do Baixo Egito. Imagem de 3000 a.C.

O mapa mostra a antiga divisão entre Alto Egito e Baixo Egito, a área das terras férteis ao longo do rio Nilo e as principais cidades. A extensão do Egito antigo não coincide com a área do Egito atual.

Fonte: Elaborado com base em: DUBV, Georges. *Atlas historique mondial*. Paris: Larousse, 2003. p. 6.

Cultura, política e sociedade: Mesopotâmia e Egito Antigo - Capítulo 8 143

Livro(B): BERUTTI, Flávio. *História para o nosso tempo: 6º ano ensino fundamental*. Curitiba, 2015. p. 143

2 O poder dos nomarcas

Com o crescimento dos nomos, o trabalho começou a ser dividido entre as pessoas. Assim, algumas passaram a cuidar da agricultura, outras da construção de cercas, outros para estocar alimentos. Havia ainda os artesãos, os administradores de obras, entre outros trabalhadores.

As pessoas que conquistavam posições de destaque em suas comunidades acabavam assumindo cargos no poder local. O mais importante desses cargos era o de nomarca, uma espécie de governador. Alguns nomarcas ampliaram seu poder para outros nomos ou regiões vizinhas.

Observe no mapa como existiam vários centros de poder ao longo do Nilo por volta do quarto milênio antes de Cristo.

Os nomarcas eram respeitados principalmente por sua capacidade de garantir a segurança e assegurar comida para a população dos nomos. Em geral, eram considerados deuses e cabia a eles a tarefa de dialogar com as divindades protetoras do Nilo. Muitas vezes, a imagem desses chefes estava associada à figura de animais, o que para os egípcios era símbolo de força, coragem e astúcia.

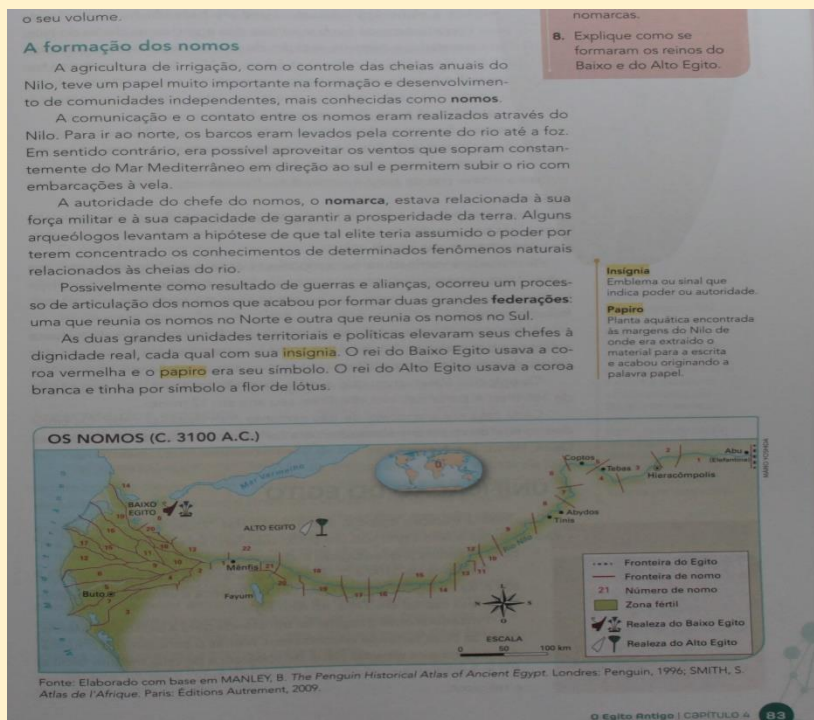
O antigo Egito



Adaptado de: ATLANTIS, Sancha 2010 - Zanchelli 150 (1999-2006). Bologna: Zanichelli Editore S.p.A., 2009.

Unidade 2 - Civilizações 65

Livro (C): AZEVEDO, Gislane. e SERIACOPI, Reinaldo. *Projeto Teláris: história: ensino fundamental 2*. São Paulo, 2015. p. 85.



Livro (D): CAMPOS, Flavio de. CLARO, Regina. DOLHNIKOFF, Miriam. *História nos dias de hoje*, 6º ano. São Paulo, 2015. p. 88-89.

Ao fazer esta análise podemos demonstrar também que as leituras iconográficas são pouco trabalhadas, cerca de 36,72% das imagens que estão nos materiais didáticos, tem a função de “descanso visual”⁴⁸. Para usar as iconografias como recurso didático é importante que haja uma interpretação e reflexão das imagens, indagando o contexto histórico na qual estas iconografias sobre a cultura material egípcia se inserem. Segundo o historiador Panofsky:

“[...] é impossível chegar a uma exata descrição pré-iconográfica ou identificação primária do tema, aplicando, indiscriminadamente, nossa experiência prática a uma obra de arte.”⁴⁹

Desta maneira, faz-se importantíssima a interpretação da arte, levando em conta o espaço temporal em que foram produzidas, buscando sempre um equilíbrio e não um “interesse na forma”⁵⁰, pois

⁴⁸ Termo usado pela autora BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *ENSINO DE HISTÓRIA: FUNDAMENTOS E MÉTODOS*. São Paulo, 2011.

⁴⁹ PANOFSKY, Erwin. *Significado nas Artes Visuais*. Ed. Perspectiva. São Paulo. 1991. p. 55.

⁵⁰ Termo utilizado pelo autor Panofsky.

isto ocasiona em uma má interpretação. Evita-se, assim, uma errônea colocação de ideias que só existem no presente e com isso podemos buscar uma transformação para amenizar a reprodução orientalista e eurocêntrica, na cultura material e religiosa contidas nos Livros Didático, referentes ao Egito Antigo.

Tendo em vista que o Estado brasileiro é o maior comprador de Livros Didáticos e estes materiais são ferramentas de uso constante nas escolas, a melhor maneira no momento é repensar os conteúdos que são abarcados nos livros, na tentativa de interligar o conhecimento acadêmico e escolar afim de melhorar a transposição didática aprimorando a instrução de alunos e alunas das redes de ensino públicas ou particulares. Busca-se, assim, desconstruir o eurocentrismo e orientalismo, sem que ocorra a exclusão de campos da História nos currículos escolares, que são de suma importância para a construção crítica e argumentativa dos e das estudantes, no qual contribui para a construção de uma sociedade mais democrática.

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Gislane. e SERIACOPI, Reinaldo(2015). *Projeto Teláris: história: ensino fundamental 2*. São Paulo. editora Ática.
- BERUTTI, Flávio(2015). *História para o nosso tempo: 6º ano ensino fundamental*. Curitiba. editora Positivo.
- BITTENCOURT, Circe (2011), *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo. editora Cortez.
- COTRIM, Gilberto(2015). *Historiar*. São Paulo. editora Saraiva.
- CAMPOS, Flavio de. CLARO, Regina. DOLHNIKOFF, Miriam(2015). *História nos dias de hoje, 6º ano*. São Paulo. editora Leya.
- CHERVEL, André(1990). História das disciplinas escolares. *Teoria & educação*, n. 2, Porto Alegre: Pannonica, p. 177-229.
- CHOPPIN, Alain(2000). *Los Manuales Escolares de Ayer A Hoy: El Ejemplo de Francia*. História de la educación, Madrid, n 19, p. 13-37.

CASSIANO, Célia Cristina de Figueiredo(2004). *Aspecto político e econômicos da circulação do livro didático de história e suas implicações curriculares*. In. *História*. São Paulo, n. 23, p. 33-48.

CASSIANO, Célia Cristina de Figueiredo(2017). *Política e economia do mercado do livro didático no século XXI: globalização, tecnologia e capitalismo na educação básica nacional*. In: Rocha, Helenice; REZNIK, Luis; MAGALHÃES, Marcelo de Souza (Org.). *Livros Didáticos de História: entre políticas e narrativas*. Rio de Janeiro, FGV Editora.

DAVID, A. Rosalie(2011). *Religião e Magia no Antigo Egito*. Rio de Janeiro, Editora Bertrand Brasil.

GRIMAL, Nicolas (2012). *História do Egito Antigo*. Rio de Janeiro, Editora Forense.

PANOFSKY, Erwin (1991). *Significado nas artes visuais*. São Paulo: editora Perspectiva.

PATU, Jerrison (2018). *A composição Do livro Didático: Formas e Análise das Iconografias Sobre Egito Antigo*. Anais do Encontro Internacional e XVII Encontro de História da Anpuh-Rio: História e Parcerias. p, 01-07.

RÜSEN, Jörn (2001). *Razão Histórica: teoria da história: fundamentos da ciência histórica*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília.

SAID, Edward W. (2007). *Orientalismo: o oriente como invenção do ocidente*. tradução Rosaura Eichenberg. São Paulo. Ed 1. Editora companhia das letras.

CONCEITOS DE MORTE E ALÉM EM AUTO DA ALMA, DE GIL VICENTE

João Vitor Natali de Campos⁵¹

Resumo: Através da teoria da “Longa Idade Média” criada pelo historiador Jacques Le Goff, é possível compreender que a Idade Média permanece no cotidiano, sendo por construções materiais e imateriais, e isso podemos ver por meio da crença sobre a vida após a morte através de obras Auto da Alma, uma peça do século XVI escrita pelo teatrólogo português Gil Vicente, onde questões que envolvem o destino do indivíduo após a morte na visão cristã e salvação ainda são presentes na atualidade.

Palavras chave: Idade Média, Auto da Alma, Morte.

ABSTRACT: Through the theory of the "Long Middle Ages" created by the historian Jacques Le Goff, it is possible to understand that the Middle Ages remain in the everyday, being by material and immaterial constructions, and this we can see through belief in the afterlife through Auto da Alma, a sixteenth-century play writted by the Portuguese theatologist Gil Vicente, where questions surrounding the fate of the individual after death in the Christian vision and salvation are still present today.

Keywords: Middle Ages, Soul Self, Death

INTRODUÇÃO

As discussões relacionadas sobre a vida após a morte possuem diversas interpretações, sendo ela explicada através do sistema de crenças religiosas e nos costumes sociais. No entanto, a morte na Idade Média teve como a fé cristã a base das relações sociais, fazendo com que o homem esteja diariamente em contato com o sagrado perante as suas atividades na terra e até no plano espiritual.

A necessidade do homem em pertencer e praticar os ideais cristãos, seriam alternativas para que o indivíduo esteja livre das

⁵¹ Graduado em História Licenciatura na Universidade Estadual do Maranhão. Integrante do Laboratório de Estudos de História Antiga e Medieval-Mnemosyne (UEMA)

E-mail:jvcampos93@gmail.com

futuras condenações infernais, conforme as narrativas religiosas. Nos discursos por parte dos clérigos, a salvação cristã era relatada para o indivíduo, afim de que possam obter a esperança de estar com o sagrado Deus até a chegada de partir para o mundo espiritual, apresentando aos fiéis uma garantia de segurança do homem em estar próximo a Deus e evitar o pecado para permanecer no paraíso eterno. Zierer (2015, p.164) explica que havia uma produção de narrativas relatando os locais do Além-Túmulo, onde o indivíduo era visto no viés cristão como um *homo viator*, ou seja, ele era um peregrino ou viajante neste mundo, afim de alcançar a salvação cristã. Além disso, essas narrativas do Além-Túmulo, a presença da alegoria por meio dos lugares, nos objetos e até mesmo nos personagens, possuíam elementos representando elementos que compõem a mensagem do autor e o objetivo da história.

Desde então, houve uma grande preocupação sobre a morte, não o ato de morrer em si, mas sim morrer sem ter os seus pecados inteiramente perdoados. Baschet (2006, p.376) destaca a preocupação que havia sobre aqueles que se foram, onde começaram a ser realizados missas em favor das almas que se foram para que possam obter o descanso eterno o perdão pelos seus pecados

Franco Júnior (2006) explica que nem sempre a morte era vista de forma pacífica, e passou a ser vista de forma negativa:

A morte foi deixando de ser uma amiga que o encaminhava para a eternidade para se transformar numa inimiga que o afastava de tudo que conseguira ou pensava vir a conseguir neste mundo. O naturalismo franciscano que saudava afetivamente a morte como “nossa irmã, da qual homem algum pode escapar”, foi apenas um intervalo naquela tendência. No século XIV, com a peste negra, completou-se o ciclo e surgiu o conceito da morte macabra, mórbida, destrutiva. A morte não era mais uma presença cotidiana, era o fim do cotidiano (FRANCO JÚNIOR, 2006, p.137).

O século XIII destacava a presença constante da morte, mas a preocupação maior para a Igreja seria aquela que estavam afastados da fé cristã (HUIZINGA, 1985, p.104). As expressões artísticas e literárias possuíam grande notoriedade na Idade Média em apresentar os seus conteúdos em diversas modalidades, seja no visual, escrito ou oral, para que a mensagem cristã tivesse o seu alcance para todos,

especialmente para aqueles que não estavam seguindo os preceitos religiosos.

Através desses meios, reforçou a ideia dos espaços binários no plano espiritual sendo eles o Céu, onde estão aqueles que se arrependeram dos seus erros enquanto estavam na terra para permanecerem com Deus. Já o Inferno, seria o local onde estão aqueles que cometeram seus pecados sem arrependimentos, local onde está o representante do mal, o Diabo e o local é representado como um lugar muito quente e um espaço de torturas para as almas pecadoras.

Entre os séculos XII e XIII, os eclesiásticos definiram oficialmente a existência do terceiro lugar por meio de sonhos e revelações, onde esse espaço seria o Purgatório, onde as almas que não tiveram os seus destinos definidos, possam permanecer até serem julgados.

Tendo essa preocupação pela questão da vida após a morte, as manifestações literárias e artísticas contribuíram para a expansão do imaginário sobre os planos espirituais, servindo como meios de ensino para as pessoas saberem a quem deverá estar no paraíso celestial ou no Inferno. Temos como exemplo, a obra *Ars Moriendi* que era um livro que ficou conhecido entre os séculos XIV e XV, tendo como objetivo de orientar as pessoas de uma forma mais didática para as pessoas terem uma boa morte, que apresentam conteúdos como, vencer as tentações e ter o acesso para o reino celestial:

Um pensamento que tão fortemente se vincula ao lado terreno da morte dificilmente poderá considerar-se autenticamente religioso. Parece antes ser uma espécie de reacção espasmódica contra a excessiva sensualidade. Exibindo os horrores que esperam toda a beleza humana, já ocultos sob a superfície dos encantos corporais, estes pregadores do desprezo pelo mundo exprimem, na verdade, um sentimento muito materialista, nomeadamente que toda a beleza e toda a felicidade são inúteis porque estão destinadas a acabar em breve. A renúncia é fundada no desgosto, não brota da sabedoria cristã (HUIZINGA, 1985, 106).

Entre essas atividades culturais e intelectuais, é preciso destacar a presença das manifestações cênicas, que também contribuíram para a construção do imaginário social e religioso no período medieval, já que as peças nesse período em sua maioria, eram de categorias religiosas.

Os assuntos que remetem às narrativas bíblicas e teológicas eram presentes no teatro.

Nos primórdios do período moderno, o ocidente começa a receber alterações que foram necessários para o desenvolvimento das atividades sociais e econômicas no ocidente e principalmente de movimentos como o Renascimento e o Humanismo que contribuíram para a formação cultural e artística das civilizações ocidentais, sendo que muitas dessas manifestações vieram da antiguidade e do medievo.

Diante das manifestações artísticas, destaco as categorias teatrais, as peças litúrgicas também eram presentes na missão de ser um outro meio para que o público que assiste as peças possa servir como meio de conversão para a religião cristã. Exemplo de peça seria as peças de moralidade, que provavelmente surgiu na Inglaterra ou na França, como formas didáticas e alegóricas para explicar a mensagem cristã através da determinada peça, além de utilizarem as celebrações cristãs, como a Páscoa, Natal ou *Corpus Christi* para a compreensão da mensagem bíblica.

O tema da morte também é abordado nas peças religiosas, onde destacam a presença de entes representante do bem como o Anjo e do mal, o Diabo, assim, como as descrições geográficas dos lugares como o Céu, o Purgatório e o Inferno, tendo como finalidade de mostrar para o indivíduo os seus destinos e consequências, dependendo da sua situação e o que solucionaria para alcançar um bom descanso eterno.

Assim, podemos perceber que as narrativas sobre o Além cristão serviram como fonte de inspiração para as produções cênicas como as obras do teatrólogo português Gil Vicente (1460-1536), que escreveu variadas peças e divididas por categorias como comédia, pastoril e principalmente as obras de devoção, onde peças que possuem narrativas religiosas cristãs serviram para mostrar ao público a necessidade de obedecer e viver os princípios religiosos. Tendo a finalidade de destacar a fé cristã, o Gil Vicente escreveu obras relatando os destinos das almas que foram para o purgatório.

O *Auto da Alma* é uma produção cênica feita de autoria de Gil Vicente, escrita em 1508, mas que foi apresentada pela primeira vez no ano de 1518, no Palácio da Ribeira, em Lisboa e foi apresentada na quinta-feira da semana santa, ou “noite das endoenças”. Essa peça, assim como a maioria de suas obras eram dedicadas exclusivamente

para a corte real. No caso do *Auto da Alma*, a peça foi dedicada para o Rei Manuel I e para a Rainha D. Leonor:

“Este Auto presente foy feyto aa muy devota Raynha dona Lianor e representado ao muyto poderoso e nobre Rey Dom Emmanuel, seu yrmão, por seu mandado, na cidade de Lisboa, nos Paços da Ribeyra, em anoyte de endoenças. Era do Senhor de M.D e VIII (1518) ” (Compilaçam, p.45).

A peça possui um conteúdo moralizante, porém centralizado na questão doutrinária no meio cristão católico, sendo utilizada de forma didática para explicar o conceito de salvação cristã por meio da visão de Gil Vicente, utilizando os processos alegóricos, apresentados nos espaços retratados na peça e personagens importantes para o Cristianismo, como o caso dos quatro doutores da Igreja Católica, os santos Agostinho, Ambrósio, Jerônimo e Tomás. As outras representações cristãs estão presentes nas narrativas, aparecem na peça, como o caso dos personagens, Anjo Custódio, Alma, Diabo I e Diabo II.

REPRESENTAÇÕES DO BEM

A peça inicia com a fala de Santo Agostinho, explicando a importância que a Igreja tinha como uma estalajadeira, que seria um espaço de repouso para as almas que aparentam estar cansadas ou perdidas, necessitando de proteção, e é por meio da Igreja que o indivíduo poderá encontrar a solução para obter o eterno descanso:

Necessário foy amigos, que nesta triste carreya desta vida, pera os mui p'rigosos p'rigos dos immigos, ouvesse alguma maneyra de guarida. Porque a humana transitoria natureza vay cansada em várias calmas; nesta carreira da gloria meritoria, foy necessária pousada pera as almas (COMPILAÇAM, p.46).

A noção sobre a alegoria da Igreja como uma estalajadeira, pode ser entendida através das narrativas bíblicas, especialmente na *Parábola do Bom Samaritano* (Lucas 10:30-37) (Bíblia, 2015), onde Jesus conta a história do bom samaritano como uma forma de mostrar que, amando o próximo, seria um dos meios para o indivíduo conseguir a

vida eterna. Através da fala de Santo Agostinho, revela-se então a realidade daqueles que se foram e não puderam ser inteiramente salvos pela fé, como da Alma, sendo ela a personagem principal, estava aparentemente perdida, porque não sabia o caminho até a Igreja.

No primeiro caso, a Igreja era classificada como um lugar de repouso espiritual, mostrando que é por meio da Igreja e da intervenção divina que o indivíduo estará livre dos seus sofrimentos. Os personagens da peça que representam o bem são aqueles que seguem à Deus, e isso podemos referir o caso do Anjo Custódio, que irá auxiliar a Alma durante a sua caminhada até a Igreja, pois a Alma aparentava-se perdida. O Anjo Custódio nada mais é que o Anjo da guarda de Alma, pois além de auxiliar Alma até a Igreja, é também um conselheiro, pois durante o trajeto percorrido por Alma, Custódio orienta a personagem principal sobre os perigos pelo caminho, para não ser tentada pelas obras do Diabo:

Pera isso sam e a isso vim; mas enfim, cumpre-vos de me ajudar a resistir. Não vos ocupem vaidades, riquezas, nem seus debates. **Olhai por vós; que pompas, honras, herdades e vaidades, são embates e combates pera vós (...). Andemos a estrada nossa; olhai: não torneis atrás, que o imigo à vossa vida gloriosa porá grosa, Não creiais a Satanás, vosso perigo** (COMPILAÇAM ,1586, p.46, grifos nossos).

Desde as narrativas bíblicas, a presença dos Anjos sempre se fizeram presente nas narrativas religiosas, sendo eles os protetores ou anunciadores, estando presentes na civilização ocidental e oriental, como também foram importantes para a formação da religião islâmica, na passagem da aparição do Anjo Gabriel para Maomé e, segundo as narrativas, foi o mesmo Anjo Gabriel que anunciou à virgem Maria sobre a vinda de Jesus Cristo na terra como profeta e o São Miguel, conhecido como Arcanjo, por ser superior a outros anjos, possui características de um guerreiro, pois a Bíblia revelam passagens sobre Miguel como líder do exército dos Anjos que lutam contra Satanás(1 Tessalonicenses 4:16; Apocalipse 12:7)(Bíblia,2015) .

Santo Agostinho apresentou uma doutrina, onde a natureza angélica permaneceu associada a entes espirituais elevados e livres, com o dever de serem inteiramente voltados para Deus ao qual eles o

glorificam, e ao mundo visível, sendo criaturas celestiais que sustentam e intervêm na vida dos indivíduos (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p.70):

O mundo angélico está, pois ao mesmo tempo, voltado para Deus, que ele glorifica, e para o mundo visível, que ele sustenta e no qual intervém. Agostinho insistiu igualmente sobre a correspondência profunda que une o anjo e o homem: as duas criaturas são inteligentes e criadas à imagem de Deus, embora uma seja espiritual, a outra corporal (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p.70-71).

A presença da Igreja e dos doutores representam a questão da redenção do homem diante dos seus erros cometidos e os doutores realizam orações e lamentos por parte dos doutores por reconhecerem os sofrimentos de Cristo, fazendo com que Alma também reconheça os seus pecados e que reconheça a decisão certa de estar na Igreja.

Um dos elementos alegóricos materiais que fizeram parte da narrativa da crucificação, como o caso dos açoites, mais conhecido como chicote, foram um dos instrumentos utilizados para torturar o Cristo antes de carregar a cruz. Gil Vicente destacou na peça a história da paixão de Cristo, sendo o período da semana santa, no caso, a quinta-feira da paixão ou como é destacada na apresentada na peça, a *Noite das Endoenças*

Percebe-se que além das preces e dos lamentos sobre os sacrifícios pelo messias dos cristãos, em uma parte durante a hora do jantar, o sentimento de luto foi expressado no quesito de recordar o dia da crucificação de Cristo, que fossem demonstrados outras formas de expressar o sofrimento da paixão por amor e entrega pelos erros praticados pelo próprio homem:

JERÓNIMO: Esta iguaria primeira foi, Senhora, guisada sem alegria em triste dia, a crueldade cozinheira e matadora. Gostá-la-eis com salsa e sal de choros de muita dor; porque os costados do Messias divinal, santo sem mal, foram, pelo vosso amor açoutado! (COMPILAÇÃO. 1586, p.51).

DIABO: REPRESENTAÇÃO DO MAL

Já para o lado negativo, o Diabo passou a ser caracterizado pela cultura ocidental como a própria essência do mal. Conhecido como

representante do mal, o Diabo foi retratado em diversas formas desde as narrativas bíblicas, que apresentam a sua fase original, conhecida como Lúcifer, o anjo caído (Is 14:12-14) (Bíblia, 2015), até chegar à imagem de um monstro como é revelado no livro do *Apocalipse* (Ap 13:11-17) (Bíblia 2015), além de outros nomes como a besta, demônio, Satã ou Belzebu.

A imagem descrita nas narrativas literárias ou no visual, faz com que a imagem do Diabo reproduza sensações de medo e insegurança para os cristãos, para que não permaneçam agindo fora dos padrões cristãos, afim de não estarem próximos a sua figura.

Segundo Zierer (2013, p. 14), a iconografia fez com que o diabo recebesse outras personalidades desde o século XI, o que foi relatado nas narrativas literárias e também nas obras de arte, bem como as descrições do inferno, assim como eram retratados o paraíso celestial e o purgatório, bem como os seres que habitam nesses planos.

No *Auto da Alma*, conforme já mencionado, a figura do Diabo I⁵² surge demonstrando características de um ser sedutor, no sentido de diálogo, sem destacar as características físicas do personagem, mas destacando a questão moral.

Provavelmente ele foi transfigurado, sendo um ente que possui diversas personalidades, e uma delas foi uma tentativa de se aproximar da Alma sem que tivesse medo dele e o mesmo alcançasse o seu objetivo que seria atraí-la com os bens materiais, fazendo com que ela se desviasse do seu caminho, além de promessas de prazeres dos bens terrenos:

Gozay, gozay dos bens da terra, procuray por senhorios e haveres. Quem da vida vos desterra à triste serra? Quem vos fala em desvarios por prazeres? Esta vida é descanso, doce e manso, não cureis doutro parayso. Quem vos põe em vosso siso outro remanso? ” (COMPILAÇAM, 1586, p. 47).

A participação do ente maligno foi importante para a realização de uma das críticas do próprio Gil Vicente, que seria a questão do homem em buscar satisfação em outros prazeres além do prazer espiritual. Gil Vicente ficou conhecido, além das suas variadas produções, ele também teve o reconhecimento por apresentar diversas críticas sobre as atitudes

⁵² O Diabo II não será discutido no artigo, devido a sua pouca participação na peça.

negativas na visão do teatrólogo em relação a sociedade portuguesa do século XVI.

Através da presença do Diabo I na obra, foi possível conhecer a outra personalidade de Alma, que foi começando a se interessar em obter os bens preciosos ao invés de prosseguir o seu caminho para a Igreja, fazendo então que esse interesse da mesma, deixasse indecisa, fazendo com que ela repense sobre as suas escolhas.

Em uma passagem da história, quando Alma ainda estava indecisa em saber sobre o seu destino em que deveria escolher, o Anjo alerta sobre a necessidade de Alma em alcançar a sua salvação espiritual para obter o descanso eterno. O discurso, ao contrário do Anjo, tentava convencê-la da necessidade de não estar preocupada com a salvação, mas aproveitar o que a vida poderia oferecer para ela:

Todas as cousas com razão têm sação Senhora⁵³, eu vos direi meu parecer: Há i tempo de folgar e idade de crescer; e outra idade de mandar e triunfar e apanhar e adquirir prosperidade a que puder. Ainda é cedo pera a morte; tempo há-de arrepender e ir ao Céu. Ponde-vos à for da corte; desta sorte viva vosso parecer que tal naceu. O ouro pera que é, e as pedras preciosas, e brocados? E as sedas pera quê? Tende por fé, que pera as almas mais ditosas foram dados (COMPILAÇAM, 1586, p.48)

CONCLUSÃO

Portanto, percebemos que a crença do purgatório no meio cristão tendo sua notoriedade entre os séculos XII e XIII, teve a sua extensão através nas mais diversas manifestações a preocupação do indivíduo em se esforçar para conseguir o seu e destino eterno permaneceu durante tempos e crenças nos seres celestiais como protetores, no caso os anjos, e o temor pelo ser maligno, o diabo, gera entre os cristãos sentimentos de conforto e temor.

O *Auto da Alma*, muito mais que uma peça, ela representa a construção da mentalidade religiosidade que era presente na sociedade

⁵³ Nos primeiros momentos da história, o gênero de Alma não era mencionado na peça. A fala do Diabo I revelou o seu gênero que era feminino pelos bens materiais oferecidos a ela como joias ou seda.

portuguesa do século XVI, através do pensamento de Gil Vicente sobre a necessidade do homem em se preocupar com o seu destino e com as suas ações na terra

A peça contribui para entender que as crenças sobre os lugares do Além permanecem sendo motivos de preocupação pela existência do pecado e motivos de esperança para aqueles que rejeitam o pecado para viver os preceitos cristãos e principalmente pela intervenção da Igreja Católica que intercede pelas almas que se foram possam ser salvas, sendo então realizadas missas em memória aos mortos que possam ser aceitos por Deus.

REFERÊNCIAS

Documentação Textual

A Bíblia de Jerusalém. 10^a ed., São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

Compilaçam de todas las obras de Gil Vicente (1586). Disponível na Biblioteca Nacional de Portugal: <http://purl.pt/15106>.

Obras de Orientação Historiográfica

BASCHET, Jérôme. **A sociedade Feudal: do ano mil à colonização da América.** São Paulo: Globo, 2006

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

HUIZINGA, Johan. **O declínio da Idade Média.** Lisboa: Editora Ulisseia, 1985.

LE GOFF, Jacque; SCHMITT, Jean Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval.** Bauru: Ed. EDUSC, 2006, v. 1 e 2

ZIERER, Adriana. **A Visão de Túndalo: da danação à salvação numa viagem imaginária.** In: Nogueira, Paulo A. S.(org). O imaginário do Além=Túmulo na Apocalíptica e na Literatura Visionária Medieval. S. Bernardo do Campo: Ed. Metodista-FAPESP, 2015, p.163-205

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

OLHANDO PARA A EDUCAÇÃO NO MEDIEVO SOB A PERSPECTIVA DE CARLILE LANZIERI JÚNIOR

Maria Bernadete Mathias Mello
Sílvia Lucas Silva
Thiago Martins Moura⁵⁴

RESUMO: Este artigo busca refletir, através do olhar de Carlile Lanzieri Júnior, coordenador do grupo de pesquisa CNPq “Sociedade, Educação e Filosofia na Idade Média”, a herança educativa deixada pelo saber monacal do século XII, sua influência no pensamento ocidental, na construção das escolas das catedrais e nas incipientes universidades. Para tanto, apresenta uma Idade Média para além de um período obscuro, folclórico, supersticioso e opressivo, e identifica elementos das pedagogias instauradas nas relações entre os discípulos e mestres; relações essas alicerçadas numa construção teológica cristã, na qual a coletividade, obediência, disciplina, o amor, e até mesmo o descanso estavam intimamente imbricadas.

Palavras chave: Idade Média; Educação medieval; Alteridade; Discípulos e mestres.

ABSTRACT: This article aims to present a reflexion, based on the eyes of Carlile Lanzieri Junior, coordinator of the CNPq research group “Society, Education and Philosophy in the Medieval Period”, about the educative heritage left by the monastery wisdom from the 12th century, its influence over the Western thought in the construction of the schools of cathedrals and in the universities that were at their beginnings. For this purpose, this article presents the Medieval Period beyond an obscure, folkloric, superstitious and oppressive period and identify elements of established pedagogies in the relations between disciples and masters. Those relations were grounded in a theological Christian construction where the collective, the obedience, the discipline, love and even rest were imbricate.

Key words: Medieval Period; Medieval Education; Alterity; Disciples and masters.

Vivemos um momento em que a humanidade se mostra próspera, rica, tecnologicamente evoluída, alfabetizada e longeva. Sem dúvida, desse ponto de vista, somos os seres humanos mais evoluídos de todos os tempos até hoje. Conquanto não expressem, nada parece ser mais presente no subconsciente de nossas classes letradas do que a proposição de que o “mundo que presta” começou ontem. E com base

⁵⁴ Graduandos de Licenciatura em História pela Universidade Federal do Oeste do Pará – UFOPa, sob orientação do Prof. Dr. Douglas Mota Xavier de Lima.

nessa ideia fazem-se julgamentos dos mais arbitrários quanto ao passado, jogam-se tradições inteiras no obscurantismo por simples divergência político-ideológica. Nosso mundo nunca foi tão “tolerante” na proporção exata em que é asséptico. Contradição em termos? Não na pós-modernidade, onde se proclama tolerância preservando cada um em seu “gueto”, afinal não há atrito sem contato. Nesse sentido, Zygmunt Bauman (1998) aponta para a necessidade de garantir a segurança através da uniformidade alimentada pela conformidade que nada mais é do que irmã da intolerância.

Partindo desse olhar, havemos de considerar que a História é o campo de conhecimento incômodo por excelência. Ela nos leva a conhecer o outro, o diferente, mas que também é semelhante a nós, e, pasmem, mostra-nos que não somos tão espetaculares assim. Esse é sem dúvida um esforço nobre de humanização desse campo do conhecimento, cabendo a nós, uma postura de humildade e benevolência diante do passado, para tirar dele o que pode nos formar como seres humanos hoje, posto que nos exige diálogo com um tempo outro, assim como outros homens e mulheres, outros saberes e pensares. A delicadeza está em reconhecer e abraçar a diferença, assim como a similitude, considerando que tudo é passível de mudança e finito.

Contraditoriamente, um dos preconceitos históricos mais difundidos no senso comum e, por vezes, na academia, é quanto a Idade Média, sempre vista como um período obscuro, folclórico, supersticioso, e opressivo por causa da religião supostamente presente em todos os âmbitos da vida das pessoas naquele tempo, diametralmente diferente do que arrogamos para o nosso mundo pós-moderno. Em contrapartida, uma análise detida da mentalidade medieval mostrará que se estamos realmente distantes de suas ideias e concepções não é porque somos mais evoluídos, e sim por uma negligência quanto à absorção das mesmas pela modernidade. Isso é visível quando olhamos para essa mentalidade mediévia à luz do tema da educação, tão requerido por nossa sociedade hoje, mas a partir daquela perspectiva. Deste modo, Carlile Lanzieri Júnior (2017, p. 195) diz que, “de acordo com Alain Guerreau, a história produzida entre os séculos XVIII e XIX influenciou decisivamente a atual maneira de se estudar e compreender a Idade Média”.

Essas noções desconfiadas, herdadas principalmente do iluminismo, foram amainadas pela historiografia da segunda metade do século XIX, que identificara uma volta aos valores humanísticos já no medievo central o que ficou conhecido como “renascimento do século XII” (LANZIERI JÚNIOR, 2014, p. 234). Porém, a historiografia da segunda metade do século XX, marcou neste contexto uma ruptura entre o que seria o passado rural, monacal, estagnado, e um novo ambiente, urbano, laico, mercantilizado e intelectualmente ativo. Na educação, essa ruptura se faria claro pelas escolas de catedrais e a criação das universidades e seus intelectuais, contra um saber que seria autoritário e religioso, o saber dos monges.

Contudo, segundo Lanzieri Júnior, carece de atenção a herança deixada por esses monges que tanto fizeram para a formação do pensamento ocidental, antes que as escolas das catedrais e as iniciantes universidades se estabelecessem (2017. p. 232-233). Não eram apenas homens religiosos e teólogos, mas mestres, professores que repassaram seus conhecimentos a inúmeros discípulos e alunos causando um impacto na esteira da construção do conhecimento e da vida na Europa para o resto da Idade Média. O que foi ensinado, por quem e como, para quem foi ensinado são perguntas que vários estudiosos têm feito. Nas palavras do autor

Se a historiografia se apressou em agrupar os monges sob rótulos arcaicos e recusa do que era novo, os testemunhos oferecem outra via interpretativa. Ao superar as certezas da retórica historiográfica, percebemos nas palavras de nossos protagonistas medievais muito mais trocas e inspiração que simples ruptura. (LANZIERI JÚNIOR, 2014. p. 200)

Ora, conquanto tirado o preconceito para com o medievo, não se pode sustentar essa brusca ruptura entre esses dois ambientes, pois o que é mais plausível e mais identificado é que existem muito mais trocas do que uma possível descontinuidade revolucionária, e esses câmbios se verificam ao olhar justamente os métodos pedagógicos e a mentalidade existente quanto à educação.

O principal objetivo da educação no medievo era a elevação espiritual via o distanciamento dos valores do mundo. Na medida em que o homem se aproximava de Deus, do Infinito, se distanciava das coisas terrenas. A busca era pelo conhecimento divino com a clareza da

finitude e da imperfeição do mundo material. Os monges eram os mestres do Ocidente medieval e preservaram o conhecimento – copiavam, montavam e guardavam os escritos e livros. Havia um afã espiritual nessa tarefa. As virtudes cultivadas nos claustros – amor ao próximo, sobriedade e humildade – expandiram-se aos âmbitos educativos.

Muito diferente da dicotomia existente no imaginário moderno quanto à educação na Idade Média – que a coloca ou como inexistente ou como autoritária – esta se fazia plural, pois o conhecimento acadêmico não era seu principal objeto, mas um meio. Nesse aspecto, existe uma complementaridade do ser e do conhecer, que se manifestava nas relações e nos métodos de educação. Comenta Lanzieri Júnior:

Pela percepção medieval, a cultura acadêmica das letras tal como hoje a conhecemos estava longe de ser a forma de conhecimento predominante. Ao lado da *scientia*, existia a *sapientia*. Deste modo, uma pessoa considerada sábia não necessariamente adquiria sua formação nos livros e nas aulas com renomados mestres, mas com a própria vida e uma intensa experiência cristã. Ademais, os testemunhos indicam que os mestres monásticos receberam a devida reverência por parte dos pósteros, e muito da pedagogia que fomentaram se manteve em uso nos séculos subsequentes. (2014. p. 233)

E ainda diz:

Esses verdadeiros livros humanos ambulantes traziam em cada gesto ou palavra proferida uma série de ensinamentos. Ensinamentos eternizados e aperfeiçoados por seus antigos discípulos que se tornaram mestres a formar novos discípulos. Relação indissociável entre ciência e sapiência, teoria e prática. Um interessante ciclo virtuoso que nos faz reafirmar o quanto a esquecida pedagogia medieval tem a nos ensinar. (2017. p. 200)

Esses trechos nos ajudam a criar um imaginário de um medievo mais plural, rico e dinâmico. Onde, diversos saberes eram valorizados para além do saber formal das academias e escolas das catedrais, e a vivência de valores cristãos era precípua para a construção do ser humano, que devia ordenar a sua vida para Deus com vistas à salvação. Portanto, os valores e práticas da vida monacal, composta de três atitudes básicas – estudo, trabalho e oração –, não foram totalmente rechaçados pelos novos intelectuais dos séculos XII e seguintes. Estes valores e práticas foram sim herdados, repensados em alguma medida e

ensinados às outras gerações. Isso se torna nítido ao analisar os testemunhos (fontes primárias) sobre o assunto.

Analisando alguns valores presentes nas pedagogias de Hugo de São Vitor e João de Salisbury, precursores do renascimento do século XII, podemos perceber não só essa continuidade, mas uma reverência para com os mestres do passado. Aliás, como sabemos muito dos escritos que temos sobre a Antiguidade clássica chegaram até nós graças ao trabalho diligente de monges copistas, que não só transcreveram essas obras, mas aprenderam com elas e ensinaram seus alunos. Santo Anselmo e Bernardo de Claraval são mestres que, nesse mesmo período, representam a sabedoria monacal, pois advêm dessa vivência monástica. Já Bernardo de Chartres, que ensinava nas dependências da catedral de Chartres, foi mestre de João de Salibury e de Guilherme de Conches, dois grandes intelectuais precursores das mudanças que iriam ter como resultado as universidades. Esses mestres e alunos, correspondem às testemunhas que podemos analisar, e que expressam com plenitude essa educação. Olhando para esses alunos podemos identificar os princípios ensinados por seus mestres e comparar com os princípios defendidos por muitos no mundo antigo. (LANZIERI JÚNIOR, 2014).

Baseados nas setes Artes Liberais (Trivium e Quadrivium), juntamente com os clássicos da cultura greco-romana e da patrística Cristã, a continuidade desses princípios só evidencia essa reverência para com o passado que, como já dissemos acima, é algo quase inexistente em nossos dias (BAUMAN, 1998). De acordo com Marjorie Chibnall referenciado em Lanzieri Júnior (2017, p. 198), havia uma fluidez cultural entre as escolas dos mosteiros e das catedrais, apontando para uma circularidade e troca, contrariamente à ideia de animosidade e distância, isto é, conectava diferentes pessoas em diferentes lugares, falando da “história de um segmento social cuja ascensão foi obtida através do mérito do conhecimento, de lealdades e conexões estabelecidas entre as escolas” (MÜNSTER-SWENDSEN, 2006, p. 341 apud LANZIERI JÚNIOR, 2017, p. 198).

Segundo Carlile Lanzieri Júnior, valores como a variação das atividades no aprendizado e a valorização de períodos de descanso entre os de estudos e especulações filosóficas são exemplos que confirmam essa continuidade, pois estão dentro das pedagogias de Hugo e João, como estão na forma de ensinar de Bernardo de Chartres, assim como

estão em Sêneca e na Bíblia (duas possíveis fontes do mundo antigo) (LANZIERI JÚNIOR, 2014. p. 236).

A memorização – outro valor evidenciado por nosso autor – se fazia precípua nessa educação, não somente como um simples instrumento do estudante em uma sociedade predominantemente oral na qual os livros eram escassos, era também a base da aprendizagem que permitia a contemplação e o esgotamento interpretativo dos textos e/ou experiências gravadas na memória.

O atual conceito de memória na sociedade contemporânea tem tom pejorativo. Por vezes, ela é referida como repetitiva e desgastante, superficial e mecânica, levando boa parte da educação contemporânea a nutrir um desprezo receoso para com ela. No medievo, em contrapartida, era alçada pelos mestres e monges que produziam essa educação, a uma espécie de princípio necessário aos estudos, visto que a memória deveria ser o pilar para a construção do conhecimento e não o ato de decorar conteúdos que em nada acrescentava a essa produção. Nesse sentido, ela é a habilidade de armazenar informações no inventário da mente de forma ordenada e estruturada, o que facilitaria a localização e ajudaria na formação de novas composições (CARRUTHES, 2006, p. 17). Por isso, no medievo, o mais importante era ler e lembrar, ruminar as lições e meditá-las, antes de falar qualquer coisa, pois o princípio do aprendizado era justamente entender bem os ensinamentos dos grandes mestres de forma sistemática e estruturada, tornando o estudo mais proveitoso. Logo, a memória não é um mero instrumento, mas um dos três valores destacados na educação medieval.

Todavia, é importante lembrar que o medievo é marcado pela oralidade e, nesse sentido, não devemos apenas observar a cultura letrada, muitas vezes de difícil acesso à parte da população medieval, que além de analfabeta em sua maioria, sofria pela escassez de livros e a utilização do latim como língua oficial, porém, cultura letrada esta, secundária para a tradição mais popular.

Nesses termos, mesmo os doutos buscavam inspiração nas experiências pessoais dos grandes sábios e mestres, para refletir sobre os princípios morais e éticos úteis ao aprimoramento do comportamento à luz da sapiência. Por exemplo, Lanzieri Júnior, referindo-se a Cícero, diz:

Um jovem em processo de formação entregue aos cuidados de um sábio ancião. Um jovem em processo de formação atento a

cada palavra, a cada gesto de seu nutridor intelectual. Nos interstícios da sapiência ciceroniana, o jovial anseio por registrar em seu íntimo os bons exemplos com os quais se teve contato. E, uma vez guardados, Cícero acreditava que esses exemplos se transformariam em conhecimento a ser utilizado em momentos oportunos (2015, p. 34).

Nesse sentido, Cícero – autor datado, por vezes, como antigo, o que evidencia a dinâmica de tradição herdada pelo medievo – “compreendia a importância do que se colocava na memória: não apenas lembranças particulares de cunho afetivo, mas as boas experiências vividas na presença de pessoas de saber respeitável” (LANZIERI JÚNIOR, 2015, p. 33), tendo como finalidade visualizar os sábios como bibliotecas em que em seu interior habita inúmeros livros e diversas lições que, na mesma ânsia pelo conhecimento e a sapiência, poderia se ler e absorver.

Em resumo, de maneira provocativa e lúdica, os conhecimentos eram transmitidos, instigando à reflexão e memorização, sem pressa, no silêncio e no recolhimento, contudo, junto à comunidade. Estar junto era peça fundamental no processo de assimilar e se deixar ser assimilado – o que causava dor, angústia, surpresa, contemplação... Redenção. Nesse sentido, esse estar junto era uma característica que garantia a explícita orientação ética e o saber como modo de vida, pois o que se memorizava não eram somente conteúdos, mas práticas. Nas palavras de Lanzieri Junior:

No convívio e manutenção da memória como pilar pedagógico, os mestres das catedrais urbanas absorveram da tradição monástica a preocupação com o início da aprendizagem na época adequada e a certeza de que, assim como a polis antiga, a comunidade educava. (2014, p. 204)

Portanto, os ensinamentos ministrados pelos grandes mestres monacais nos remetem à vida voltada ao conhecimento e à sapiência. Ciência e Virtude; saberes, sim, mas ética e moral, também. Por isso, um aspecto interessante a ser comentado é a disciplina. Um sábio não podia ser de forma alguma um indisciplinado ou desmedido, e para que os jovens discípulos aprendessem isso existia a punição como forma de orientar, reorientar e corrigir, principalmente os indisciplinados, de tal maneira que o olhar fosse educado à busca do Alto. Dessa forma, as pedagogias instauradas nas relações entre os discípulos e mestres no

medieval carregam uma construção teológica cristã, na qual a coletividade, obediência, disciplina, o amor, e até mesmo o descanso são alicerces para um conhecimento distante da vaidade pessoal, mas voltado para a purificação do homem destinado a Deus.

Indubitavelmente, esses primeiros centros de educação, os mosteiros, na alta idade média, representaram verdadeiras escolas de vida e formação, dentro das quais fizeram vigorar os valores descritos acima. Mais ainda, fora desses espaços, na sociedade em geral, os monges, representantes da tradição cristã, lentamente estabeleceram certos valores que possibilitaram a identificação da dignidade da criança e do jovem, em contraponto às outras duas tradições existentes naquela sociedade, a romana e a bárbara (COSTA, 2002).

Como mostra-nos Inés Cassagne, em seu artigo *Valoración y educación del niño en la Edad Media*, esses mosteiros ofereciam uma formação sólida – como ela mesmo diz – “grupala e personalizada”, na qual meninos e meninas recebiam a mesma educação, passando pelas mesmas fases de aprendizagem. Aprendizagem esta que, segundo Cassagne, compreendia a alfabetização das crianças, os cânticos litúrgicos e o cálculo matemático. Esse era o ensino elementar, que posteriormente foi sistematizado como *Trívium* e *Quadrivium*, já mencionados anteriormente; esse “[...] currículo, antes da fase superior consagrada ao estudo da Sagrada Escritura, compunha-se das sete Artes Liberais” (NUNES, 2018, p. 162), e esteve presente inclusive nas escolas episcopais e catedralescas.

Acresce dizer que esses princípios educativos tanto perduraram, em maior ou menor medida, que mesmo nas universidades medievais é possível notá-los. Esse espaço, lembrado na maioria das vezes como a grande contribuição medieval para a posteridade, foi sendo ao longo das últimas décadas questionado por alguns historiadores quanto sua qualidade na filosofia e eficiência no ensino. Para eles, a universidade medieval não seria o ápice da educação do período, mas somente uma institucionalização que cristalizava os modelos e assuntos já tratados nos ambientes de saber anteriores, formalizando o conhecimento, amainando o vigor da filosofia e amenizando a orientação ética. Mesmo um clássico como o de Charles Homer Haskins, *A ascensão das universidades*, já dá espaço a esse tipo de conclusão, na medida em que o livro descreve o comportamento da classe estudantil nas cidades (HASKINS, 2015, p. 77-108).

À revelia desse julgamento, atentamos para o fato de que o método próprio da escolástica – escola de pensamento profundamente pedagógica – coadunava com os princípios da educação monacal: a primeira etapa de um bom estudo para os mestres escolásticos era a *lectio*, ou a leitura extensiva de clássicos da ciência ou arte em questão; passando posteriormente à *collatio*, ou a discursão livre dos textos lidos; desembocando no método escolástico por excelência, a *disputatio* (NUNES, 2018, p.260-262). Esse itinerário trazia consigo os valores descritos anteriormente, desde a memorização, que fortificava as lealdades e conexões citadas por Müsten-Swendsen; o lúdico, que facilitava o trabalho pedagógico; e o rigor lógico (disciplina), exigido nos argumentos e objeções apresentados nas etapas de cada questão disputada. Deste modo, não é de admirar que os principais expoentes da escolástica medieval, Santo Tomás de Aquino e São Boaventura, eram também monges.

A educação hoje é cada vez mais repensada por diferentes tipos de grupos sociais, questionada quanto a sua eficácia ou quanto ao seu objetivo. É nesse âmbito que pretendemos, ao longo desse artigo, proporcionar mais uma baliza para análise de nossa situação educacional. E por vezes, ao nos deparar com outra conformação histórica, parece-nos inevitável a comparação com o nosso ensino hodierno, no qual os conteúdos não significam nada além de meios para alcançar determinado *status quo*, quando muito, são apreendidos para a melhor profissionalização e inserção no mercado de trabalho, ou seja, essa educação serve apenas como forma de distribuição de papéis sociais (ILLICH, 1995, p.17). Nesse sentido, uma análise desse tema em outra época não se pretende solução eficaz, mas uma referência a se olhar em termos de comparação. Época esta tão distante e tão próxima, frequentemente ignorada e caracterizada de modo pejorativo pela historiografia Moderna, o medievo renasce na era contemporânea sob nova perspectiva. Olhar que “nos aproxima de uma Idade Média passível de acertos, mas de equívocos. Nem sombria, nem dourada, [...] simplesmente humana”. (LANZIERI JÚNIOR, 2009, p. 8). Dessa forma, nos propomos investigar através dos estudos de Lanzieri Júnior – autor de língua portuguesa que corajosamente inaugura no Brasil uma perspectiva do medievo anterior ao século XII – os pilares da educação medieval.

À vista disso, não é por acaso que trazemos este autor como baliza para nossas reflexões sobre o período. Doutor em história pela Universidade Federal Fluminense, coordenador do grupo de pesquisa CNPq “Sociedade, Educação e Filosofia na Idade Média”, estudioso de temas como História Antiga, História da Educação e História Cultural e Filosófica do Ocidente Medieval, Carlile Lanzieri Junior é um dos autores e pesquisadores do medievo que não tem receio de olhar e falar desse período, tirando lições e relacionando-o com o nosso. Ele o aborda com uma dinâmica de alteridade que traz o esforço de reconhecer o comum e o diverso de uma outra época, as contradições, os erros e as verdades que poderiam nos ensinar se estivéssemos dispostos a aprender. Como já falamos, nesse esforço de humanização que é o exercício da história, cabe-nos benevolência e humildade, valores que devem estar na forma como olhamos e perscrutamos esse medievo. E é nisso, justamente nesses valores, que poderá residir nossa “subversão”. Ao vislumbrar “as escolas monásticas e catedrais urbanas, o colorido da arte gótica, o apreço pelos clássicos da cultura greco-romana, as universidades, e a pedagogia que associava ética e saber” (LANZIERI JÚNIOR, 2017, p. 32), com os princípios já expressos, subverte-se a ordem, demonstrando que esses temas não são somente objetos de uma “erudição estéril” (idem, p. 32), mas o resultado da grandeza humana e ao mesmo tempo a chave para estudá-la. Em suma, diferente do que a maioria arroga aos subversivos, nosso autor e, por conseguinte, este estudo se põe longe das grandes rupturas, na contramão das quebras revolucionárias, trazendo à tona uma Idade Média que nos ensina – uma relação de alteridade em que ela se faz mestra, humana como qualquer mestre, e nós, discípulos.

REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**; tradução, Marcus Penchel. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 1999.
- CARRUTHERS, Mary. **Uma arte medieval para a invenção e para a memória: a importância do lugar**. Tradução de Júlio César Neves Monteiro. 1.ed. Campinas: Revista de males, 2006.
- CASSAGNE, Inés. **Valorización y educación del Niño en la Edad Media**. (Disponível em

<http://www.vallenajerilla.com/berceo/inescassagne/pueriedadmedia.htm>)

COSTA, Ricardo da. A educação infantil na Idade Média. In: **Videtur**, Porto, n. 17, 2002. (Disponível em <http://www.hottopos.com/videtur17/ricardo.htm>) Acesso dia 05 de Dezembro de 2018.

HASKINS, Charles Homer. **A Ascensão das Universidades**. Santa Catarina: Livraria Danúbio Editora, 2015.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. “No tesouro seguro de nossa memória”. A memória na concepção de três personagens do século XIII. **Notandum**, São Paulo/Porto, ano XVIII, n. 37, jan./abr., 2015. p. 29-48.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. A mão que açoitava é a do mestre que ama e ensina: os castigos físicos na educação monástica medieval através de fontes originais. **Anais do XXV Simpósio Nacional de História – Anpuh**, Fortaleza, 2009. Disponível em: <www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/anpuhnaional/S.25/ANPUH.S25.0372.pdf>.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. **Homens de pedra**: tradição, memória e harmonia na pedagogia de João de Salibury e outros mestres medievais. Cuiabá: Serata, 2017.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Nas linhas e nas entrelinhas da Civita sapientiarum. O sentido da memória na relação entre mestres e discípulos na pedagogia dos séculos XI e XII. **Brathair**, 17 (1), 2017. p. 192-209. Disponível em: <<http://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/1194>>.

LANZIERI JÚNIOR, Carlile. Outros anões sobre ombros de gigantes: o questionamento da ruptura entre locais destinados à formação do saber (séculos XI e XII). **Revista Territórios e Fronteiras**, Cuiabá, v.7, n.1, jan-jun, 2014. p. 231-246. Disponível em: <<http://www.ppghis.com/territorios&fronteiras/index.php/v03n02/article/view/225>>

NUNES, Ruy Afonso da Costa. **História da educação na Idade Média**. 2ª edição. Campinas: CEDET, 2018.

UM “MOÇO” EM EXPERIMENTAÇÃO GUERREIRA: AS PRIMEIRAS CAVALGADAS DO PRÍNCIPE CASTELHANO-LEONÊS DOM ALFONSO DURANTE O REINADO DE FERNANDO III (1217-1252)

Rafael Costa Prata⁵⁵

RESUMO: Em nosso sucinto artigo, abordaremos as primeiras participações bélicas do príncipe castelhano-leonês dom Alfonso nas cavalgadas orquestradas pelas hostes régias do monarca Fernando III (1252-1284) nos senhorios muçulmanos da Andaluzia durante os anos 1231-1236.

Palavras-Chave: Cavalgada, Príncipe Alfonso, Fernando III.

ABSTRACT: In our brief article, we will cover the first military participation of the Castilian-Leonese Prince Alfonso on horsebacks orchestrated by the royal hosts of the monarch Ferdinand III (1252-1284) in the Muslim landlords of Andalusia during the years 1231-1236.

Keywords: Cavalcade, Prince Alfonso, Fernando III.

INTRODUÇÃO

Determinado a rapidamente suprimir mais uma daquelas rebeliões aristocráticas orquestradas nos confins do reino castelhano-leonês, o monarca Fernando III marchara com as suas hostes em direção ao sul de Castela, onde se encontravam os focos senhoriais de onde emanavam os conflitos encabeçados por dom Gonçalo Pérez, o senhor de Molina. Em sua companhia se encontravam, além dos mais poderosos aristocratas que habitualmente engendravam as fileiras militares das hostes régias, a princesa Beatriz da Suábia (1219-1235) e a rainha Berenguela (1180-1246).

⁵⁵ Mestre em História (Universidade Federal de Sergipe - UFS, 2016), doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História na Universidade Federal do Mato Grosso (PPGHIS-UFMT). Bolsista CAPES. Integrante do Insignia: Grupo de Estudos Históricos sobre Poder, Sagrado e Violência e do Dominium: Estudos sobre Sociedades Senhoriais.

Entretanto, esta imperativa marcha bélica fora subitamente interrompida mediante a emergência de um episódio de enorme magnitude na órbita do reino: o nascimento do primogênito régio. Ao adentrar a cidade imperial de Toledo, o monarca Fernando III postergara decisivamente o passo da expedição bélica para que a sua esposa, a princesa Beatriz da Suábia, que se encontrava diante das contrações do iminente parto, encontrasse o ambiente favorável para trazer à luz dos súditos do reino castelhano-leonês, o primeiro dos herdeiros de Fernando III.

O infante Alfonso nascera no dia 23 de novembro de 1221, em meio às festividades do dia de São Clemente. Seu nome fora concedido por sua avó, a rainha Berenguela, em expressa homenagem ao outrora monarca Alfonso VIII (1158-1214), o Nobre, aclamado por seu protagonismo na vitoriosa Batalha de Las Navas de Tolosa (1212).

Em meio a estes cuidados iniciais, inclusive, o infante Alfonso recebera, no dia 21 de março de 1222, na cidade de Burgos, as esperadas homenagens por parte do corpo político do reino, nas quais se efetuaram os juramentos de lealdade e fidelidade a sua figura enquanto herdeiro do trono castelhano-leonês.

Seguindo o curso destas singulares incumbências outorgadas às dignidades aristocráticas, o monarca Fernando III entregara então a educação do infante Alfonso a um aio, Dom García Fernández de Villamayor, e a sua esposa, Mayor Arias, para que aquele fosse devidamente educado distante do caloroso clima das cortes, em questão, nos senhorios possuídos por esta família aristocrática em Celada e Villaldemiro, nas proximidades de Burgos. Sob a tutela de García Fernández de Villamayor, o infante Alfonso recebera uma formação de base humanística, composta pelas chamadas artes liberais que engendravam o trivium (Gramática, Retórica, Dialética) e o quadrivium (Aritmética, Geometria, Música e Astronomia).

Paralelamente a esta formação humanística, o infante Alfonso recebera de seu aio uma série de particulares ensinamentos diretamente relacionados à função régia a qual estava destinado a ocupar: os fundamentos das chamadas artes das guerras. Durante a década que permaneceria sob os cuidados de García Fernández de Villamayor e de outros intelectuais, o infante Alfonso aprenderia então sobre os necessários conhecimentos militares e bélicos que deveriam possuir os monarcas, a partir da leitura dos clássicos, como a Epitoma

Rei Militaris do tratadista militar romano Flávio Vegécio Renato (IV D.C.), assim como também sobre os costumes cavaleirescos e os conhecimentos políticos e diplomáticos necessários para agir proficientemente perante o corpo político do reino.

A aprendizagem “precoce” por parte dos herdeiros régios, sobretudo do primogênito, frente ao manejo das armas e de toda ordem dos múltiplos conhecimentos bélicos se apresentava, assim, como um estágio profundamente crucial no processo educacional de um príncipe medieval. Não por menos, os próprios juristas alfonsinos destacariam esta fulcral importância, ao sublinharem a imperativa necessidade de, entrando os filhos dos reinos na mocidade, de se ensinarem a estes “moços” a “cavalgar, a caçar (...) e a usar toda forma de armas, conforme convém aos filhos dos reis” (Tradução nossa).⁵⁶

Esta complexa e simultânea formação humanística e guerreira pela qual passara o primogênito Alfonso durante os seus primeiros anos de existência, “se justifica se considerarmos que, na Idade Média, criar e educar um futuro rei significa, antes de tudo, formar um guerreiro e ao mesmo tempo um perfeito cavaleiro cristão” (REIS, 2007, p.27).

OS DEBATES EM TORNO DA PARTICIPAÇÃO DO PRIMOGÊNITO DOM ALFONSO NAS CAVALGADAS DE JEREZ (1231):

Uma parcela bastante significativa dos historiadores alfonsinos tem procurado problematizar a natureza da primeira participação do primogênito dom Alfonso em campanhas bélicas na Andaluzia. No centro da questão, se encontra a discordância frente à interpretação da expressão “infante dom Alfonso” contida em uma paradigmática passagem da PCG, na qual se descreve o monarca Fernando III ordenando ao:

Seu filho o infante dom Alfonso que partisse em cavalgada para correr terra de mouros; e mandou a dom Alvar Pérez de Castro, o Castelhana, que fosse com ele, para guarda do infante, e por caudilho da hoste, pois o infante era muito moço ainda e não

⁵⁶ Segunda Partida, VII, X: “Qué cosas deben mostrar á los fijos de los reyes quando comienzan á seer donceles: Et otrosi les deben mostrar como sepan cavalgar, et cazar, et jugar toda manera de juegos, et usar toda manera de armas, segunt conviene á fijos de reyes”. LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo I e II. Madrid: En la Imprenta Real, 1807, p.52.

era muito experimentado, e dom Alvar Pérez de Castro era homem competente e muito experimentado (Tradução nossa).

57

Do quadro de interpretações fornecidas a esta peculiar passagem, sobreassem, por conseguinte, duas posturas contrárias: uma parcela desses historiadores, como Salvador Martínez, Martínez Díez, Reis, etc, defendem veementemente que a aparição desta expressão indicaria claramente a participação do primogênito Alfonso nas incursões devastadoras – as cavalgadas – lideradas pelo aristocrata dom Alvar Pérez de Castro nas proximidades de Jerez, em 1231, da qual resultara na acachapante derrota das tropas muçulmanas do emir de Múrcia, Ibn Hud. Entretanto, alguns historiadores, como Gaspár Ibáñez de Segóvia, Júlio González e mais recentemente González Jiménez, defendem que se trata de uma identificação errônea efetuada pelos cronistas da PCG, se tratando, na verdade, da figura do infante Alfonso de Molina, o irmão de Fernando III.

Iniciemos a nossa análise, sublinhando as considerações efetuadas por aqueles que defendem a participação do primogênito Alfonso nessas cavalgadas jerezianas ocorridas em 1231.

Para Salvador Martínez, não restam dúvidas de que:

Quanto aos seus estudos e o exercício da arte da guerra, não deve surpreender que Alfonso, aos dez anos de idade, já participasse de uma campanha militar em 1231, tendo como conselheiro e protetor um dos mais célebres guerreiros da época. Dom Alvar Pérez de Castro, conhecido como o Castelhana. O objetivo da campanha militar de 1231 era manter o controle das áreas conquistadas na Baixa Andaluzia. Uma das principais ações aconteceu perto de Jerez, quando as tropas cristãs de Pérez de Castro tiveram que enfrentar o exército de Ibn Hud de Múrcia (SALVADOR MARTÍNEZ, 2010, p.82-83, Tradução nossa).⁵⁸

⁵⁷ PCG (1955, p.724, Tomo II): “... mando a su fijo el infante dom Alfonso que fuese en caualgada correr tierra de moros; et mando a dom Aluar Perez de Castro el Castellano que fuese con el, para guarda del infante, et por cabdiello de la hueste, ca el infante era muy moço aun et non era tan esforçado, et dom Aluar Perez era omme deferido et muy esforçado...”.

⁵⁸ Regarding his studies and exercise of the art of war, it should not surprise us that Alfonso, at the young age of ten, was already participating in a military campaign in 1231, having as counselor and protector one of the most celebrated warriors of the time, dom Alvar Pérez de Castro, known as el Castellano. The objective of the military campaign of 1231 was to maintain control of the conquered areas in lower Andalusia. One of the main actions took place near Jerez, when the Christian troops of Pérez de

Gonzalo Martínez Díez sustenta similar opinião ao sublinhar que:

O ano 1231 é o primeiro ano em que Fernando III falta a sua atividade militar nos campos da Bética (...) Para suprir a sua ausência, o monarca enviou a frente da sua hoste deste ano 1231, o seu filho, o futuro Alfonso X o sábio; mas como este somente tinha nove anos de idade, mandou a dom Alvar Pérez de Castro, o Castelhana, que fosse com ele, para guardar o infante e como caudilho da hoste (MARTÍNEZ DÍEZ, 2000, p.634).

Consoante aos dois medievalistas espanhóis, Reis procura ratificar então que “a participação de Alfonso nas campanhas militares de Reconquista inicia-se, efetivamente, em 1231. Foi nesse ano, quando ele atingiu 10 anos, que começaram suas primeiras experiências militares” (REIS, 2007, p.48).

Todos estes autores foram uníssonos, inclusive, ao destacarem o impacto exercido na mentalidade alfonsina por um episódio, em especial, ocorrido em meio as cavalgadas jerezianas: a contemplação da decapitação de quinhentos muçulmanos pelas hostes comandadas por dom Alvar Pérez de Castro. Consta-se que, nesta ocasião, o infante Alfonso tinha em sua frente, “quinhentos mouros cativos que dessa cavalgada tomaram, [de maneira que] dom Alvar Pérez mandou dizer que os trouxesse a dianteira, para decapitá-los todos. E assim o fez”.⁵⁹

Quanto aos que se contrapõem a esta perspectiva, sustentando, em contrapartida, que a expressão “infante Alfonso” designa, na verdade, a participação do infante Alfonso de Molina, irmão do monarca Fernando III, cabe-nos mencionar que sua emergência remonta as reflexões de Gaspar Ibáñez de Segovia.

Ao analisar este episódio ocorrido em Jérez, e, sobretudo as percepções de autores de sua época, o marquês de Mondejár chegara à categórica conclusão de que:

Castro had to confront the army of Ibn Hud of Murcia. Known as the “Jerez Cavalcade,” it was described in great detail by Alfonso in four chapters of his *Estoria de España*”.

⁵⁹ PCG 1043 (1955, p.726, Tomo II): “Capitulo de las azes de Abenhut et del ordenamiento de los cristianos, et de commo dom Aluar Perez fizo descabeçar los moros que trayen catiuos: El infante tenie la çaga et traye y quinientos moros catiuos que desa caualgada tomaron, et enbiol dom Aluar Perez dezir, que traya la delantera, que feziez descabeçar los catiuos todos; et fezieronlo asi”.

A semejanza de los nombres ha ocasionado siempre grandes equivocaciones a los escritores, atribuyendo a unos lo que pertenece a otros (...) Este D. Alvar Pérez fue con el Infante D. Alonso (que después fue Rei de Castilla) en tiempo del Rei D. Fernando a Erxares de Sadornint donde peleó con el Rei Obenichique i otros Reyes: i los Moros eran bien quince mil de a cavallo, i los de a pie no tenían numero: i los Christianos no llegavan a mil de a cavallo, i los de a pie no llegavan a dos mil i quinientos: i por el esfuerzo de D. Alvar Pérez de Castro, que guiava la vanguardia, pelearon con ellos, i los vencieron. La misma equivocación repite Diego Rodríguez de Ármela en el Valerio de las Historias: i a entrambos siguen muchos de nuestros escritores, sin advertir la imposibilidad de que pudiese haver passado a esta empresa el Infante D. Alonso, primogénito de S. Fernando, pues si dejamos justificado nació a 23 de Noviembre del año 1221 i este suceso pertenece al de 1231, i no al siguiente, en que le refiere el Conde Gonzalo Argote de Molina, no podía haver cumplido diez: edad incapaz para empeñarse en empresas militares de tanta fatiga i peligro como esta deviendo haver atendido pertenece esta acción al Infante D. Alonso, Señor de Molina, hermano del mismo Rei D. Fernando, según se contiene en su Chronica, donde se lee, que hallándose en Salamanca: De allí mandó a su hermano el Infante D. Alonso que fuese a correr tierra de Moros i mandó a D. Alvar Pérez de Castro el Castellano, que fuese con él por su Capitán, porque el Infante era mozo i de poca experiencia (IBÁÑEZ DE SEGÓVIA, 1777, p.7-8).

O posicionamento de González Jiménez se apresenta bastante paradigmático em relação a estes debates em torno da participação alfonsina na cavalgada jereziana. Isto porque em um primeiro momento, este medievalista compartilhava da percepção daqueles que sustentavam a sua participação, porém, passados pouco menos de dez anos após a sua filiação a este pensamento inicial, este intelectual acabou retificando o seu posicionamento, passando então a engendrar o filão dos que defendem a sua não participação, e, por conseguinte, o protagonismo do infante dom Alfonso de Molina.

Em sua primeira obra biográfica alfonsina, publicada em 1993, este medievalista sublinha que:

La infancia de un monarca medieval, aún en circunstancias normales como fue el caso de Alfonso X, era muy breve (...) Por ello no debe sorprendernos que en 1231, apenas cumplidos los diez años, veamos al infante heredero adquiriendo sus primeras experiencias militares (...) El bautismo de armas del infante dom Alfonso, con el que se cierra una infancia feliz, tuvo como padrino a uno de los personajes más fascinantes de la época. Nos referimos a dom Alvar Pérez de Castro, llamado “el Castellano” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p.20).

Não satisfeito apenas com esta sustentação, González Jiménez ainda menciona o fato de que “el infante dom Sancho, el único hijo varón de Alfonso VI, había muerto, sin apenas haber llegado a cumplir los diez años, en la batalla de Uclés” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1999, p.20), a fim de suprimir qualquer tipo de estranhamento frente à participação do primogênito fernandino, o príncipe Alfonso, com os seus dez anos de idade, naquela cavalcada de Jerez.

Entretanto, na sua mais recente obra bibliográfica, publicada em 2004, este medievalista altera radicalmente esse seu posicionamento inicial. Para este:

La Primera Crónica General alude a su participación en 1231, al lado de Alvar Pérez de Castro, en la famosa incursión contra Jerez donde fueron derrotadas las tropas del caudillo murciano Ibn Hud. Es probable que los compiladores de la Crónica le confundiesen con el infante dom Alfonso de Molina, hermano de Fernando III (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2004, p.20).

Tendo em consideração as percepções sustentadas por cada um destes setores historiográficos litigantes, se faz preciso sublinhar que tendemos a nos associar com a corrente que postula a participação do primogênito fernandino, o príncipe Alfonso, em meio às cavalcadas ocorridas em Jerez no ano de 1231.

A emergência da singular expressão “muito moço” a hora de caracterizar o momento de vida em que se encontrava o “infante Alfonso” descrito nesta passagem da PCG, se nos apresenta como um substancial indício desta “prematura” participação alfonsina nestas cavalcadas jerezianas.

Afiliamo-nos dentre os historiadores que compreendem a infância durante a Idade Média como um momento profundamente rápido nos estágios de formação dos indivíduos. Conforme bem destacara Ariès, a criança era considerada, durante toda a Idade Média, como uma espécie de adulto em pequena escala. Para este, o sentimento de infância, tal qual como concebemos contemporaneamente, não existia no Medievo, posto que:

Essa sociedade via mal a criança e pior ainda o adolescente. A duração da infância era reduzida a um período mais frágil, enquanto o filhote do homem ainda não conseguia bastar-se; a criança, então, mal adquiria algum desembaraço físico, era logo misturada aos adultos, e partilhava de seus trabalhos e jogos. De criancinha pequena, ela se transformava

imediatamente em homem; mas, sem passar pelas etapas da juventude, que talvez fossem praticadas antes da Idade Média e que se tornaram aspectos essenciais das sociedades desenvolvidas de hoje (ARIÈS, 1986, p.10).

A partir do momento em que as crianças ultrapassavam a primeira idade, em suma, o período da infância “que planta os dentes, essa idade [que] começa quando a criança nasce e dura até os sete anos” (ARIÈS, 1986, p36), estas “ingressavam imediatamente na grande comunidade dos homens, participando com seus amigos jovens ou velhos dos trabalhos e dos jogos de todos os dias” (ARIÈS, 1986, p.275), sem qualquer distinção e com atribuições características de uma fase adulta. Nas sociedades medievais, o sentimento de infância não existia:

O que não quer dizer que as crianças fossem negligenciadas, abandonadas ou desprezadas. O sentimento da infância não significa o mesmo que afeição pelas crianças: corresponde à consciência da particularidade infantil, essa particularidade que distingue essencialmente a criança do adulto, mesmo jovem. Essa consciência não existia. Por essa razão, assim que a criança tinha condições de viver sem a solicitude constante de sua mãe ou de sua ama, ela ingressava na sociedade dos adultos e não se distinguia mais destes (ARIÈS, 1986, p.156).

Se a infância durante a Idade Média se apresentava como um estágio absurdamente efêmero, na qual rapidamente as crianças se mesclavam no cotidiano da vida adulta, como pequenos simulacros daqueles homens do amanhã, não deveriam se nos apresentar como eventos de naturezas surpreendentes, os episódios nos quais contemplamos aqueles indivíduos que, por conta de status social, nasceram efetivamente para fazer da guerra a sua “missão primordial, o mais ardente dos prazeres e a principal oportunidade de ganho” (DUBY, 1993, p.33), participando precocemente de expedições bélicas de toda ordem, porém, contando com todo o aporte de proteção e de segurança garantido por uma liderança “muito experiente” e igualmente por fileiras militares que certamente atuaram como muralhas protetoras.

Como um paradigma semelhante a esta participação alfonsina, recorramos ao exemplo supracitado por González Jiménez: a participação do infante Sancho Alfónsez na Batalha de Uclés (1108). Este príncipe, filho do monarca Alfonso VI e da muçulmana Zaída, teria participado, e falecido, no bojo desta batalha, sob a supervisão do conde García Ordóñez, nutrindo, para alguns, como mencionado por González

Jiménez, dez anos de idade, caso se adote o seu nascimento em 1097, para outros, com quinze anos, ao se postular a data para 1093.

Havia certamente este risco iminente de morte em meio à participação de uma figura tão juvenil nestas empresas bélicas, entretanto, os monarcas sabiam muito bem da necessidade de conferir o quão mais cedo possível, as oportunidades para que os seus primogênitos passassem a contemplar e aprender, na prática, com as experiências e os episódios singulares, evidentemente tutorados por personagens experimentadas nas artes da guerra, as feições, as formas de planejar, de executar e as performances das guerras que se poriam a executar e a protagonizar após alguns anos, quando se converteriam nos monarcas em exercício pleno de suas funções.

A fim de corroborarmos ainda mais esta nossa percepção em torno da participação do infante Alfonso nas cavalgadas jerezianas ocorridas em 1231, nos acercaremos sucintamente frente algumas considerações efetuadas por Georges Duby em torno da caracterização dos chamados “moços” na sociedade medieval francesa do século XII.

Conforme este medievalista, nas crônicas compostas em solo francês durante aquele século central, sobressaem uma série de personagens descritos como “moços” a fim de assinalar o pertencimento destas a um grupo social específico, sendo por vezes empregado:

A propósito dos membros da Igreja, notadamente para distinguir certa fração da comunidade monástica. No mais das vezes, contudo, aplicam-se a homens de guerra, servindo para situá-los numa etapa bem determinada de sua existência (DUBY, 1989, p.95).

Parece-nos então que ao caracterizarem o infante Alfonso por meio da adjetivação “muito moço”, os intelectuais pretendiam ressaltar que “aquele que é chamado “moço” já não é criança, que ultrapassou a fase da educação e dos exercícios preparatórios para a atividade militar” (DUBY, 1989, p.95). Esta expressão fora utilizada para descrever:

Jovens que saíram nitidamente do que denominamos infância, que passaram dos quinze, dezessete e mesmo dezenove anos, mas que ainda não concluíram sua aprendizagem. O “moço”, por conseguinte, é um homem feito, um adulto. É introduzido no grupo dos guerreiros; recebeu as armas; passou pela investidura. É um cavaleiro. No mundo cavaleiresco, o homem de guerra deixa, pois, de ser considerado “moço” quando se acha estabelecido, enraizado, quando se torna chefe de família e tronco de uma linhagem (DUBY, 1989, p.95).

Justamente por ser notavelmente “moço” é que o infante Alfonso ainda se apresentava como alguém que conseqüentemente ainda não era “tão esforçado” nas artes da guerra, necessitando assim do fundamental acompanhamento nestas cavalgadas jerezianas do experiente aristocrata dom Alvar Pérez de Castro, uma vez que, tendo este passado há um bom tempo por todas as etapas que engendravam este estágio de “mocidade”, se apresentava naturalmente como alguém “competente e muito experimentado”.

O infante Alfonso, até então com dez anos de idade, estava longe de ser um veterano nos assuntos político-militares do reino. Ao encomendar a participação de seu herdeiro neste episódio bélico, o monarca castelhano-leonês Fernando III nutria o interesse de prepará-lo imediatamente para uma faceta bastante corriqueira da existência régia, adicionando assim, nestes seus anos de formação teórica em mãos dos intelectuais que lhe educaram, episódios práticos que seriam cruciais na superação da sua “mocidade”.

A participação bélica do infante Alfonso nestas cavalgadas ocorridas em solo jereziano, em 1231, se apresentara, desta forma, como um verdadeiro “batismo de fogo” deste primogênito fernandino, posto que, nesta ocasião, participara ativamente de suas primeiras incursões devastadoras, auxiliando aos demais aristocráticas a “derramarem algaras” sobre uma gama de senhorios muçulmanos próximos a Jerez. Fora com este expresso propósito de desgastar as localidades jerezianas que:

O infante dom Alfonso, e dom Alvar Pérez, o Castelhana, e dom Gil Marrique, saíram de Salamanca com a sua hoste e chegaram a Andujar. E depois que chegaram, dom Alvar Pérez, que ia por “maioral”, fez mover a hoste dali, e derramar as suas algaras por todas as partes dessa terra; e foram contra Córdoba, queimando e destruindo e recolhendo o quanto podiam alcançar. E fazendo isto, passaram por Córdoba, e chegaram a Palma e tomaram-na a força, combatendo-a muito ferozmente por todas as partes, e dali se foram contra Sevilha, fazendo todas estas destruições; e passaram por Sevilha, e foram contra Jerez, e estenderam as algaras contra Béjar e por todas as partes, e correram e recolheram o quanto podiam, e retornaram com tudo as hostes. O infante dom Alfonso e dom Alvar Pérez de Castro mandaram assentar as tendas no

Guadalete, ao redor de Jérez, e fizeram guardar as suas presas ao redor de si (Tradução nossa).⁶⁰

Após a participação nestas algaras realizadas em torno de Jerez, o infante Alfonso se direcionou a Palência, acompanhado do aristocrata dom Alvar Pérez de Castro, onde foram recebidos pelo monarca castelhano-leonês Fernando III.

Passados quatro anos desde o seu “batismo de fogo”, o infante Alfonso retornaria a atuar em ofensivas militares orquestradas por seu pai, o monarca Fernando III, em 1236, aos quinze anos de idade, quando se efetuaram uma série de assédios que resultaram na conquista da grandiosa cidade muçulmana de Córdoba. Nesta ocasião, o infante participou das campanhas depredatórias realizadas em torno de Córdoba, juntamente com seus irmãos, uma vez que todos eles haviam adentrado “na juventude e queriam sentir o sabor de sair e cometer grandes feitos com seu pai, o rei dom Fernando” (Tradução nossa),⁶¹ e sob o acaudilhamento de seu pai, Fernando III, tendo sido essa a primeira operação militar conjunta efetuada pelo monarca em vigência e por seu herdeiro.

Nesta ocasião, o infante Alfonso auxiliara o monarca Fernando III a efetivar uma série de guerras de desgastes ao “correr terras de mouros” por todas as partes, deteriorando as condições materiais, econômicas, militares, etc, daquelas localidades, por meio das sistemáticas destruições cometidas.

⁶⁰ PCG (1955, p.725, Tomo II): “El infante dom Alfonso [...] et dom Aluar Perez el Castellano con el, et dom Gil Marrique [...] salieron de Salamanca [...] con su hueste [...] et llegaron a Anduiar. Et desde llegaron, dom Aluar Perez, que yua por mayoral, fizo mouer la hueste de alli, et derramar sus algaras por todas las partidas desa tierra; et fueron contra Cordoua, quemando et destroyendo et acogiendo entre si quanto alcançar podien. Et asi esto faziendo pasar por Cordoua, et llegaron a Palma et tomaronla por fuerça, combatiendola muy de rezio de todas partes, et mataron quantos moros fallaron dentro, que sol vno non dexaron a uida. Mouieron de alli et fueronse acostando contra Seuilla, faziendo todas estas estruyçiones; et pasaron por Seuilla, et fueron contra Xerez, et tendieronse las algaras contra Beger et por todas esas partidas, et corrieron et acogieron quanto y fallaron, et tornaronse con todo su hueste. El infante dom Alfonso et dom Aluar Perez mandaron fincar las tiendas en Guadalete, y cabo de Xerez, et fizieron llegar su presa derredor de si...”

⁶¹ PCG (1955, p.735-736, Tomo II): “El noble rey dom Fernando torno a Cordoua otra uez con dom Alfonso et com dom Fernando sus fijos, que escomençauan estonçes a ser mançebos et auien sabor de salir et cometer grandes fechos como su padre el rey dom Fernando [...] et corrieron tierra de moros a todas partes, et robaron et quebrantaron et fizieron quanto quisieron...”

As consequências destas ações bélicas de desgastes efetuadas em conjunto pelo monarca e os seus herdeiros rapidamente se converteram em assédios bem sucedidos, posto que prontamente os muçulmanos de Córdoba acabaram entrando em capitulação e, em seguida, em conversação com o monarca castelhano-leonês a fim de:

Viverem em paz e serem amparados; e fizeram suas *posturas* com ele, sobre os tributos que dariam a cada ano, e receberam-lhe por rei e senhor, e ele a eles por vassalos; e tudo isto diante dos infantes, e outorgando-lhe tudo o infante dom Alfonso. Então se entregaram ali ao rei dom Fernando cidades e castelos, e abasteceu este de cristãos as fortalezas, assim como dissemos que fizeram nas outras conquistas antes destas (Tradução nossa).⁶²

A participação do infante Alfonso nos assuntos de ordem bélica se tornaria ainda mais intensa a partir de 1240, quando possuía dezenove anos de idade, haja vista que naquele ano o infante fora alçado por Fernando III a “a la condición de heredero, disponiendo ya de casa, hacienda y servidores propios” (GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 2004, p.22).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A participação do príncipe dom Alfonso nos conflitos bélicos emergentes durante o reinado de Fernando III (1217-1252) se tornaram ainda mais pungentes após a década de 1240, tendo o primogênito participado ativamente das conquistas dos territórios muçulmanos de Murcia e Sevilha.

Ao ser alçado ao trono castelhano-leonês nesta mesma Sevilha em 1252, a qual se tornaria, inclusive, a capital e o centro de decisões de seu reinado, o herdeiro Alfonso, então com trinta e um anos de idade, não se apresentaria mais aos olhos dos súditos castelhano-leoneses

⁶² PCG (1955, p.736, Tomo II): “Os moros que morauan y aun, veyendo crecer el poder de los cristianos et que ellos non podien alli fincar, a menos de perder quanto auien et los cuerpos; et con todo esto, queriendose ellos fincar en sus tierras et en sus logares, dieronse al rey dom Fernando por beuir en paz et seer anparados; et fezieron ssus posturas con el, de los tributos de los pechos quel diesen cada anno, et recibieronle por rey et sennor, et el a ellos por uasallos; et todo esto ante los infantes, et otorgándolo todo el infante dom Alfonso. Estonfe se dieron alli al rey dom Femando cipdades et castiellos, et basteció el de cristianos todas las fortalezas, asi commo dixiemos que fezieran en las otras conquistas fechas ante desto. Et el rey dom Femando recibió de los alaraues ssus tributos et sus pechos conplidos et bien parado.”

como um “moço” desprovido de *Know-how* para ocupar o ofício régio a que estava destinado, mas sim, como alguém preparado por conta de toda esta experimentação atravessada nos enfrentamentos belicosos orquestrados frente aos senhorios muçulmanos da Andaluzia Bética.

REFERÊNCIAS

Documentos Medievais:

LAS SIETE PARTIDAS DEL REY DON ALFONSO EL SABIO, cotejadas con varios codices antiguos por la Real Academia de la Historia. Tomo I e II. Madrid: En la Imprenta Real, 1807.

PRIMERA CRÓNICA GENERAL DE ESPAÑA QUE MANDÓ COMPONER ALFONSO X EL SABIO Y SE CONTINUABA BAJO SANCHO IV EN 1289. Ed. Ramón Menéndez Pidal. Tomo II. Madrid: Bailly-Baillière é Hijos, 1906.

Obras de Orientação Historiográfica:

ARIÈS, Philippe. **História Social da Criança e da Família**. 2.ed. Tradução de Dora Flaksman. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.

DUBY, Georges. **O Domingo de Bouvines**: 27 de julho de 1214. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____. **A Sociedade Cavaleiresca**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, Manuel. **Alfonso X el sabio, historia de un reinado (1252-1284)**. Diputacion Provincial de Palência: Editorial La Olmeda. Segunda Edición. 1999.

_____. **Alfonso X el sabio**. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

IBÁÑEZ DE SEGÓVIA, Gaspar. **Memorias historicas del Rei D. Alonso el Sabio, i observaciones a su Chronica**. Madrid: en casa de D. Joachin Ibarra: Se hallarán en la librería de D. Bernardo Alverà, 1777.

MARTÍNEZ DÍEZ, Gonzalo. La conquista de Andújar: su integración en la Corona de Castilla. **Boletín del Instituto de Estudios Giennenses**, N°.176, 2, 2000, p. 615-644.

REIS, Jaime Estevão dos. **Território, legislação e monarquia no reinado de Alfonso X, o Sábio (1252-1284)**. Tese (doutorado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Assis, 2007.

SALVADOR MARTÍNEZ, H. **Alfonso X, the learned**. Boston-Leiden: Brill, 2010.

A ATIVIDADE PROFISSIONAL DO MERCADOR ITINERANTE NO SÉCULO XII NA VIDA DE SÃO GODRIC

Raimundo Carvalho Moura Filho⁶³

RESUMO: A *Vida de São Godric*, documento hagiográfico escrito no século XII por um monge inglês, deixa transparecer alguns indícios sobre a atividade do mercador. Assim, este artigo busca discutir quatro aspectos relacionados ao ofício do mercador itinerante no século XII evidenciados nessa narrativa hagiográfica, a saber: 1) a associação de mercadores, que foi uma marca do comércio de longa distância; 2) a especulação financeira, entendida como a busca de lucros na venda de mercadorias a um preço superior ao original (PIRENNE, 1973, p.94); 3) as feiras de comércio, enquanto um espaço de compra e venda de produtos (AMBONI, 2011, p.2); e 4) o comércio marítimo propriamente dito.

Palavras-chave: Mercador. Atividade profissional. Comércio.

ABSTRACT: The Life of St. Godric, a hagiographical document written in the twelfth century by an English monk, reveals some indications about the activity of the merchant. Thus, this article seeks to discuss four aspects related to the trade of the traveling merchant in the twelfth century evidenced in this hagiographic narrative, namely: 1) the association of merchants, which was a mark of long distance commerce; 2) financial speculation, understood as the search for profits in the sale of goods at a price higher than the original price (PIRENNE, 1973, p.94); 3) trade fairs, as a space for buying and selling products (AMBONI, 2011, p.2); and 4) the maritime trade itself.

Keywords: Merchant. Professional activity. Trade.

INTRODUÇÃO

Os segmentos sociais, como os mercadores e os artesãos, que se beneficiaram das transformações sociais que ocorreram a partir do século XI na Europa Ocidental passaram a ocupar lugar de destaque no conjunto da sociedade baixo medieval (BLOCH, 1982, p.91). Quais os aspectos referentes à atividade do mercador itinerante são evidenciados na *Vida de São Godric*?

⁶³ Mestrando e bolsista CAPES no Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) na Universidade Federal de Goiás/Campus II, em Goiânia. Email: raimundo.hist.cesi@gmail.com..

Assim, partimos da análise da *Vida de São Godric*, documento hagiográfico⁶⁴ que narra a trajetória de São Godric de Finchal. Essa hagiografia foi confeccionada no século XII, por um monge na Inglaterra. Integra um conjunto de documentos compilados pelo historiador britânico George Gordon Coulton publicado em 1918, cujo interesse era tornar acessível alguns textos escritos na Idade Média de origem diversa, não apenas escrito originalmente em inglês, mas também em latim e francês (COULTON, 1918, p.06).

A micro-história, método historiográfico que adotamos para a construção deste artigo, é entendido enquanto um procedimento analítico em que os indícios, enquanto pistas podem contribuir para a interpretação de acontecimentos e fenômenos sociais. (LEVI, 1992, p.154). Ao contrário do que pode indicar, a micro-história não está voltada para o estudo de comunidades, ou que seja um equivalente dos chamados “estudos de caso”. Antes, como esclarece estudioso José Barros, constitui em microanálises capazes de revelar, por meio de indícios, aspectos relativos de uma determinada sociedade. A atenção aos indícios evidenciados em um documento, nesse sentido, constitui a base do paradigma indiciário, modelo epistemológico que os micro-historiadores pode adotar no tratamento aos documentos (BARROS, 2011, p.169).

A partir dos indícios sobre atividade profissional do mercador itinerante verificados no testemunho sobre a Vida de São Godric, nos propusemos a discutir 1) a associação comercial, 2) a especulação financeira, 3) as férias comerciais e 4) a atividade vinculada ao comércio marítimo propriamente dito. O paradigma indiciário, aqui evocado na perspectiva de Carlo Ginzburg, se refere à atenção aos pormenores, aos indícios (GINZBURG, 1989, p.178), capazes de revelarem aspectos

⁶⁴ A hagiografia, enquanto gênero literário que narra a trajetória de um santo, “era escrita normalmente para uma audiência monástica e geralmente se preocupava com a salvação no contexto da vida religiosa.” (ALEXANDER, 2000, p.72). O discurso hagiográfico não deixar de apresentar, no entanto, elementos relacionados às questões sociais, e, portanto, também econômicas, uma vez que a recusa de valores em detrimento de outros pode ser considerados como indícios que informam sobre aspectos que estavam para além das intencionalidades do hagiográfico. A respeito das especificidades do texto hagiográfico, o historiador Marc Bloch aponta que o que interessa, assim, é que “atemo-nos, de ordinário, com interesse muito mais vivo, ao que o texto nos dá a entender sem ter tido a intenção de dizê-lo”. (BLOCH, 1976, p.59).

presentes na atividade comercial que São Godric desempenhou na Inglaterra no século XII.

1. O MERCADOR ITINERANTE NO SÉCULO XII.

Segundo Jacques Le Goff, o mercador cristão que atuava na Europa Ocidental entre os séculos XI e XIII, portanto dentro do recorte temporal aqui proposto, pode ser caracterizado como um itinerante (LE GOFF, 1981, p.9). Sem um estabelecimento fixo e por estar em constante movimento, seguindo o fluxo das feiras comerciais, o historiador belga Henri Pirenne considera que o mercador desse período era "um pé poeirento". O desenvolvimento das cidades e o revigoramento comercial provocou o advento de agentes sociais que se dedicavam ao comércio ambulante enquanto forma de subsistência. (PIRENNE, 1973, p.97).

Na hagiografia sobre São Godric de Finchal⁶⁵, os indícios sobre a prática itinerante do mercador evidenciam uma ligação com o desenvolvimento das feiras e com o comércio marítimo. Este último, segundo Guy Antonetti, foi um aspecto dominado também pelo mercador itinerante, uma vez que era este que, nas viagens comerciais, acompanhava pessoalmente a suas mercadorias e comprava outras no lugar de destino. (ANTONETTI, 1977, p.89). O mercador itinerante, como aponta Henri Pirenne, era um aventureiro impulsionado pelas possibilidades que as circunstâncias do século XII ofereciam àqueles que sabiam empreender com inteligência e energia (PIRENNE, 1966, p.52-3).

Antes de discutir os aspectos da atividade do mercador, evidenciadas no discurso sobre a vida de São Godric de Finchal, apresentaremos alguns elementos ligado ao contexto social, econômico e político na Inglaterra no século XII e sua relação com desenvolvimento da atividade comercial.

2. O MERCADOR NA INGLATERRA NO SÉCULO XII.

⁶⁵ *Vida de São Godric.*

A *Vida de São Godric* foi confeccionada no século XII, na Inglaterra. Os indícios sobre a atividade comercial de Godric, atividade essa praticada durante 16 anos⁶⁶, evidencia alguns elementos relacionados às transformações socioeconômicas ocorridas na Europa a partir do século XII.

O desenvolvimento da manufatura na Europa do Noroeste, sobretudo na Inglaterra e na Flandres, foi acompanhado pelos progressos da agricultura. O desenvolvimento da agricultura na Europa Ocidental proporcionou estabilidade e melhoria de condição de vida das populações das cidades e também incrementou o comércio, na medida em que ocasionou a maior disponibilidade de produtos para o consumo. Segundo Henry Loyn, o processo de melhoramento da agricultura e o aumento da circulação monetária impulsionaram o comércio de exportação (LOYN, 1997, p.164).

Nesse sentido, os indícios sobre as viagens que Godric de Finchal realizava, sobretudo após a aquisição compartilhada de um navio⁶⁷, ao passo que aponta um dos aspectos da atividade do mercador (o comércio marítimo) são também evidências do incremento comercial que acompanhou os progressos da agricultura. (FRANCO JÚNIOR, 1984, p.118). Segundo o relato, Godric viajou “para a Dinamarca, Flandres e para a Escócia. Nessas terras, encontrou mercadorias raras e, portanto, mais preciosas”. (DURHAM, 1918, p.417). Algumas considerações sobre a importância das especiarias (“mercadorias raras”, como o hagiógrafo se refere) nas circunstâncias do desenvolvimento da atividade do mercador itinerante podem ser verificadas na seção 2.3.2. *A especulação financeira*, deste artigo.

Segundo Hilário Franco Júnior, as transformações econômicas que ocorreram no século XII foi seguida por alterações no sistema de produção (FRANCO JÚNIOR, p.119). Nesse sentido, o fornecimento de lã o qual a Inglaterra se especializou, esteve ligado às exigências do

⁶⁶ Segundo o hagiógrafo, após dezesseis anos de labor, São Godric abandonou a atividade e os bens oriundos da comércio e resolveu seguir uma vida eremítica. “Ele [São Godric] resolveu buscar a vida eremítica, sem nenhuma morada fixa, mas a onde o Senhor o quisesse levar”. (DURHAM, 1918, destaque nosso).

⁶⁷ As viagens ultramarinas de São Godric se tornaram frequentes quando ele conseguiu recursos financeiros e pôde comprar “a metade de um navio mercante com alguns dos seus parceiros”. (DURHAM, 1918, p.419). Segundo Henri Pirenne, foi a partir da associação com outros mercadores que Godric deu curso aos empreendimentos comerciais no extremo norte europeu. (PIRENNE, 1973, p.94).

comércio, sobretudo do comércio internacional de exportação. Foi nesse contexto que se desenvolveram as relações comerciais entre a Inglaterra, que passou a exportar lã, e os Países Baixos, que lideraram a produção de tecidos. O comércio hanseático⁶⁸ tinha como um de seus principais parceiros comerciais, no século XII, a Inglaterra. Os barcos hanseáticos que frequentavam os portos ingleses voltavam carregados de produtos necessários à indústria têxtil, sobretudo a lã. (PIRENNE, 1966, p.156).

Os produtos comercializados por Godric de Finchal na costa da Inglaterra não se limitava, por outro lado, aos produtos de origem têxtil. A princípio, “ele [Godric] costumava vagar com pequenas mercadorias, como biscoitos e cereais, em torno das aldeias e fazendas de sua própria vizinhança”, mais precisamente em Lincolnshire. O comércio de artigos têxteis ocorreu, segundo as evidências⁶⁹, somente a partir da especialização de Godric de Finchal no comércio marítimo, o que possibilitou a interação comercial entre os postos ingleses, flamengos, dinamarqueses e escoceses. (DURHAM, 1918, p.419).



⁶⁸ A liga hanseática era constituída pelas principais cidades comerciais do Báltico e do mar do Norte e tinha como centro administrativo a cidade de Lubeck. Nesse sentido, a liga hanseática impulsionada pelas cidades alemãs, esteve ligada ao desenvolvimento do comércio e da manufatura, uma vez que, sobre a atração dos portos de Bruges, eram maneiras de conservar feitorias nas cidades comerciais agindo por meio do comércio marítimo. (PIRENNE, 1966, p.155).

⁶⁹ “Então, ele [Godric] comprou a metade de um navio mercante com alguns dos seus parceiros”. (DURHAM, 1918, p.419, destaque nosso). A aquisição de Godric, juntamente com outros mercadores, de um barco foi significativo para o comércio à longa distância. Foi a partir desse momento que “empreenderam a cabotagem ao longo das costas da Inglaterra, Escócia, Flandres e Dinamarca”. (PIRENNE, 1966, p.53).

Mapa – 01. Mapa representativo do condado de Lincolnshire na Inglaterra, onde é evidenciado o mar do Norte no sentido leste. *Gazetteer of England and Wales*.

Disponível em: <<http://ukga.org/england/Lincolnshire/index.html>> Acesso: 13 de Jan. de 2018.

A atividade profissional de Godric de Finchal, no que se refere ao comércio no interior da Inglaterra estava ligada também às transformações das vias terrestres. Segundo Marc Bloch, um dos efeitos da revolução econômica da segunda idade feudal⁷⁰ foi o melhoramento das redes de comunicação. A melhoria e ampliação das estradas e também o melhor aproveitamento do transporte animal, além do transporte marítimo, beneficiou as trocas (BLOCH, 1982, p.95). Não obstante, em grande parte da Europa Ocidental permanecia a cobrança de tarifas sobre o transporte de mercadorias sem um retorno no sentido de organização e melhoria das vias terrestres. No caso da Inglaterra, as autoridades públicas atuaram de forma inversa: criaram leis no sentido de proteção dos mercadores que transpunham as suas estradas, além da manutenção das condições favoráveis para sua utilização. Nesse sentido, os mercadores, assim como os peregrinos que frequentavam a Cidade Santa e Santiago de Compostela, podiam percorrer extensos territórios sob a proteção do rei (LOYN, 1997, p.166).

3. A ATIVIDADE PROFISSIONAL DO MERCADOR ITINERANTE: A ESPECULAÇÃO FINANCEIRA, AS FEIRAS, A ASSOCIAÇÃO COMERCIAL E O COMÉRCIO MARÍTIMO.

Entendemos que a atividade profissional do mercador itinerante era complexa e constituída por vários aspectos. Segundo Jacques Le Goff, o mercador tinha “necessidades de conhecimentos técnicos. Por

⁷⁰ Marc Bloch aponta as seguintes evidências relacionadas à renovação econômica a partir do ano mil: Crescimento demográfico, que possibilitou o surgimento de novas aldeias e o alargamento de terras cultiváveis; intensificação das comunicações, através da melhoria das estradas e também pelo aumento do rendimento dos transportes em viaturas; a retomada do comércio entre o Ocidente e o Oriente, intensificado pela reabertura do Mediterrâneo; aumento da circulação monetária, impulsionado pelo afluxo de ouro oriundo do comércio com os países do Norte, que significou também o aumento nas formas de pagamento. (BLOCH, 1982, p.90-3).

sua mentalidade, visa ao útil, ao concreto, ao racional” (LE GOFF, 1991, p.103). O ofício do mercador exigia ainda o conhecimento de línguas vulgares e habilidade na escrita. Aliás, assim como o cálculo, este era um aspecto exigido pela crescente necessidade da contabilidade mercantil, além de proporcionar um número maior de pessoas à rede de clientes (LE GOFF, 1991, p.104). Havia também a necessidade de conhecimentos geográficos, indispensáveis às viagens longas.

Os indícios que apontam para a atividade comercial que Godric de Finchal desempenhou no século XII podem ser verificados na hagiografia *Vida de São Godric*. Mais precisamente entre as páginas catorze e dezenove da compilação realizada por George Gordon Coulton⁷¹, são registrados os aspectos “mundanos” da vida São Godric. É necessário enfatizar que o discurso hagiográfico não coloca em questão a santidade do santo, ator principal da hagiografia e agente do sagrado. Enquanto um discurso edificante (uma exemplaridade), as representações veiculadas pelo texto hagiográfico definem o que é lícito e o que é ilícito e, por isso, tem um caráter didático. Contudo, o que nos interessa são precisamente esses aspectos “mundanos” da trajetória de São Godric, ou seja, a sua atividade de mercador. Concordamos com Michel de Certeau quando ele enfatiza que o discurso hagiográfico é a concretização, “a cristalização literária das percepções de uma consciência coletiva” (CERTEAU, 1982, p.266).

Nesse sentido, os indícios que revelam os aspectos relativos à atividade comercial no século XII estão ligados às transformações socioeconômicas, percebidos e representados em discursos diversos e, no caso da *Vida de São Godrica*, em uma hagiografia. Atividade de Godric de Finchal consistia na compra e venda de produtos, e o lucro obtido se dava através da venda de mercadorias a um valor superior ao original. Por essa razão, Godric de Finchal tinha que viajar para outros países, como por exemplo, para a Escócia e para a Dinamarca, uma vez que a prática especulativa exigia a busca por mercados favoráveis aos negócios. Assim procedeu Godric de Finchal “navegando muitas vezes para lá e para cá, entre a Escócia e Grã-Bretanha” (DURHAM, 1918, p.417).

⁷¹ A *Vida de São Godric* integra a coletânea *Social life in Britain from the Conquest to the Reformation*, publicada em 1918 pela editora inglesa Cambridge University Press.

Foi por esta razão que optamos por abordar quatro aspectos da atividade do mercador, evidenciados na *Vida de São Godric*. Esses aspectos são: 1) a associação de mercadores, que foi uma marca do comércio de longa distância; 2) a especulação financeira, entendida como a busca de lucros na venda de mercadorias a um preço superior ao original (PIRENNE, 1973,p.94); 3) as feiras de comércio, enquanto um espaço de compra e venda de produtos (AMBONI, 2011, p.2); e 4) o comércio marítimo propriamente dito.

3.1 A ASSOCIAÇÃO DE MERCADORES ITINERANTES: MILITARISMO, COMÉRCIO E FIDELIDADE PARA COM OS COMPANHEIROS.

Pelos perigos que estavam expostos (assaltos e saques, e no caso do comércio marítimo, os ataques de piratas e o risco de naufrágio), além das condições às vezes precárias das estradas (AMBONI, 2011, p.2), os mercadores tinham a necessidade de se unirem nos empreendimentos comerciais (PIRENNE, 1973, p.94).

Surgiram assim, em diversas cidades, as associações comerciais. Em Gênova essas associações eram denominadas de *societas maris*, em Veneza de *collegantia* (LE GOFF, 1991, p.18) e de *widerlegunge* ao norte da Alemanha (GUREVIC, 1989, p.178). As associações comerciais caracterizavam-se por compartilhar, entre seus membros, os lucros e os ônus, além de serem guiadas por um sentimento de fidelidade entre seus componentes. O agrupamento mercantil, segundo Henri Pirenne, significava uma união pela força, uma segurança simbolizada pelos navios armados que acompanhavam o navio cargueiro. A organização desses agrupamentos de mercadores, resultado das necessidades sociais, era regida por um ideal de fidelidade para com os seus membros. Para a proteção mútua, esses agrupamentos eram armados com arcos e espadas (PIRENNE, 1966, p.94-6).

O mercador de labor itinerante encontrava uma série de dificuldades para exercer sua profissão. As rotas terrestres ou aquáticas (fluviais e marítimas) poderiam constituir um potencial perigo a sua atividade, como o banditismo e os atos de pirataria. Para Leo Huberman, além de tarifas pagas pelos mercadores aos senhores feudais para trafegar em suas estradas, estas apresentavam condições

impróprias para o tráfego, pois eram “estreitas, mal feitas, enlameadas e geralmente inadequadas às viagens” (HUBERMAN, 2015, p.30). Segundo Jacques Le Goff, não obstante o tráfego marítimo constituísse um dos principais meios para o exercício da atividade mercantil, o mercador tinha que conviver com a exposição aos perigos de ataques de piratas e das onerosidades em consequência de eventuais naufrágios (LE GOFF, 1991, p.11-12).

O "sentido de negócios", que segundo Henri Pirenne era necessário aos indivíduos que se dedicavam ao comércio, não explicava, segundo o autor, de forma exclusiva a fortuna que Godric de Finchal alcançou no século XII. (PIRENNE, 1973, p.94). Através dos indícios evidenciados na *Vida de São Godric* podemos perceber que a união realizada com outros mercadores consistia em uma estratégia também de segurança para o empreendimento ultramarino. Foi por meio dessa união, que ganhou curso a partir da aquisição de “um navio mercante com alguns dos seus parceiros” (DURHAM, 1918, p.419) que os negócios de Godric puderam se desenvolver.

Assim, após ter se dedicado ao comércio local, que consistia em "andar com pequenas mercadorias ao redor das aldeias e fazendas de sua própria vizinhança", Godric de Finchal conseguiu, quando juntou algumas moedas, "se associar com os comerciantes da cidade" (DURHAM, 1918, p.419). As *hansas* e as guildas, agrupamentos de mercadores com interesses comuns, que surgiram no curso do século XI, não teriam sido um indício das necessidades de união em um contexto de perigo, insegurança e pirataria a que as empresas comerciais estavam sujeitas?

As relações comerciais de longo curso em que os mercadores no século XII estiveram envolvidos eram realizadas em parcerias, em grupos organizados onde se repartiam os ganhos e o ônus da empresa. Essa associação de mercadores funcionava a partir de um empréstimo, que era concedido por comanditários⁷², que financiava o empreendimento. O comanditário conferia uma parte do capital para os mercadores, enquanto estes, além do trabalho manual que empregavam na realização da viagem, participavam também como uma parte do capital. Essa associação era chamada de *comenda* e o contrato que a

⁷² Os comanditários eram grupos de pessoas que emprestavam dinheiro aos mercadores. Estes, por sua vez, compravam as mercadorias e se comprometia com a sua venda. (ANTONETTI, 1977, p.91).

regulamentava durava em geral uma viagem (LE GOFF, 1991, p.18). No retorno da viagem, os lucros eram repartidos entre os mercadores e o comanditário. Se houvesse prejuízos, como ataques de piratas ou naufrágio, também eram divididos os gastos do empreendimento mercantil (PERNOUD, 1996, p.52).

3.2. A ESPECULAÇÃO FINANCEIRA

Nos primeiros parágrafos da *Vida de São Godric* é evidenciado a maneira pela qual Godric alcançou consideráveis lucros por meio da venda de produtos em regiões mais setentrionais no Europa Ocidental. A especialização no comércio à longa distância, impulsionado pelas possibilidades de lucro obtidas por meio da venda onde a demanda fosse maior que a oferta, constituía um dos aspectos do ofício de Godric de Fichal. (DURHAM, 1918, p.419).

Assim, por meio da especulação financeira Godric obteve lucros financeiros em seus empreendimentos ultramarinos. Na verdade, há indícios de que Godric praticava a especulação financeira antes mesmo de se especializar no comércio de longo curso. Quando atuava num círculo mais circunscrito, “em torno das aldeias e fazendas de sua própria vizinhança”, ele sempre buscava “ganhar em pequenos negócios e coisas de preço insignificante”. (DURHAM, 1918, p.419). Após se especializar no grande comércio, o marítimo, Godric de Finchal deu continuidade a essa prática no curso de seus negócios, “Ele [Godric] vendeu caro as mercadorias que ele havia comprado em outros lugares a um preço reduzido” (DURHAM, 1918, p.416, destaque nosso). O desenvolvimento da prática especulativa, por meio da atividade comercial, estava ligada às possibilidades oriundos do crescimento populacional. O fenômeno do aumento populacional⁷³, que contribuiu

⁷³ O crescimento econômico que ocorreu na Europa cristã estava ligado às transformações da estrutura econômica que se deram a partir do século XI, ou seja, o aumento populacional e o desenvolvimento das técnicas de produção agrícola. Essas transformações podem ser resumidas no renascimento do comércio (impulsionado pela monetarização da economia local e pelo comércio estrangeiro) e o revigoramento das cidades (provocado pelas mudanças na produção, onde o artesanato urbano foi fundamental na produção de bens e na atração que as cidades despertavam pelas possibilidades que ofereciam em um período de crescimento demográfico). (ANTONETTI, 1977, p.15).

para o processo de revigoramento do comércio e das cidades, na medida em que incentivava uma maior demanda por bens e serviço, beneficiava os mercadores (FRANCO JÚNIOR, 1984, p.107). A situação de escassez de produtos foi utilizada por esse segmento social para colocar em curso a prática especulativa. Foi assim que procedeu Godric de Finchal que, conhecendo os locais onde determinados produtos estavam em falta, partia para essas localidades com o objetivo de vender suas mercadorias a um preço acima do original (DURHAM, 1918, p.416). Essa prática de vender mercadorias onde havia demanda e, em consequência, um aumento de seus preços, "fez de Godric um homem poderosamente rico" (PIRENNE, 1973, p.93).

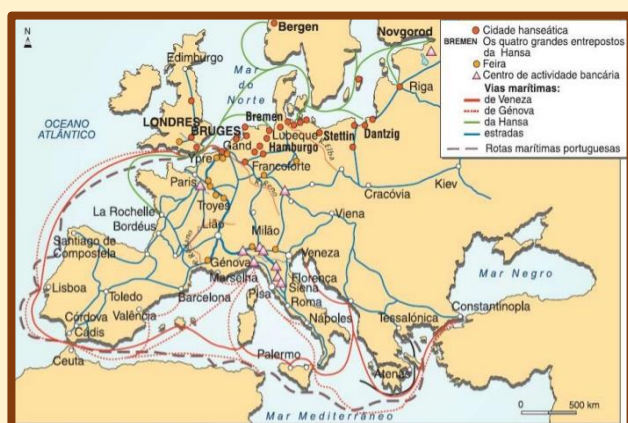
3.3. AS FEIRAS

O hagiógrafo de São Godric sugere uma diferença entre feira e mercado. Na narrativa é pontuado que "Ele [Godric] costumava vagar com pequenas mercadorias, como biscoitos e cereais... nas feiras e também nos mercados". (DURHAM, 1918, p.419, destaque nosso). Os primeiros cumpriam a função de servirem ao abastecimento de um senhorio e também dos habitantes próximos. As feiras, por outro lado, não eram permanentes e eram marcadas pela presença de mercadores de diversas origens. (ANTONETTI, 1977, p.97).

A realização das feiras contribuía, numa época onde a demanda de bens e serviços era superior à oferta, para o abastecimento das cidades. A este respeito o estudioso Hilário Franco Júnior aponta que no contexto de crescimento populacional a oferta de bens e serviços não acompanhou a demanda (HILARIO, 1984, p.117). Assim, as feiras complementavam, enquanto um mercado permanente ao longo do ano, as necessidades dos habitantes das cidades e do campo (AMBONI, 2011, p.2). Nesse sentido, o objetivo do mercador itinerante no século XII eram as feiras⁷⁴ (LE GOFF, 1999, p.14).

⁷⁴ A atração que as feiras exerciam sobre os mercadores estava ligado aos aspectos econômicos e também políticos. A possibilidade de comprar mercadorias diversas, como peles e metais preciosos, através de mercadores vindos de regiões do Norte Europeu, bem como as especiarias oriundas do Oriente, eram fatores que impulsionava os mercadores a se deslocarem para as feiras comerciais. E também contribuía nesse sentido, as políticas condais para a proteção dos mercadores que se dirigiam a esses eventos. (ANTONETTI, 1977, p.91-3).

As feiras de Champanha, por exemplo, que eram realizadas em Troyes, Lagny, Bar-sur-Aube e Provins, configuravam-se como locais onde os mercadores vendiam seus produtos a um preço superior ao original, comprados às vezes dos camponeses (LE GOFF, 1999, p.14). A realização das feiras se dava geralmente uma ou duas vezes por ano, e eram frequentadas por mercadores de várias regiões da Europa. Este último aspecto possibilitava a presença de mercadorias diversas, tais como as típicas telas flamengas, vinhos, pratas e outros produtos vindos de diferentes partes da Europa. As feiras realizadas na Inglaterra, nesse sentido, como as de Stamford, em Lincolnshire, bem como as de Winchester, Nottinghamshire e também da Champanha configuravam-se assim, como um mercado exterior constante (PIRENNE, 1939, p.78).



Mapa – 02. Mapa representativo das rotas comerciais no século XII, onde é evidenciado, ao centro, a cidade de Troyes, uma das localidades em que eram realizados as feiras da Champanha. *Slideshare*. Disponível em:

<<https://pt.slideshare.net/carla77/desenvolvimento-comercial-parte-3>> Acesso: 09 de Mai. de 2017.

O mercador itinerante também foi beneficiado pelas políticas públicas que ofereciam proteção e isenções de impostos àqueles que frequentavam as feiras. O salvo-conduto que se aplicava a toda a extensão territorial de domínio senhorial e o policiamento das feiras, sobretudo na Inglaterra (LOYN, 1997, p.166), podem ser considerados como incentivos do poder público aos mercadores (LE GOFF, 1999, p.15-16). A área correspondente ao estabelecimento das feiras, ao

mesmo passo que atraía os mercadores pelas políticas que a regulamentava, como a ação de proteger as pessoas que as frequentavam, nas feiras também havia a legislação que instituía punições aos indivíduos que cometiam alguma infração (PIRENNE, 1966, p.105).

Na cidade de Stamford e o condado de Nottinghamshire, este localizado a oeste de Lincolnshire, eram realizados as feiras comerciais que ligava a Inglaterra e os portos flamengos. Os mercadores que se dirigiam às feiras realizadas nas cidades da Inglaterra estavam interessados sobretudo nas lãs; os que frequentava as feiras flamengas, como as que eram organizadas em Bruges e Messines, almejavam as especiarias e principalmente os tecidos. (ANTONETTI, 1977, p.97). Assim, as feiras cumpria uma dupla função: era ponto de encontro de mercadores profissionais de origem diversas e atraía, ao mesmo tempo, artesãos pela possibilidade de vender seus produtos a uma clientela diversificada. Pelas possibilidades de comprar e vender, pelo espaço de sociabilidade que oferecia, as feiras exerciam atração sobre os mercadores (AMBONI, 2011, p.8). Os salvo-condutos, exemplos de políticas condaís voltadas para as feiras, beneficiaram os mercadores em sua atividade. Esse benefício, concedido pelos senhores aos mercadores, consistia na proteção e reparo, em caso de dano, sofrido por aqueles que se dirigiam às feiras (ANTONETTI, 1977, p.100).

3.4 O COMÉRCIO MARÍTIMO

O outro aspecto que compunha o conjunto de atividades do mercador itinerante era o comércio marítimo. Para Guy Antonetti, o comércio marítimo durante o século XII também foi, à semelhança daquele que se praticava através da utilização das vias terrestres, importante para o desenvolvimento da atividade do mercador itinerante. Os produtos oriundos do Oriente, e também do comércio intraeuropeu, evidenciam a importância do grande comércio para o abastecimento de mercadorias para a Europa Ocidental (ANTONETTI, 1977, p.89).

Em Lincolnshire, ilha estratégica que, por estar banhada pelo Mar do Norte, possibilitava as relações comerciais entre a Inglaterra e outras regiões mais setentrionais, Godric estabeleceu contato com os portos dinamarqueses, escoceses e flamengos. Através da associação

comercial, Godric de Finchal viajou “para a Dinamarca, Flandres e para a Escócia. Nessas terras, encontrou mercadorias raras e, portanto, mais preciosas”. (DURHAM, 1918, p.417).

O comércio à longa distância, o qual Goderic se especializou no século XII, foi, segundo Henri Pirenne, a base do comércio baixo medieval. Esse comércio de exportação tinha como objeto as especiarias, que eram mercadorias de baixo volume, como, por exemplo, a pimenta, a canela e o açúcar. Por outro lado, esses produtos tinham elevado valor, o que contribuiu para a sua preferência entre os mercadores especializados no comércio marítimo. (PIRENNE, 1966, p.148). Um detalhe aparentemente trivial, mas significativo, foi o contato que Godric estabeleceu com outros mercadores ao norte da Europa, sobretudo nos portos comerciais da Flandres. Que possibilidades de compra e venda os postos de Bruges, assim, ofereciam ao um mercador veterano na arte de comprar e vender em regiões afastadas?

As especiarias oriundas do Oriente chegavam à Europa por meio da ação dos mercadores que atuavam no Circuito do Golfo Pérsico⁷⁵. A atuação dos mercadores nas rotas comerciais do Golfo Pérsico se dava a partir da região do Levante, que compunha as cidade de Alepo, Damasco, Antioquia e Acre. (METRI, 2007, p128)

Em contrapartida, a exportação de tecidos de lã para o Oriente, intermediado pelos portos flamengos, sobretudo os de Bruges, consistia no principal objetivo da empresa comercial que saia da costa inglesa de Lincolnshire. Os portos de Bruges, como os da Itália, eram procurados pelos mercadores interessados nas especiarias e também nos tecidos de lã. A especificidade de Bruges, sobretudo enquanto um porto de “importância internacional”, uma vez que mercadores “florentinos, catalães, espanhóis e bretões” os frequentava, oferecia um produto que na Inglaterra apresentava demanda: os tecidos de lã. Embora a exportação da lã inglesa fosse frequente para outras regiões da Europa Ocidental, o produto final, os tecidos propriamente dito, era importado. Assim, “na Inglaterra queixava-se de que os flamengos e os

⁷⁵ O comércio entre as cidades europeias com o circuito do Golfo Pérsico se dava a partir da região do Levante, através das cidades de Alepo, Damasco, Antioquia e Acre. Segundo Mauricio Medici Metri a participação dos mercadores cristãos nesse circuito comercial foi impulsionado a partir das Cruzados, quando foi reaberto o comércio do mar Mediterrâneo aos mercadores europeus. (METRI, 2007, p.123).

brabanções compravam no reino o glauastro, as cardas e a terra de tingir, em detrimento dos artesãos indígenas” (LIPSON *apud* PIRENNE, 1966, p.151).

Podemos supor que as viagens que Godric realizou para Flandres estabeleceu contato com os mercados de Bruges. Avançado um pouco mais nessa hipótese, é possível que os tecidos de lã fizessem parte das mercadorias lá adquiridas, uma vez que quando Goderic de Finchal retornou dos portos comerciais de Flandres e também da Dinamarca e Escócia, trouxe dessas localidades mercadorias raras “e, portanto, mais preciosas”. (DURHAM, 1918, p.417). Um indício que pode corroborar para a verificação dessa hipótese é que Godric “carregava para outras partes as mercadorias onde ele sabia que elas eram menos familiar, e que assim eram cobiçadas pelos habitantes”. Assim, enquanto manifestava prestígio na exportação de lã na sua forma bruta durante o século XII, ou seja, de um produto que ainda não estava em sua forma final, a Inglaterra importava os tecidos flamengos que “eram, em todo rigor do termo, produtos de luxo”. (PIRENNE, 1966, p.152).

A utilização das vias marítimas no espaço intraeuropeu contribuiu, nesse sentido, para o desenvolvimento da atividade de Godric de Finchal. No que se refere ao comércio com as regiões do Levante, segundo o estudioso Maurício Medici Metri, as trocas se assentavam em relações não monetárias. Isso significa dizer, segundo o autor, que “fora do espaço europeu os metais circulavam como mercadoria, inclusive, na maioria das vezes, na forma de lingotes, para serem trocados por outras mercadorias” (METRI, 2007, p128).

Nessa perspectiva, as trocas que marcaram o comércio à longa distância se aproximavam, devido à falta de um reconhecimento do valor nominal das moedas fora do âmbito europeu, da relação de escambo. Isso explica o emprego de escravos, madeiras e peles de animais oriundos da Europa enquanto mercadorias utilizadas nas trocas com a região do Levante, como meio de adquirir outros produtos. Na visão de Maurício Medici Metri, isso não significa dizer que as moedas não foram empregadas fora do contexto europeu. O que o autor questiona era a sua validade no que se refere à capacidade de cobrir dívidas no estrangeiro. Assim, as moedas que, sobretudo a partir das Cruzadas, foram empregadas nas relações comerciais com as regiões do Oriente, foram avaliadas pelo “seu peso e conteúdo, seus atributos

particulares, como qualquer mercadoria que participa de trocas com base no escambo” (METRI, 2007, p.130).

Por outro lado, os portos flamengos frequentados por Godric, desempenharam um importante papel na difusão de produtos de origem oriental nas cidades europeias. Os portos de Bruges, que atraíam mercadores de várias partes da Europa Ocidental, exercia assim uma dupla função: ao passo que eram essenciais na importação de produtos orientais (principalmente as especiarias) também exportava produtos como tecidos, ferro e madeira para Oriente. (LOMBARD, 1955, p.69).

As relações comerciais e, especificamente, o comércio de longa distância, foi intensificado a partir da navegação propiciada pela abertura do mar Mediterrâneo. A contraofensiva iniciada a partir da primeira Cruzada no fim do século XI possibilitou, segundo Henri Pirenne, a utilização dessa via marítima pelos mercadores da Europa Ocidental na medida em que incrementou as trocas comerciais com o término do domínio mulçumano estabelecido desde o século VIII (PIRENNE, 1966, p.36). O autor Emery Kay Hunt acrescenta que as Cruzadas não foram movidas por interesses estritamente religiosos e possibilitaram também a intensificação das relações comerciais entre as cidades europeias e as cidades do mundo Oriental. As cidades europeias que tinham interesses comerciais na região do Levante participavam das Cruzadas fornecendo alimentos, armas, recursos financeiros e também através do estabelecimento de colônias e entrepostos nas cidades conquistadas pelos cruzados (HUNT, 2001, p.26).

As campanhas dos cruzados no ultramar contribuíram para a presença de mercados europeus na Síria, na Palestina e na África do Norte onde os árabes haviam se estabelecido desde o século IX. Surgiu entre as cidades da Europa Ocidental, sobretudo as cidades Italianas e Provençais, uma concorrência pelo mercado Oriental, o que proporcionou uma corrente de trocas que tinha por centro o Mediterrâneo. Essas rotas do comércio afetaram também a França, a Flandres e a Inglaterra. Nesse contexto, as feiras se espalham pelo continente europeu: como as realizadas em Brie, em Provins, em Lagny, em Londit, em São Dinis, em Bar, e em Troyes. Na Inglaterra, em localidades como Lincolshire, que Godric de Finchal deu curso ao seu ofício de mercador, mas também em outros condados como os de Essex e Sussex, a presença de mercados permanentes, além das

possibilidades de navegação que ofereciam o Mar do Norte, possibilitou contato entre mercadores de diversas origens. Assim, as cidades inglesas, pelo menos desde o século XI, eram frequentadas pelos mercadores flamengos, especializados no comércio de tecidos. (PIRENNE, 1966, p.41).

E os mercadores ingleses que frequentavam os postos flamengos na busca de “mercadorias raras e, portanto, mais preciosas” (DURHAM, 1918, p.417) consiste em um indicio da penetração de produtos orientais na Europa Ocidental. Nos portos ingleses e flamengos, assim era possível encontrar mercadorias de várias partes do mundo. Do Oriente vinham as sedas, o alúmen, os brocados, os veludos, a canela e outras especiarias. Essas mercadorias eram trocadas, por exemplo, pelos tecidos de origem flamenga e pela lã inglesa. (PERNOUD, 1996, p.50-51).

Para Cécile Morrisson, as trocas comerciais com o a região do Levante foram um dos resultados provocados pelo estabelecimentos dos cruzados na Palestina. Não obstante as cidades de a Itália terem mantido relações comerciais com algumas regiões do Oriente, sobretudo com a Alexandria e com o Império Bizantino, as ditas relações foram impulsionadas e ampliadas para outras cidades a partir da criação de colônias pelos cruzados no Levante. Por meio desses estabelecimentos, os portos do Mar Mediterrâneo importavam gêneros alimentícios, provisões e armas. Por outro lado, as cidades da Europa Ocidental exportavam para o Levante produtos como o carvão, a madeira, os metais, o açúcar e o sabão. A autora enfatiza ainda que na dinâmica das viagens, o transporte de viajantes e também dos exércitos formados pelos cruzados “trouxe somas consideráveis para os cofres dos mercadores que eles passaram a empregar para a compra de novos produtos no Oriente” (MORRISSON, 2013, p.60-1).

O estudioso Leo Hubernman concorda também que as Cruzadas impulsionaram a diversificação das relações comerciais entre a Europa Ocidental e o Oriente. Segundo o autor, os cruzados que partiam rumo à Terra Prometida precisavam de guarnições no percurso da viagem, o que significava dizer que os mercadores frequentemente os seguiam. A finalidade desses homens de negócio que acompanhavam a tripulação era fornecer mercadorias, tanto para o consumo como também armamentos. No regresso para a sua terra natal os cruzados demonstravam um “gosto pelas comidas e roupas requintadas” devido à

experiência que haviam adquirido através do contato e convivência com culturas diferentes. A busca dos produtos de origem oriental aliada ao crescimento demográfico provocou, nesse sentido, a difusão de novos mercados no espaço europeu (HUBERMAN, 2015, p.19).

Contudo, a Igreja reprovava as relações comerciais estabelecidas entre os mercadores cristãos e os mulçumanos. Proibia, por assim dizer, com a possibilidade de excomunhão para aqueles que infringissem a comercialização de armas, escravos e madeira com os mercadores do Levante. A hostilidade da Igreja contra os mulçumanos constituiu um dos elementos da construção e difusão das representações coletivas sobre o mercador. As exigências sociais provocadas pela renovação comercial e o desenvolvimento do comércio internacional no século XII, não teriam impulsionado os mercadores cristãos a insistir em uma atividade que, não obstante ter sido proibida, era indispensável ao seu ofício? Por estabelecer relações de solidariedade com os “inimigos” da fé cristã, os mercadores eram ameaçados de excomunhão, uma estratégia de dominação e controle dos agentes do poder. O medievalista Jacques Le Goff enfatiza, por outro lado, que as trocas e o comércio internacional não se interrompeu quando do início da ofensiva da Igreja contra a religião do islã (LE GOFF, 1991, p76).

Assim, surgiram duas frentes comerciais especializados nessa dinâmica de importação e exportação que envolviam a Europa Ocidental e o mundo Oriental: o eixo nórdico e eixo mediterrânico. Constituíam o eixo mediterrânico a dinâmica em que para a Europa afluía do Oriente, através do comércio das cidades italianas, sobretudo Veneza, Pisa e Gênova, as especiarias, remédios, arroz e metais preciosos. Os produtos que as cidades italianas ofereciam para a exportação eram a madeira, metais para a fabricação de armas e também escravos. Através do eixo nórdico, que foi dominado pelo comércio hanseático, os tecidos constituíram a mercadoria predominante nas exportações. (ANTONETTI, 1977, 94-5).

A retomada pelos turcos no século XII de cidades que até então estiveram sobre o domínio dos cruzados, como o reino Latino de Jerusalém em 1187, não interrompeu relações comerciais entre os mercadores da Europa e os da Ásia Menor (PIRENNE, 1966, p36). Nesse sentido, a autora Cécile Morrisson afirma que o fim dos domínios cristãos representado pelo estabelecimento dos cruzados no Levante

“não teve efeitos sensíveis sobre o comércio entre Oriente e Ocidente: ele simplesmente se transferiu para outros portos”. Assim, os mercadores haviam se beneficiado do transporte dos soldados e também de mercadorias, além do transporte de peregrinos que havia aumentado nessas circunstâncias provocadas pelas cruzadas rumo à Terra Santa (MORRISSON, 2013, p.63).

É necessário também acrescentar que para a realização das viagens de caráter inter-regional e intercontinental de forma precisa e exata, ou seja, conhecer as variações de preços de cada produto nas diferentes regiões, por exemplo, os mercadores eram auxiliados por manuais de comércio. Esse gênero literário, que se difundiu no Ocidente medieval a partir do renascimento comercial no século XI, consistia, segundo Jaime do Reis, em registros escrito de lugares, dos preços de mercadorias e da distância de uma feira para outra. Para o autor, os manuais de comércio eram "um compêndio de informações técnicas e práticas do mundo comercial e financeiro a ser realizado por mercadores e demais negociante no exercício de sua profissão" (REIS, 2015, p.59).

Segundo Jacques Le Goff, os manuais do comércio atendiam às necessidades de comunicação e informação dos mercadores. As escolas de cartografia, por exemplo, foram inovações que atendiam ao que o autor sintetiza como “sede de conhecimentos práticos” (LE GOFF, 1991, p.103). Por essa perspectiva, os manuais de comércio difundidos na Europa Ocidental, faziam parte das necessidades reais, profissionais e técnicas dos mercadores no complexo mundo dos negócios (REIS, 2015, p.43).

Em posse desse tipo de manual, o mercador medieval estava munido com informações sobre pesos e medidas, sobre línguas vulgares e a localização de países. Ele podia exercer sua atividade graças a esse registro de conhecimentos e experiências. O mercador, através das informações que dispunha, poderia dar curso a seus objetivos: acumular riqueza e ser bem-sucedido nos negócios (LE GOFF, 1991, p.84). Assim, a especulação, a compra e venda de especiarias, foi, desde os princípios das transformações econômicas na Europa cristã, uma especialidade dos mercadores (PIRENNE, 1939, p.41).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A trajetória de Godric de Finchal, registrada na hagiografia *Vida de São Godric* possibilitou, através dos indícios sobre a atividade comercial, discutir os aspectos que compunha o ofício do mercador no século XII.

Não nos propomos, por outro lado, a enquadrar toda a sociedade da Baixa Idade Média ou a desenvolver um “estudo de caso” através da atividade de São Godric. Ao contrário, a micro-história, enquanto abordagem historiográfica, é um procedimento analítico no qual a atenção aos pormenores e aos indícios pode contribuir para a interpretação de aspectos específicos de uma sociedade. (GINZBURG, 1989, p.178). Assim, os indícios verificados no relato sobre a trajetória São Godric de Finchal, nos possibilitou discutir os aspectos que integravam a atividade do mercador e também estabelecer relações com o contexto social mais amplo, ainda assim dentro do paradigma operante na esfera da atividade comercial.

À guisa de considerações finais, gostaríamos de fazer algumas considerações sobre o processo epistemológico que aqui foi desenvolvido. Enquanto prática historiográfica, a micro-história opera através de micro-análises. Contudo, “o objeto do micro-historiador não precisa ser, desta forma, um espaço microrrecortado. Pode ser uma prática social específica, a trajetória de determinados atores sociais, um núcleo de representações, uma ocorrência”. (BARROS, 2011, p.153-4). De outro modo, o que interessa nesse tipo de abordagem são os pormenores, os detalhes capazes de revelarem aspectos que de outra maneira não seriam perceptíveis. Nesse sentido, o paradigma indiciário, contribuiu para a interpretação dos indícios e das pistas presentes na *Vida de São Godric*. No método indiciário, o pesquisador trabalha com os aspectos intuitivos, como “faro, golpe de vista, intuição”. (GINZBURG, 1989, p.179).

Nesse sentido, a associação comercial, as feiras, a especulação financeira e o comércio marítimo foram discutidos a partir dos indícios verificados no discurso sobre Godric de Finchal. A perspectiva micro-histórica nos conduziu à discussão desses aspectos que integravam a atividade do mercador enquanto sintomas das transformações sociais

que se deram na Europa Ocidental a partir do século XII. (BLOCH, 1982, p.93).

Cientes que a compreensão mais aprofundada sobre o ofício do mercador no século XII poderia incluir uma discussão sobre os aspectos ligados à religião, bem como às implicações sociopolíticas oriundas da ascensão do segmento mercantil no século XII⁷⁶, este artigo, assim esperamos, constitui uma das muitas possibilidades de aprender o mercador em seu cotidiano, em sua atividade profissional.

REFERÊNCIAS

1-Documentação textual:

DURHAN, Reginald de. Vida de São Godric In: COULTON, George Gordon. **Social life in Britain from the Conquest to the Reformation**. London: Cambridge University Press, 1918, p. 415-420.

2 - Obras de Orientação Teórico-Metodológicas:

GINZBURG, Carlo. **A micro-historia e outros ensaios**. Tradução: Antoni Narino. Lisboa: Memória e Sociedade, 1989.

_____. **Mitos, emblemas, sinais: Morfologia e História**. Tradução: Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

_____. **O fio e os rastros: Verdadeiro, falso, fictício**. Tradução: Rosa Freire d'Aguilar e Eduardo Brandão. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

3- Obras de Orientação Historiográfica:

⁷⁶ No século XII, segundo Gerges Duby, o desenvolvimento da economia baseada no uso do dinheiro foi uma evidência das novas formas de sociabilidade surgidas no meio urbano bem como pela intensificação das trocas. Se na imagem da trifuncionalidade pregada pelos *oratores*, a terceira função era ocupada pelos camponeses, pelo trabalho laboral, a partir do incremento econômico houve um “deslocamento das pessoas na cena social”. Os *negotiuns* (negócios), ou seja, os serviços dos mercadores, como os empréstimos a juros, o abastecimento de cidades através da venda de mercadorias diversas, como gêneros alimentícios e produtos de luxo, assim como a ocupação de espaços de poder, como a função de tesoureiros da corte, por exemplo, assinalou o *negotium* como a terceira função. (DUBY, 1994, p.350).

AMBONI, Vanderlei. O mercador nas feiras da idade média: a civilidade do ato de comprar e vender. In: JORNADA DE ESTUDOS ANTIGOS E MEDIEVAIS, 10. 2011, Maringá. **Anais...** Maringá: UEM, 2011. Disponível em: <<http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/comun/03002.pdf>>. Acesso em: 31 Dez. 2017.

ANTONETTI, Guy. **A economia medieval**. Tradução: Hilário Franco Júnior. São Paulo: Atlas, 1977.

BARROS, José. **O campo da História: especialidades e abordagens**. 8. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Revisitando uma polêmica: as teses de Henri Pirenne sobre a Economia Medieval**. *Economia e Desenvolvimento*, Santa Maria, vol. 26, n.2, p. 43-55, jul. dez. 2014.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 1982.

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

DUBY, Georges. **As três ordens ou o imaginário do feudalismo**. Tradução: Maria Helena Costa Dias. 2. ed. Lisboa: Estampa, 1994.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: O nascimento do Ocidente**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2001.

_____. **A primeira manifestação do crescimento econômico Ocidental: a Europa feudal dos séculos XI-XIII**. *Revista de História*, São Paulo, v., n.116, out./nov., 1984. Disponível em: <<file:///C:/Users/Cliente/Downloads/61363-79110-1-SM.pdf>>. Acesso em: 01 jan. 2017.

GUREVIČ, Aron Jakovlevič. O mercador. In: L E GOFF, Jacques (Org.). **O Homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Schwarcz Ltda, 1991.

HUBERMAN, Leo. **História da riqueza do Homem**. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

HUNT, Emery. **História do pensamento econômico**. 20. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

LEVI, Giovanni. Sobre a micro-história. In: BURKE, Peter (Org.). **A escrita da História: novas perspectivas**. Tradução: Magda Lopes. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1992.

LE GOFF, Jacques. **O Homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989.

_____. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **O imaginário medieval**. Portugal: Estampa, 1994.

_____. **A bolsa e a vida: Economia e religião Idade Média**. 2. ed. Tradução: Rogério Silveira Muio. São Paulo: Brasiliense, 2004.

LOMBARD, Maurice. **A evolução urbana durante a Alta Idade Média**. *Revista de História*, São Paulo. vol. 11, n. 23, p.47-71, jun./jul. 1955. Disponível em: <<http://periodicos.usp.br/revhistoria/article/download/36466/39189>>. Acesso: 18 Dez. 2017.

LOYN, Henry Royston, (org.). **Dicionário da Idade Média**. Tradução: Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

METRI, Maurício Medici. **Poder, moeda e riqueza na Europa medieval**. Tese (Doutorado em Economia Medieval) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MORRISSON, Cécile. **Cruzadas**. Tradução: William Lagos. Porto Alegre: L&PM, 2013.

PERNOUD, Régina. **Luz sobre a Idade Média**. Tradução: Antônio Manuel de Almeida Gonçalves. Portugal: Publicações Europa-América. 1996.

PIRENNE, Henri. **História econômica e social da Idade Média**. 3. ed., México: Mestre Jou, 1966.

_____. **As Cidades na Idade Média**. Editora Europa-América, Lisboa, 1973.

REIS, Jaime Estevão dos. **Os Manuais de mercadores da Idade Média: Uma análise Comparada do Zibaldone Da Canal e o La Pratica Della Mercatura**. *Revista de História Comparada*, Rio de Janeiro, v.9, n.1, jun./jul., 2015. Disponível em: <http://www.hcomparada.historia.ufrj.br/revistahc/artigos/rhc_volum e009_num001_art002.pdf>. Acesso em: 14 Jan. 2018.

ROMERO, José Luis. **Estudio de La mentalidade burguesa**. 1º ed., 3º reimp. Buenos Aires:Alianza, 1999.

ROSSIAUD, Jacques. O cidadão e a vida na cidade. In:: LE GOFF, Jacques. **O Homem medieval**. Editorial Presença, Lisboa, 1989.

UK GENEALOGY ARCHIVES. **Gazetteer of England and Wales**. 2017. 1 mapas. Disponível em: <<http://ukga.org/england/Lincolnshire/index.html>> Acesso: 20 de Jan. de 2018.

ALEXANDER, Dominic David. **Hermits, Hagiography, and Popular Culture: A Comparative Study of Durham Cathedral Priory's Hermits in the Twelfth Century**. (Tese de Doutorado), University of London, 2000.

BLOCH, Marc. **Introdução à História**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1976.

ANEXO

PLUTARCO

Da monarquia, democracia e oligarquia

Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva

INTRODUÇÃO

PLUTARCO

Plutarco nasceu em Queroneia, uma pequena cidade no interior da Beócia, na província romana da Acaia, região que encerrava a península do Peloponeso e o sul da antiga Grécia. As dimensões da cidade foram comentadas por esse ilustre intelectual, que abertamente declara seu intento de lá permanecer:

Nós habitamos uma pequena cidade que amamos ocupar,
para que não se torne menor.

(Vida de Demóstenes, II, 2)

Estima-se que Plutarco tenha nascido em 45 d.C. Conforme apurou Ziegler, alguns autores dataram sua morte em 125 ou até mesmo em 127 d.C., mas, em seu entender, a datação correta para sua

morte é 120 d.C., por ser mais fundamentada (1951, cols. 639-641), porém há vários autores que aceitam a data de 125 d.C. Embora Plutarco tenha uma vastíssima produção literária, não há referências de autores de seu tempo ou de épocas posteriores que tenham escrito uma biografia sua ou ainda registrado dados desconhecidos de sua vida pessoal. As informações de que dispomos encontram-se distribuídas de forma esparsa em seus escritos.

Bisneto de Nicarco, neto de Lâmprias, filho de Autobulo, irmão de Timon e Lâmprias, Plutarco casou-se com Timôxena e foi pai de Autobulo, Plutarco, Quéron, Soclaro, Timôxena e um filho ou filha de nome desconhecido. Plutarco não cita os nomes femininos de sua família, com exceção de sua mulher e de sua filha. Em *Consolação à Esposa*, Plutarco lamenta a perda de três filhos, dentre os quais está o mais velho (609D). No tratado *Do E de Delfos*, Plutarco relata que Nero esteve em Atenas na mesma época em que estudara filosofia com o mestre Amônio (385B). Amônio de Lamptras recebeu cidadania romana com a intervenção de Méstrio Ânio Afrino, passando a ser nomeado Méstrio Ânio (PUECH: 1992, p. 4835).

Plutarco desempenhou importantes funções na vida pública de sua região; a primeira delas foi logo ao retornar de seus estudos em Atenas, quando foi nomeado embaixador junto ao procônsul da Acaia, como registra em *Preceitos Políticos* (816B). Ocupou igualmente os cargos de superintendente da edilícia pública e chefe da guarda edilícia em sua cidade natal (*Preceitos Políticos*, 811B-C); foi ainda eleito beotarca (*Preceitos Políticos*, 814D) e exerceu a função de arconte epônimo em Queroneia (*Assuntos de Banquetes*, 642F). Por muitos anos, foi sacerdote permanente de Apolo em Delfos (*Assuntos de Banquetes* 700E e 709A), agonoteta dos jogos Píticos e membro do Conselho dos Anfitriões (*Se um Ancião Deve Engajar-se em Assuntos Públicos*, 785C).

Por sua amizade com Sócio Senecião, Plutarco conhece o imperador Trajano, com quem também estabelece amizade e passa a circular nos corredores dos palácios romanos, a proferir palestras e a ministrar lições de filosofia a romanos ilustres (ZIEGLER, 1951, cols. 657-658). A fama proveniente de suas palestras e lições proporcionou-lhe a aproximação com os romanos politicamente mais influentes, como Lúcio Méstrio Floro (GRUBE, 1965, p. 314). Este foi o responsável pela concessão da cidadania romana a Plutarco, que, em agradecimento a seu amigo, adotou o nome de sua família e passou a ser denominado, em Roma, de Méstrio Plutarco⁷⁷. Como afirma Roskam, Plutarco não registra o recebimento da cidadania romana em sua obra, o que fortalece sua identificação com a cultura grega (ROSKAM, 2004, p. 256). Sabe-se que Plutarco recebeu a cidadania romana em razão de uma inscrição compilada por Dittenburger (*Syll*³ 829), em que o nome de Plutarco é grafado como Méstrio Plutarco.

Calcula-se que Plutarco tenha iniciado suas funções sacerdotais em Delfos entre 95 e 100 d.C., período em que não mais exercia cargos políticos, proferia palestras e ministrava cursos. Desde então, manteve uma vida monástica e passou a redigir seus escritos com mais intensidade, em especial, as *Vidas Paralelas*, atividade que desempenhou até o fim de sua vida. Plutarco relata seu sentimento de honra em ter servido Apolo Pítio como sacerdote em Delfos no tratado *Se um Ancião Deve Engajar-se em Assuntos Públicos* (792F). Ainda hoje, no Museu de Delfos, encontra-se preservado e aberto a exposição o célebre epigrama, um dístico oferecido por délficos, queronenses e o Conselho dos Anfitriões a Plutarco, com a seguintes palavras:

Délficos com os queronenses depositaram a Plutarco,

⁷⁷ Como Russell observa, não se pode afirmar qual imperador lhe concedeu o título de cidadão romano em virtude do desconhecimento dos estudiosos sobre o período exato em que Lúcio Méstrio Floro foi cônsul. Consulta: RUSSELL (1973, p. 8).

obedecendo aos preceitos de Anfitrião (Dittenburger *Syll*³ 843A)

A produção literária de Plutarco atinge a notável soma de 227 títulos, conforme apurado no Catálogo de Lâmprias, dos quais 130 não chegaram aos nossos dias. Os títulos remanescentes encontram-se organizados em duas obras intituladas *Vidas Paralelas* e *Obras Morais e de Costume*, originalmente listadas por Lâmprias. No entanto, o Catálogo de Lâmprias não apresenta todas as obras compostas por Plutarco, como é o caso de *Assuntos de Banquetes*, e arrola obras de autoria duvidosa, o que impossibilita aos estudiosos afirmar com exatidão o número de títulos produzidos por ele⁷⁸.

DO TRATADO

A participação do cidadão virtuoso na vida política é incentivada por Plutarco na *Vida de Demóstenes*, quando afirma que uma grande cidade necessita de intensa atividade política e de pesquisa (2, 2). Embora tenha nascido em Queroneia, uma cidade pequena da Beócia, o próprio Plutarco dedicou-se a atividades políticas, de pesquisa e de ensino, além das suas atividades religiosas, sendo seu sacerdócio em Delfos a mais destacada. O conjunto de tratados intitulado *Moralia* reúne reflexões sobre os mais variados assuntos, cuja temática principal está sempre relacionada a um debate filosófico iniciado pelos antigos filósofos da Hélade. Pelo caráter didático de seus escritos, notamos que seus tratados resultam de lições ministradas que se destinaram aos seus alunos em Roma e no sul da Itália. Outra característica interessante da narrativa plutarquiana é o uso elegante

⁷⁸ Esta breve apresentação de Plutarco é parte de sua biografia elaborada a partir de seus escritos e publicada originalmente em Plutarco. *Da malícia de Heródoto*. Estudo, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edusp, 2013.

de elementos retóricos para exposição de seus argumentos a fim de convencer seus ouvintes sobre a lógica de seus preceitos e a veracidade das informações levantadas.

Περὶ μοναρχίας καὶ δημοκρατίας καὶ ὀλιγαρχίας ou *De unius in re publica dominatione, populari statu et paucorum imperio*, ora traduzido por *Da monarquia, democracia e oligarquia* é o tratado de número 50 na lista de Máximo Planudes, um monge bizantino dos séculos XIII-XIV. No entanto, este tratado não consta no Catálogo de Lâmprias por ter sido perdido à época de sua elaboração, mais ou menos século III d.C.; acredita-se que Lâmprias era neto de Plutarco. Este tratado foi encontrado somente na segunda metade do século X em dois códices antigos: *Urbinas* gr. 97 (U) e *Palatinus Heidelbergensis* gr. 283. Quanto à datação, Caiazza (1993, p. 12) sugere que tenha sido escrito entre os anos 96 e 98 a.C. É provável que tenha sido escrito mesmo no primeiro século de nossa época, visto que a maioria de seus escritos datam de 96 a 116 a.C. (JONES, 1966).

Não se sabe ao certo se o tratado está com seu preâmbulo faltando ou se se trata de uma lição posterior a um tratado perdido, pois Plutarco o inicia fazendo referência a uma aula ministrada no dia anterior, na qual exortava os cidadãos a exercer atividades políticas (826B).

Plutarco apresenta de forma didática as três formas de governo existentes para escolher e falar da melhor forma de governo (τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς), antes examinando os diferentes significados do substantivo πολιτεία (*politeía*) em diferentes construções. Encontramos assim: ἐπὶ πολιτείαν com o sentido de “vida política”; παραγγέλματα πολιτείας traz o sentido de “preceitos políticos” (826B); ἀρίστη πολιτεία para “a melhor forma de governo”, e πολιτεία ainda para “cidadania” (826C), ou como Plutarco afirma: “λέγεται δὲ καὶ βίος ἀνδρὸς πολιτικοῦ

καὶ τὰ κοινὰ πράττοντος πολιτεία” ou “chama-se *politeía* também a vida de um homem político atuando nos assuntos públicos” e πολιτεία também aparece com o sentido de “política” e “atividade política” (826D). E Plutarco afirma ainda que:

Alguns chamam também política (*politeía*) uma única ação que atinja os assuntos públicos e é brilhante, como a doação de dinheiro, o encerramento de uma guerra, a proposta de um decreto; conforme isso também dizemos hoje que um fulano exerceu uma atividade política, se tivesse realizado algo de que a comunidade necessitasse. (*Da monarquia, democracia e oligarquia*, 826D)

Plutarco segue nos trazendo outro significado para o termo explicando “λέγεται πολιτεία τάξις καὶ κατάστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις” “chama-se também *politeía* a ordem e a constituição que administram as ações da cidade” (826D-E).

Retomando sua proposta inicial de apresentar as três formas de governo⁷⁹ e de selecionar a melhor, Plutarco explica as três formas e os seus tipos de desvio ou degeneração. Os princípios que nortearam as reflexões plutarquianas são encontrados em Platão, *República* e Aristóteles, *Política*. Após essa exposição das formas de governo, Plutarco afirma que a monarquia é a melhor:

não escolheria outra que não fosse a monarquia, acreditando em Platão, porque é a única capaz de sustentar o tom verdadeiramente perfeito e elevado da virtude e não se adaptar ao que é conveniente pela necessidade nem pelo favor. (*Da monarquia, democracia e oligarquia*, 827B-C)

⁷⁹ Platão e Aristóteles foram os primeiros filósofos a pensar as formas de governo, os tipos de constituição, as leis, etc. No entanto, dos escritos que conhecemos, o primeiro a apresentar um debate sobre a melhor forma de governo foi Heródoto no Livro III, 80-82, quando da escolha de Ciro para ser o rei dos persas. Interessante notar que Plutarco faz referência a este debate neste tratado, no parágrafo 826E.

Aristóteles trata a monarquia como uma forma de governo próxima da dinastia (*Política*, 1293a.30), Plutarco nos apresenta ao longo da biografia de Alexandre a visão da monarquia como um governo próspero e Platão pensa sua cidade governada por um rei que seja filósofo (*A República*, 473c-d). Convém notar que este conceito de monarca está pautado no de μόναρχος (*mónarkos*), isto é, o “governo de um só”, o que não implica em hereditariedade. Nesse sentido, o monarca se assemelha à figura do imperador, que governa sozinho em Roma e que pode ou não descender de seu antecedente. Portanto, podemos inferir que a prosperidade do Império Romano, na visão de Plutarco, está na sua forma de governo, pois esta permite a existência de um governante único, soberano em suas decisões, alicerçado por um exército forte e por uma aristocracia que o apoia.

ΠΕΡΙ ΜΟΝΑΡΧΙΑΣ ΚΑΙ ΔΗΜΟ- ΚΡΑΤΙΑΣ ΚΑΙ ΟΛΙΓΑΡΧΙΑΣ ⁸⁰	DA MONARQUIA, DEMOCRACIA E OLIGARQUIA
826A Εἰς τοῦτο δὴ τὸ δικαστήριον καὶ αὐτὸς	1. 826A Neste tribunal ⁸¹ , quando eu 826B apresentei ontem diante de vós a minha palestra, imaginava ter ouvido, em

⁸⁰ Texto grego de Plutarch. *The monarchy, democracy and oligarchy*, vol. X. Edited and translated by H. N. Flower. Cambridge/ Massachusetts: Harvard University Press, 1969.

⁸¹ Plutarco ministrava palestras e aulas de filosofia para membros da aristocracia grega e romana, a escolha do termo τὸ δικαστήριον (*tò dikastérion*) que significa tribunal aparece aqui como um recurso retórico para envolver os ouvintes com o seu discurso.

826B εισάγων τὴν γενομένην μοι πρὸς ὑμᾶς διάλεξιν ἐχθές, ὥμην τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ὕπαρ οὐκ ὄναρ ἀκοῦσαι λεγούσης κεκρότηται χρυσέα κρηπὶς ἱεραῖσιν αἰοδαῖς, ὁ προτρεπόμενος καὶ διαίρων ἐπὶ πολιτείαν βέβληται λόγος· “εἶα τειχιζόμεν ἤδη” τὴν ὀφειλομένην ἐποικοδομοῦντες τῇ προτροπῇ διδασκαλίαν, ὀφείλεται δὲ τῷ παραδεδεγμένῳ τὴν ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ προτροπὴν καὶ ὁρμὴν ἐξῆς ἀκοῦσαι καὶ λαβεῖν παραγγέλματα πολιτείας, οἷς χρώμενος,

826C ὥς ἀνυστόν ἐστιν ἀνθρώπων, δημωφελὴς ἔσται, μετ' ἀσφαλείας ἅμα καὶ τιμῆς δικαίας εὖ τιθέμενος τὸ οἰκεῖον. ὁ δὲ προὔργου μὲν ἐστὶν εἰς τὰ μέλλοντα τοῖς δὲ προλελεγμένοις ἔπεται, σκεπτέον ἥτις ἀρίστη πολιτεία. καθάπερ γὰρ ἀνθρώπου βίοι πλείονες, ἔστι καὶ δήμου ἢ πολιτεία βίος· ὥστε λαβεῖν τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον· ἢ γὰρ ἐκ πασῶν αἰρήσεται ταύτην ὁ πολιτικὸς ἢ τῶν λοιπῶν τὴν ὁμοιοτάτην, εἰ ταύτην ἀδύνατον.

realidade, não em sonho, que a virtude política dizia que “uma base está forjada em ouro para os cantos sagrados⁸²”, um discurso elevado e exortatório embasado em uma vida política; “vamos, ergamos já nossas muralhas”⁸³, edificando sobre esta exortação um ensinamento que seja útil para quem aceita esta exortação e um estímulo para que exerça as atividades públicas, porque lhe possibilita ouvir e receber preceitos políticos⁸⁴, se os utilizar,

826C o quanto for possível a um homem, será útil para o povo ao mesmo tempo em que organiza bem a sua vida privada, com segurança e merecida estima. Mas o que é oportuno para a continuidade e o prolongamento do argumento que está sendo seguido, o que deve ser examinado, é qual a melhor forma de governo. Pois como existem muitos os modos de vida para um homem, também existe uma forma de governo para o modo de vida de um determinado tipo de povo; de modo que é necessário que ela seja a melhor; pois é essa a que elegerá o político dentre todos; o mais parecido com os restantes, se não é possível eleger este.

2. Chama-se também cidadania a participação nos direitos de cidade; de sorte que dizemos que os megarenses votaram

⁸² Esta parte κεκρότηται χρυσέα κρηπὶς ἱεραῖσιν αἰοδαῖς (*khryséa krēpīs hieraĩsin aoidaĩs*), ou seja, “uma base está forjada em ouro para os cantos sagrados”, corresponde a um verso preservado de Píndaro, fr. 194 Snell.

⁸³ A parte restante do fragmento anterior que compõe o verso encontrado de Píndaro.

⁸⁴ παραγγέλματα πολιτείας (*parangélmata politeías*), pode também ser traduzida por “conselhos políticos”; mantivemos “preceitos” por ser o título de um tratado homônimo de Plutarco Πολιτικά παραγγέλματα (*Politikā parangélmata*), que traduzimos como *Preceitos Políticos*.

2. Λέγεται μὲν δὴ πολιτεία καὶ μετάληψις τῶν ἐν πόλει δικαίων· ὥς φαμεν Ἀλεξάνδρῳ πολιτείαν Μεγαρεῖς ψηφίσασθαι· τοῦ δ' εἰς γέλῳτα θεμένου τὴν σπουδὴν αὐτῶν, εἰπεῖν ἐκείνους ὅτι μόνῳ πρότερον τὴν πολιτείαν Ἑρακλεῖ καὶ μετ' ἐκείνων αὐτῷ

826D ψηφίσαιτο· τὸν δὲ θαυμάσαντα δέξασθαι τὸ τίμιον ἐν τῷ σπανίῳ τιθέμενον. λέγεται δὲ καὶ βίος ἀνδρὸς πολιτικοῦ καὶ τὰ κοινὰ πράττοντος πολιτεία· καθὸ τὴν Περικλέους πολιτείαν ἐπαινοῦμεν καὶ τὴν Βίαντος, ψέγομεν δὲ τὴν Ὑπερβόλου καὶ Κλέωνος. ἔνιοι δὲ καὶ μίαν πρᾶξιν εὖστοχον εἰς τὰ κοινὰ καὶ λαμπρὰν πολιτείαν προσαγορεύουσιν, οἷον χρημάτων ἐπίδοσιν, διάλυσιν πολέμου, ψηφίσματος εἰσῆγησιν· καθὸ καὶ πολιτεύσασθαι τὸν δεῖνα σήμερον λέγομεν, εἰ τύχοι τι διαπραξάμενος ἐν κοινῷ τῶν δεόντων.

3. Παρὰ πάντα ταῦτα λέγεται πολιτεία τάξις

826E καὶ κατάστασις πόλεως διοικοῦσα τὰς πράξεις· καθά φασι τρεῖς εἶναι

por um decreto que concedia a cidadania para Alexandre; depois que ele riu desdenhando do cuidado deles, eles lhe disseram que apenas haviam concedido cidadania antes a Héracles e que depois Héracles a ele;

826D e Alexandre, espantado, recebeu-a e a valorizou por ter sido uma ocasião rara. Chama-se *politeía* também a vida de um homem político⁸⁵ atuando nos assuntos públicos; louvamos como foram a política de Péricles e a de Bias, e censuramos a de Hipérbolo e a de Cléon. Alguns chamam também política uma única ação que atinja os assuntos públicos e é brilhante, como a doação de dinheiro, o encerramento de uma guerra, a proposta de um decreto; conforme isso também dizemos hoje que um fulano exerceu uma atividade política, se tivesse realizado algo de que a comunidade necessitasse.

3. Ao lado de todas essas definições, chama-se também *politeía* a ordem e

826E a constituição que administram as atividades da cidade; conforme dizem, existem três formas de governo, a monarquia, a oligarquia e a democracia, das quais também Heródoto já faz uma comparação no seu terceiro livro; e parece que são as principais. Pois as demais, tal como nas escalas musicais dos modos fundamentais⁸⁶ quando se esticam ou distendem as cordas, e são dissonâncias e

⁸⁵ Trata-se do homem que exerce o poder, o monarca (μόναρχος/*mónarkos*).

⁸⁶ Plutarco refere-se aos modos dório, iônio, frígio, eólio e lídio.

πολιτείας, μοναρχίαν καὶ ὀλιγαρχίαν καὶ δημοκρατίαν, ὧν καὶ Ἡρόδοτος ἐν τῇ τρίτῃ σύγκρισιν πεποιήται· καὶ δοκοῦσι γενικώτατα εἶναι. τὰς γὰρ ἄλλας, ὥσπερ ἐν τοῖς μουσικοῖς διαγράμμασι τῶν πρώτων τρόπων ἀνιεμένων ἢ ἐπιτεινομένων, συμβέβηκε παρακρούσεις καὶ

826F διαφθορὰς κατ' ἑλλειψιν καὶ ὑπερβολὴν εἶναι. ταύτας δὲ καὶ πλεῖστον καὶ μέγιστον ἐν ἡγεμονίαις δυνηθείσας τῶν ἐθνῶν ἀπεκληρώσαντο τὰς πολιτείας, Πέρσαι μὲν αὐτοκρατῇ βασιλείαν καὶ ἀνυπεύθυνον, Σπαρτιᾶται δ' ἀριστοκρατικὴν ὀλιγαρχίαν καὶ αὐθέκαστον, Ἀθηναῖοι δ' αὐτόνομον καὶ ἄκρατον δημοκρατίαν. ὧν ἀμαρτανομένων παρατροπαὶ καὶ ὑπερχύσεις εἰσὶν αἱ λεγόμεναι τυραννίδες καὶ δυναστεῖαι καὶ ὀχλοκρατίαι· ὅταν βασιλεία μὲν

827A ὕβριν ἐντέκη καὶ τὸ ἀνυπεύθυνον· ὀλιγαρχία δ' ὑπερφροσύνην καὶ τὸ αὐθαδές· δημοκρατία δ' ἀναρχίαν, ἰσότης δ' ἀμετρίαν, πᾶσαι δὲ τὸ ἀνόητον.

826F distorções por defeito ou por excesso. Com relação a essas formas de governo, elas duram mais tempo e são mais poderosas porque são capazes de se manter em suas hegemonias, estão voltadas para os seus povos, os persas instituíram uma monarquia autocrática e isenta das prestações das contas públicas, e os cidadãos espartanos⁸⁷ instituíram uma oligarquia aristocrática e rígida, e os atenienses, uma democracia autônoma e pura. Dentre os erros cometidos por essas formas, existem os desvios e os excessos, as que são chamadas tiranias, dinastias e oclocracia; quando a monarquia

827A gera violência e não presta contas das despesas públicas; a oligarquia gera a arrogância, a democracia gera anarquia, e a igualdade gera a dissimetria, todas são algo inconcebível.

4. Portanto, tal como o homem hábil em harmonia e música toca todo tipo de instrumento se o tiver ajustado com afinação e arte, e cada um deles ressoando com engenho e o modo que por natureza ressoa acorde; todavia, já utilizando o conselho de Platão, deixará de lado as harpas, sambucas, saltérios de múltiplos sons, bárbitos e as cordas triangulares⁸⁸,

827B e preferirá a lira e a cítara; do mesmo

⁸⁷ O termo em grego é Σπαρτιᾶται (*Spartiātai*), o nominativo masculino plural de Σπαρτιάτης (*spartiátēs*), que é traduzido comumente como “esparciatas”, que era a denominação dada exclusivamente aos indivíduos que eram cidadãos espartanos. O esparciata (Σπαρτιάτης/ *spartiátēs*) era distinguido não apenas por ter nascido na cidade de Esparta, mas também por ser filho de cidadãos espartanos, tanto pelo lado de seu pai quanto da sua mãe. Em nossa tradução, optamos por traduzir Σπαρτιάτης (*spartiátēs*) por “cidadão espartano” em lugar de “esparciata”.

⁸⁸ Todos os instrumentos musicais citados são variações de uma harpa.

4. Ὡςπερ οὖν ὁ ἀρμονικὸς καὶ μουσικὸς ἀνὴρ παντὶ μὲν ὀργάνῳ χρήσεται προσφθῶ τεχνικῶς ἀρμοσάμενος καὶ λόγῳ κρούων ἕκαστον, ὡς πέφυκεν ἐμμελὲς ὑπηχεῖν· ἤδη μέντοι συμβούλῳ Πλάτωνι χρησάμενος, πηκτίδας, σαμβύκας καὶ ψαλτήρια πολυφθογγα καὶ βαρβίτους καὶ τρίγωνα παραπέμψας,

827B τὴν λύραν καὶ τὴν κιθάραν προτιμήσει· τὸν αὐτὸν τρόπον ὁ πολιτικὸς ἀνὴρ εὖ μὲν ὀλιγαρχίαν Λακωνικὴν καὶ Λυκούργειον μεταχειριεῖται, συναρμολογούμενος αὐτῷ τοὺς ἰσοκρατεῖς καὶ ὁμοτίμους ἀνδρας, ἡσυχῇ προσβιαζόμενος· εὖ δὲ πολυφθόγγῳ καὶ πολυχόρδῳ συνοίσεται δημοκρατία, τὰ μὲν ἀνιῖς τὰ δ' ἐπιτείνων τῆς πολιτείας, χαλάσας τ' ἐν καιρῷ καὶ καρτερῶς αὖτις ἐμφύς, ἀντιβῆναι καὶ ἀντισχεῖν ἐπιστάμενος· εἰ δ' αἴρεσις αὐτῷ δοθείη, καθάπερ ὀργάνων, τῶν πολιτειῶν, οὐκ ἂν ἄλλην ἔλοιτο πλὴν τὴν μοναρχίαν, Πλάτωνι πειθόμενος, τὴν μόνην δυναμένην τὸν ἐντελῆ καὶ ὄρθιον ἐκείνον ὡς ἀλη-

827C θῶς τῆς ἀρετῆς τόνον ἀνασχέσθαι καὶ μήτε πρὸς ἀνάγκην μήτε πρὸς χάριν ἀρμόσαι τοῦ συμφέροντος. αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι πολιτεῖαι τρόπον τινὰ κρατοῦμεναι

modo, o homem político manejará bem a oligarquia lacônia instituída por Licurgo após harmonizar-se, reprimindo com brandura aos homens que são iguais em poder e honra; e fará bem a concordância entre a democracia de múltiplos sons e de múltiplas cordas, umas se esticam e outras se distendem do seu regime político, e se afrouxam na ocasião oportuna, e logo se fortalece por natureza, e sabe se opor e resistir; e se lhe permitir a escolha, como se fossem instrumentos, dentre as formas de governo, não escolheria outra que não fosse a monarquia, acreditando em Platão, porque é a única capaz de sustentar o tom verdadeiramente

827C perfeito e elevado da virtude e não se adaptar ao que é conveniente pela necessidade nem pelo favor. Pois as outras formas de governo, de certo modo, são dominadas e dirigidas, dominam e dirigem o homem político, e não exercem um poder firme sobre os recebem o poder delas, mas muitas vezes é obrigada a recitar o verso de Ésquilo que Demétrio Poliocercas, após perder o seu reino, recitou para a sua sorte: “tu me insuflas, tu pensas que me inflamas”⁸⁹.

⁸⁹ Este verso é repetido por Plutarco na biografia de Demétrio, 35, 4, e foi catalogado por Nauck fr. 359.

κρατοῦσι καὶ φερόμεναι φέρουσι τὸν
πολιτικόν, οὐκ ἔχοντα τὴν ἰσχὺν βέβαιον
ἐπὶ τούτους, παρ' ὧν ἔχει τὸ ἰσχύον, ἀλλὰ
πολλάκις ἀναγκαζόμενον τὸ Αἰσχύλειον
ἀναφωνεῖν, ὃ πρὸς τὴν τύχην ἐχρῆτο
Δημήτριος ὁ πολιορκητὴς ἀποβαλὼν τὴν
ἡγεμονίαν 'σύ τοί με φυσᾷς, σύ με
καταίθειν μοι δοκεῖς'.

REFERÊNCIAS

Fontes antigas

ARISTÓTELES. *Política*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, Edipro, 2018.

HERÓDOTO. *Histórias. Livro III – Talia*. Tradução, introdução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2017.

PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª ed. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

PLUTARCH. *Life of Alexander. Lives. Vol. VII*. Translated by Bernadotte Perrin. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2004.

PLUTARCH. *On Monarchy, Democracy, and Oligarchy. Moralia. Vol. X*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 1969.

PLUTARCH. *Precepts of Statecraft. Moralia. Vol. X*. Translated by Harold North Fowler. Cambridge/Massachusetts/London, Harvard University Press, 2002.

PLUTARCO. *Precetti Politici*. A cura di A. Caiazza. Napoli, M. D'Auria Editore, 1993.

PLUTARCO. *Da malícia de Heródoto*. Estudo, tradução e notas de Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo, Edusp, 2013.

Artigos, capítulos e livros

DITTENBURGER, Walter & PURGOLD, Karl. *Die Inschriften von Delphi*. Berlin, 1896.

FLACELIÈRE, Robert; CHAMBRY, Emile & JUNEUX, Marcel. "Introduction". In: *Plutarque: Vies*. Tome I, Paris, Belles Lettres, 1957, pp. IX-LV.

GRIMAL, P. *As Cidades Romanas*, trad. António Lopes Rodrigues. Lisboa: Edições 70, 2003.

GRUBE, George M. A. *The Greek and Roman Critics*. Great Britain, Methuen, 1965.

JONES, Christopher P. *Plutarch and Rome*. Oxford, Clarendon Press, 1972.

_____. "The Teacher of Plutarch". *Harvard Studies in Classical Philology*. Vol. 71, 1967, pp. 205-213.

_____. "Towards a Chronology of Plutarch's Works". *The Journal of Roman Studies*. Vol. 54, 1966, p. 61-74.

PUECH, Barbara. "Prosopographie des amis de Plutarque". *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. Band 33.6, 1992, pp. 4829-4893.

ROSKAM, Geert. "Plutarch on Self and Others". *Ancient Society*. Vol. 34, 2004, pp. 245-273.

RUSSELL, Donald A. *Plutarch*. Great Britain/New York, Charles Scribner's, 1973.

ZIEGLER, K. "Plutarchos von Chaironeia". *Paulys Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*. Stuttgart: Verlag, 1951.



NEMHAM

MYTHOS

www.nemham.com