



NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA
ANTIGA E MEDIÉVAL - 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

Graduado 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 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 3, v. 5 (Ago. 2019)-

Semestral.

ISSN 2527-0621

1. História 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

Maria Aparecida de Oliveira Silva, 7

Artigos

A RELIGIÃO EGÍPCIA E SUAS NARRATIVAS NO MATERIAL ESCOLAR.

Jerrison Patu, 10

DESENTENDIMENTOS NA FAMÍLIA RÉGIA PORTUGUESA: A GUERRA TRAVADA ENTRE O MONARCA D. DINIS E O INFANTE D. AFONSO (1319-1324)

Láisson Menezes Luiz, 21

ABSTINÊNCIA DO CARALHO: O PASSIVO E O ATIVO NA SOCIEDADE ATENIENSE DO SÉCULO V A.C

Gerliane Oliveira Lima; Jacquelyne Taís Farias Queiroz, 35

SETE CONTRA TEBAS, AGAMÊMNON E COÉFORAS: OS RITOS FÚNEBRES E A SOCIEDADE GREGA DO SÉCULO V A. C.

Jacquelyne Taís Farias Queiroz; Ualace Lima Nascimento, 61

CARACTERÍSTICAS ADMINISTRATIVAS DO ESTADO DE UR-III

Sebastião Gomes de Sales Junior, 79

PROJETO DE CONVERSÃO E FEUDO-CLERICALIZAÇÃO NO PENSAMENTO E OBRA DE RAMON LLULL

Marcos Jorge dos Santos Pinheiro, 91

**O ARQUÉTIPO DO HERÓI DE GUERRA: UMA ANALOGIA ENTRE
ARTUR PENDRAGON E AQUILES**

Camille Pezzino Gonçalves Pereira, 107

EDITORIAL

CIDADANIA E EDUCAÇÃO, ALGUMAS CONSIDERAÇÕES

Pensar a vida em comunidade requer a definição do que é particular e do que é comum aos seus habitantes. Antes, como nos ensina Aristóteles no primeiro livro da Política, devemos identificar as partes que a compõe para depois ordená-las conforme suas características próprias. Nesse processo de categorização das partes constituintes de uma comunidade, a definição de conceitos como de cidadão e cidadania são importantes para a distribuição social do trabalho e a determinação da formação dos indivíduos que a compõem por meio da educação. Em uma sociedade guerreira, o corpo militar a comanda por meio da força, porque está voltada para a formação de um soldado para a defesa e a eventual expansão do seu território. Neste mundo hostil, onde a violência impera, não há muito espaço para artes e letras, estas se confinam nos palácios, em aedos bem pagos que agradam, divertem, informam e formam uma oligarquia nem sempre preocupada em aprender, mas em exibir poder e riqueza em suntuosos banquetes.

O desenvolvimento das condições materiais das sociedades guerreiras se dá com a sedimentação dos povos em seus territórios, de onde tiram a matéria-prima para a sua sobrevivência. Como Tucídides nos informa em sua Arqueologia, das necessidades de cada um desses povos nascem as trocas comerciais, e a riqueza se espalha e fortalece cidades como Esparta e Atenas. Há registros de que Esparta era uma cidade aberta, onde havia a realização de festivais artísticos e que teria se fechado a partir da Revolução Hoplita, quando dominou a Lacônia e se tornou a grande força militar do Peloponeso, mas presa à necessidade de vigilância contínua dos hilotas, o que a voltou para uma formação militar e a afastou das manifestações artísticas e literárias de outrora.

O crescimento de Atenas por meio do comércio apresenta a esta cidade outras possibilidades de sobrevivência que incluía se relacionar com o outro, ter um contato mais intenso com o estrangeiro. Há um afluxo de gregos de várias localidades e de diferentes povos para a

cidade ateniense, o que a tornou múltipla, que a multiplicou nas suas mais diversas formas de expressão. Atenas embala em seu berço a diversidade que contesta seu pensamento excludente, sua democracia, suas leis e sua educação.

É nesse contexto que aparecem as obras de Platão e Aristóteles, em especial, República e Política, que refletem sobre um modelo de cidade, sobre qual a sua melhor forma de governo, qual o melhor tipo de educação, qual o melhor sistema de justiça, enfim, questões que permanecem em aberto nos nossos dias. Ambos os filósofos defendem a educação pública para todos os cidadãos, a despeito da restrição de cidadania existente à época, o que nos interessa é pensar como a educação e a noção de cidadania operam para o fortalecimento da cidade, que hoje pensamos em termos de país.

Dentre os vários aspectos que podem ser abordados sobre cidadania e cidadão, vamos nos centrar apenas na educação. Os cidadãos necessitam de educação de ponta em todas as suas etapas, isso contribui para a edificação de um país com infraestrutura básica para o seu desenvolvimento, com indústria, comércio e agricultura desenvolvidos por usufruírem de descobertas científicas nascidas nos centros de produção de conhecimento que são as Universidades, notadamente, as Públicas.

A educação de um povo não propicia apenas condições para que o país se torne mais equânime sob o ponto de vista econômico e social, é preciso considerar o seu crescimento intelectual. A educação, nas Ciências Humanas, por exemplo, é fundamental para que o cidadão conheça seus direitos, saiba administrar seu orçamento, entenda o território no qual habita, pense a razão de sua existência e, assim, pense o outro, compreenda o que é ter cidadania, conheça sua língua, sua literatura, sua cultura material e as de outros povos, tenha consciência de sua história e do seu papel na sociedade.

Nesse movimento contínuo da escrita crítica, inventamos, adaptamos e ressignificamos conceitos. E a riqueza deste debate de ideias se materializa em nosso vernáculo, enriquece a nossa língua e nos coloca sob a égide de uma linguagem mais técnica e científica, o que eleva a qualidade do nosso pensamento e nos dignifica como cidadãos, pois nos torna capazes de construir um país melhor.

Embora tenha me centrado nas Ciências Humanas, convém ressaltar que esta não se desvincula das outras nem as outras dela, crescem juntas! Só não cresce o país que não investe em pesquisa e educação...

Maria Aparecida de Oliveira Silva

A RELIGIÃO EGÍPCIA E SUAS NARRATIVAS NO MATERIAL ESCOLAR

Jerrison Patu¹

Resumo: Este trabalho tem como objetivo analisar o eurocentrismo nas abordagens sobre a religião egípcia em alguns livros didáticos e observar os textos e imagens destes materiais. Com a finalidade de perceber as continuidades e rupturas nas narrativas das crenças do Egito Antigo, os materiais didáticos usados para este trabalho foram produzidos em 1999, 2005 e 2017. O trabalho proposto possui a ideia de demonstrar o reducionismo dos textos destes livros escolares sobre a religião no Egito Antigo.

Palavra Chave: Reduccionismo. Religião Egípcia. Materiais didáticos.

Abstract: This work aims to analyze Eurocentrism in the approaches on the Egyptian religion in some textbooks and to observe the texts and images of these didactic materials. To understand the continuities and ruptures in ancient Egyptian beliefs narratives, the didactic materials used for this work were produced in 1999, 2005 and 2017 and are included in the National Textbook Program (PNLD). The proposed work has the idea of demonstrating the reductionism of the texts of these school books on religion in Ancient Egypt.

Key-words: Reductionism. Egyptian Religion. Didactic materials.

Os livros didáticos possuem um alicerce estatal no qual são orientados por uma diversidade de currículos escolares como a Base Nacional Comum Curricular (BNCC), Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN's) e o Programa Nacional dos Livros Didáticos (PNLD), sendo estes currículos fundamentados por um modelo francês do século XIX.² Com isso, torna-se evidente o eurocentrismo nos livros didáticos, possuindo a ideia de explicar o oriente (“o outro”) através da “realidade ocidental”. Como afirma Bittencourt:

¹ Graduado em História- Licenciatura pela Universidade Estácio de Sá. Este trabalho foi orientado pelo Prof, Dr. Fábio Frizzo. Email: jerrisonpatu@gmail.com.

² “Os nossos currículos [...] Têm seguido seguidos modelos externos, especialmente os da França, para o ensino de História”. BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo, 2011. p. 100. Glifo nossos.

“As propostas curriculares inserem-se em um momento importante da história do ensino de História, e cabe analisar com rigor metodológico os novos rumos projetados pelos currículos para se poder discernir o que efetivamente está em processo de mudanças e como atualmente ocorre ‘a seleção cultural’ do conhecimento considerado essencial para os alunos.”³

Entretanto, ao observamos estas “mudanças e a seleção cultural do conhecimento” apresentados pela autora, encontraremos a Europa como predominante politicamente e culturalmente que determina, ou melhor, orienta, os estudos sobre outras sociedades. Segundo Wallerstein:

“Normalmente, diz-se que os valores universais são verdadeiros com base em duas coisas: foram-nos ‘revelados’ por algo ou alguém – profeta, textos proféticos ou instituições que se afirmam legitimadas pela autoridade do profeta ou dos textos proféticos – ou foram ‘descobertos’ como ‘naturais’ pela percepção de pessoas ou grupos de pessoas excepcionais. Associamos as verdades reveladas às religiões, e as doutrinas da lei natural à filosofia moral ou política.”⁴

Sendo assim, podemos analisar a ocidentalização através da doutrina política e cultural inserida na composição dos livros didáticos, podendo estes possuírem um caráter de ferramenta para a reprodução orientalista/eurocêntrica e elaborada para criar uma mentalidade de longa duração individual e coletiva nos e nas estudantes. Com ênfase na formação do cidadão, cujo os costumes seguem um padrão universal europeu, com esta perspectiva, o material didático pode possuir o objetivo de europeização dos costumes, através da construção de um saber histórico, consciência história e memória histórica⁵. Torna-se, assim, necessária a observação das diversas tarefas que possuem os materiais didáticos e suas funções que vão além da orientação de aula do(a) professor(a). Segundo Bittencourt:

³ Ibid. p. 99.

⁴ WALLERSTEIN, Immanuel Maurice. *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo, 2007. p. 79.

⁵ RÜSEN, Jorn. *e o ensino de história*. In: SCHMIDT, Maria Auxiliadora M.S. BARCA, Isabel. MARTINS, Estevão de Rezende (org.). *e o ensino de história*. Curitiba, 2010. p. 109-127.

“A identidade nacional, dessa forma, é compreendida pela articulação entre o econômico, o social e o cultural mais do que pelo político edificado pela ação do Estado-Nação.”⁶

Com esta ideia apresentada pela autora sobre “a identidade nacional” demonstra uma das muitas funções deste material didático e dos currículos que os cercam, formando assim uma quadripartição entre econômico, social, cultural e político. Juntos estes elementos transformam-se em modos de alienação, dificultando os(as) alunos e alunas a serem críticos do tempo atual, uma vez que não olharam o passado como alicerce para a edificação do presente. Pois, o passado mostrado nos livros didáticos através da história antiga possui uma superficialidade, como também é pouco utilizado como sentido prático para o tempo presente dos(as) alunos e alunas. Algumas sociedades antigas como a egípcia, a qual está presente nestes materiais didáticos, são apresentadas apenas como excepcionais e de maneira cronológica linear e sem rupturas, dificultando assim a construção do passado da sociedade egípcia e suas crenças, costumes e organização política (que vão além da monarquia teocrática).

Partindo desta premissa do eurocentrismo e orientalismo no ensino escolar e o ensino de história antiga, iremos observar as abordagens da religião egípcia contidas nos materiais didáticos, analisando os textos e imagens, comparando as mudanças dos livros no decorrer dos anos e suas continuidades e rupturas relacionadas às narrativas sobre a religiosidade no Egito antigo. Os livros didáticos⁷ utilizados para este trabalho foram: (A). *História Martins(1999)*⁸; (B). *História e Vida integrada(2008)*⁹ e (C) *História Sociedade e cidadania(2017)*¹⁰.

Nos respectivos livros não se encontram as cosmologias de Hermópolis, Saís, Heliópolis e a teologia de Mênfis. As cosmologias

⁶ BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes. *Capitalismo e cidadania nas atuais proposta curriculares de história*. In: BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes (org.) *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo, 2017. p. 19.

⁷ Os Livros didáticos produzidos antes das mudanças dos números das séries fundamentais estão classificado como 5º série, atualmente 6º ano.

⁸ FERREIRA, José Roberto Martins. *História: 5º série Martins*. São Paulo, 1999.

⁹ PILETTI, Nelson. *História e vida integrada*. São Paulo, 2005. Livro presente no Programa Nacional do Livro Didático(PNLD) no ano de 2008 a 2010.

¹⁰ BOULOS, Júnior Alfredo. *História: sociedade e cidadania*. São Paulo, 2015. Livro aprovado no PNLD no ano de 2017.

possuem um conjunto de deuses e a teologia de Mênfis possuindo um deus criador Ptah¹¹. Há mais complexa sendo Heliópolis, segundo Souza:

“ O modelo cosmogônico que melhor explica a unidade que dá origem à pluralidade é, segundo especialista, o heliopolitano[...] Atum o deus criador andrógino que através da magia e das palavras divinas, masturbou-se e, levando o sêmem a sua boca gerando Shu(ar) e Tefnut(atmosfera), assim dando início a enéada gerando Geb(deus terra) e Nut(deusa céu) que geraram Osiris, Ísis, Seth e Néftis.”¹²

A religião egípcia é a principal maneira para compreender os costumes fúnebres e a principal fonte para edificar o passado desta sociedade. Desta maneira, iremos observar as narrativas da religião egípcia presente no livro (A).

Este material didático apresenta um texto afirmando:

“[...] acreditavam na vida após a morte e por isso, mumificavam os cadáveres. A conservação do corpo permitiria que , depois, o seu dono retornasse à vida no reino de Osiris.”¹³

Neste trecho, podemos perceber uma superficialidade sobre o tribunal presidido por Osiris e a falta de detalhe sobre o deus Osiris¹⁴ prejudicando a compreensão dos e das estudantes sobre o julgamento pós morte. Sendo este julgamento crucial para a fundamentação de uma comparação com as crenças existente atualmente e perceber as mudanças temporais das ações humanas. Porém, o reducionismo da crença egípcia e a falta de análise das transformações no decorrer das Dinastias, prejudica a compreensão da sociedade egípcia e sua construção, tendo como ponto de início as vivencias do tempo presente.

Além disto, este material didático não apresenta as mudanças nas crenças no decorrer do tempo e das políticas dinásticas, que têm como exemplo evidente a transformação no período como o do reinado de Amenhotep IV/Akhenaton, em que Osiris foi “substituído” por Aton.

¹¹ São diversos deuses e crenças regionais, fúnebres e nacionais. Iremos observar a forma que está sendo abordada esses deuses nos livros didáticos e analisar as narrativas referentes as mudanças no decorrer das Dinastias.

¹² SOUZA, Anna Cristina Ferreira de. *Nerfertiti: Sacerdotisa, deusa e faraó*. São Paulo, 2012.p. 47-48.

¹³ FERREIRA, José Roberto Martins. *História: 5º série Martins*. São Paulo, 1999. p. 89.

¹⁴ Osiris morto por Seth, mumificado e eternizado no mundo dos mortos, juiz do tribunal dos mortos.

Como demonstra Silverman: “Osíris, se tornaria cada vez menos importante, assim como as doutrinas escatológicas e o culto ao rei morto.”¹⁵

Desta forma, o livro didático ao olhar para o Egito Antigo, como uma sociedade inerte e linear, tende a reproduzir nos(as) alunos e alunas uma compreensão superficial e orientalista sobre a sociedade egípcia. Neste livro, Há uma iconografia sem sentido para os(as) estudantes de uma rainha (não apresentam o nome da rainha) fazendo oferendas a deusa Hathor, porém não explica quem é a deusa Hathor¹⁶.

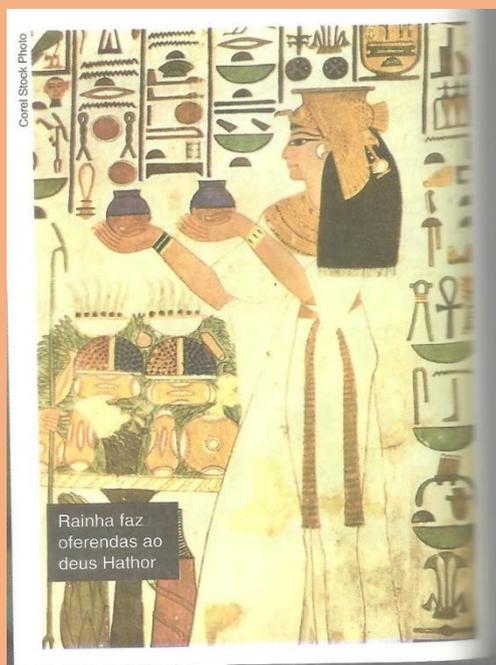


Imagem da Rainha fazendo oferenda a deus Hathor. Livro (A) FERREIRA, José Roberto Martins. *História: 5º série Martins*. São Paulo, 1999. p. 89.

No livro didático (B), nos apresenta como introdução ao estudo de Egito Antigo, um texto sobre o Nilo:

¹⁵ SILVERMAN, David P. *O divino e as divindades no Antigo Egito*. In Shafer, Byron E.(org.). *As religiões no Egito Antigo*. São Paulo, 2002. p. 102.

¹⁶ Hathor mãe ou mulher de Hôrus (morada de Hôrus)”. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade a literatura no Egito faraônico*. Brasília, 2000. p. 393.

[...] Desde a Antiguidade o Nilo é a principal base de sustentação e desenvolvimento dos povos da região. Suas águas foram fundamentais para o fortalecimento do Egito Antigo, uma das mais importantes sociedades da Antiguidade. Não por acaso, o rio era considerado um deus; e o Egito uma dádiva do Nilo.”¹⁷

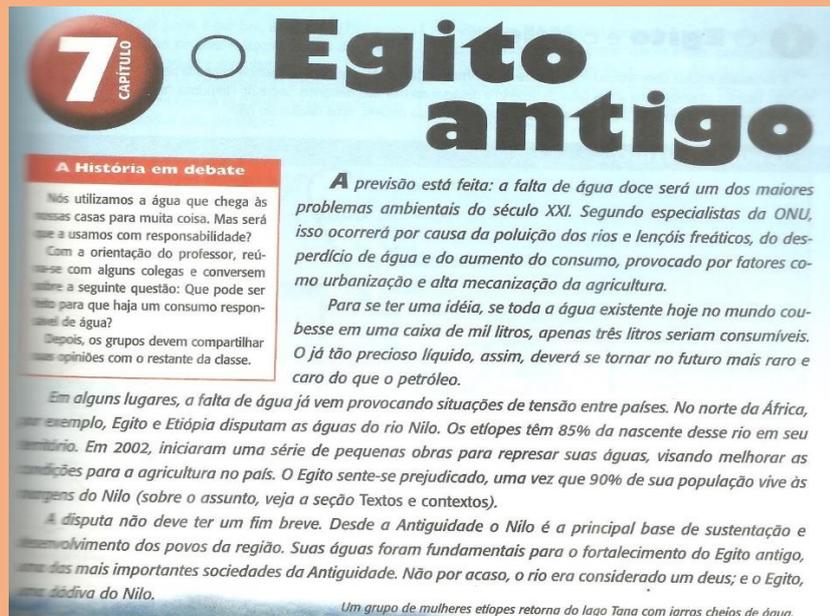


Imagem do texto apresentado no livro (B) PILETTI, Nelson. *História e vida integrada*. São Paulo, 2005. p. 61.

Ao observar a região desértica da parte norte do continente Africano, é inegável a importância do rio Nilo, entretanto os homens e as mulheres pertencentes à sociedade egípcia são de suma importância para as feitorias ao redor do Nilo como a edificação de diques e a irrigação da água.

Da mesma maneira, ao observar a frase: “o rio era considerado um deus” . O material didático demonstra uma negligência sobre a religião e o(s) deus(es) no Antigo Egito. Segundo Silverman:

“O próprio Nilo não era deificado, mas a inundação anual que tornava o solo fértil, essencial à economia agrícola do Egito, assumia a forma do deus Hapy. Entretanto, pareceu que determinadas áreas do rio tiveram divindades protetoras. As tempestades provinham do deus Seth, que também

¹⁷ PILETTI, Nelson. *História e vida integrada*. São Paulo, 2005. p. 61.

representava o caos, o mal e a confusão, entre outras características negativa.”¹⁸

Através da observação deste texto, podemos perceber o reducionismo na narrativa do Egito, desembocando na reprodução eurocêntrica e orientalista.

Partindo desta premissa do reducionismo que desemboca no orientalismo e eurocentrismo, iremos analisar o último e recente livro didático (C), cuja utilização nas escolas irá até o fim de 2019.

O texto apresentado por este livro didático é bem similar aos outros analisados, dando ênfase à importância da religião na sociedade egípcia e de maneira bem sucinta utilizando apenas uma página para detalhar a religião, seguida de iconografias. O segundo parágrafo do texto apresenta a seguinte afirmação:

“[...] Os Egípcios eram politeísta, isto é, acreditavam em vários deuses. Entre os mais conhecidos estavam: Osíris, deus da vida após a morte; Isís, irmã e esposa de Osíris; e Hórus, o filho deles. Seus deuses eram representados com forma humana e animal ou com forma humana e animal, com Hórus (corpo de homem e cabeça de falcão). Entre os muitos deuses egípcios estava também Amon-Rá, considerado criador do universo. Enquanto Amon-Rá era o mais temido e mais cultuado oficialmente, Osíris era o mais popular dos deuses egípcios.”¹⁹

¹⁸ SILVERMAN, David P. *O divino e as divindades no Antigo Egito*. In Shafer, Byron E.(org.). *As religiões no Egito Antigo*. São Paulo, 2002. p. 50.

¹⁹ BOULOS Júnior, Alfredo. *História e cidadania*. São Paulo, 2015. p. 139.

A religiosidade egípcia

A religiosidade era um traço fundamental da sociedade egípcia. Desde o mais humilde camponês até o poderoso faraó, todos acreditavam na existência de uma vida após a morte. Por isso, vários faraós empenharam-se na construção de seus imensos túmulos, as pirâmides. Para o faraó, mandar erguer uma pirâmide era uma forma de garantir sua “casa da eternidade”, local onde esperavam continuar desfrutando dos prazeres terrenos.

Os egípcios eram politeístas, isto é, acreditavam em vários deuses. Entre os mais conhecidos estavam: Osíris, deus da vida após a morte; Ísis, irmã e esposa de Osíris; e Hórus, o filho deles. Seus deuses eram representados com forma humana, como Osíris, com forma animal ou com forma humana e animal, como Hórus (corpo de homem e cabeça de falcão). Entre os muitos deuses egípcios estava também Amon-Rá, considerado criador do universo. Enquanto Amon-Rá era o mais temido e mais cultuado oficialmente, Osíris era o mais popular dos deuses egípcios.

Além de crer na vida após a morte, os egípcios acreditavam que toda pessoa, ao morrer, era julgada no Tribunal de Osíris.



Escultura representando a deusa Ísis com o deus Hórus, ainda menino, em seu colo, séculos VIII-IV a.C. Ísis, deusa da maternidade e protetora da natureza, era uma das divindades mais populares do Egito antigo. Museu Egípcio, Turim, Itália.

Imagem do texto do Livro (C) BOULOS Júnior, Alfredo. *História e cidadania*. São Paulo, 2015. p. 139.

Percebam que o texto ao falar dos deuses e suas funções na crença egípcia só aponta Osíris como deus da vida após a morte. A deusa Ísis sua função (deusa protetora do corpo e do parto) está aparte do texto, abaixo de uma iconografia de sua representação. Hórus, filho de Ísis (para os monarcas o Hórus era corporificado ao faraó vivo e seu pai ao faraó morto), é filho de Osíris e neto de Atum. E o rei dos deuses Amon-Rá? Este emergiu com a teologia de Hermópolis²⁰.

Podemos perceber que os livros didáticos analisados possuem similaridade perante as narrativas sobre a religião egípcia, algumas diferenciações nas iconografias, mas não possuem uma apreciação didática para os(as) alunos e alunas, apenas para ilustração após o texto. Após este último livro analisado, veremos que temos muito a fazer e pensar para diminuir o eurocentrismo, orientalismo e o reducionismo nas narrativas sobre o Egito Antigo. Como nos apresenta o historiador Rüsen:

“[...] aprendizado histórico que explicam o processo evolutivo de consciência histórica nos adolescentes, cujos métodos consistem em regras de procedimento de comunicação. É nessa

²⁰ Ver. ARAÚJO, Emanuel. *Escrito para a eternidade a literatura no Egito faraônico*. Brasília, 2000. p. 378 - 397.

comunicação que se forma, intencionalmente, a consciência histórica.”²¹

Partindo desta ideia este trabalho se atenta, na observação desta “comunicação” feita por décadas pelos três livros didáticos analisados. Há uma continuidade nas narrativas presente nos materiais didáticos (A), (B) e (C), sobre a religiosidade egípcia, não possuindo o cuidado de relatar como pensavam os (as) egípcios e egípcias em cada período desde do Pré-dinástico ao período Ptolomaico, suas mudanças e permanências como o culto da deusa Ísis pelos gregos ou a influência Egípcia nas outras partes do mediterrâneo, o ritos fúnebres através dos livros do Mortos e seu julgamento ético no além²² e a ruptura na cultura egípcia na reforma de Amarna, do culto ao deus Aton e a transformação artística feita pelo Akhenaton²³. Podendo assim, deste do ensino fundamental demonstrar os(as) alunos e alunas que todos os atos humanos atuais têm interligação com o passado, possuindo evidentemente suas especificidades (ações específicas de cada tempo) e rupturas (quebra nas continuidades de ações) e podendo assim amenizar a ótica do século XIX, o qual olhou para o Egito como exuberante. Como nos apresenta o Goody: “No entanto, uma coisa é historiadores do século XIX assumirem essa tese, outra são profissionais fazerem o mesmo no século XX”.²⁴ – Essa afirmação vale para nós professores e pesquisadores.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Que este conciso trabalho possa contribuir para pensarmos sobre formas e maneiras de diminuir o eurocentrismo e orientalismo no ensino escolar e nos livros didáticos. Com a finalidade de melhorar as abordagens sobre Egito Antigo e o ensino de história antiga. Não existe livro didático perfeito, porém juntos podemos pensar na melhoria de

²¹ RÜSEN, Jörn. Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica. Brasília, 2001. P. 51.

²² CHAPOT, Gisela. A FAMÍLIA REAL ARMANIANA E A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA VISÃO DE MUNDO DURANTE O REINADO DE AKHENATON(1353-1335 a.c). Niterói, 2015. Tese(doutorado)- Programa de Pós-Graduação em História: Instituto de Estudos de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense. p. 218.

²³ Idem.p. 211.

²⁴ GOODY, Jack. *O roubo da história*. São Paulo, 2008. p. 73.

suas narrativas afim de aprimorar o ensino de egiptologia e história antiga nas escolas públicas e particulares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Emanuel (2000). *Escrito para a eternidade a literatura no Egito faraônico*. Brasília, editora Universidade de Brasília.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. (1982). *O Egito Antigo*. São Paulo, editora brasiliense, 2004. 10ª reimpr. Da 1 ed.

CARDOSO, Ciro Flamarion S. (2011). *Uma reflexão sobre a importância da transcendência e dos mitos para as religiões a partir do episódio da reforma de Amarna, no antigo Egito*. PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol. 2, nº 1. p. 3-24.

CHAPOT, Gisela (2015). A FAMÍLIA REAL ARMANIANA E A CONSTRUÇÃO DE UMA NOVA VISÃO DE MUNDO DURANTE O REINADO DE AKHENATON(1353-1335 a.c). Niterói. Tese (doutorado)-Programa de Pós-Graduação em História: Instituto de Estudos de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense.

BOULOS, Júnior Alfredo(2015). *História: sociedade e cidadania*. São Paulo. editora FTD.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes(2011). *Ensino de história: fundamentos e métodos*. São Paulo, editora Cortez.

BITTENCOURT, Circe Maria Fernandes (org.)(2017). *O saber histórico na sala de aula*. São Paulo, editora contexto.

FERREIRA, José Roberto Martins (1999). *História: 5º série Martins*. São Paulo, editora FTD.

GOODY, Jack (2008). *O roubo da história*. São Paulo, editora Contexto.

PILETTI, Nelson (2005). *História e vida integrada*. São Paulo, editora Ática.

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

RÜSEN, Jorn (2010). *e o ensino de história*. In: SCHMIDT, Maria Auxiliadora M.S. BARCA, Isabel. Curitiba, Ed. UFPR.

SALES, D. Candeias, José.(2018). *A CRIAÇÃO DO MUNDO NO GENÉISIS, NA COSMOGONIA HERMOPOLITANA E NA TEOLOGIA MENFITA*. Hélade, Niterói, v. 4, n.2, 2018 p. 8-28.

SOUZA, Anna Cristina Ferreira de. *Nerfertiti: Sacerdotisa, deusa e faraó*. São Paulo, editora Madras.

Shafer, Byron E (2002).(org.). *As religiões no Egito Antigo*. São Paulo, Editora Nova Alexandria.

WALLERSTEIN, Immanuel (2007). *O universalismo europeu: a retórica do poder*. São Paulo, editora Boitempo.

DESENTENDIMENTOS NA FAMÍLIA RÉGIA PORTUGUESA: A GUERRA TRAVADA ENTRE O MONARCA D. DINIS E O INFANTE D. AFONSO (1319-1324)

Láisson Menezes Luiz²⁵

Resumo: Buscamos neste artigo tecer algumas reflexões sobre o conflito que ficou conhecido como “A guerra civil de 1319-1324”, que ocorreu no reino português na primeira metade do século XIV, envolvendo o monarca D. Dinis (1279-1325), e o seu filho, o infante D. Afonso, o futuro monarca D. Afonso IV (1325-1357).

Palavras-chave: Idade Média. Portugal. D. Dinis. Guerra Civil.

Abstract: We seek in this article to weave some reflections on the conflict known as “The Civil War of 1319-1324”, which occurred in the Portuguese kingdom in the first half of the fourteenth century, involving the monarch D. Dinis (1279-1325), and his son, the infant D. Afonso, the future monarch D. Afonso IV (1279-1357).

Key-words: Middle Ages. Portugal. D. Dinis. Civil War.

D. Dinis, segundo filho de D. Afonso III (1248-1279) e D. Beatriz de Castela (1253-1279), foi o sexto monarca português e governou o reino por longos 46 anos, de 1279 até 1325. Tanto por via materno quanto por via paterna, D. Dinis estava ligado a algumas famílias reais de prestígio. Era neto de Afonso X, *o Sábio*, de Castela, era primo dos reis Filipe III (1270-1285) e Filipe IV (1285-1314) da França, estava ligado a coroa inglesa e era primo de Isabel de Aragão, filha de Pedro III, *o Grande*, rei de Aragão, que mais tarde viria a ser sua esposa, ambos eram tetranetos do imperador da Alemanha, Frederico I (SANTOS, 2010, p. 248).

D. Dinis subiu ao trono após a morte de seu pai em 16 de fevereiro de 1279. D. Afonso III deixou o reino em uma situação complicada, principalmente em relação ao clero, cabendo ao futuro monarca chegar à solução do problema que se arrastava a algum tempo. A tarefa que D. Dinis tinha pela frente não era fácil. Herdou um reino desestabilizado devido às discórdias entre seu pai e o clero português, pairando sobre todo o reino o interdito papal. As igrejas encontravam-se fechadas, não havia realizações

²⁵ Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Orientadora: Dra Adriana Vidotte. Bolsista CAPES/FAPEG.

de cerimônias, sem mencionar que desde o final do reinado de D. Afonso III, parte dos bispos portugueses encontravam-se em Roma.

A solução dos conflitos com o clero não foi uma tarefa simples e rápida, foram realizadas muitas discussões e o primeiro acordo foi realizado somente dez anos após a subida de D. Dinis ao trono, com o estabelecimento da *Concordata de 40 artigos*, em 1289, que teve a participação do papado. Como alguns assuntos ficaram pendentes, no mesmo ano foi feita outra concordata com um número menor de artigos, contendo apenas 11. Após 20 anos, muitos dos assuntos tratados nessas duas concordatas de 1289 ainda estavam sendo desrespeitados pelo poder monárquico. Então foi preciso estabelecer outra concordata, esta promulgada em 1309, contendo 22 artigos. Dessa vez, não houve a presença do papado, foi mais uma cobrança do bispo de Lisboa, D. João Martins de Soalhães, perante as atitudes de D. Dinis.

Além da situação complicada com a Igreja, D. Dinis travou diversos conflitos ao longo do seu reinado, e um que merece destaque, foi a guerra travada com o seu filho e herdeiro, o infante D. Afonso, entre os anos de 1319 a 1324, que foi “[...] a mais prolongada e violenta desde as lutas que ensanguentaram a sucessão de Sancho II até à revolução de 1383” (MATTOSO, p. 293)

Para os historiadores portugueses, José Mattoso (1985, 293-308) e José Augusto de Sotto Mayor Pizarro (2008, p. 244), o despertar das hostilidades se deu devido a questão da sucessão patrimonial decorrente da morte de D. João Afonso Telo, o 1º Conde de Barcelos, ocorrida em maio de 1304, o que acabou opondo seus dois genros, o filho bastardo de D. Dinis, D. Afonso Sanches²⁶, e o alferes-mor, D. Martim Gil de Riba de Vizela, que também era mordomo-mor de D. Afonso. Este último também começou a influenciar o infante D. Afonso contra seu irmão, além de alguns membros da corte, que também se sentiram ameaçados pelo bastardo de D. Dinis, incentivando D. Afonso a opor-se ao pai. Há informações de que a própria

[...] rainha D. Isabel, seguramente descontente com as infidelidades conjugais do monarca, ainda mais agravadas com o favor descarado dado aos seus bastardos, e possivelmente ainda outras, como o alferes do infante, D. Raimundo de Cardona, ou o almirante-mor Nuno Fernandes Congominho, chanceler de D. Afonso (PIZARRO, 2008, p. 244).

²⁶ Segundo Pizarro (2008, p. 310), D. Afonso Sanches, era filho de Aldonça Rodrigues de Telha. Era um dos filhos preferidos de D. Dinis, como podemos observar em diversas doações que este recebeu do monarca, além de ocupar, desde 1312, o mais destacado cargo na cúria régia, o de mordomo-mor.

A situação agravou-se em 1312, após a sentença da referida herança, sendo favorecido o bastardo Afonso Sanches, o que acabou provocando uma reação de D. Martin Gil e daqueles que eram favoráveis ao infante. O monarca procurou resolver a situação, indicando as propriedades que deveriam pertencer a cada um com o intuito de evitar que houvessem novas contendas entre os dois. Segundo uma carta de 3 de janeiro de 1312, D. Dinis ordenou

[...] que Cervha e Atey e Zagala e Santa Maria da Ribeira fique com o conde com todas as igrejas e com todas as pertenças e com todos os seus direitos. Outrossi lhy fique Odelemos aquilo que lh'acaeceu da parte do Conde Don Johane Afonso em Partição quando partiu Affonsoo Sanchiz e com a mulher Dona Tereyia Martiz e doulhy por sua herdade própria para todo sempre Mondim e as ferrarias que son no julgado de Celorico de Bastos fazendolhy ende doação perduravil com seus eigreiaros e com seus direitos e com as pertenças e com seu senhorio rela que eu hy ey e de direito devo aver. Outrossi mandado julgo que Caphães e Soverosa e Maçeira e o que o Conde Don Martin Gil avya em Ulveira e o que avya em Cortegaça e todo o que avya o Conde Don Johane Affonsoo em Sanctaren e em seu termo e em Lixbõa e em seu termo e em no Lumear e Alcubela que e em termo de Sintra con todas as pertenças e todas as cousas que o dito Conde Don Martin Gil avya e guahara em esses logares que foram de avoenga de Don Gil Vasquiz tanben de sa tia Dona Constança como da Condessa Domna Tareia Sanchiz fique com Affonsoo Sanchiz e com Dona Tareia sa mulher con todos os seus eigreiairos e com todas as onrras e com todos os seus direitos e com todas as pertenças e doulhis por sua herdade própria para todo sempre convem a saber na Estremadura Alcoentre que e em termo de Sanctaren e Campo Mayor que jaz ante Arronches e Badalhouçe e Alem Doiro Souto e Revordãos e Varazim de Jusão e Touguiam que son a par de Vila de Conde fazendolhis ende doação perduravil con seus julgados eigreiairos com seus direitos com as pertenças e com seu senhorio real que eu hy ey e de direito deve aver (MARREIROS, 1973, p. 167-169).

Nesse mesmo período, D. Dinis enfrentou problemas com D. Frei Estevão, bispo de Lisboa, e D. Fernando Ramires, bispo do Porto, o que também colaborou para o aumento das tensões, “[...] engrossando assim o grupo dos descontentes com a política régia de contornos claramente antissenhoriais, assente em inquirições permanentes e marcada, desde 1308, por várias leis limitativas das jurisdições senhoriais” (PIZARRO, 2008, p. 244-245).

Portanto, esse era o panorama da situação que culminou na guerra civil travada no reino português entre 1319 e 1324. Com relação à

documentação que esclarece esse episódio, há três manifestos lançados por D. Dinis contra seu filho. O primeiro manifesto²⁷, foi lido nos paços reais da alcáçova de Santarém em julho de 1320. O segundo manifesto²⁸ foi lido nos paços de Lisboa em 15 de maio de 1321. O terceiro manifesto²⁹ foi lido pelo sobrejuiz Aparício Domingues em Lisboa, em 1321.

Assim, a partir desses três manifestos, observa-se que a guerra civil efetivamente teve início em 1319, quando D. Afonso, incentivado por aqueles que se sentiram prejudicados devido às atitudes de repreensão do monarca perante os abusos senhoriais, exigiu que D. Dinis entregasse-lhe a justiça do reino, para que reestabelecesse a ordem. Nesse mesmo ano, o infante, acompanhado de sua esposa, a infanta D. Beatriz de Castela, saiu da corte e encaminhou-se para a fronteira do reino português com o objetivo de encontrar sua sogra, a rainha de Castela D. Maria de Molina (1281-1321). Esse encontro ocorreu perto de Ciudad Rodrigo, em Fuente Aguilero, em maio de 1319, e o infante pediu a rainha que escrevesse a D. Dinis pedindo que esse abandonasse o trono em favor do seu filho (MORENO, 1996-1997, p. 37). Dessa forma, além de contar com alianças dentro do reino, o infante também recorreu à ajuda externa, uma vez que a referida rainha teria escrito à D. Dinis para que este atendesse o pedido feito pelo infante D. Afonso (MATTOSO, 1997, p. 139-140). Em resposta, a solicitação da rainha de Castela, D. Dinis escreveu dizendo que não acataria a proposta.

D. Dinis desaprovava o comportamento de seu filho que continuou realizando encontros e buscando aliados dentro e fora do reino. Como resposta, o monarca fez ser lido em Santarém, no dia 1 de julho, um documento que ficou conhecido como o primeiro manifesto. Nesse documento, o monarca descreveu toda a ingratidão do filho, uma vez que o rei havia feito diversas doações e concedido múltiplas dádivas a ele e sua esposa. D. Dinis também recriminava a atitude do infante em relação à saúde de seu pai, pois, segundo D. Dinis, toda vez que ficava doente, D. Afonso não escondia sua alegria. No manifesto, D. Dinis acusa o filho de

²⁷ O documento foi transcrito e publicado em: LOPES, Frei Fernando Félix. O primeiro manifesto de D. Dinis contra o infante D. Afonso seu filho e herdeiro. *Itinerarium*, Ano XIII, nº 55, p. 17-45, Jan./Mar., 1967.

²⁸ O documento foi transcrito e publicado em: LOPES, Frei Fernando Félix. Santa Isabel de Portugal. A larga contenda entre el-rei D. Dinis e seu filho D. Afonso. *Itinerarium*, Ano IV, nº 1, p. 34-41, Jan., 1953.

²⁹ O documento foi transcrito e publicado em: Documentos para a História da cidade de Lisboa. Livro I de místicos de reis. Livro II dos reis D. Dinis, D. Afonso II e D. Pedro I. Lisboa: Câmara Municipal, 1947, p. 135-146.

aproveitar o desentendimento entre ele e os bispos de Lisboa, D. Frei Estevão, e do Porto, D. Fernando Ramires, para que estes se voltassem contra o monarca, ou seja,

e sabendo esto o Iffante e sendo certo de como eram seus emmijos, e veendo en quantas cousas errarom estes bispos de Lixbõa e do Porto a el Rey, e non solamente a as onrra e contra o seu estado como dicto he, de que el devya dassinar tanto e mays que do seu mesmo mays ainda non era gran dano de as terra que neguum non tange mays que o Iffante mesmo que atende de o erdar depoys dos dias del Rey, se o Deus tener por bem, non quiz el catar a nenhua destas cousas, mays des enton perdeo o bispo de Lixbõa toda estranhidade e malquerença que lhante avya quando tinham os homens que andava no serviço del Rey (LOPES, 1967, p. 36)

A justificativa do infante para tais atitudes era a de que o filho bastardo de D. Dinis, Afonso Sanches, havia mandado envenená-lo, além de acusar o pai de querer afastá-lo da linha sucessória do trono e de ter buscado apoio com os concelhos e o papa para legitimar o bastardo, a fim de que pudesse assumir o trono após a morte de D. Dinis. Segundo Pizarro (2008, p. 246), D. Dinis apresentou algumas provas contra as acusações feitas por seu filho: uma do comendador de Magazela, em que era negada a acusação de envenenamento por parte de Afonso Sanches e a inexistência de testemunhas citadas pelo infante; e outra do concelho de Coimbra, em que era negada a expedição de qualquer notícia de que o monarca havia dito que seu filho não tinha capacidade mental para lhe suceder no trono. Conforme o manifesto, D. Dinis não escreveu ao papa dizendo

[...] que o Iffante era sandeu e desmemoriado e que andava comendo as aranhas pelas paredes, e que non era pera seer rey, e que lhy pediam que legitimasse Affonso Sanches e que fosse rey depoys dos dias dEl Rey e que el manteria o Iffante. E por esto veem todos que é gram mentira, ca non consstenterya El Rey tal maldade nen os seus homeens boons nen os seus concelhos non cuydariam tal trayçom, e non no assacarom senon por defamar El Rey (LOPES, 1967, p. 38).

Por fim, D. Dinis apresentou uma bula do papa João XXII negando a acusação de que o monarca português teria pedido ao sumo pontífice qualquer legitimação de Afonso Sanches, ou seja, segundo a bula de João XXII,

[...] da parte d'elRey, ou de outra pessoa alguma, por escrito, ou palavra, se nos fes supplica sobre a dispensação sobredita; e que ainda que a tal supplica se fizesse, justamente trabalharíamos por lhe nan dar consentimento. E ainda querendo certificarmos, se por ventura a tal presumida supplica fosse feita a algum dos nossos

predecessores, e por eles concedida, fizemos reuer com diligencia os registros de Bonifacio VIII. Benedicto XI. E Clemente V. de felice recordação Pontifices Romanos e por fiel relação dos reuedores alcançamos que em nenhum registro dos Pontifices sobreditos se achaua memoria da tal dispensação. Damos também testemunho que da parte de Afonso Sanches nos não chegou nunca carta contra o ja dito Infante Dom Afonso, ou outra qualquer pessoa, nem nos lembra que a nos, ou a outro Ministro a inuiase por si, ou por outrem (BRANDÃO, 2008, p. 365-366)

A partir do que foi referido na bula, já no fim do documento, o papa pede que se busquem os meios para que o

[...] sobredito Infante se reduza a obediência de hum pay tam digno de respeito; e que seu pay trate a tal, e tam grande filho, como he decente, e conuem, e que Afonso Sanches se sogeite reuerente ao Infante como a Senhor, como esta posto em rasam, e que o Infante o trate como a seu irmão natural que he [...] (BRANDÃO, 2008, p. 366).

No entanto, nem as palavras do papa foram capazes de pôr fim a esse conflito no reino português, e as acusações chegaram em um nível insustentável. Em 1321, o bispo de Évora, D. Geraldo Domingues (1315-1321), recebeu a ordem de lançar a excomunhão sobre todos aqueles que apoiassem e incentivassem o infante a se revoltar contra o rei. Provavelmente, o bispo deve ter excomungado algum defensor dos interesses de D. Afonso, pois em 5 de março de 1321, D. Geraldo Domingues foi assassinado perto da Igreja de Santa Maria de Estremoz, por Afonso Novais e Nuno Martins Barreto, ambos partidários do infante (PIZARRO, 2008, p. 246). Não há muitos documentos que narram esse episódio, o que se sabe até o momento é que existiu uma inscrição epigráfica no local onde aconteceu o assassinato do bispo. Segundo Mario Jorge Barroca (2000, p. 1452), a inscrição levava os seguintes dizeres: “Era M. CCC. LIX. Em V. Do Mês Do Mes de Março Dom Giraldo Em Outro Tempo Bispo de Évora, Homens Filhos d’Algo O Matarão Sem Merecimento Em Este Lugar, À Alma Do Qual Deos Perdoe. Amem”. Tal fato também foi narrado no segundo manifesto publicado por D. Dinis contra seu filho, que fora lido nos paços de Lisboa em 15 de maio de 1321. Além de denunciar o assassinato do bispo de Évora, o monarca também relata diversos casos de assassinatos perpetrados pelo infante e por aqueles que o apoiavam, descrevendo também a arrogância de D. Afonso e de seus seguidores.

O desentendimento entre D. Dinis e seu filho extrapolou as fronteiras do reino português. Na península Ibérica, como era de se esperar, as notícias

sobre o conflito logo se espalharam. Nesse período, Aragão, Castela e Portugal viviam estreitas relações de interesses devido aos parentescos entre os três reinos. Em razão disso, a querela também chegou aos ouvidos do rei de Aragão e da Sicília, Jaime II (1267-1327), irmão da rainha de Portugal, D. Isabel de Aragão, esposa do rei D. Dinis. Esse fato foi revelado pelas inúmeras correspondências trocadas entre os dois reinos durante esse período. As primeiras cartas sobre o conflito foram enviadas pelo infante D. Afonso ao seu tio D. Jaime II, relatando tudo o que estava acontecendo dentro do reino português. Jaime II respondeu ao infante em uma carta de 20 de julho de 1321, dizendo que compreendia a situação e que enviara à Portugal um cavaleiro, “[...] com el qual vos enviaremos nuestro consello, e vos faremos saber nuestra intencion e lo que nos semellará que devades fazer” (LOPES, 1967-1969, p. 60). Nesse mesmo período, Jaime II enviou uma carta à sua irmã, a rainha D. Isabel, pedindo que ela intercedesse junto à D. Dinis, mas não se tem notícia de qualquer resposta da rainha.

D. Dinis também trocou cartas com o monarca de Aragão. Nas mensagens enviadas através de João Miguéis, cônego de Ourém e abade de Seia, o rei português queixou-se a D. Jaime II, enviou cópias dos manifestos e relatou sobre “[...] alguas maneiras en como o Jffante Don Affonso, nosso filho, andava método e mal conselhado contra nós” (LOPES, 1967-1969, p. 61). Jaime II enviou uma resposta a D. Dinis em 8 de agosto em que lamentava as atitudes do sobrinho e, que por essa razão, enviaria

[...] nuestros mandadeiros, por fazer hi e poner u quanto en nos sea, todo bien e todo asesiego, que no tenemos por guisado que el Infante faga por ninguna manera sino quanto vos querades, assi coo filho bueno deve fazer por senyor e por padre (LOPES, 1967-1969, p. 62).

No dia 15 de setembro de 1321, Jaime II enviou à Portugal seu irmão, Frei Sancho de Aragão, com o objetivo de estabelecer uma concórdia para o conflito. Quando ele chegou em Portugal, encontrou-se com a rainha D. Isabel, fato verificado em uma carta datada de 23 de dezembro de 1321. A rainha fora exilada em Alenquer e privada de seus bens pelo rei D. Dinis, que tomou tal atitude devido ao apoio de D. Isabel ao seu filho no conflito contra o pai, como ajudá-lo financeiramente e espiar as decisões do monarca para repassá-las ao infante.

D. Dinis também recebeu Frei Sancho de Aragão, mas dispensou seus serviços, pois o monarca não estava mais disposto a fazer qualquer negociação devido, sobretudo, às atitudes de D. Afonso. Nesse período, o infante chegou a ocupar a alcáçova de Santarém que foi logo recuperada

pelo monarca e, em seguida, procurou apossar-se de Torres Vedras e Tomar, mas não obteve sucesso, pois o mestre da Ordem de Cristo, fiel ao monarca, impediu que D. Afonso concretizasse seu plano (PIZARRO, 2008, p. 248).

No mesmo período em que o infante buscava tomar as principais cidades do reino, com o intuito de fazer com que os habitantes dessas cidades se voltassem contra o monarca, D. Dinis lançou o terceiro manifesto contra seu filho. Como de costume e do mesmo modo que ocorreu com os outros dois manifestos lançados pelo monarca, o terceiro também foi lido publicamente, dessa vez pelo sobrejuiz Aparício Domingues, em Lisboa no dia 17 de dezembro de 1321.

Esse documento não se diferencia muito dos outros dois manifestos anteriormente lançados por D. Dinis. Nesse, o monarca

[...] fez saber em quaaes obras lhi andava o Inffante seu filho contra a honra e contra o stado delrrey e em abayxamento de todo se el podesse. E porque Elrrey nom veem ja come o mays possa soffer por que se podiam em seguir gram dano a [E]lrrey e ao seu stado e outrossy a todolos da terra se esto mays sofresse. E pera veerem todos declaradamente mays que o que ata aqui virom o coração e as obras do Inffante quaes som contra Elrrey e pera se nom enganarem hi daqui adeante, creendolhi as sas mentiras e assacamento que anda dizendo de si pera guardarem todos lealdade o que devem de guardar contra seu Rey e a seu senhor e outrossy pera guardar sas villas como devem que nom reçebam hi dano nen nos possa o Inffante per affaagos nem per engano fazer caer em erro, que por esto tem por razom de lhys fazer saber a verdade deste feito. (DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DE LISBOA. 1947, p. 136-137).

D. Dinis também relatou neste terceiro manifesto a atitude de D. Afonso de levar sua esposa e seus filhos para Alcañizes, fora do reino português, além disso, o infante aproveitou o trajeto e convocou todos os seus vassallos para se voltarem contra o monarca

E non solamente com os seus vassallos que el ante avya mays com os vassallos delrrey tambem ricos homens com cavaleyros que meteu a razom que leyxassem Elrrey e se fossem pera el, sendo eles naturaaes e vassallos delrrey e avendo delrrey o seu aver que tynham em sas quantias porque o avyam de servir e non lho avendo servido e ficando aynda muy gram tempo pera servirem o porque os meteu em caso de trayçom (DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DA CIDADE DE LISBOA, 1947, p. 139).

Segundo o relato de D. Dinis, por onde passava, o infante procurou manchar a imagem do rei, de “[...] querer maas cousas e querer straynhas se trabalhou de mostrar e de fazer per tantas maneyras e tam dessaguissadas

contra Elrrey e contra a sa honrra [...]”. O monarca também acusou o infante de espalhar mentiras pelo reino a respeito de sua pessoa. D. Dinis acusou o filho de andar com

[...] os malfeytores e os degredados que matarom homens e britarom igrejas e forçarom mulheres e fezerom outros maaos feitos nem aqueles que disserom mal contra a pessoa delrrey e falarom em seu exerdamento e em abayxamento do seu stado e da as onrra e porque caerom em caso de trayçom [...] (DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DA CIDADE DE LISBOA, 1947, p. 137-138).

No documento, D. Dinis segue acusando o infante D. Afonso de pegar as colheitas dos mosteiros e das ordens, assim como dos conselhos de Ribacôa e da Beira, sendo que foram dadas ao rei para seus jantares, quando ele fosse a essas terras para fazer justiça. No decorrer do documento, o monarca descreve as atitudes inadequadas de seu filho. Mas, o que chamou atenção neste terceiro manifesto foi a indisposição de D. Dinis de chegar a qualquer conciliação com o infante, ou seja, o monarca estava disposto a contra-atacar. Como observamos até aqui, provavelmente a atitude de D. Dinis foi motivada por uma série de fatores, como a intromissão da rainha D. Isabel, os constantes auxílios que o infante pediu ao rei de Aragão, que o monarca rebateu dizendo que aqueles que acompanhavam o infante nada tinham que viesse de Aragão, mas sim do rei (PIZARRO, 2008, p. 248). Além disso, o monarca afirma no documento que devido às atitudes do infante, este não merecia a lealdade de nenhuma pessoa do reino, como deduzimos do seguinte trecho

E por esso tem Elrrey por bem de o fazer saber per toda a sa terra e assy o podem os que vivem com o Inffante bem saber e guardaremsse se quiserem d[e] erro e de trayçom em que caerom todolos que daqui adeante viverem con el, ca segundo razom e aguisado e segundo derecho scripto, todos aqueles que som naturaaes delrrey e andam com aquele que anda contra seu Rey e contra seu senhor pera exerdalo ou fazerlhi desonrra, caem em pena de trayçom. E hu o Inffante pelas obras em que andou e anda e pelos seus cometimentos que há feitos ata aqui e que ora faz vindo assuando contra Elrrey, se desanaturou delrrey e da sa terra e dos naturaaes delrrey, assy non ham eles com o Inffante nenhum divido de natureza nem de senhorio que lhy devam de guardar, ca o divido que eles ante avyam con el de natureza, todo era por Elrrey e da sa parte e nom da parte da Raynha as madre (DOCUMENTOS PARA A HISTÓRIA DA CIDADE DE LISBOA, 1947, p. 143-144)

Provavelmente, em resposta ao manifesto lançado por seu pai, o infante D. Afonso, sob o aconselhamento do Conde de Barcelos, D. Pedro,

seu irmão, e de outros que o acompanhavam, seguiu rumo à Coimbra com o objetivo de ocupá-la. Como consta no Livro de linhagens do Conde D. Pedro (1980, p. 130), o infante tomou a cidade na

[...] vespora de Janeiro depos comer, era de mil CCC L IX anos. Em outro dia de Janeiro, tomou Monte Moor o Velho, rimpente o alvor, e esto foi na era de mil CCC LX. E foise e tomou a Feira e o castelo da Gaia e a torre da menagem do Porto, e foise deitar sobre a vila de Guimarães. E guardava a vila e o castelo uu cavaleiro que chamavam Meem Rodriguez de Vasconcelos, e defendeo-lha mui bem.

Além de tomar a cidade de Coimbra, o infante seguiu em direção ao norte do reino, onde entrou e tomou a cidade de Montemor-o-Velho. Ocupou os castelos da Feira, de Vila Nova de Gaia e do Porto. Posteriormente, atacou Guimarães, defendida pelo meirinho-mor de D. Dinis, Mem Rodrigues de Vasconcelos. Enquanto isso, o monarca recuperou a cidade de Leiria e castigou aqueles que o traíram, como Domingos Domingues, antigo copeiro-mor do rei, entre outros habitantes. Aqueles que traíram o monarca para se juntarem ao infante foram presos e condenados à morte, além disso, tiveram pés e mãos decepados e, posteriormente, foram queimados. Ainda tiveram seus bens confiscados (PIZARRO, 2008, p. 248-249). As notícias do agravamento do conflito em Portugal chegaram até Avinhão, aos ouvidos do papa João XXII, que voltou a escrever aos envolvidos, principalmente à rainha D. Isabel, pedindo que ela apaziguasse as desavenças entre seu filho e seu marido. Em razão disso, expediu uma série de cartas em 12 de fevereiro de 1322. Para favorecer a reconciliação, o papa pediu ao arcebispo de Compostela, D. Fr. Berengário, que fosse à Portugal para tentar reestabelecer a paz.

Enquanto isso, em 7 março de 1322, D. Dinis, com o apoio das ordens militares e de diversas pessoas oriundas dos concelhos da Estremadura, chegou à Coimbra, onde montou um cerco para retomar a cidade. O infante D. Afonso soube do cerco preparado por seu pai e, por esse motivo, resolveu deixar a cidade de Guimarães, seguindo em direção à Coimbra a fim de defendê-la. Depois de um confronto entre as duas partes, a situação começou a amenizar-se. Segundo Lopes (1967-1969, p. 75), isso ocorreu devido à presença da rainha D. Isabel, provavelmente atendendo ao pedido feito pelo papa. O certo é que, desde que estava em Guimarães, a rainha acompanhava seu filho e não mediu esforços para convencê-lo a fazer as pazes com o pai, o que acabou acontecendo em Coimbra, quando o infante e o monarca se encontraram.

Entretanto, com a proximidade dos dois grupos, a trégua foi deixada de lado e as partes voltaram a se enfrentar. Mais uma vez, a rainha teve que intervir para amenizar a situação e para evitar que ocorresse um novo combate. D. Dinis resolveu retirar-se para Leiria, enquanto o infante foi para Pombal. As negociações de concórdia entre as partes tiveram seu início em maio, quando D. Afonso ficou com a posse dos lugares que havia conquistado, como o senhorio de Coimbra e os castelos de Montemor-o-Velho, da Feira, de Vila Nova de Gaia e do Porto. Porém, o infante deveria prestar homenagem ao rei. Também ficou decidido que o conde D. Pedro voltaria a ter a posse de seus bens, desde que o infante aceitasse entregar à justiça régia todos os foragidos que o acompanharam (PIZARRO, 2008, p. 250). Logo após estabelecer as pazes com o filho, D. Dinis, que não era mais um jovem monarca, já estava com 62 anos, não gozava de boa saúde, possivelmente agravada pelas fortes tensões vividas durante o conflito com seu filho. Por essa razão, tratou logo de redigir seu segundo testamento.

O infante D. Afonso não se contentou com o que fora estabelecido entre as partes e resolveu pedir ao monarca que convocasse Cortes para tratar de alguns assuntos pendentes. D. Dinis acatou a vontade do filho, reunindo as Cortes em outubro de 1323 na cidade de Lisboa. Como suas exigências não foram atendidas, o infante resolveu reunir um exército em Santarém com o intuito de conquistar a cidade de Lisboa. D. Dinis, sabendo dos objetivos de seu filho, também reuniu um exército e foi encontrar-se com D. Afonso em Santarém. Segundo Pizarro (2008, p. 250), não houve combate efetivo entre os dois exércitos, graças a uma nova intervenção da rainha D. Isabel. No entanto, a paz durou pouco tempo, pois de dezembro de 1323 a fevereiro de 1324, as hostilidades recomeçaram e os exércitos enfrentaram-se em Santarém, provocando mortes de ambas as partes.

Após o combate em Santarém, não há informações de um novo encontro entre os dois exércitos, e as duas partes, provavelmente saturadas de uma batalha tão longa, sem mencionar que a saúde do monarca estava piorando, resolveram chegar a uma solução, assinando a paz em 26 de fevereiro de 1324. Finalmente, D. Dinis resolveu ceder aos pedidos de seu filho e aumentou em 10.000 libras as despesas do infante, além disso o monarca comprometeu-se a retirar do cargo de mordomo-mor, Afonso Sanches, seu filho bastardo. Também substituiu Mem Rodrigues de Vasconcelos, meirinho-mor do rei, que resistiu ao cerco em Guimarães feito pelo infante. Novamente, um documento foi enviado ao arcebispo de Compostela “[...] para confirmar os acordos estabelecidos, tentando assim, com a solenidade da sua presença, dar um carácter sagrado à celebração da

paz” (MATTOSO, 1997, p. 140). Dessa forma, terminava o conflito envolvendo D. Dinis e seu filho, o infante D. Afonso, o qual se arrastou pelo reino de Portugal de 1319 a 1324.

Durante o conflito, D. Dinis já estava com a saúde bem frágil, por isso não viveu muito tempo após as querelas com seu filho D. Afonso, pois como vimos foram graves as diversas batalhas travadas entre os dois exércitos. “De 1314 a 1323, sucederam-se confrontos sangrentos, interrompidos por tréguas breves. Não admira, pois, que em 1324, D. Dinis, cansado e amargurado, tenha adoecido gravemente em Lisboa” (SANTOS, 2010, p. 297). Em relação ao testamento, segundo Mota (2011, p. 80), o monarca fez três ao longo de seu reinado, o primeiro foi redigido em 8 de abril 1299, na cidade de Santarém, pouco antes de ter enfrentado a resistência de seu irmão; o segundo foi escrito em 20 de junho de 1322, em Lisboa, durante o cerco de Coimbra feito pelo monarca contra seu filho; o terceiro e último foi feito em Santarém no dia 31 de dezembro de 1324.

Depois ter adoecido gravemente em Lisboa, D. Dinis, foi transferido para Santarém, afim de descansar e recuperar a saúde, mas isso não ocorreu, e pouco tempo depois o monarca veio a falecer, em 7 de janeiro de 1325, cercado por seus familiares e pela sua corte. Foi sepultado no mosteiro que ele havia mandado construir, o de Odivelas, como assim desejava o monarca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como verificamos, uma série de fatores contribuíram para o desencadeamento do conflito, mas uma das principais causas para o início das hostilidades entre o monarca português e o seu filho, ocorreu devido o ciúme do infante D. Afonso com relação ao filho bastardo de D. Dinis, D. Afonso Sanches. Sentimento que foi alimentado por todos aqueles que se sentiram prejudicados pelos favores concedidos à Afonso Sanches por D. Dinis. O temor de D. Afonso era de que seu pai o afastasse da sucessão do trono e transferisse-o para seu filho bastardo (PIZARRO, 2008, p. 243-244).

Além disso, também podemos dizer que esse conflito foi o resultado das atitudes políticas adotadas pelo monarca D. Dinis ao longo do seu reinado, o que acabou gerando alterações ocorridas nas relações entre o rei e parte da média e baixa nobreza, além de alguns descontentamentos de parte dos membros da corte, o que acabou gerando uma divisão no seio da

nobreza. Somando a tudo isso, podemos mencionar também ao desejo do infante D. Afonso em assumir o trono.

Portanto, concordamos com os historiadores portugueses José Mattoso (1985, p. 295) e José Augusto de Sotto Mayor Pizarro (2008, p. 310), na qual estes apontam que, além de motivações pessoais de D. Afonso, como o ciúme do filho bastardo de D. Dinis, D. Afonso Sanches, deve-se ter em mente que a guerra civil representou uma verdadeira revolta da nobreza contra a crescente centralização do poder régio conduzida por D. Dinis, ou seja, observa-se o fortalecimento da resistência dos nobres em relação à política de controle do poder senhorial por parte de D. Dinis.

REFERÊNCIAS

FONTES

CARTA de contenda entre Affonso Sanchiz e o Conde Dom Martin Gil per razom de beens e heranças. In: MARREIROS, Maria Rosa Ferreira. A Administração pública em Portugal no reinado de D. Dinis através do estudo de alguns documentos da sua chancelaria (Livro III, fls. 63-81v). Monografia. (Licenciatura em História). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra, 1973, p. 165-170.

DOCUMENTOS para a história da cidade de Lisboa. Livro I de místicos de reis. Livro II dos reis D. Dinis D. Afonso IV e D. Pedro I. Lisboa: Câmara Municipal, 1947.

LIVRO de linhagens do Conde Dom Pedro. In: Portugaliae Monumenta Histórica. Nova Série, volume II, tomo 1. Edição crítica por José Mattoso. Lisboa: Academia das Ciências, 1980.

BIBLIOGRAFIA

BARROCA, Mario Jorge. **Epigrafia Medieval Portuguesa (862-1422)**. 4 volumes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

BRANDÃO, Frei Francisco. **Monarquia Lusitana**. VI. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

LOPES, Frei Fernando Félix. Santa Isabel na contenda entre D. Dinis e o filho. *Lusitania Sacra*, v. 8, p. 57-80, 1967-1969.

_____. O primeiro manifesto de D. Dinis contra o infante D. Afonso seu filho e herdeiro. *Itinerarium*, n° 55, p. 17-45, Jan./Mar., 1967.

_____. Santa Isabel de Portugal. A larga contenda entre el-rei D. Dinis e seu filho D. Afonso. *Itinerarium*, Ano IV, n° 1, p. 3-41, Jan., 1953.

MATTOSO, José. **História de Portugal: a monarquia feudal (1096-1480)**. Volume II. Lisboa: Editorial Estampa, 1997.

_____. A guerra civil de 1319-1324. In: **Portugal medieval: novas interpretações**. Lousã: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1985, p. 293-308.

MORENO, Humberto Baquero. Relações entre os reinos peninsulares (1290-1330). *Anales de la Universidad de Alicante. História Medieval*, n° 11, p. 29-41, 1996-1997.

MOTA, António Brochado. Testamentos régios – Primeira Dinastia (1109-1383). Dissertação. (Mestrado em História Medieval). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa. 2011.

PIZARRO, José Augusto de Sotto Mayor. **D. Dinis**. Lisboa: Temas e Debates, 2008.

SANTOS, Maria José Azevedo. D. Dinis, o lavrador (1279-1325). In: MENDONÇA, Manuela (Coord.) **História dos reis de Portugal: da fundação à perda da independência**. Vol. 1. Lisboa: QUIDINVI, 2010, p. 246-298.

ABSTINÊNCIA DO CARALHO: O PASSIVO E O ATIVO NA SOCIEDADE ATENIENSE DO SÉCULO V A.C

Gerliane Oliveira Lima³⁰

Jacquelyne Taís Farias Queiroz³¹

RESUMO: As práticas sexuais se tratam de um campo que correspondem a uma válvula propulsora que rege as atitudes dos sujeitos tanto na sua vida privada quanto em sua vida em sociedade. Com os gregos não foi diferente, pois percebia-se na sexualidade, além de sua essência procriadora e prazerosa, um ato também carregado de significados sociais, religiosos e políticos, reflexos dos padrões de moralidade e culturais da sociedade daquele período. A nossa pesquisa visa analisar a comédia grega antiga *Lisístrata* do século V a.C., percebendo em sua narrativa qual a representação das práticas sexuais dentro das relações sociais existentes no imaginário masculino ateniense do século V a.C.. Nesse sentido, o trabalho busca destacar elementos de cunho sexual que estejam vinculados a forma de estabelecimento da sociedade binária regida por regulações e divisões das funções entre os indivíduos passivos e ativos. Em *Lisístrata* buscamos resquícios que apontem para o quão as práticas sexuais estavam de certa forma relacionadas ao jogo e controle do poder de alguma forma, seja ele no âmbito público ou privado.

Palavras-chave: Práticas sexuais. Comédia Grega. Poder.

Abstract: The sexual practices are about an area that corresponds to a propulser valve that manage the acts of people in their personal life and social life. With the Greeks was the same, because in the sexuality could realized beyond the pleasant and breeding essence, an act full of social, religious and political meanings, effect of the morality and culture standards from that epoch. Our research seek analyze the *Lisistrata*, ancient comedy Greek from the century V B.C, seeing in the narrative the representations of the sexual practices in the Athenian male vision from the century V B.C. In this way, the task seek point out that sexual sense elements that are linked to the form of organization of binary society, that is conducted by regulations and divisions of the roles among the individuals. In *Lisistrata*, we search remnants that indicates, somehow, the relation between the sexual practices and the control of power, in public or deprived context.

Key words: Sexual practices. Greek comedy. Power.

³⁰ Graduada em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus XVIII*, Eunápolis - BA. E-mail: gerlianel@hotmail.com

³¹ Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (UESB). Professora Auxiliar da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus XVIII*, Eunápolis – BA. E-mail: jacquelynequeiroz@gmail.com

INTRODUÇÃO

A comédia grega antiga se apresenta enquanto mecanismo de expressão dos anseios sociais, também como propagadora de idéias. Em meio a essa singularidade e pela experiência da democracia que se vivia em Atenas naquele momento, fez com que as complexidades inerentes ao estado democrático vigente conquistassem novas discussões e questionamentos. Sendo a comédia “[...]o mais genuíno produto da liberdade democrática da palavra.” (JAEGER, 1995, p. 218).

Temos aqui por finalidade identificar as práticas sexuais gregas do século V a.C. dentro das relações sociais existentes em Atenas, pensando que na esfera da sexualidade existem políticas internas inerentes, tal como a instituição da desigualdade e de modelos de opressão, sendo essas “imbuídas de conflitos de interesses e manobras políticas” (RUBIN, 2003, p.1). Para a referida identificação dessas práticas sexuais utilizaremos como fonte a comédia grega *Lisístrata*, do século V a. C. A seleção da obra se deu a partir da percepção que dentro da organização da trama a prática sexual está fortemente representada, bem como os sujeitos sociais do seu tempo. Colocando em evidência certas contradições existentes entre a instituição normativa e efetivação dessas práticas.

Buscamos através da análise do discurso perceber qual a representação das práticas sexuais naquela sociedade apresentada em *Lisístrata*, levando em consideração os mecanismos de cunho sexual utilizados pelos personagens para o alcance de seus objetivos. Discorreremos sobre o lugar político, social e econômico desta, e através do conceito de representação de Roger Chartier (1990). Visando quais os perfis de sujeitos a quem Aristófanes apresenta, qual classe social integravam, pensando no estabelecimento de normas e padrões de acordo com sua posição social.

COMÉDIA GREGA: A IMITAÇÃO DO QUE É MAU, CENSURÁVEL E INDIGNO

Diante das percepções de Wermer Jaeger (1995, p.414) sobre a comédia tem a função de refletir aspectos da vida, o que leva o autor a

nominá-la de “Espelho da vida”, isso porque essa apresenta num conjunto ideias que integram aspectos políticos, filosóficos, bem como criações poéticas em evidência no momento. Cabe aqui destacar que a comédia trabalha sobre aspectos reais de seu tempo, o que concede a essa um caráter educacional que tem como plano de fundo a realidade ou experiência social.

No que diz respeito sobre as obras cômicas gregas, poucas chegaram até a atualidade, muito do que foi produzido se perdeu, e dentro das que foram encontradas é dado destaque para as obras do comediógrafo Aristófanes, isso porque em meio a quarenta obras criadas por ele que foram encontradas, foi possível resgatar onze obras completas, o maior número já encontrado.(MALTA, 2009, p.2). Nascido por volta de 457 a.C., seu trabalho se caracterizou por apresentar a vida política, social, religiosa e cultural por meio de crítica acirrada, assim Aristófanes foi indubitavelmente um interprete no teatro daquilo que se pensava e não se dizia, ou se dizia em voz baixa na Ágora, porque não se tinha a coragem de dizê-lo em voz alta (BRANDÃO,1984, p.77).

Provável homem do campo, fala do lugar social de quem vivem as ideias conservadoras em meio as inovações ideológicas do período, e assim costuma fazer uso das ideias que regiam a época do apogeu ateniense para criticar a condição atual de declínio que Atenas viveu pós morte de seu primeiro governante democrático. Em suas obras costumava fazer uso de imagens de sujeitos que estão às margens da sociedade no centro das discussões, tal como as mulheres, pois para além de vivenciar as normas engessadas em uma sociedade que já não as comporta mais, o comediógrafo vem apresentar novas perspectivas com relação a esses sujeitos, de maneira que apresenta para seus expectadores novas formas de ver e pensar o mundo e sociedade em que vivem.

Dentre os onze trabalhos produzidos por Aristófanes, três apresentam a mulher na centralidade da discussão, sendo Lisístrata a primeira delas, o que nos aponta para o despertar da visão masculina com relação à mulher, uma certa visibilidade para essas, ainda que dentro da comicidade. Assim buscamos analisar mais à frente a referida obra, partindo do princípio de que essa simboliza um marcador de divisas entre a negação e negligencia para com a mulher e o reconhecimento desta enquanto sujeito ativo dentro duma sociedade

imperativamente masculina, sem perder de vista que se trata da ótica masculina, “[...] a comédia de Aristófanes ainda que assumisse sua irrealdade, não assumia sua impossibilidade.” (TORRÊS, 2001, p.50).

ATIVO E PASSIVO: A RELAÇÃO ENTRE SEXO E PODER

É fundamental refletir sobre a importância que o mecanismo da sexualidade tem sobre as diversas sociedades. Uma vez que dentro dessa esfera existem mecanismos de poder imbuídos, tal como interferência política, religiosa e cultural que fazem uso do mecanismo de repressão para regular os padrões do que podem e do que não podem dentro do universo sexual. Dentro de qualquer sociedade e seu espaço tempo, logo que um determinado poder é exercido, passa a ser examinado e posto em reflexão sobre seu possível desfavor aos poderes já estabelecidos, assim as práticas sexuais enquanto mecanismos que vem a englobar diversos traços do jogo que conduz a satisfação do desejo sexual se apresenta enquanto um fator de risco a ordem de poder já instaurada. Ficando assim perceptível que dentro das mais variadas sociedades já existentes a normatização das práticas sexuais e seus coadjuvantes enquanto força operante, no sentido de controle do poder é existente. Pois “[...] a atividade sexual é em si mesma demasiado perigosa e custosa, muito fortemente ligada a perda de substância vital, para que uma economia meticulosa deva limitá-la na medida em que ela não seja necessária.” (FOUCAULT, 1984, p. 218).

A reflexão aqui presente nos direciona a pensar que se há um movimento no sentido de limitar, chegando mesmo ao ponto de quase sucumbir com determinado campo de ações, isso certamente sinaliza sobre a existência de um forte mecanismo de poder, que possivelmente deve apresentar acentuada ameaça às soberanias já estabelecidas.

A repressão sexual pode ser considerada como um conjunto de interdições, e permissões, normas, valores, regras estabelecidas histórica e culturalmente para controlar o exercício da sexualidade, pois como inúmeros expressões sugerem, o sexo é encarado por diferentes sociedades [...] como um torrente impetuosa e cheia de perigos .(CHAUÍ, 1984, p.9) .

Dentro das muitas vertentes passíveis de se pesquisar, no que cerne o cotidiano, a esfera sexual se apresenta, apesar de complexa, muito promissora de forma que tem sua essência ligada a energia que dá impulso a muitos atos humanos.

Dentro das práticas sexuais gregas, é possível observar uma dicotomia sexual. No âmbito da sexualidade existiam as práticas normatizadas e regidas pela moral, aquelas que deveriam ser postas em prática pelos cidadãos de boa conduta, e em paralelo as essas, existiam também as práticas sexuais consideradas por determinada parte da sociedade como imorais, que se distanciavam das normas e padrões estabelecidos por uma elite masculina dominante. Os indivíduos que as praticassem eram vistos com descrédito e desmoralização. Visto que a carreira de um efetivo cidadão requeria do sujeito à construção de uma imagem livre de falhas, a busca da perfeição é prioridade grega do Período Clássico.

Na atualidade a concepção de relacionamento conjugal esta estritamente ligada a existência de alguma forma de sentimento, seja ele “paixão” ou “amor”, no entanto como pontua, Simon Goldhill (2007, p.48) o que se pode observar é a ausência de descrição de algum relacionamento romantizado no Período Clássico como os que permeiam o imaginário ocidental atual, isso porque uma qualidade pela qual o homem grego primava era o autocontrole, e isso esta relacionado com não querer sentir, tendo em mente que a perda do autocontrole afasta o homem de sua razão. E a partir dessa maneira de pensar as relações, é que poderemos pensar sobre alguns estabelecimentos de normas de conduta que permeavam as relações sociais.

Dentro desse universo dicotômico das instituições das normas e as práticas, existia outra forma de divisão de conduta sexual: homem X mulher, dentro da qual cabia à mulher a passividade e ao homem a atividade, pois “O comportamento sexual das esposas bem-nascidas atenienses era regulado por leis.” (LESSA, 2010, p.71). O que nos conduz à reflexão, a partir do momento em que é apresentada a necessidade de se estabelecer uma normatização através da instituição de leis para regular a prática sexual de um determinado grupo, fica para nós a ideia da existência de um tipo de força que precisava ser controlada ainda que através do mecanismo da lei.

Conforme menção abaixo de Goldhill (2007), o autor traz uma linha de raciocínio em que apresenta o campo do sexual em mulheres como algo vultuoso, enigmático, campo sobre o qual o homem não tem domínio. Pois, “Como muitos homens aturdidos, a lei também tem maior dificuldade em reconhecer os sinais do desejo sexual em uma mulher, e não sabe exatamente o que proibir. Se o problema é a excitação sexual, qual é o sinal físico no corpo de uma mulher?”. (GOLDGHILL, 2007, p.40).

Dessa forma o que fica claro para nós é que a imposição de leis de Estado para reger a sexualidade feminina perpassa pelo campo de desconhecido, logo algo que precisa de algum tipo de controle regulamentar visto ser algo do qual não está disponível à interpretação masculina.

SOCIEDADE BINÁRIA

Fabio de Souza Lessa (2010, p.45) pontua sobre a “[...]representação binária construída a partir da oposição interno/feminino X externo/masculino.”. A partir da qual é possível perceber que para além do espaço físico, também é possível observar essa dicotomia em outras áreas como a da esfera sexual, de forma que ao homem cabe a postura de sujeito ativo, enquanto que para a mulher cabe a passividade, tendo em vista que os prazeres deveriam fazer parte somente do universo masculino, devendo assim as esposas bem-nascidas a abstenção desses, isso pensando o ideal de sociedade normatizado.

Quando se trata do comportamento feminino ideal relacionado à esposa bem-nascida, as normatizações pregam que essa deve seguir o modelo *mélissa*; estilo “[...] de vida puro e casto, ou seja, uma atividade sexual bastante discreta; hostilidade ao odores à sedução; fidelidade conjugal.” (LESSA, 2010, p.55). Oposto ao que se estabelece para os homens, é o que se tem estabelecido para as mulheres, todo um universo que possibilite o estímulo de sua sexualidade não é aceito socialmente para essas, de maneira que o uso de joias, adornos e perfumes devem ser evitados por uma “boa esposa”, já que esses tendem a estimular os desejos, bem como conduzem para a sedução, caminho que deve ser evitado tendo em vista não se desviar do direcionamento de uma “boa mulher”.

Para essa mulher cabia-lhe algumas atribuições bases como a administração do *oikos*, criação dos filhos, reger a logística da administração doméstica, bem como direcionar o trabalho dos escravos e garantir o abastecimento alimentar da casa, trabalhar na área de tecelagem na produção de vestimentas para os da casa. Ficando assim o âmbito do privado sob responsabilidade quase que total da mulher, enquanto que ao homem é relegada a administração das coisas públicas, concedendo-lhe um amplo contato com sujeitos outros que não apenas os do lar. Nesse mesmo sentido, também era instituído socialmente uma dicotomia dentro do campo das práticas sexuais, eram estabelecidas normas de conduta que deveriam ser seguidas pelos cidadãos, onde cabe ao homem a postura de dominador ativo e público, enquanto para a mulher fica a postura de dominada passiva e privada.

Tal dicotomia encontrava nos mecanismos legais bases de sustentação. É possível perceber que a legislação atuava no sentido de reforçar certo controle do masculino sobre o feminino que supunham necessário, e são nessas formas que podemos observar que a bipartição ativo x passivo é estabelecida nas mais diversas áreas, inclusive das práticas sexuais. Pensando que as muitas informações que temos acesso acerca do comportamento feminino foi produzido por homens. Assim temos uma visão masculina sobre o ideal de mulher daquele período. A partir dessa linha de raciocínio podemos realizar o seguinte questionamento: Qual a intencionalidade por trás dessas normatizações que dividem toda a sociedade em ativos e passivos? Qual deveria ser o posicionamento dos que são enquadrados no rol de passividade diante essas normas?

O desnível entre o discurso ideológico e a experiência social foi apreendido por nós na documentação textual a partir da observação da participação ativa da esposa em momentos de anormalidade, no cotidiano através da demonstração da insatisfação frente ao seu papel social e da percepção de que, para gerenciar o grupo doméstico, ela necessitava romper com a rígida demarcação de seu espaço, ou, ainda, através das censuras masculinas ao seu comportamento. (LESSA, 2010, p.22).

Lessa (2010) traz a reflexão de que apesar desse modelo de mulher ser apresentado como já parte do cotidiano das esposas, é perceptível um esforço considerável no sentido de ser reafirmado

constantemente essa ideia, de maneira que em seu trabalho intitulado *O feminino em Atenas*, o autor nos aponta nova perspectiva sobre a realidade feminina dentro da sociedade grega. Pois nos incentiva no sentido de pensarmos como dentro da realidade se estabeleciam a relação ativo x passivo, bem como devemos pensar até que ponto eram efetivas as normatizações cotidianas.

As atividades femininas na *pólis* – fossem elas restritas ao *oikos* ou efetuadas fora desse limite – além de implicarem uma produtividade econômica, possibilitavam as esposas estabelecerem relações sociais informais no âmbito do seu grupo familiar, da sua vizinhança ou das suas amigas; adquirindo um tipo saber de *techne* próprios, constituindo lugares sociais de ação, enquanto uma tática que permite a sua validação social. (LESSA, 2004, p.69).

A existência desse tipo de laço entre as esposas se mostra negado nas diversas fontes que tratam desse período, não há descrição da existência dessas relações entre essas mulheres, o que provavelmente era negligenciado no sentido de não reconhecer a capacidade de que a mulher, diferente do que se pregava, era tão capaz quanto seus esposos de construir relações consideradas elevadas.

Dentre as tarefas destinadas às mulheres, existiam toda uma gama de saberes que pertenciam somente a essas, o que garantia assim a elas de alguma maneira possuir *téchne* particular feminino, que lhes garantia algum tipo de poder sobre aspectos sociais. Dentro desses saberes podemos citar o da produção de roupas com as técnicas do tear que eram passadas de mãe para filha e resinificadas dentro dos círculos de parceria entre amigas e vizinhas. Bem como podemos pontuar também sobre a nutrição da sociedade grega, tendo em vista que ficava sobre responsabilidade feminina a produção de alimentos da *polis*.

Dessa forma as esposas conseguiam manter-se dentro do ciclo social do qual eram parte essencial, ainda que não reconhecidas pelo universo masculino. É dessa maneira que podemos refletir sobre a participação dessas mulheres também na vida política da cidade, ainda que de maneira indireta, certamente suas reflexões chegavam aos ouvidos de seus maridos, que certamente ainda que não admitissem, levavam em consideração o ponto de vista de suas companheiras. “A referência ao poejo e à romã feita pelos autores antigos implica, por

exemplo que cada mulher, com o conhecimento dessas plantas, podia regular sua própria vida reprodutora como preferisse.” (LESSA, 2004, p.113).

Em determinados períodos de festividades existia a utilização de algumas plantas e frutos por parte das mulheres, dentre essas estavam o poejo e o romã, tais plantas eram de manejo frequente das mulheres, algum tempo depois, descobre-se que a romã está relacionada ao mecanismo contraceptivo. Assim, apesar de ser uma imposição social que para ser uma boa esposa deveria essas gerar filhos atenienses legítimos, podemos pontuar sobre o controle que essas mulheres tinham sobre seus corpos, isso visto que regulavam sua reprodução.

Pensando as normas que regulavam Atenas clássica, fica claro que não é pontuado e nem levado em conta a independência feminina, tendo em vista que a mulher parece em todas as fontes enquanto algo que deve estar sob tutela masculina, no entanto Catherine Salles (1987) nos traz uma outra maneira de percebermos essas instituições, pois “Seja na Atenas ou em Corinto, existem essas mulheres, ao mesmo tempo ricas e livres, dispostas a pagar muito caro pelos favores de uma belo efebo, sobretudo quando elas começam a envelhecer.” (SALLES, 1987, p.92).

Uma vez que dentro do contexto social havia a existência de mulheres independentes, as quais não dependiam de um tutor para desenvolver suas atividades, de maneira que eram capazes de mudar a posição social estabelecida para seus gêneros, mudando inclusive o papel dentro do campo da sexualidade, de maneira que não era só homens que procuravam por prazer, mas também essas mulheres, que inclusive saem do campo da passividade tornando-se ativa dentro dum processo em que ela é quem paga para ser satisfeita sexualmente.

Assim o universo atividade x passividade grega, o jogo de poder inerente ao campo das práticas sexuais, está longe de ser uma realidade rígida e encaixada para todos os cidadãos atenienses, devemos pensar essa sociedade enquanto múltipla, cheia de nuances.

ABSTINÊNCIA SEXUAL: MECANISMO DE CONTRA PODER

Analisaremos de que maneira era estabelecida a dicotomia social entre atividade e passividade relacionado à sexualidade para a sociedade grega ateniense do século V a. C., a partir da representação em *Lisístrata*, trabalho do comediógrafo grego Aristófanes.

Encenada em 411a.C., *Lisístrata* se dá em meio a uma atmosfera de pouca estabilidade política, econômica e social. Após ter vivido um considerável período de ascensão política, onde pôde gozar de grande hegemonia política econômica, Atenas vive agora em meio a um turbulento declive, de forma que as bases ideológicas grega ateniense estavam em muitos aspectos abaladas, um ambiente de fragilidade pairava. Diante esse cenário, a peça vem se apresentar enquanto mecanismo de representação social, bem como meio de crítica à desestruturação que a sociedade grega vinha experimentando.

O comediógrafo apresenta outro ponto de vista da vida em sociedade da Atenas que nos permite uma releitura e reflexão sobre a efetividade das relações normatizadas e estabelecidas entre os sujeitos do referido meio social. Diversos autores que trabalham sobre o período, tendem a trabalhar a ideia de divisão dicotômica das atividades sociais, onde a uns cabem a postura de passividade e para outros a posição de atividade. Vamos aqui pensar nas esposas bem nascidas, aquelas cujos maridos gozam de uma estabilidade financeira considerável (LESSA, 2010, p.23). De forma que para essas era estabelecido um padrão de comportamento *mélissa*, no entanto buscaremos perceber a presença dessas normatizações na cultura social dos sujeitos, a partir da releitura social realizada por Aristófanes.

Lisístrata, reuni mulheres representantes das mais variadas partes da Grécia, para que juntas reivindicar seus lugares de mulheres. Pois não se trata de uma disputa pela tomada do poder, mas uma iniciativa que visa restabelecer os lugares socialmente impostos, assim a mulher vem lutar pelo direito de desfrutar de seu lugar de mulher.

O ato principal da peça se dá a partir do fato de *Lisístrata* propor para suas companheiras uma abstinência sexual com o objetivo de obrigar seus companheiros a por fim aos conflitos que já se estendiam por muitos anos. Em paralelo a abstinência sexual, *Lisístrata*, vem propor a tomada da Acrópole, local considerado o centro

de poder religioso e político, onde os cultos aos deuses eram realizados, bem como também era guardada toda a riqueza de Atenas. Reunidas as mulheres representantes das várias cidades gregas, Lisístrata, expõe a problemática da ausência dos homens em seus lares, todas as mulheres concordam em reconhecer que se trata de um problema essa falta, no entanto após ser feita a proposição para findar com o conflito que afasta seus companheiros, logo há recusa.

Lisístrata frente à seriedade da problemática, diz qual a sua proposição para tentar resolver a questão, mas logo após a fala “Pois prego a abstinência do caralho!” (Aristofanes, *Lisistrata*, v.124), propondo que as mulheres fiquem sem relações sexuais com seus companheiros, logo há um esvaziamento do local, a mudança do semblante das mulheres denunciava a negativa frente a proposta. Logo Cleonice se manifesta e pontua ser “impossível cumprir”. A partir da negativa de Cleonice e Mirrine frente a aceitação da abstinência sexual fica perceptível o quão a vida sexual feminina é ativa, e tida com um teor de importância considerável, isso podemos ler na forma abrupta como Cleonice e Mirrine vem a retornar na ideia de findar com o conflito, visto que abster-se sexualmente para essas mulheres significava um sacrifício quase inconcebível. Logo temos aqui a desconstrução da ideia de que as normatizações que pregavam essa abstinência como sendo uma virtude da boa esposa, devendo essa dispor do ato sexual somente com fins reprodutivos, cabendo o prazer apenas às prostitutas, não era algo vivido por todas esposas do período.

Questionada sobre a possível efetividade de seu plano, Lisístrata descreve sua linha de raciocínio que vem a convencer as demais mulheres reunidas.

Lisístrata:
Tenho certeza
de que se nós ficarmos maquiadas
em casa, em microtunicas de Amorgos,
nada por baixo, o delta bem podado,
desfilarmos, e os machos, de pau duro,
querendo nos foder, ouvirem *não!*
assinarão loguinho o armistício
(Aristofanes, *Lisistrata*, v.149-154)

O reconhecimento por parte de uma mulher de seu lugar dentro do jogo de poder na esfera sexual é deixado nítido a partir da fala de Lisístrata, bem como deixa transparente que a decisão do sim ou não

está com a mulher, livrando essa de ser enquadrada como incapaz de tomar decisões por si próprias.

Após convencidas todas as mulheres, o passo a passo do plano é explicado. Logo em seguida é proposto um juramento que visa firmar a finalidade de juntas permanecerem resistentes as possíveis tentações, isso visto que se ficar sem sexo para as esposas gregas se tratava de algo difícil de cumprir, e sendo assim necessita de um juramento para que se garanta a permanência no propósito. Após a reunião que se dera em frente a casa de Lisístrata, parte baixa da cidade, firmam a jura, e em seguida seguem para *Acrópolis*, parte mais alta da cidade para a qual é necessário grande esforço para alcançar, onde já havia sido direcionada um grupo de mulheres mais velhas para simular um sacrifício e tomar o controle do local. Tomam o local e fecham suas entradas e saídas, impedindo que os homens tivessem acesso ao ambiente.

Após certo período de tempo da tomada do centro de poder pelas mulheres, não tarda o primeiro homem em busca de sua esposa chegar.

Lisístrata:
Epa! Mulheres, todas, sem demora,
aqui!

Uma mulher:
Qual é o abacaxi agora?

Lisístrata:
Um homem, sim!, avisto um ser pancada
nas cercanias, orgíaco de Afrodite.
Rainha de Citera, Chipre e Pafos,
Mantém a rota que te traz direta!

Mirriner:
É meu Cinésias, homem vapt-vupt
(Aristofanes, *Lisístrata*, v.829-838)

Aristófanes apresenta nessa passagem a chegada de Cinésias até onde estavam reunidas junto ao grupo de mulheres a sua esposa Mirriner. Esse vem e representa a situação de dificuldade pela qual o grupo masculino vinha enfrentando devido à imposição do contexto. Cinésias tenta por via do convencimento fazer sua companheira desistir da abstinência sexual utilizando dum jogo de pressão psicológica donde traz questões do universo feminino para convencer sua companheira.

No entanto Mirrine resiste, e põe o jogo de poder a seu favor, ela por orientação de Lisístrata, faz seu esposo acreditar que vai satisfazer seu desejo, no entanto seguindo as orientações de sua mentora, Mirrine leva seu companheiro ao mais alto desejo sexual, mas no último instante o abandona sem ceder a seus desejos.

Lisístrata
Cozinha o galo em banho-maria!
Amor e desamor, usa teu charme,
só não lhe dê o que conhece o cálice!
(Aristofanes, *Lisístrata*, v.839-841)

E assim como Cinésias, os demais homens gregos se apresentam num estado de desejo sexual para a qual não havia quem pudesse saciar, cheios de vontade sexual, os gregos se percebem obrigados a concordar com as propostas do grupo feminino, e então decidem pelo fim da Guerra do Peloponeso. Lisístrata mostrou que é plenamente possível resolver situações de Estado a partir de leis que regem o *oikos*.

Pensando que o trabalho de Aristófanes apresenta uma vertente de sua sociedade que dificilmente conheceríamos uma vez que estamos tratando de um grupo regido por leis patriarcais, nosso próximo passo será analisar a bipolaridade ativo/passivo segundo a ótica de Aristófanes.

A sociedade grega mais especificamente a ateniense está estreitamente regida por leis patriarcais, sendo essas elaboradas num direcionamento de impor um lugar social feminino recôndito, afastado da vida em comunidade, bem como o segmento do padrão de comportamento *mélissa* que se impõe enquanto um estilo de vida que visa uma abstenção de prazeres, devendo objetivar um padrão de pureza e castidade, com baixa atividade sexual, ter aversão aos odores, bem como à sedução, e também manter uma vida de fidelidade conjugal (LESSA, 2010, p.55), dentro do que se espera de uma boa esposa podemos pontuar alguns aspectos existentes na comédia. Pois estamos pensando em uma mulher que teve toda a vida direcionada a servir o homem e seu *oikos*, de maneira que tudo que culturalmente lhes foi ensinado é posto em prática em um mecanismo automático e comum, visto que esse ideário é entronizado dès de sua primeira existência.

Cleonice:

Esperas brilho e sensatez de quem
fica plantada em casa, maquilada,
lindura em túnica ciméria, em manto
açafião, no frufu de suas pantufas?
(Aristófanes, *Lisístrata*, v.42-45)

Quando Lisístrata ao falar para as demais mulheres qual seria o plano, bem como qual era a proposição para findar com o conflito, Cleonice responde de maneira que deixa transmissível qual a mentalidade que permeia naquela comunidade, isso pensando que as ideologias sociais implantadas são em suma introjetadas por essas mulheres, mas ainda que dentro desse processo podemos observar um outro perfil estabelecido, pois maquiagem, roupas sensuais como as túnicas cimérias, bem como o conforto das pantufas não devem fazer parte do mundo da mulher ideal, mais ainda assim todas essas coisas fazem parte do universo feminino.

Quanto as estruturações regidas dentro de um universo ideológico extremamente patriarcal, os padrões estabelecidos para o conjunto feminino tem algumas rachaduras que nos permite perceber que as normatizações impostas socialmente, não operam de maneira unânime em toda a sociedade, e que em meio a uma multiplicidade de mentalidades, é possível ruir com o ideário de que as normatizações eram operante incisivas em todo o grupo social de uma mesma maneira, existindo sim alguns sinais de que a realidade vivida era uma outra vertente da história que normalmente não nos foi deixada pela história “oficial”, aquela escrita pelas instituições legais do período.

Ainda na primeira cena em que Lisístrata aguardando as chegadas das mulheres convocadas, chega Cleonice a primeira delas, que ao olhar para a companheira percebe um semblante de incômodo, assim questiona-a sobre o que estaria à incomodá-la, e ela pontua.

Lisístrata:
Meu coração se inflama e a condição
feminina provoca a dor infinda,
pois para os homens nós valemos menos
que um óbolo furado.
(Aristofanes, *Lisístrata*, v.9-11)

Contrariando toda a estruturação que estabelece a mulher enquanto passiva na sociedade grega, Lisístrata, personagem principal, vem ser apresentada enquanto uma mulher com posicionamento diferenciado. Em meio ao risível Aristófanes vem pontuar sobre um perfil de mulher de quem não vemos citação em documentos oficiais, mas certamente existia, isso pensando que não se cria nada a partir do nada, sendo assim pontuamos que foi preciso que houvesse inspiração para a criação da personagem.

Apesar de Lisístrata estar reivindicando a volta de seus maridos e seu lugar de mulher, ela o faz com mecanismos de que tem total controle sobre si, e plena consciência disso. É deixado transparecer que a mulher não vive inata a sua condição e no momento em que as coisas fogem do controle, elas têm a consciência de suas capacidades de envolvimento.

No contexto das práticas sexuais eram regidos por normatizações que estabelece que dentro da atividade sexual o homem deve se manter o sujeito ativo, ao passo que a mulher deve assumir o papel de passividade (LESSA, 2010, p.71), de maneira que ao homem cabe o sentir prazer enquanto que à mulher se abster dele, servindo de meio para que o homem o alcance. Durante o ato sexual algumas práticas que subtendia-se que o homem estivesse em postura de passividade eram repugnadas socialmente.

Lisístrata:

Eras o foco: fora assim, viríamos
sem contar até três. À noite, o troço
me invade: em meu lugar, quem o rechaça?
(Aristofanes, *Lisístrata*, v.25-27)

Apesar de para a mulher *mélissa*, a abstenção ao desejo, ao prazer era algo primordial, no entanto Lisístrata, vem apresentar outro perfil de esposa, aquela que tomada de seus desejos sexuais, busca uma solução para um conflito que em muito parecia não findar. Perceber como a mulher é dotada de sentimentos, que a conduz no sentido de uma vida ativa e completamente sexuada.

Durante determinada cena, Cleonice questiona a companheira e líder do grupo a respeito da capacidade feminina, diante daquilo que em primeiro olhar parece fragilidade. Mas Lisístrata responde à essa, mostrando-lhe outra perspectiva sobre os adereços femininos.

Cleonice:
Espera brilho e sensatez de quem
fica plantada em casa, maquilada,
lindura em túnica ciméria, em manto
açafão, no frufu de suas pantufas?

Lisístrata:
Arômatas, pantufas, roupas trans-
visíveis, microtunicas açafão,
ruge... são nossos trunfos para a paz.
(Aristofanes, *Lisístrata*, v.42-48)

Para a mulher ateniense manter-se longe de adereços que de alguma forma aguçasse ao desejo sexual deveria ser também um princípio, isso visto que esse comportamento não se enquadra no perfil ideal de esposa. No entanto Aristófanes vem apresentar uma naturalização da mulher que se produz para seu companheiro, ao passo que também traz na fala de Lisístrata um tom de que reconhecimento de poder a partir de determinadas questões. O autor nos apresenta um perfil de mulher que sabe sua força dentro do jogo de poder, que sabe que é através das questões sexuais que a mulher carrega certa vantagem sobre seus maridos.

Após reunir as mulheres e expor a problemática, Lisístrata apresenta sua proposição para resolução. Ao apresentar a abstinência sexual percebe que as demais companheiras recuam diante a iniciativa de findar com o conflito.

Lisístrata:
Pois prego a abstinência do caralho!
Qual a razão da retirada abrupta?
Por que o muxoxo e o *não* no rosto? O alvor
se deve a quê, e o chororô? Quem não
está a fim? Diz-me: o que sucede?

Cleonice: Impossível cumpri-lo! Haja conflito!

Mirrine: Também não entro nessa! Que haja Guerra!
(Aristofanes, *Lisístrata*, v. 125-130)

Diante a recusa com choro, e visível tristeza no rosto, as mulheres negam-se abster sexualmente para findar com o conflito, podemos destacar o quanto a questão sexual é valorizada nesse aspecto, isso porque se apresenta enquanto algo pelo qual não é possível abrir mão.

Bem como devemos pensar como a desconstrução de certas ideias se impõe aqui. A atividade feminina no âmbito sexual é notável, aquela quem deveria demonstrar indiferença frente a essas questões, se mostram totalmente contrárias a essa ideia.

O desejo sexual entre os companheiros é perceptível através da cena em que Cleonice propõe sacrifícios extremamente dolorosos ao invés de ficar sem sexo, de maneira que fica claro que o prazer também é valorizado pelas mulheres, o que nos conduz a reflexão de que essas não são meras coadjuvantes no ato sexual, mas que participam ativamente, inclusive sentindo prazer.

Cleonice:

Dá uma opção! Eu ponho os pés na brasa
Do carvão, mas não metas o caralho
No meio: nada chega aos pés do pau!
(Aristofanes, *Lisítrata*, v.133-135)

Ao passo que a mulher segundo as normas estabelecidas deveriam seguir um perfil recatado, sem demonstração de desejo sexual, Cleonice e Mirrine vem apresentar um ponto de vista diferenciado de mulher esposa, aquela que tem em si o desejo latente. As personagens veem significar a existência de um grupo feminino heterogêneo, que apesar das instituições impostas socialmente, existiam perfis de mulheres que não se enquadravam nas normas, mas que no entanto era de conhecimento da sociedade de seu padrão comportamental, isso visto que a peça foi criada sobre a tabua da realidade conhecida pelo autor.

Na descrição de quais os mecanismos devem ser adotados para levar seus companheiros a assinar o armistício, Lisítrata descreve sobre as possíveis armas de poder que devem ser utilizadas pelas companheiras para que possam alcançar seus objetivos.

Lisítrata:

Tenho certeza
De que se nós ficarmos maquiadas
Em casa, e , em microtúnicas de Amorgos,
Nada por baixo, o delta bem podado,
Desfilarmos, e os machos, de pau duro,
Querendo nos foder, ouvirem *não!*,
Assinarão loguinho o armistício.
(Aristófanes, *Lisítrata*, v.149-154)

A comandante do grupo de mulheres, descreve o que devem fazer para alcançar seus objetivos. Passagens como “o delta bem podado” refere-se a como a vagina das mulheres devem estar depiladas, isso visto que para o homem grego pelos em uma figura feminina representa algo desprezível, logo o oposto vem representar a figura do desejo (GOLDHILL, 2007, p.41), como os detalhes no campo do sexual é importante, assim como quando pontua “os macho de pau duro, querendo nos foder”, retrata o quão as referidas orientações podem levar os homens à excitação sexual, de maneira que até mesmo fica perceptível através do pênis ereto. Lisístrata concorda e traz detalhes de adereços utilizados pelas esposas como maquiagem, microtúnicas enquanto armas de sedução, via pela qual utilizam para alcançar objetivos diante seus companheiros.

A partir disso devemos refletir sobre as proibições pensadas para uma boa esposa. Pensar que haja um reconhecimento da parte masculina, sobre o fato de que a mulher a partir do mecanismo da sedução consiga convencer seu companheiro à suas vontades. Dessa maneira, dentro do universo sexual a quem tem tanto ou mais poder que o homem, isso pensando que se trata de uma peça escrita por homem, encenada por homens, apresentada para homens, nos conduz a pensar que eles levavam em consideração que a mulher detivesse um certo poder sexual.

Quando questionada sobre serem obrigadas por seus maridos a cumprir suas obrigações matrimoniais, Lisístrata pontua sobre o quão importante para o homem que exista certa concordância com sua companheira durante o ato sexual.

Lisístrata:

O homem não curte quando força a barra.

O principal: fazê-los padecer!

A coisa não vai longe, pois seu gozo depende da harmonia com a esposa.

(Aristofanes, *Lisístrata*, v.163-166)

A observação de Lisístrata a respeito da harmonia existente entre marido e mulher, vem a desestruturar a norma de que o prazer o homem não busca em sua esposa, mas em ambientes outros que não o *oikos*, no entanto fica perceptível através da fala “pois seu gozo depende da harmonia com a esposa”, deixa claro que o coito do marido depende também de como sua companheira conduz o sexo, e que sim, o marido

vê em sua esposa um par passível de afagar seus desejos sexuais, e ainda mais, de forma como igual, onde o prazer masculino esta estreitamente vinculado ao prazer feminino, deixando claro que dentro da relação sexual a mulher não é mero coadjuvante, atuando de maneira ativa.

Na cena em que Lisístrata narra o juramento para que as demais repita, dentre as juras esta a de que “sem cavalgar levo a vida em casa...” (Aristófanes, *Lisitrata*, v.2017), aqui temos o pressuposto de que durante o ato sexual a mulher fica por cima do seu companheiro e a partir disso devemos considerar que quem se põe nessa posição comando o prazer conforme sua vontade, pondo-se assim na posição de ativa, sendo que essa deveria segundo a conduta ensinada estar sempre por baixo do homem, ou seja a descrição da mulher em posição como agente ativo frente ao homem durante o ato sexual, isso visto que segundo as regulamentações o prazer sexual é graça que deve ser concedida ao homem.

Lisitrata:

“Homem nenhum, amante ou marido...”

Cleonice:

“Homem nenhum, amante ou marido...”

Lisístrata:

“aproxima o pau duro”. Vai repete!

Cleonice:

“aproxima o pau duro”. Céus, Lisístrata,

Os joelhos se me a-f-r-o-u-x-a-m n-a v-e-r-t-i-g-e-m.

Lisístrata:

“Sem cavalgar, levo a vida em casa...”

Cleonice:

“Sem cavalgar, levo a vida em casa...”

(Aristofanes, *Lisistrata*, v.212-218)

Quando na cena de juramento, na qual Lisístrata conduz a jura é deixado perceptível que ainda que dicotomia de poderes pensada também para dentro do ato sexual, isso visto que dentro da relação é inaceitável a postura de passividade masculina, quem deve conduzir e seu favor o prazer é o homem, de maneira que a mulher dê prazer. No entanto em seu juramento Lisístrata descreve que homem nenhum deve ser deixado aproximar-se de pênis ereto, quando fala “aproxima o pau duro”, em demonstração de desejo, bem como quando diz “Sem cavalgar levo a vida em casa”, posição que pressupõe a mulher sentada sobre o

pênis do homem, uma posição sexual que põe a mulher na posição como ativa.

Lisistrata:
“Não ergo ao teto as sandálias pérsicas...”
Cleonice:
“Não ergo ao teto as sandálias pérsicas...”
Lisistrata:
“nem poso de leoa sobre espeto”.
(Aristofanes, *Lisistrata*, v.229-231)

Observando de maneira mais atenta a fala “Não ergo ao teto as sandálias pérsicas”, percebemos que a mulher se posiciona durante o ato sexual por baixo do homem com as pernas erguidas, auxiliando assim no prazer de ambos, de maneira que na fala “nem poso de leoa sobre espeto”, Aristófanes indica que durante o ato sexual, a mulher é quem fica sobre o homem, sendo assim, quem conduz o prazer a sua própria maneira a seu favor.

Quanto a chegada de Cinésias, esposo de Mirrine, Lisístrata à orienta como proceder para que consiga conduzir seu marido a assinar o acordo de paz, em um jogo de excitação, onde ela deve conduzir seu par de forma que acredite que vai efetivar a cópula, no entanto em último instante deve o deixar sem que tenha saciados seus desejos.

Lisístrata:
Cozinha o galo em banho-maria!
Amor e desamor, usa teu charme,
Só não lhe dê o que conhece o cálice”
(Aristofanes, *Lisistrata*, v.839-841)

Percebemos que a passagem “amor e desamor, usa teu charme”, indica que Mirrine deve conduzir seu companheiro ao ápice do desejo, seduzindo, acariciando excitando-lhe ao máximo, mas sem conceder o ato final, isso dá ênfase à questão de que no jogo da sexualidade a mulher tem em seu charme arma poderosa pronta a ser usada contra seus oponentes.

A atividade masculina é posta em todos os aspectos da vida grega, no campo das práticas sexuais isso se acentua ainda mais, visto se tratar de um campo com importância singular para os gregos.

Um Velho:
Meu desejo, coroa, é te dar um chupão...

Uma Mulher;
Pois deixa de comer cebola!

Um velho:
...e, pernas aos céus te escoicear.
(Aristófanes, *Lisistrata*, v797-799)

Durante conversa entre um homem e uma mulher, nas palavras “te dar um chupão”, delineia o teor sexual da conversa, bem como “pernas aos céus te escoicear”, traduz o papel de atividade dentro do campo sexual que deve ter o homem, visto que essa posição pressupõe o homem por cima da mulher, bem como expressa o desejo latente, em demonstração da virilidade que a condição masculina exige.

A passividade masculina é algo não bem visto socialmente para os gregos do século V a.C., de maneira que a reputação do indivíduo que pleiteava alguma posição política que garantisse o direito a opinião direta sobre questões políticas, deveria zelar por sua imagem, isso visto que essa estando em desacordo com as regulações sociais poderia o afastar de seu pleito, tamanha era a importância da preservação da condição de ativo para a sociedade.

A cena a seguir descreve o momento em que Cinésias esposo de Mirrine chega até sua esposa, e apresenta sua condição frente a ausência dela.

Cinésias:
A vida se despiu de todo encanto,
desde que renegou o nosso ninho.
Sofro ao entrar, pois vejo só vazio,
vazio e nada mais... Comer ficou
insosso. Eis-me agora de pau duro.

Mirrine:
Eu o amo de paixão, mas quem rejeita
meu amor é ele. Não, não vou!

Cinésias:
Por que agir assim, docinho? Vem,
Pula daí!

Mirrine:
Não! Nem que a vaca tussa!

Cinésias:
Não desceras, nem que eu me ajoelhe e implore?

Mirrine:
Não perca tempo me chamando; é inútil!
(Aristófanes, *Lisistrata*, v.865-875)

Quando Cinésias diz “A vida se despiu de todo encanto”, podemos observar como a falta da mulher esposa é significativa na vida do homem, fazendo até mesmo com que a vida perca a beleza de ser. “eis-me agora de pau duro”, traduz a condição de pênis ereto devido tamanho desejo sexual por sua companheira, demonstrando assim que o marido vê em sua parceira lugar de prazer, contrariando padronização social. Também na fala “não descerás, nem que eu me ajoelhe e implore?”, nos descreve uma imagem de um homem ajoelhado diante uma mulher e implorar por seu favor, chega a ser algo impensável segundo as normas.

Refletindo sobre tamanha a importância das questões sexuais para os gregos, pensamos sobre um homem que deixado por sua companheira, implora publicamente para que essa retorne aos seus braços, demonstrando a fragilidade sobre a qual tentam sustentar a ideia de que o homem carece de uma mulher apenas para a procriação. Tão grande é a necessidade masculina que esse chega a ignorar sua posição de sujeito ativo que deve preservar sua posição em troca de que sua companheira ceda a sua vontade.

Na mesma cena mais a seguir, Cinésias implora para que sua esposa deite-se com ele, isso deveria ser algo impensável dentro do que é proposto para os homens gregos.

Mirrine:
Bem, se queres,
Irei, mas não agora, que eu jurei.

Cinésias:
Deita comigo, só um bocadinho!
(Aristofanes, *Lisistrata*, v.903-904)

Após tanto pedir a Cleonice, Cinésias acredita ter convencido ela a ceder sua vontade, no entanto Cleonice seguindo as orientações de

Lisístrata, seduz seu esposo das mais variadas formas, a ponto de elevá-lo ao desejo sexual por ela, mas em seguida o abandona sem que ela tenha se deitado com ele.

Cinésias:

Mato-me e nocauteou-me e, o que é pior,

Piroca ativa, pica a mula!

O que a de ser de mim?

Quem eu foderei,

Se a mais bela me engana?

Como alimentar o bimbo?

Cadê o cafetão do Raposo?

Contratem uma ama pra mim!

(Aristófanes, *Lisístrata*, v.952-959)

Apesar da historiografia antiga pontuar sobre as mais diversas maneiras que o homem tem de satisfazer seu prazer sexual, na cena acima descrita, Cinésias procura em primeiro lugar sua esposa, pela qual demonstra considerável valoração, bem como admira sua beleza. Conforme levantamento bibliográfico, ficou perceptível uma inclinação no sentido de pensar que o homem que demonstra desejo bem como prazer sexual por sua esposa, toma posse da posição de passividade, isso visto que a relação sexual entre o casal é tida apenas com o objetivo apenas de procriar, ficando o homem isento dessa obrigação após ter tido filhos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A nossa intenção foi realizar uma análise abrangente dos estudos que nos conduzissem em um encadeamento de ideias que permitissem um olhar diferenciado sobre a supremacia masculina na sociedade grega, de forma a perceber qual a representação das práticas sexuais dentro das relações sociais existentes no imaginário masculino ateniense do século V a.C. que se apresenta na comédia grega *Lisístrata*.

Assentamos sobre a conturbação política ideológica pela qual passava a Atenas no referido período de maneira que isso se mostrou de extrema importância para a compreensão de determinadas ideologias. Também pudemos perceber qual o peso e importância da comédia grega

antiga para seus contemporâneos. E a partir disso ficou estabelecida a importância e visibilidade da dramatização cômica para os gregos. Bem como compreendemos que era de extrema importância e visibilidade o fator ir ao teatro, local de apresentação das comédias, logo fazemos a leitura de que se tratava de um momento que visava alcançar uma gama considerável de sujeitos, e que funcionava enquanto um mecanismo propagador de ideias, bem como o momento de estar inteirados sobre as demandas da cidade.

Pudemos perceber ainda que o surgimento da comédia esteve em determinado momento relacionado com o surgimento do estado democrático. E que essa se estabeleceu enquanto mecanismo porta voz do povo, visto que costumava tocar em temáticas ácidas e que sem a licença e o encobrimento do risível, não ousavam falar.

A sociedade binária, através do estabelecimento dos papéis exercidos entre os “passivos e ativos” foram utilizadas como uma das bases ideológicas que permeavam o universo sexual dos indivíduos gregos em especial os atenienses, tratando de assentar quais eram as normas que regiam a sociedade ateniense do século V.a.C.. No âmbito das práticas sexuais existem jogos de poder, e que em determinadas situações esses extrapolam as regulações estabelecidas para determinada sociedade. Pensando isso para Grécia clássica a partir do constructo ficou claro que o mecanismo da repressão sexual, esta estreitamente vinculado ao sistema de poderes. Isso visto que regular a sexualidade de determinado grupo, significa controlá-los.

Mesmo com os mecanismos de opressão, foi possível observar subterfúgios desenvolvidos pelos grupos reprimidos, de maneira que desenvolviam meios de resistência e contra poder. Pudemos observar que as regulações impostas a esses grupos não eram efetivas em sua totalidade, coexistindo em paralelo aos padrões modelos de viver diferenciados que normalmente as fontes históricas oficiais não nos contam.

Ao realizamos a análise da obra literária *Lisístrata*, do comediógrafo grego Aristófanes, percebemos que na construção da narrativa, ele vem nos apresentar outros comportamentos relacionados ao feminino e ao masculino. Pensado que a comédia é um reflexo da sociedade, isso visto que toda produção humana está relacionada com as vivências e percepções de quem as produz. E se tratando de que Aristófanes viveu o apogeu ateniense, frente às novas reestruturações ele

certamente utiliza da liberdade de expressão artística para lançar críticas às novas maneiras de se conceber as coisas

Bem como compreendemos que dentro do universo sexual o feminino angaria uma supremacia que extrapola os muros da moral. Ainda que as normas pregassem que a boa esposa deveriam se abster dos prazeres sexuais, notamos a partir da narração de Aristófanes a existência da possibilidade das práticas sexuais serem praticadas de maneira que ambos sentissem prazer. O âmbito sexual tem um peso tão considerável para os gregos no período clássico que o comediógrafo chega a por em questão o quão seria viável para as mulheres em poucos dias findar com conflito bélico de longo tempo através da abstinência do caralho.

REFERÊNCIAS

Fonte

ARISTÓFANES. Lisístrata. *In: Lisístrata e Tesmoforiantes de Aristófanes*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2011.p.27-132.

Estudos Modernos

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: Entre Práticas e Representações**. Lisboa: DIFEL, 1990.

CHAUI, Marilena. **Repressão Sexual**, essa nossa (des)conhecida. São Paulo: Brasiliense, 1984.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso**: aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970. Campinas: Loyola, 1996.

_____. **Historia da Sexualidade: A Vontade de Saber**. Edições Graal. Rio de Janeiro, 1988.

_____. **História da Sexualidade: O Uso dos Prazeres**. 8.ed. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1984.

GOLDHILL, Simon. **Amor, sexo e tragédia**: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje. Rio de Janeiro. Jorge Zahar, 2007.

JAEGER, Werner. A Comédia de Aristófanes. In:_____ **Paideia:** A formação do Homem grego. São Paulo, Martins Fontes, 1995. p. 414 - 439.

LESSA, Fabio de Souza. **Mulheres de Atenas:** méliissa, do gineceu à Ágora. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

_____. **O Feminino em Atenas.** Rio de Janeiro: Mauad, 2004.

MATA, Gisele Moreira. **Entre Risos e Lagrimas:** Uma análise das personagens femininas atenienses na obra de Aristófanes (Séculos VI A IV a. C.). 2009. Dissertação (Pós-graduação em História) – Universidade Federal de Goiás. Goiânia, 2009.

RUBIN, Gayle. Pensando sobre sexo: notas para uma teoria radical da política da sexualidade. Campinas: **Cadernos Pagu**, 2003.

SALLES, Catherine. **Nos Submundos da Antiguidade.** São Paulo: Brasiliense, 1987.

TORRÊS, Moisés Romanazzi. Considerações sobre a condição da mulher na Grécia Clássica (sécs. V e IV a.C.).**Mirabilia** 01, Dec 2001/ISSN 1676-5818.

VRISIMTZIS, Nikos A. **Amor, Sexo e Casamento na Grécia Antiga.** São Paulo: Odysseus, 2002.

SETE CONTRA TEBAS, AGAMÊMNON E COÉFORAS: OS RITOS FÚNEBRES E A SOCIEDADE GREGA DO SÉCULO V A. C.

Ualace Lima Nascimento³²
Jacquelyne Taís Farias Queiroz³³

RESUMO: As tragédias gregas apresentadas e encenadas no século V a.C. faziam parte do calendário religioso, político e social de Atenas. Com o objetivo de perceber as maneiras as quais os gregos lidavam com os ritos fúnebres na Atenas de Péricles, analisamos as tragédia *Agamêmnon*, *Coéforas* e *Sete Contra Tebas* escrita por Êsquilo e encenadas em 458 a.C. Assim, procuramos identificar em suas narrativas as práticas funerárias relacionadas a honra e desonra para com os mortos e ainda perceber em tais ações o reflexo dos valores que permeavam a sociedade e a política realizada entre os vivos, que abrangiam feitos religiosos, políticos e sociais, revelando assim muitos aspectos acerca da maneira de pensar e agir dos gregos antigos.

Palavras-chave: Teatro grego. Ritos fúnebres. Êsquilo.

ABSTRACT: The Greek tragedies presented and staged in the fifth century BC were part of Athens' religious, political and social calendar. In order to understand the ways in which the Greeks dealt with the funeral rites in Pericles' Athens, we analyzed the tragedy *Agamemnon*, *Coophores* and *Seven Against Thebes* written by Aeschylus and staged in 458 BC. Thus, we seek to identify in their narratives the funerary practices related to honor and dishonor towards the dead and still perceive in such actions the reflection of the values that permeated society and politics carried out among the living, which encompassed religious, political and social characteristics, thus revealing many aspects of the thinking and acting of the ancient Greeks.

Keywords: Greek theater. Funeral rites. Aeschylus.

³² Graduado em História pela Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus XVIII*, Eunápolis - BA. Discente da Pós-Graduação *Lato Sensu* em Educação, Cultura e Linguagens do Instituto Federal da Bahia (IFBA), *campus* Eunápolis. E-mail: ualace.lima@hotmail.com

³³Mestre em Letras: Cultura, Educação e Linguagens (UESB). Professora Auxiliar da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), *Campus XVIII*, Eunápolis – BA. E-mail: jacquelynequeiroz@gmail.com

INTRODUÇÃO

Segundo Bayard (1996, p.35) a morte está presente em toda a parte. Na natureza das coisas e nas relações entre o homem e o universo. Em todas as crenças e culturas permeiam os sentidos do início, meio e fim, cabendo apenas às sociedades fazerem dela momentos de exaltação, recordação ou até mesmo como símbolo de poder e heroísmo. A finitude das relações entre a vida e a morte trouxeram segundo Coulanges (2001, p. 16) temores, limites e paradigmas alojados de forma natural na vida e no cotidiano das pessoas.

Assim seria possível, se questionar o porquê desse cuidado e o que levou os homens desde os tempos antigos a criarem metodologias para lidarem com os mortos. Porém para analisar a relação do homem com a morte, é necessário identificar qual a importância da vida para o homem, para sua religião e para sua sociedade.

Os gregos do século VIII ao VI a.C. cremavam os corpos dos seus reis, generais e guerreiros, colocando suas cinzas em urnas fúnebres, nas quais pintavam ali seus atos heroicos e parte de sua história que deveria ser lembrada e contada no decorrer dos tempos. Já no século V a.C., Burkert (1993, p.374-375) nos relata que na cidade de Atenas à cremação do cadáver é acompanhada por um cortejo, no qual, o corpo é exaltado, libado e exposto a *polis* dando maior importância ao ritual, isto é, tornando a morte um evento público e não mais um préstito realizado no âmbito familiar.

No governo de Péricles (462-429 a.C.), Goldhill (2007) aponta ser a tragédia, uma ferramenta de revolução cultural e democrática, dando uma nova postura e comportamento ao cidadão grego. A implantação da democracia, a diferenciação do conceito de cidadão a visão de isonomia, dentre outros valores inseridos neste período, tinham como objetivos dar maior participação sócio-política do povo nas decisões e nas demandas da *pólis*.

Para o estudo dos rituais funerários utilizamos as tragédias gregas *Sete contra Tebas*, *Agamêmnon* e *Coéforas*, escritas por Ésquilo. Estas nos permitiram perceber e compreender códigos e simbólicos relacionados à cultura, a política e a religiosidade da Grécia Antiga do século V a.C.. A escolha dessas tragédias como fonte, está relacionada ao objeto de pesquisa, uma vez que *Agamêmnon* e *Coéforas* narram uma parte dos

ritos fúnebres em si, sendo mais recorrente, já a tragédia *Sete contra Tebas* nos apresenta questões voltadas aos antefunerais.

A TRAGÉDIA E O REFLEXO DA POLÍTICA DE ATENAS

O que remonta a ação na tragédia? Para Brandão (2001, p.11) as correntes religiosas gregas antigas, buscavam encher-se de conhecimento para tornar-se pura e imortal. Para isso, ele buscava uma forma de purificar-se e atingir um estado de igualdade com os deuses. Esse sentimento de superioridade era uma ameaça aos valores religiosos e também políticos da *pólis*. Apontando o fator religioso, segundo Malta (2006, p.63), quando o homem não reconhece seu limite e tende a buscar a superioridade ou independência em relação aos deuses (Estado), acabam então por entrar no que o autor denomina por perdição³⁴ (*áte*), pois “nessa corrida entre as manifestações divinas, a perdição é a primeira a atingir o homem – mas atrás dela vêm as súplicas (*lité*)³⁵, que o deixam curado”. Não há como falar de História antiga sem compreender como a religião grega opera dentro do campo de conflito humano x divino, pois, acreditamos que é através dessa relação que os gregos fundamentaram o Estado, a política e a cidadania do período Clássico.

Nas tragédias do século V a.C., a ação acontece dentro do espaço humano, porém com uma moral ética baseada no infortúnio do humano em sua desmedida contra a vontade divina, o que leva o herói a praticar *hýbris* e ter sua vida mudada pela própria cegueira³⁶. São essas práticas sociais e quebra de condutas que contribuíram para o processo de internalização dos valores do governo de Péricles. Vernant (2001, p.353)

³⁴ Aqui destacamos o termo “perdição”, pois trabalharemos este, no contexto apresentado por André Malta (2006) no qual o autor faz uma análise do período da guerra de Tróia, focando seus estudos na *Iliada* de Homero, e em personagens heroicos como Aquiles, Agamenon, Heitor e entidades religiosas (místicas) como Zeus, Apolo dentre outros aspectos característicos dos poemas gregos do período ao qual Malta (2006) faz sua análise. Dialogando e ponderando como o processo de perdição acontece com os heróis da Grécia do século VIII a.C..

³⁵ Malta (2006, p.52-55) apresenta a súplica como um conjunto gestual e simbólico de ações humanas que operam dentro do campo da religião grega como uma forma de reparação ao indivíduo que pratica *hýbris*. A súplica é o reconhecimento que o homem errar.

³⁶ Estado ao qual o homem cai ao praticar a soberba (*Hýbris*). Segundo Malta (2006 p.11-12) é um estado de cegueira da razão, onde o herói tem seu infortúnio ao errar achando estar certo, transgredindo leis e valores religiosos e políticos.

acredita que ao entrar no teatro o homem grego se encontra cercado de valores da sua *pólis*, isto porque a tragédia trazia não só um momento de entretenimento, mas um verdadeiro arsenal de ensinamentos, imposições e limites aos cidadãos.

Segundo Vernant (2005, p.7-10), o contexto do esboço trágico deve-se a existência de uma proximidade entre o autor e o seu público, assim acreditamos que este traz uma aproximação/reconstrução tanto técnica quanto espacial, atentando-se aos cuidados com o distanciamento social, mental, religioso e temporal. Os signos e os símbolos apresentados em cada período da história da Grécia antiga referem-se em particular a cada século e tem sua aplicação diferenciada de acordo às sociedades, isto é a cada *pólis*.

A tragédia nos traz leituras de toda a Atenas do quinto século, desde as questões políticas quanto a questões sociais e econômicas, o que nos levar a refletir sobre, qual a importância de se compreender as formas de entretenimento das sociedades? Goldhill (2007, p.197) nos responde que:

O entretenimento está tão conectado com a idéia que a sociedade tem de si mesma que tem se mostrado um assunto sério para políticos, filósofos e reformadores sociais. Através de séculos, a “polícia” cultural tem sido duramente provocada por seus prazeres perigosos, que ameaçam a retidão e a probidade da ordem social. Consequentemente, o entretenimento torna-se campo de batalha da regulamentação (GOLDHILL, 2007, p.196-197).

Este tipo de entretenimento foi uma preocupação para alguns pensadores (filósofos realistas) deste período. Brandão (2001, p.12-13) nos apresenta como exemplo, a preocupação que Platão tinha com o teatro, e nos remonta que ele sempre o bania da sua cidade ideal, pois acreditava que os escritores das tragédias são apenas recriadores inconscientes e julgava suas peças teatrais como simples reproduções que não estão no campo do pensamento filosófico das ideias (*eidós*) e da arte. Pois, para Platão sendo a tragédia mimese, imitação, é apenas técnica imperfeita, não o considerando assim como arte (BRANDÃO, 2001, p.13). Esta preocupação com as formas de entretenimento (o teatro) da Atenas do quinto século nos faz refletir sobre o impacto não apenas emocional que o teatro tem na vida do grego, mas também a força psicológica e política de como os gregos arquitetavam sua cidade,

como eles transferiam seus valores, do passado para o presente e para as futuras gerações.

O teatro grego narra situações comuns a *pólis* ateniense, porém, com seus personagens e todo seu enredo trágico, transformam-na em lições cívicas para mostrar aos cidadãos os resultados das transgressões contra os deuses (em plano de fundo o Estado), em forma de histórias do cotidiano da política e da religião da *pólis*.

OS RITOS FÚNEBRES NAS TRAGÉDIAS *SETE CONTRA TEBAS*, *AGAMÊMNON* E *COÉFORAS DE ÊSQUILO*.

Utilizamos as tragédias *Sete contra Tebas*, *Agamêmnon* e *Coéforas*, escritas por Êsquilo para perceber alguns ritos fúnebres gregos existentes em Atenas do século V a.C., destacando o uso desta linguagem para os fins do governo democrático de Péricles e para a valorização dos costumes antigos e dos deuses.

Após a morte de um indivíduo se iniciava um ritual, que contava as vezes só com a família ou, em outras, com toda a comunidade. A tragédia *Agamêmnon* narra esse momento quando o coro anuncia a chegada dos guerreiros argivos com os restos mortais dos combatentes na guerra de Tróia, “pois quem os enviou sabe/e em vez de homens/armas e cinzas chegam/a casa de cada um” (Êsq. *Agamêmnon*, v. 433-436). Após a morte, o cadáver deve ser entregue aos familiares, que são encarregados e responsáveis de realizar a limpeza e a preparação do corpo para a inumação, após esse cuidado se inicia o que Burkert (1993, p. 374) descreve como *próthesis*, a primeira cerimônia a ser realizado após o falecimento, nela o cadáver é exposto para as lamentações e visitas pelos familiares e mais próximos, dentro de casa.

Ao receber as cinzas ou o cadáver “No palácio o luto junto ao lar/aí está e vai além disso: por quem partiu de terra grega/toda a dor tolerável” (Êsq. *Agamêmnon*, v. 427-430), as lamúrias ocorrem em consonância com o luto, dando início a *próthesis*, que é quando a família “Pranteiam ao louvar o guerreiro: ‘mestre de guerra’/‘nobre na morte’” (Êsq. *Agamêmnon*, v. 427-430). Que também observamos na tragédia *Coéforas* nas quais, as cativas do palácio que falam através do coro dizendo “Lançai lágrimas estrídula perdida/ pelo perdido senhor” (Êsq. *Coéforas*, v-152-153), o choro, método mais utilizado nos

processos de lamentação é bastante comum nestas tragédias, é nele que se apresenta os momentos de oferendas e rituais em prol da passagem do defunto para o mundo dos mortos.

A lamentação acontece de diferentes formas, visando demonstrar a dor da perda de um ente querido (BURKERT, 1993, p.374). As famílias praticavam diversas lamúrias tais como gemidos e gritos, como em *Sete contra Tebas* quando, após a morte dos irmãos Polinices e Eteócles “Aflitos lutos do mesmo nome./Pranteadas triplicadas dores” (Êsq. *Sete contra Tebas*, v.984-985), ou como é visto em *Coéforas* no momento da chegada de Orestes ao túmulo de Agamêmnon que oferece tranças em prol de lamentar-se ao ter chegado após o sepultamento do pai sem as devidas honras (Êsq. *Coéforas*, v. 6-7).

Encontramos em *Coéforas* a lamentação acompanhada com autoflagelação, que é descrita da seguinte forma:

Distinguem face purpúrea os arranhões,
sulcos de unha recém-feridos,
sempre de alaridos
nutre-se o coração.
Destruindo-se o linho dos tecidos,
rompem-se as vestes de véus dolorosas
laceradas no peito, sem nenhum riso
atingidas pelo infortúnio.
(Êsq. *Coéforas*, v. 22-31).

Rasgar as vestes se golpear, são traços existentes para demonstrar a dor da perda. O belo para o grego antigo é importante. O guerreiro adquiria valor quando escolhia ter uma bela morte. O cadáver deveria ser limpo e embelezado pela sua família, para transparecer vida (VERNANT, 1978, p. 14). Na lamúria faz-se o individuo vivo faz consigo o contrário, rasga-se a roupa, mutila-se o corpo; outras vezes corta-se os pedaços do cabelo, não faz a higiene física e ainda se silencia. Talvez seja para demonstrar que mesmo vivo, esse quem está praticando a lamúria perdeu um pouco de vida.

Além da lamentação é percebido também que Êsquilo coloca a morte sobre o âmbito coletivo, pois “O cuidado envolve a cidade” (Êsq. *Sete contra Tebas*, v. 843), uma vez que ao se pensar um processo que padronize o cerimonial ou mesmo que dê a toda à sociedade participação e isonomia nos rituais funerários. Colocar como papel da cidade o ato de prantear um morto acrescenta valores cívicos, a serem praticados em forma de cidadania. Tal situação se exemplifica após a

morte de Eteócles, de forma a tornar o funeral do rei uma atividade encarregada à todos os cidadãos.

Já as ações de Orestes na tragédia *Coéforas* fazem parte de uma honraria realizada pela família. Ele não se encontrava em Argos quando seu pai foi assassinado por sua mãe Clitemnestra (Êsq. *Agamêmnon*, v. 1343-1371), assim, a trama narrada nas tragédias *Sete contra Tebas*, *Agamêmnon* e *Coéforas* de Êsquilo é a ação dos valores de justiça e costumes antigos que quando desrespeitados colocam toda a cidade em perdição³⁷ e a família em um “*ió* deplorável insuportável luto, / *ió* interminável aflição”. (Êsq. *Coéforas*, v. 444-450).

Em algumas tragédias é visto que através do coro a cidade pede uma solução, que possa apaziguar os deuses, parar com a peste ou reparar antefunerais e funerais realizados sem as devidas honrarias, assim, é a partir desses momentos de lamentação e súplicas que Orestes e Electra, ao ver “Ó pai, morto de modo não régio”, pede ajuda aos deuses para fazer justiça e prantear de forma honrosa o átrida (Êsq. *Coéforas*, v. 479-482).

Em *Sete contra Tebas* percebemos similar preocupação com relação aos ritos funerários. O coro ao narra que a maldição de Édipo estava a se cumprir, e neste momento expõe tal fala; “cumpra as iracundas/pragas de Édipo demente,” (Êsq. *Sete contra Tebas*, v.724-726), seguindo tal profecia é já esperado que os irmãos Polinices e Eteócles fossem tirar a vida um do outro para se cumprir tal desgraça paterna.

Após o acontecimento, o coro vem perante o palácio indagar aos familiares de Édipo e a cidade a preocupação com a *próthesis*, uma vez que:

Quando mútuos matadores
dilacerados morrerem,
e a térrea poeira beber
grosso negro sangue do massacre,
quem forneceria lustrações?
Quem poderia limpá-los?
Ó novas dores do palácio
Mescladas a antigos males.

³⁷ Segundo Malta (2006, p.11-14) a palavra “perdição” no estudo clássico significa a rigor, para além de seu uso corriqueiro, indica tanto a consequência quanto o ato de alguém se perder. É momento ao qual o indivíduo erra, “é a cegueira do espírito [...], a potência do infortúnio, o próprio infortúnio, crime, seu princípio e consequências”. Em resumo, para Malta (2006) seriam três momentos básicos da trama nas tragédias – princípio/ato-estado/consequência-castigo.

(Ésq. *Sete contra Tebas*, v.734-740).

A maldição de Édipo cumprisse quando os irmãos golpeiam-se ao mesmo tempo, neste momento a cidade posiciona-se para saber a quem deverá prestigiar, e se ambos os irmãos descendentes ao trono de Tebas morreram, quem, por conseguinte iria enterrá-los? Ligados a uma linhagem de maldições, quem agora iria pranteá-los? Uma vez que havia desavenças familiares presentes no palácio e um dos irmãos trouxe morte e guerra para a cidade.

Assim, além de apresentar o embate sobre quem realizara o funeral dos filhos de Édipo o trecho acima também nos apresenta características do processo ritualístico de limpeza do cadáver e o papel da família, que aparece como uma obrigação quando o coro apresenta a vinda das irmãs³⁸ para presidir o funeral “Ei-las, vindas para o ofício / amargo, Antígona e Ismene, / prantear os irmãos. Sem dúvida,” (Ésq. *Sete contra Tebas*, v. 860-863).

Se de acordo com Andrade (2008, p.294), a realização dos ritos fúnebres é um dever da família, tal responsabilidade é vista também em *Agamêmnon*, quando o coro questiona sobre quem sepultará então o rei Agamêmnon uma vez que Orestes não se encontrava em Micenas? Sabendo de tal obrigação, o coro que toma a voz da cidade, encarrega-se de indagar a assassina e esposa Clitemnestra sobre:

Quem o sepultará? Quem o carpirá?
Ousará fazê-lo: massacradora
do próprio marido, prateá-lo
e sem justiça pelas grandes proezas
celebrar ao espírito ingrata graça?
Quem ao proferir com lágrimas
Elogio fúnebre ao homem divino
trabalhará com verdade cordial?
(Ésq. *Agamêmnon*, v. 1541-1550).

No trecho acima, o coro da tragédia de *Agamêmnon* apresenta pontos do rito que foram realizados de forma inadequada pela esposa, na qual se percebe a falta de prestígio pelas proezas e conquistas realizadas pelo rei, tal como a vitória na guerra de Tróia, e também a exposição do corpo (*próthesis*) para a cidade prestar as honras e oferendas fúnebres que são descritas por Arnaoutoglou (2003, p.161) nas leis funerárias de *Ílios*. Em continuação preocupa-se também com o

³⁸ Santos (2010) analisa em sua pesquisa de mestrado o papel e a participação da mulher nos ritos fúnebres gregos no século V a.C..

choro, uma vez que se lançará que tipos de lágrimas e se estas teriam veracidade.

Em resposta à pergunta realizada pelo coro da tragédia, notou-se que Clitemnestra deve realizar as honras ao marido, uma vez que Orestes como filho homem mais velho não se encontrava na cidade, e essa era obrigação do parente mais próximo. Assim então, a rainha responde:

Não te convém cogitar
deste cuidado. Por nós
tombou, morreu e sepultaremos
não com lamúrias dos da casa,
mas a filha Ifigênia
acolherá como é preciso;
(Êsq. *Agamêmnon*, v.1551-1556).

A esposa assumiu a tarefa de sepultar o átrida, uma vez que Orestes não se encontrava em Micenas por conta da suspeita de ser morto por Egisto, e com isso cresceu em Fócida junto a Pílates. Segundo as tradições dos antepassados e a religião, ao negar o funeral ao rei Clitemnestra estaria por ultrajar o seu cadáver, não dando ao morto o privilégio que lhe é direito (*gêras*). Ter assassinado a Agamêmnon já abre uma grande erronia para Clitemnestra, embora ela julgasse estar fazendo justiça à filha Ifigênia que na guerra de Tróia foi tomada pelo rei como sacrifício aos deuses.

A rainha compreende o seu ato, no trecho “não com lamúrias dos da casa” ela afirma que vai realizar o rito fúnebre e que não participará da lamúria, até porque ela diz que “por nós ele tombou”, afirmando que ela foi à assassina e por isso não convém fazer lamúria, sendo que essa ação é a forma de externar a falta que o indivíduo fará a família ou a comunidade.

Na ação da tragédia *Coéforas* são as servas/cativas do palácio de Argos que são encarregadas pela rainha Clitemnestra para celebrar as honras heroicas no túmulo do rei Agamêmnon (Êsq. *Coéforas*, v. 22-31).

Seguindo a cerimônia fúnebre, após o terceiro dia da *próthesis*, logo pela manhã se inicia o *ekforá*, ou melhor, o levar para fora, que se compreendem em um conjunto de práticas de ritos de passagem para agregar o morto ao mundo dos mortos, essas ações se dão durante e após o sepultamento (BURKERT, 1993, p. 374-375).

Para levar o cadáver para a inumação segundo Burkert (1993, p.375), os gregos antigos do século VIII a.C. queimavam os corpos dos seus defuntos, porém, no período clássico “a escolha de apenas uma ou

de outra dependia do desejo do moribundo ou da preferência da família” na qual acrescentamos também as questões econômicas, uma vez que Péricles tentava igualar o ritual para que todos pudessem executá-lo, mas não podendo faltar o enterro como desfecho da inumação final do rito.

Em *Agamêmnon* é percebido os processos de cremação e inumação dos mortos, quando os soldados que retornaram da guerra de Tróia entregam as famílias piras com as cinzas dos guerreiros mortos em batalha, a tragédia narra a ação destes em entregar os restos mortais para que sejam sepultados e recebam as honras funerárias pela sua família (Ésq. *Agamêmnon*, v. 433-436), também “Outros lá perto da muralha/intactos têm tumba em Ílion,/mas inimiga terra cobriu/aquele que a ocupam”. (Ésq. *Agamêmnon*, v. 451-455). Aos que não se puderam realizar a cremação por estarem em outras terras ou não tiveram como carregar o cadáver do campo de batalha, o coro menciona que estes receberam rito de seus companheiros em terras estrangeiras.

Orestes na tragédia *Coéforas* (Ésq. *Coéforas*, v.658-667) planejou entrar no palácio disfarçado de hóspede e para poder ser recebido por Egisto e Clitemnestra utilizou de falsa identidade narrando ser um viajante, ao chegar ao palácio, pede para que o servo dê a seguinte informação:

“diz que morreu Orestes, não te esqueças;
se prevalecer a opinião deles a transladar,
ou domiciliado, em tudo sempre hóspede,
sepultá-lo remete-nos essas instruções.
recolhem a cinza do homem pranteado.”
(Ésq. *Coéforas*, v.682-687).

Tal mensagem é imediatamente recebida por Clitemnestra que manda chamar e hospedar o viajante e se inicia o luto dentro do palácio. Destaca-se a preocupação em fazer o sepultamento, no fragmento da tragédia apresenta-se uma das formas mais comuns do *ékforá* de um cadáver, deve-se cremá-lo e colocá-lo na pira fúnebre e enterrá-lo. Quando tal procedimento não ocorre, é julgado um insepulto que segundo Souza (2010, p.351):

Demonstrar ingratidão para com os mortos era perigoso, não exclusivamente porque eles tivessem poderes para fazerem mal à pessoa pessoalmente, mas porque podiam se queixar à Perséfone e, com isso, desencadear um castigo para a comunidade com o todo, em forma de más colheitas e infertilidade. (SOUZA, 2010, p.351).

A fala da autora aparece na tragédia de Ésquilo, quando Electra suplica “ó Perséfone, dá-nos formoso poder” (Ésq. *Coéforas*, v. 490) para que Orestes vingue a morte de Agamêmnon e limpe a *pólis* da perdição, uma vez que são notórias em quase todas as tragédias de Ésquilo, as quais existam cadáveres que a cidade se encontrará sobre pragas ou pestes devido a estar insepulto ou falta dos devidos ritos fúnebres de algum indivíduo. Tomamos como exemplo *Coéforas*, quando Orestes afirma que:

Ah, se no sopé de Ílion
golpeado por lança de um lício
tivesse perecido, ó pai!
Legada bela gloria no palácio
[...]
terias túmulo magnífico
em terra ultramarina,
suportável ao palácio.
(Ésq. *Coéforas*, v. 345-353).

Orestes lamenta por seu pai não ter morrido em Tróia, visando ter lá uma morte mais honrosa, pois o prestígio da guerra seria maior que a vergonha da morte por sua esposa, o coro se põe a expressar a falta de reconhecimento do status social do rei, que deveria receber as honras e as oferendas fúnebres por ter trazido para Micenas a gloria da vitória contra Tróia e a marca da força dos aqueus. Porém identificamos na fala de Orestes, a preocupação com o ritual, onde ele diz que o rei “terias túmulo magnífico” e mesmo a cidade não tendo o seu cadáver para sepultar, honrariam a memória e prestigiariam os atos e a morte de Agamêmnon com lamentações, sacrifícios e libações típicas de um rei.

Repreendendo a forma a qual o átrida foi assassinado, Electra ainda vem a completar a falta de lamento ao pai, dizendo que Clitemnestra realizou o funeral do rei “sem os concidadãos/nem os cantos fúnebres” (Ésq. *Coéforas*, v. 431-432). Assim, não ter o corpo exposto aos cidadãos e ser enterrado a noite, sem os cantos e as lamentações familiares, podemos perceber que Agamêmnon não recebe o *gerás* que lhe é de direito.

Em *Sete contra Tebas* a situação é semelhante, porém, o ponto do conflito é visto quando a epopéia se desdobra no embate entre os valores e os costumes antigos apoiados pelos deuses gregos, contra, a decisão do governante:

Ar. Devo anunciar as decisões e os decretos de conselheiros públicos desta cidade cadmeia. A este Eteócles, por bem querer a terra, decidiram sepultar com exéquias³⁹ próprias: a odiar inimigos teve morte na cidade, pio ante pátrios templos e irrepreensível morreu onde é bela a morte dos moços. (Ésq. *Sete contra Tebas*, v. 1005-1011).

O rei decide por dar a Eteócles os devidos funerários, além de ser reconhecido como herói dentro de *pólis*, por ter lutado contra os sete reinos que invadiram Tebas. Em oposição, por ter se aliado a sete outros reinos para tomar o poder do irmão, Polinices que também é um tebano foi julgado por desonrar a *pólis* e trazer guerra e morte a todos. A assembleia, isto é, o governo tebano decide então por ultrajar seu cadáver, de forma que:

Ar. Este seu irmão, cadáver de Polinices, lançar fora insepulto, presa de cães, [...]
Assim é o decreto: receba o seu devido sepultado sem honra por pássaros alados, nenhum serviço fúnebre acompanhá-lo, nenhum pranto de acerbo canto venerá-lo, nem ser honrado pelo séquito dos seus. Tal é o decreto do poder dos cadmeus. (Ésq. *Sete contra Tebas*, v.1012-1025).

A cidade junto ao Arauto decide por então ultrajar o cadáver de Polinices mesmo sendo irmão de Eteócles e filho de Édipo. Neste trecho identificamos os procedimentos que apresentam o ultraje. O decreto lançado para a cidade diz que o corpo não deverá ser enterrado, deverá ser deixado para que possa ser comido por cães, não dever ser libado ou mesmo lamentado com choro, *khoés* ou mesmo alimento, e por fim proíbe que os próprios parentes o velem, o tirando do direito de ser “honrado pelo séquito dos seus”. Essa ação apresenta a total privação do rito fúnebre e o ultraje ao corpo e a memória de Polinices. Porém, ao ouvir tal decreto Antígona toma a fala em meio à assembleia:

An. Eu declaro aos chefes dos cadmeus se ninguém comigo quiser sepultá-lo eu o sepultarei e enfrentarei o perigo por sepultar o irmão, não tenho pudor

³⁹ Entende-se também como cortejo fúnebre, com direito as cerimônias e as honrarias que façam reconhecer e preservar a memória e os atos heroicos do indivíduo.

desta desobediência ao poder da cidade.

[...]

Lobos de ventre côncavo não terão pasto
de suas carnes, ninguém espere por isso,
pois o seu túmulo e exéquias eu mesma,
ainda que mulher, providerei com os meios,
levando terra no regaço de líneas vestes
eu o cobrirei, ninguém espere o inverso.
(Ésq. *Sete contra Tebas*, v.1026-1040).

Neste momento, sua irmã Antígona entra em cena para fazer valer o poder dos deuses e o respeito aos valores e os costumes antigos. Por não ter mais nenhum irmão homem ou parente próximo de sexo masculino, ela assume a responsabilidade em dar o rito fúnebre ao irmão. Sabendo que não é seu papel, ela afirma que mesmo sendo mulher irá prover dos meios para que seja realizado tanto a *próthesis* quanto o *ekforá* com os lamentos, as libações e as devidas honras ao irmão, e ainda destaca que sepultará seu corpo mesmo que ninguém a ajude.

Negar o rito fúnebre para um indivíduo é segundo Souza (2010, p.351) afirmar desleixo ou mesmo ultraje, e tal ação geraria uma série de malevolências voltadas a tornar o espírito um pequeno demônio que atormentaria a própria cidade tebana.

Antígona entra em discussão com o Arauto (Ésq. *Sete contra Tebas*, v. 1042-1053), e, por conseguinte o coro tem posicionamentos diferentes, no qual, uma parte apoia o posicionamento de Antígona e assumem “Que a cidade puna ou não puna/os que pranteiam Polinices” e apresentam a dor da morte, como uma dor comum, pertencente a todos e por isso “a cidade considera justo.” (Ésq. *Sete contra Tebas*, v. 1066-1072).

Após a realização da cremação e da inumação, finaliza-se o ritual fúnebre com a libação, este é o momento de fazer oferendas e sacrifícios que honram e preservam a memória e a identidade do defunto. Souza (2010, p.352) nos diz que em casos de falta de rito ou rito incompleto, as libações fúnebres eram a única ação que poderia apaziguar e direcionar o morto ao Hades.

Em *Coéforas*, Êsquilo evidencia também as ações de libação em todo o decorrer da narrativa, as cativas do palácio fazem oferendas para evitar a revolta e garantir a ida do átrida para o Hades. Electra em luto consulta as cativas para auxiliá-la no *ekforá* onde pergunta; “que falar ao verter as fúnebres libações?/Como propiciar?/Como rogar ao pai?” (Ésq. *Coéforas*, v.87-88), a dúvida é devido à situação a qual ele foi

exposto, pensando como o defunto iria receber tais oferendas e alimentos, vindos em nome de sua assassina.

A libação pode ser acompanhada por sacrifícios de animais, pessoas (escravos), e até mesmo de familiares, segundo Burkert (1993, p.374) são presentes em todos os ritos fúnebres, vendo que as libações e oferendas não alimentavam o túmulo de Agamêmnon, Electra é aconselhada pelas cativas a proferir palavras e libações em nome dela e de seu irmão Orestes, lamentando e invocando os espíritos antepassados e Perséfone para ajudar na reparação do insulto realizado ao rei.

Eu, vertendo esta água lustral a mortos,
Digo invocando pai: “Tem dó de mim
e do nosso Orestes, reilumine o palácio.
[...]
Com tais súplicas verto estas libações;
(Ésq. *Coéforas*, v. 129-149).

Neste trecho Electra utiliza da súplica para evocar os deuses e a alma de Agamêmnon para ajudar ela e Orestes a fazer justiça ao assassinado do átrida, uma vez que sua alma sem as devidas honras fúnebres não iria para o mundo dos mortos. Para isso destacamos o uso da água lustral, utilizada para a purificação do cadáver. No caso de Agamêmnon limparia as impurezas e miasmas lançados pelo sepulcro de mãos assassinas, acreditando assim que esta libação expurgaria o cadáver do rei e permitiria seu contato com os deuses.

Assim, as libações dirigidas ao átrida passam a ser incorporadas como preces, onde, mesmo seguindo os padrões como a água lustral e alimentos (Ésq. *Coéforas*, v. 480-490). Percebemos que a rainha Clitemnestra envia tais libações ao túmulo de Agamêmnon tentando evitar uma praga ou o contágio da morte, porém como afirma Orestes na tragédia “as dádivas são menores do que o delito,” (v. 519).

No terceiro dia após a inumação Burkert (1993, p.378) nos diz que se deve realizar o banquete do morto, porém a tragédia mostra que o átrida não recebeu tais banquetes fúnebres, mas os filhos colocam-se a fazer-te tais honras:

Or. Assim se fariam a ti os banquetes usuais
dos mortais, se não, entre festejados serás
sem honra nos sacrifícios olentes da terra.

El. E eu, de todo o meu dote, hei de trazer-te
Libações nupciais ao sair da casa paterna

e acima de tudo venerarei este túmulo.
(Ésq. *Coéforas*, v. 483-488).

Fora a promessa de realizar as devidas libações ao pai, caso os deuses e Perséfone lhes dê “formoso poder” (Ésq. *Coéforas*, v. 490) para realizar a justiça, Electra chega a prometer que mesmo a casar-se continuara a frequentar, alimentar e libar o acento do pai, fazendo-se cumprir a promessa da reparação por sua morte. Os dois ainda se colocam a preservar o túmulo, cultivando assim a memória de Agamêmnon. Tal fala é muito importante na libação pós-morte de forma que:

As visitas à tumba de um parente era, para um ateniense do período clássico, um ato de importância comprável ao próprio enterramento. A omissão desse dever por uma filha ou filho era uma falta grave e podia ser usada em um processo pela posse de herança. (SOUZA, 2010, p.355).

Portanto, os mecanismos e instruções as quais as tragédias encenavam a plateia ateniense no quinto século, ensinavam ações rotineiras e possibilidades de realização de devidos funerários, auxiliando a vida civil com as práticas ritualísticas dos antepassados e dos deuses, dando a todos o igual privilégio fúnebre. Assim, a temática dos ritos fúnebres gregos deste período se tornou palco de atenção em Atenas e foi evidenciada através do teatro nas grandes Dionisiacas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Na antiguidade clássica que temos os primeiros pensamentos e reflexões acerca da política e de formação da sociedade ocidental, nela, os valores, a cultura e muitas das práticas sociais dos gregos antigos influenciaram a história Ocidental.

Foi tomando como objeto de estudo a importância dos rituais fúnebres dentro da sociedade que buscamos responder qual a importância social e política dos funerários e dos antefunerários na Grécia Antiga tomando como ponto de partida a análise das tragédias *Sete contra Tebas*, *Agamêmnon* e *Coéforas*, todas escritas por Ésquilo no século V a.C..

Compreendemos que os atenienses desse período, vivenciaram a glória de uma cidade-estado vitoriosa, que se expandia e triunfava perante as demais *poleis* gregas. A tragédia é fruto deste momento, ela

se faz nele, dentro de uma mudança de caráter estrutural com a fixação definitiva do sistema democrático. Com isso podemos então perceber que o teatro grego é uma instituição social e formadora, nela “a cidade se faz teatro”, ela se toma de certo modo como objeto de representação e se desempenha a si própria diante do público. (VERNAT; VIDAL-NAQUET, 2005, p.10).

Identificamos a constante presença de cadáveres e ultrajes nas tragédias escritas por Êsquilo no período clássico, na qual, discutimos a importância das suas peças e participação política no processo de democratização de Péricles⁴⁰.

Por fim, observamos que os processos ritualísticos voltados aos direitos dos cadáveres no cenário social dos atenienses do século V a.C. tinham como pano de fundo fundamentar políticas,⁴¹ práticas e cuidados específicos e de igual ação para todas as camadas sociais, possibilitando assim que independente de status e hierarquia igual sepultamento e *gerás* a todos.

Assim, torna-se visível que “o contexto funerário concebido dessa totalizante, abre possibilidades de discutir as implicações da morte em outros domínios e ilumina questões como *status*, hierarquias, políticas, diferenciação social e conflitos ideológicos”. (SANTOS, 2010, p.353).

Portanto percebeu-se através da análise das fontes *Sete contra Tebas*, *Agamêmnon* e *Coéforas* de Êsquilo que os costumes fúnebres falam muito sobre uma sociedade, através dele foi possível compreender a estrutura social em que estão inseridos os sujeitos atenienses, analisar os aspectos do seu cotidiano, suas crenças, mitos e valores. Deste modo os ritos funerários e os sepultamentos descritos nas tragédias de Êsquilo no século V a.C., narram para além de epopeias, conflitos e tradições religiosas, nos apresentam a sociedade em geral operando dentro dos seus costumes mais comuns, sendo inseridos através da *mimesis* conceitos políticos, normas de condutas, preservação de valores e posturas a serem seguidas em uma cidade-estado.

⁴⁰ Isso foi possível devido à análise também da figura de Êsquilo dentro desse novo sistema político. Uma vez que Romilly (2008, p.53-80) nos apresenta um panorama geral da vida e participação de Êsquilo nas guerras e na política da Grécia Antiga.

⁴¹ Onde se destaca a Lei 109. *Iulís* (Céos – Cíclades): Lei funerária no século V a.C.. (ARNAOUTOGLU, 2003, p.161).

REFERÊNCIAS

Fontes:

ÉSQUILO. Agamêmnon – Orestéia, I. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. Coéforas – Orestéia, II. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras Fapesp, 2004.

_____. Os Sete contra Tebas. In: _____. Tragédias. Estudos e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 2009. p. 142-207.

Estudos Modernos:

ANDRADE, Marta Mega. A dimensão religiosa das práticas funerárias: O “caso” Atenas. *Phoënix*, ano 1, p. 291-305, 2008.

ARNAOUTOGLOU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga*. Tradução de Ordep Trindade Serra, Rosilea Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2013.

BAYARD, Jean-Pierre. *Sentido oculto dos ritos mortuários: morrer é morrer?*. Tradução Benôni Lemos. São Paulo: Paulos, 1996.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. Petrópolis: Vozes, 2001.

BURKERT, Walter. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

COULANGES, Fustel de. *A cidade antiga*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

GOLDHILL, Simon. *Amor, sexo e tragédia: como os gregos e romanos influenciam nossas vidas até hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2007.

MALTA, André. *A selvagem perdição: erro e ruína na Iliada*. São Paulo: Odysseus, 2006.

_____. *O resgate do cadáver: o último canto da Iliada*. São Paulo: Humanitas Publicações; FFLCH/ USP, 2000.

SANTOS, Sandra Ferreira dos. *Ritos funerários na Grécia Antiga: um espaço feminino*. In: CONGRESSO INTERNACIONAL DE RELIGIÃO MITO E MAGIA NO MUNDO ANTIGO, 1, FORUM DE DEBATES EM

HISTÓRIA ANTIGA, 9, 2010, Rio de Janeiro. Anais [...]. Rio de Janeiro: UERJ, 2010. p. 348-365.

ROMILLY, Jacqueline de. A tragédia grega. Lisboa: 70, 2008.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Revista Discurso, n. 9, p. 31-62, 1978.

_____. Entre mito e política. Tradução de Cristina Murachco. São Paulo: Edusp, 2001.

_____. Mito e sociedade na Grécia Antiga. Brasília: EdUnb, 1999.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. São Paulo: Brasiliense, 2005.

VIEIRA, Ana Livia Bomfim; ROSA, Claudia Beltrão da (org.). Teatro Grego e Romano: cultura e sociedade. São Luís: Café e Lápis: Ed. UEMA, 2015.

CARACTERÍSTICAS ADMINISTRATIVAS DO ESTADO DE UR-III

Sebastião Gomes de Sales Junior

Resumo: A maior parte da documentação produzida no terceiro milênio provém de Ur III, o que o torna privilegiado para pesquisas. Por isso, buscaremos perscrutar a história da Terceira Dinastia de Ur a partir de registros documentais remanescentes do período. Privilegiaremos a formação política e as fronteiras do governo da Terceira Dinastia para dar contexto aos aspectos e elementos históricos que iremos explorar.

Palavras-chave: Mesopotamia; Terceira Dinastia de Ur; Suméria; Estado; Ur

Abstract: Most of the documentation produced in the third millennium comes from Ur III, which makes it privileged for research. Therefore, we will seek to examine the history of the Third Dynasty of Ur from the remaining documentary records of the period. We will privilege the political formation and frontiers of the Third Dynasty government to give context to the historical aspects and elements that we will explore.

Keywords: Mesopotamia; Third Dynasty of Ur; Sumeria; State; Ur

INTRODUÇÃO

O fato de Ur, durante a Terceira Dinastia, ter sido um dos estados que mais produziu textos legais, implicou em diferentes interpretações sobre o perfil administrativo de seus reis. Segundo Igor M. Diakonoff, a Terceira Dinastia de Ur criou na Mesopotâmia um "típico estado despótico e burocrático" (DIAKONOFF, 1991, p. 92). Para o autor, o maior mérito dos reis de Ur foi a unificação econômica do território da Suméria.

Diakonoff afirmava que tanto a agricultura quanto a pecuária estavam submetidas ao controle da administração palaciana, dessa forma qualquer tipo de atividade que gerasse lucro privado era proibida. Quase a totalidade da população era, segundo ele, empregada de forma compulsória nas obras do sistema de irrigação das cidades, e os demais eram contratados para as lavouras no período de colheita. Buscaremos compreender se Ur III realmente foi um governo burocrático, mas partiremos do processo de constituição histórico da Terceira Dinastia.

1. O SURGIMENTO DA TERCEIRA DINASTIA DE UR

A invasão dos gutianos terminou por destruir a dinastia acádia na Mesopotâmia que, desde a morte de seu fundador, Sargão, já estava se desintegrando. As origens étnicas e linguísticas desse povo não são claras para os pesquisadores, como ocuparam o território dos montes Zargos ainda é desconhecido. Poucos também são os registros do chamado “domínio gutiano”, que segundo Samuel N. Kramer durou mais de um século, e só terminou com o início do reinado de Utu-hegal (1969, p. 39).

A literatura suméria que registra o período de dominação gutiana foi provavelmente escrita após o término do mesmo. No poema “A maldição de Agade”, redigido possivelmente durante a Terceira Dinastia de Ur, é dito que o deus Enlil decidiu pôr fim ao império acádio e para isso enviou os gutianos para a região. O texto também descreve esse povo como tendo características não humanas:

Os gutianos, pessoas que não conhecem o assentamento permanente. Com os sentimentos humanos / modo de pensar, mas com os instintos de um cão, a forma do corpo como a de um macaco. Enlil os enviou das montanhas. Como gafanhotos eles estão cobrindo toda a terra (ESPAK, 2016, p. 78).

Não se sabe ao certo a extensão territorial do governo de Utu-hegal. Após destronar Tirigan, último rei gutiano, e assumir o controle, seu reinado durou apenas sete anos e ele não conseguiu estabelecer uma dinastia (KRAMER, 1963, p. 68). Foi nesse cenário de transição que a terceira dinastia de Ur nasceu.

Os textos que narram o período descrevem Ur-nammu, iniciador da terceira dinastia, como *šagina* (governador geral, general) de Utu-hegal, encarregado de administrar a cidade de Ur. Na “Lista de Reis Sumérios” não há nenhuma indicação de conflito entre Ur-nammu e Utu-hegal, as inscrições apenas descrevem a morte do então soberano e a posterior transferência de governo de Uruk para Ur. Nas linhas 7 a 10 da coluna VIII da “Lista de Reis Sumérios” podemos verificar essa informação (JACOBSEN, 1939, p. 122-3):

*unu^{ki} geštukul ba-an-sâg
nam-lugal-bi ur[^{ki}- šê] ba-túm
ur^{ki}-ma ur-[^dnammu] lugal*

mu 18 [f]-a5

Uruk foi ferido com armas;
Seu reinado para Ur foi carregado.
Em Ur, Ur-nammu tornou-se rei
E reinou 18 anos.

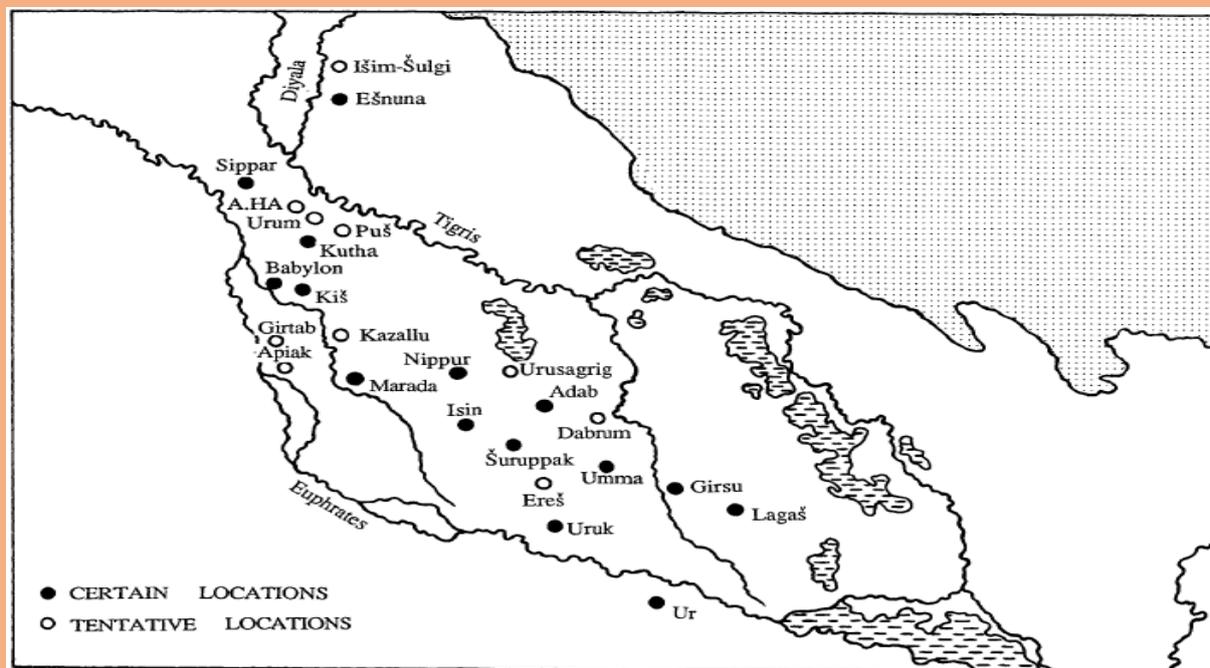
Apesar de o texto citar que Uruk foi “ferida com armas”, não há menção à natureza do conflito nem qual foi seu adversário. Ur-nammu declarou a independência da cidade-estado de Ur após a morte de Utu-hegal, e iniciou uma série de campanhas militares para unificar o território. Sua primeira investida foi sobre Lagaš e em seguida Uruk, que era a capital durante o governo de Utu-hegal.

Com essas conquistas ele se denominou “Rei da Suméria e Acádia”, porém, segundo Elisabeth M. Tetlow (2004, p. 10), os meios bélicos não foram a principal forma usada por Ur-nammu para anexar territórios aos seus domínios, a maioria de suas vitórias foram por vias diplomáticas. Ele realizou casamentos entre seus filhos e as filhas dos reis vizinhos e restaurou templos como forma de ganhar o respeito da população.

O título de “Rei da Suméria e Acádia” é contestado atualmente com o que dizem os fragmentos do Código de Ur-Nammu encontrados em Sippar. Na descrição dos domínios de Ur, as cidades da região setentrional, Girtab, Apiak e Marada, são listadas como integrantes do império. Nenhuma cidade do Norte, porém, consta na lista, assim como nenhuma inscrição real de Ur-nammu foi encontrada na região (STEINKELLER, 1991, p. 15-6).

É mais provável que Šulgi, filho de Ur-nammu, tenha sido o real unificador da Mesopotâmia. Foi durante a segunda metade de seu reinado que Ur experenciou sua maior expansão territorial, incorporando cidades do Norte ao seu comando. Na figura 1, abaixo, podemos verificar as áreas centrais e periféricas que o reino de Ur adquiriu:

Figura 1: mapa do território de Ur III



Fonte: STEINKELLER, op.cit., p. 18

No mapa, os círculos preenchidos representam os locais certos onde a Terceira Dinastia exerceu domínio, os círculos vazios são locais possíveis. As províncias eram comandadas por um *ensi*, teoricamente indicado pelo rei, e por um *šagina* que comandava as atividades militares. Piotr Steinkeller diz que algumas províncias tinham mais de um *šagina*, como Umma, por exemplo (1991, p. 20).

O processo de anexar novas áreas ao império de Šulgi resultou em uma série de reformas administrativas que, para muitos autores, fizeram de Ur um estado despótico e burocrático. Iremos fazer uma verificação dessa concepção.

2. BUROCRACIA E ESTADO PATRIMONIAL EM UR-III

A ideia de Ur III como um estado burocrático é surgida, segundo Steven J. Garfinkle (2008, p. 55, 58), da alta quantidade de documentos oficiais encontrados do período. Ao longo do tempo de existência da Terceira Dinastia de Ur, mais de 75,000 textos cuneiforme, oriundos de diferentes pontos do império, como Girsu, Umma e Nippur, estão disponíveis para pesquisa. Essa abundância de registros teria sido um

dos elementos que levou muitos teóricos a atribuírem a Ur um caráter despótico, de estrito controle estatal e burocracia.

Quando buscamos isso na historiografia os exemplos são fartos. Podemos citar Amélie Kuhrt (2012, p. 17), Marc Van De Mieroop (1999, p. 123), Maria Eugenia Aubet (2013, p. 129), e também Piotr Steinkeller:

Na segunda metade do reinado de Šulgi, que durou quarenta e oito anos, o estado Ur III entrou em um período de rápida expansão territorial, principalmente a leste do Tigre e no sudoeste do Irã. O processo de subjugar esses territórios e de incorporá-los ao estado de UrIII[...] coincidiu em com uma série de reformas políticas, administrativas e econômicas notáveis, como resultado a Babilônia emergiu como um Estado burocrático altamente centralizado, com praticamente todos os aspectos de sua vida econômica subordinados ao objetivo primordial da maximização de ganhos (STEINKELLER, 1991, p. 16).

Para Igor M. Diakonoff, o estado de Ur III funcionava por meio de um grande aparato burocrático que permitia ao palácio ter o controle dos templos, submeter os cultos aos deuses à regulação e controlar as elites (DIAKONOFF, 1991, p. 95, 153-4). Ou seja, burocracia em Ur III é praticamente unanimidade no meio acadêmico.

O conceito de burocracia nos remete a Max Weber, que estudou a sua evolução em várias de suas obras. Para Weber, em um Estado burocrático os dirigentes da administração se relacionam por meio de hierarquias e de forma impessoal. As funções administrativas não são reguladas por atos discricionários, mas sim por um conjunto de regulamentos (WEBER, 1982, p. 279).

Se levarmos em conta a definição de Weber para burocracia, não há dúvida de que Ur III foi um estado burocrático, sobretudo quando olhamos para a historiografia. Contudo, esse conceito, em sua forma genérica, pode ser aplicado a diferentes cidades-estados da antiguidade como forma de justificar a presença da burocracia também nelas. Nesse sentido, nós estaríamos abrindo mão de observar as especificidades presentes em cada caso em prol de conclusões reducionistas.

Quando isolamos os pontos principais da definição de burocracia, a começar pela hierarquia, não é difícil notar que ela sempre esteve presente entre os mesopotâmios. Os templos são um exemplo disso, sua funcionalidade requeria um certo grau de especialização dos

funcionários templários, como os superintendentes, inspetores e escribas (VAN DE MIEROOP, 2004, p. 217). Por isso, a hierarquia por si só não é o bastante para qualificar Ur III como burocrático.

O que autores como Michael G. Morony (1991, p. 9) colocam, entretanto, é que a Terceira Dinastia de Ur foi responsável por aplicar a especialização de tarefas e o controle central a proporções ainda não vistas na Mesopotâmia. Por meio da divisão do território em províncias, o governo central distribuía governadores por diferentes regiões e os demitia sempre que achava conveniente.

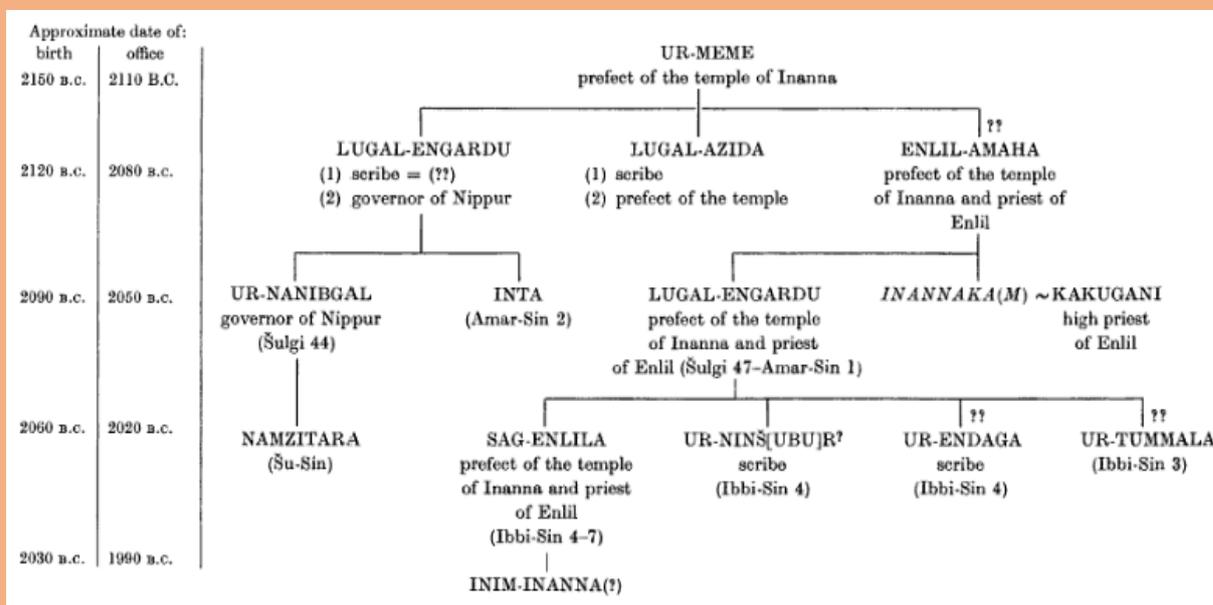
Igor M. Diakonoff fez considerações parecidas, porém, visualizando um ambiente político mais hostil em Ur III. Segundo ele, os governadores provinciais eram removidos de forma arbitrária de seus postos, e as elites locais acabaram perdendo força com essa nova forma de administração (DIAKONOFF, 1991, p. 93-4).

Presume-se também que em uma burocracia critérios técnicos sejam a forma de acesso aos postos de trabalho, e que estes sejam compostos por profissionais substituíveis e treinados. Contudo, quando conferimos essas informações dentro do cenário de Ur-III encontramos a hereditariedade como meio de acesso a diferentes postos de trabalho, e famílias com uma longa tradição na administração de algumas repartições.

O artigo *“The House of Ur-Meme”*, de William W. Hallo (1972), serve para ilustrar o que estamos falando. Por meio de um estudo prosopográfico, William W. Hallo analisou, ao longo de diferentes gerações, uma prestigiada família que monopolizava a administração do templo da deusa Inanna, uma das mais importantes instituições de caráter civil e religioso do período.

Piotr Michalowsk (1991, p. 49) afirma que não apenas o templo de Inanna era gerenciado pela família de Ur-Meme, mas várias outras instituições seculares assim como altos cargos no governo da cidade de Nippur.

Figura 2



Fonte: HALLO, 1972, p. 89.

Como pode ser visto na figura 2, William W. Hallo examinou a linha de sucessão de Ur-Meme, mais antigo membro conhecido da família e que dá nome a ela, a partir dos primeiros anos do reinado de Ur-nammu até o reinado de Ibbi-sin, último rei da dinastia⁴².

Para uma burocracia, exemplos como o de Ur-Meme são inconcebíveis pois, “em última análise, o controle total sobre os escritórios em uma burocracia deve repousar com a própria autoridade central” (GARFINKLE, 2008, p. 57), os próprios assiriólogos afirmam isso. O cenário exposto com Ur-Meme contrasta com as afirmações de ter havido um controle central por parte do palácio, inclusive, as afirmações de Diakonoff sobre a perda de poder das elites locais também é refutada a partir desses dados.

Para fortalecer o que estamos dizendo, o controle hereditário das instituições como forma de perpetuar o poder das elites não era algo restrito a Nippur. Em um outro estudo, David M. McGuinness (1982, p. 25) reconstrói a genealogia da família Giri_x-Zal, de Umma, e demonstra por meio disso que é mais provável que os reis da Terceira Dinastia tenham trabalhado no sentido de fortalecer as elites, ao invés de enfraquecê-las. Segundo Piotr Steinkeller, é presumível que governar ao

⁴² Para uma atualização de genealogia de Ur-Meme ver Richard Zettler e Martha T. Roth (1984).

lado das elites tenha sido algo vital para os projetos de conquista e dominação territorial de Ur III:

Há fortes indícios de que os governadores de Ur-III se originaram em grande parte da população local, provavelmente dos descendentes daquelas aristocracias que governaram as cidades-estados individuais antes da unificação da Babilônia pela Casa de Ur. Supondo que esta situação foi o resultado de uma política consciente, a prática de recrutar governantes de famílias locais, e não do círculo de parentes e seguidores do rei, pode ser interpretada como uma tentativa calculada de aplacar as elites locais e ganhar seu apoio para o conceito de uma Babilônia unificada (STEINKELLER, 1991, p. 20).

Steven J. Garfinkle esclarece que realmente os reis de Ur tentaram criar um estado centralizado, mas para isso o método usado por ele não foi a criação de uma burocracia. O autor explica que os reis buscaram manter as elites próximas ao seu domínio dando a elas mais poder e não retirando poder delas:

Assistimos a uma proliferação de cargos e títulos no final do século 21 a.C. Muitos desses cargos serviram para vincular as autoridades mais de perto do estado, mas não substituíram os interesses locais, baseados em status. De fato, o sucesso dos reis de Ur III reside em sua capacidade de cooptar essas estruturas sociais, em vez de tentar substituí-las de cima. (GARFINKLE, 2008, p. 59)

Na Terceira Dinastia de Ur não existia uma distinção rigorosa entre o público e o privado, e isso funcionava tanto para os cargos ocupados quanto para o local onde funcionava a administração, é isso que afirma Steven J. Garfinkle (op.cit., p. 57). O autor também especula que muitos documentos administrativos deviam ser armazenados nas residências dos funcionários.

É necessário um grande aparato administrativo para produzir e preservar toda a gama de documentação que remanesce dos governos da terceira dinastia, o que denota ter existido maior rigor no controle dos negócios do Estado. Entretanto, esse controle não aconteceu porque se buscou criar lá uma burocracia racional, mas porque houve por parte do estado um incremento das atividades econômicas. Assim, atribuir a Ur III características burocráticas é levá-la a uma condição que supera a política vigente nos Estados mesopotâmios.

Frente a estes dados, o posicionamento que adotamos neste trabalho é o de que Ur III não era um Estado burocrático pois, apesar de o controle estatal sobre as instituições ter aumento no período, a linha de comando ainda era definida pela forma tradicional, ou seja, pelos laços de parentesco.

Essa afirmação nos leva ao segundo elemento que iremos analisar nesta parte, o de Ur III como um estado patrimonial, que também é muito presente na historiografia. Piotr Steinkeller em um artigo sobre economia privada no terceiro milênio afirmou que a cidade-estado de Ur é um clássico exemplo de “sistema patrimonial” (2004, 93). Partiremos nossa análise então do conceito de Estado patrimonial para observar se é aplicável ou não a Ur III.

Estado patrimonial significa uma organização política onde o administrador detém da posse e controle dos meios de administração. Em um estado assim caracterizado, não é possível se ver a distinção entre o público e o privado (pertencente ao administrador). As relações políticas são baseadas em vínculos de parentesco e lealdade, assim como é o corpo administrativo do Estado. Nas palavras de Weber: “é o domínio “tradicional” exercido pelo patriarca e pelo príncipe patrimonial de outrora” (1982, p. 99).

Porém, como vimos na discussão sobre a burocracia, de fato os domínios público e privado se confundiam, mas em nenhum dos casos apresentados vemos o Estado sendo o controlador direto das instituições. O que mostramos foi que, apesar de a influência do palácio ter se ampliado junto às instituições tradicionais, ele não conseguiu diluir o poder da elite nesse processo e teve que continuar as práticas políticas correntes para manter a integridade de seu poder.

Ora, Frank Parkin diz que “os governantes patrimoniais promovem com seus sujeitos políticos o mesmo relacionamento que eles desfrutavam com os membros de sua família” (1982, p. 81). Notamos nessa citação que patrimonialismo é algo filiado ao patriarcalismo, e este nos remete ao *household/oikos*. E em concordância com o que fala atualmente a historiografia, nem conceito de *oikos* nem o de *household* podem ser empregados ao terceiro milênio de forma integral, e Steven J. Garfinkle diz o mesmo (2008, p. 60).

Para que Ur III pudesse ser considerado um estado patrimonial ele precisaria ter subordinado todas as demais esferas da sociedade ao

domínio do palácio, o que não aconteceu. Houve de fato um esforço por parte dos reis da terceira dinastia em diluir as formas de poder locais, o código de Ur-Nammu e o calendário de Šulgi são um exemplo disso, mas essas medidas não foram suficientes para permitir que os soberanos governassem de forma independente das redes locais de poder. Como afirma Steven J. Garfinkle, “o estado de Ur III era centralizado apenas no sentido de que a coroa era o *locus* da direção dos recursos de todo o estado” (2008, loc.cit.).

O questionamento que emerge dessa situação teórica é: se não burocrático nem patrimonial, qual a definição para o estado de Ur III? Nenhuma das definições serve. Apesar de relevantes, elas impõem um grau de simplificação para as questões do terceiro milênio.

Essa distinção entre patrimonialismo e burocracia deve nos dar muito o que pensar. Pois como classificariamos os primeiros estados mesopotâmicos de acordo com essas distinções? E se descobrirmos que essas descrições simplesmente não funcionarão, então por que elas não se encaixam? Podemos falar de burocracia e, em caso afirmativo, em que contextos? Os tipos ideais de dominação de Weber não podem ser aplicados sem qualificação a nenhuma sociedade, e a paisagem social mesopotâmica pode, de fato, revelar-se complexa demais para ser abrangida por tais definições (MICHALOWSK, 1991, p. 46).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ur III teve uma situação econômica maior e mais complexa que períodos anteriores da Suméria, porém isso não a tornou um estado despótico como Diakonoff descreveu, nem um estado patriarcal ou burocrático como outros estudiosos fizeram. A forma mais apropriada de se olhar para aquele contexto é o visualizando operando por meio de uma combinação de “economia do oikos, dominação patrimonial e persistência das hierarquias locais”, Steven J. Garfinkle chama esse arranjo de *e₂-conomy* (2008, 61).

Para a Mesopotâmia do terceiro milênio, a perspectiva de Steven J. Garfinkle parece ser a mais coerente. Como mostrado nos exemplos de Ur-Meme e Giri_x-Zal, a prosopografia tem tido grande importância em resolver questões socioeconômicas de Ur que ainda estão obscuras, e a partir de dados coletados com esse método, aspectos cotidianos da

sociedade suméria que, pelo que nos parece até o momento, só pode ser compreendida a partir de elementos próprios a ela, tem sido reconstruídos.

REFERÊNCIAS

AUBET, M. E. **Commerce and colonization in the ancient Near East**. New York: Cambridge University Press, 2013.

DIAKONOFF, I. M. **Structure of society and state in early dynastic Sumer**. In: Monographs of the ancient Near East, 1 (6-16), 1974a.

_____. **Slaves, helots and serfs in early antiquity**. Acta Antiqua XXII, 1974b, 45-78.

_____. **Early despotisms in Mesopotamia**. In Igor M. Diakonoff and Philip L. Kohl (ed.), Early Antiquity. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

ESPAK, P. **The establishment of Ur III dynasty. From the gutians to the formation of the neo-sumerian imperial ideology and pantheon**. In: KÄMMERER, Thomas R.; KÖIV, Mait; SAZONOV, Vladimir (eds). Kings, gods and people: establishing monarchies in the ancient world. Münster: Ugarit-Verlag, 2016.

GARFINKLE, S. J. **Was the Ur III state bureaucratic? Patrimonialism and bureaucracy in the Ur III period**. In: GARFINKLE, Steven J., JOHNSON, J. Cale. The growth of an early state in Mesopotamia. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2008, 55-61.

HALLO, W. W. **The House of Ur-Meme**. Journal of Near Eastern Studies, vol. 31, no. 2, 1972, pp. 87-95.

KRAMER, S. N. **The sumerians: their history, culture and character**. Chicago: University of Chicago Press, 1963.

_____. **Mesopotâmia: o berço da civilização**. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora S.A., 1969.

MCGUINNESS, D. M. **The Family of Girsu-Zal**. Revue D'Assyriologie Et D'archéologie Orientale, vol. 76, no. 1, 1982, pp. 17-25.

MICHALOWSK, P. **Charisma and control: on continuity and change in Early Mesopotamian bureaucratic systems.** In: GIBSON, Mcguire; BIGGS, Robert D. *The organization of power aspects of bureaucracy in the ancient Near East.* Chicago: The Oriental Institute, 1991.

MORONY, M. G. **“In a city without watchdogs the fox is the overseer”:** issues and problems in the study of bureaucracy. In: GIBSON, Mcguire; BIGGS, Robert D. *The organization of power aspects of bureaucracy in the ancient Near East.* Chicago: The Oriental Institute, 1991.

KUHRT, A. **The old assyrian merchants.** In: Parkins, Helen; Smith, Christopher (eds). *Trade, traders and the ancient city.* New York: Routledge, 2012, 16–30.

VAN DE MIEROOP, M.. **Cuneiform texts and the writing of history.** New York: Routledge, 1999.

_____. **The ancient mesopotamian city.** New York: Oxford University Press, 2004.

STEINKELLER, P. **The administrative and economic organization of the Ur III state: the core and the periphery.** In: GIBSON, Mcguire; BIGGS, Robert D. *The organization of power aspects of bureaucracy in the ancient Near East.* Chicago: The Oriental Institute, 1991.

_____. **Toward a definition of private economic activity in third millennium Babylonia.** In: Robert Rollinger / Christof Ulf (Eds.). *Commerce and Monetary Systems in the Ancient World: Means of Transmission and Cultural Interaction.* München: Franz Steiner Verlag, 2004.

TETLOW, E. M. **Women, crime and punishment in ancient law and society, volume 1: the ancient Near East.** Londo: Continuum, 2004.

WEBER, M. **Ensaio de Sociologia.** Rio de Janeiro: LTC Editra, 1982.

ZETTLER, R. L., e ROTH, M. T. **The genealogy of the House of Ur-Me-Me: a second look.** *Archiv Für Orientforschung*, vol. 31, 1984, pp. 1–9.

PROJETO DE CONVERSÃO E FEUDO-CLERICALIZAÇÃO NO PENSAMENTO E OBRA DE RAMON LLULL

Marcos Jorge dos Santos Pinheiro⁴³

Resumo: O trabalho visa à exposição da tentativa de conversão ao Cristianismo inserida n’*O livro do gentio e dos três sábios*. Assim, procurarei compreender como o molde das intenções de Ramon Llull para com os infiéis, bem como a compreensão de seu próprio contexto sociocultural, marcado por um caráter fortemente feudo-clerical.

Palavras-chave: Conversão; Idade Média Central; Maiorca; Ramon Llull

Abstract: The work aims at exposing the Christian conversion attempt inserted in *The book of the gentile and the three wise men*. Thus, I intend to understand the shape of Ramon Llull’s intentions in relation to infidels, as well as the understanding of his own social and cultural context, marked by a strongly feudal-clerical character.

Keywords: Conversion; Central Middle Ages; Mallorca; Ramon Llull

INTRODUÇÃO

Previamente a uma futura explanação do pensamento mistagógico do filósofo que pretendo expor, é mais que necessário contextualizar suas abordagens filosófico-teológicas e sua localização geográfica, conseqüentemente, as questões econômicas e culturais que o cerceavam.

Ramon Llull, também aporuguesado para Raimundo Lúlio⁴⁴, é um personagem intrigante do Medievo ibérico. Nascido em Palma de Maiorca em 1232, e lá perecendo, em 1316, compôs uma quantidade avassaladora de escritos, cerca de 200 (GILSON, 2001, p. 573). Era – um tanto excêntrico para a época – um pensador leigo, de caráter heterodoxo (um tanto destoante da elite universitária), possuindo até mesmo família e filhos, que apenas optou (livremente) pela religião

⁴³ Graduando em História-Licenciatura na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), sob orientação do Prof. Dr. Marcus Baccega. E-mail: marcosjpinheiro@outlook.com

⁴⁴ Neste trabalho, dentre várias nomenclaturas possíveis para o filósofo, utilizarei a grafia optada no título, original do catalão medieval.

cristã já em sua maturidade, por volta dos seus 31 anos (JAULENT, 2001, p. 34). E, ainda mais posteriormente, após anos de estudo teológico, decidiu agir apologeticamente em sua defesa – até aprendendo árabe para tal –, com aconselhamentos diretos ao Papa, compilação de livros tático-militares, e projetos futuros para a Cristandade Latina. Afirmava que qualquer pessoa que se propusesse a defender a fé cristã deveria conhecê-la intimamente, para não dar margem ao descrente de tomar por diminuto o Catolicismo por culpa de um possível erro do arguidor.

ESPECIFICAÇÃO METODOLÓGICA

Querer compreender o pensamento luliano de um modo atomizado é certamente algo impróprio, inadequado. No concernente a uma tentativa metodológica na vertente oposta, o historiador da cultura francês Roger Chartier (1990, p. 62) ressalta que

O texto, literário ou documental, não pode nunca anular-se como texto, ou seja, como um sistema construído consoante categorias, esquemas de percepção e de apreciação, regras de funcionamento, que remetem para as próprias condições de produção. A relação do texto com o real [...] constrói-se segundo modelos discursivos e delimitações intelectuais próprios de cada situação de escrita.

Ou seja, abordar o contexto problemático onde o escritor, ou mesmo suas obras, se insere(m), sem captá-lo(as) como fruto de seu tempo, intelectualidade influente e influenciada, incluindo-se em categorias de realidade destoantes da nossa, e, por isso mesmo, plenamente historicizáveis, não imanentes, seria um esforço infrutífero. Ainda nesse sentido,

os textos (e também todas as categorias de imagem) não podem, então, ser apreendidos nem como objetos cuja distribuição bastaria identificar nem como entidades cujo significado se colocaria em termos universais, mas presos na rede contraditória das utilizações que os constituíram historicamente. (CHARTIER, 1990, p. 61)

Chartier, não em poucas passagens, defende essa questão de indivíduo em seu meio “não-universalista”, mas com sua própria “utensilagem mental”, o que acarretava livros compostos para seus contemporâneos com elementos característicos, e métodos e objetivos de leitura bem orientados. Os seus conceitos metodológicos, no que tange às ideias e os livros, servem de guia para este trabalho. Ao se conseguir compreender os “hábitos mentais” (PANOFSKY *apud* CHARTIER, 1990, p. 38) que possibilitaram a construção d’ *O Livro do Gentio*, poderá ser possível a construção de uma assimilação das noções que permeavam as relações mútuas presentes no processo de feudo-clericalização Ibérica, enfocando no próprio Ramon Llull como peça autônoma e luminosa destas, mas não isolada.

Dessa maneira, a proposta se coloca como uma abordagem das representações simbólico-culturais incidentes na obra de Ramon Llull. Analisando suas conjecturações para com os judeus e, em especial, os islâmicos, se intenta a percepção de como se davam as dinâmicas sociais no século XIII. Resumidamente, utilizar o maiorquino como prisma para identificação dos distintos elementos sociais e culturais presentes no contexto Ibérico-latino, pois “o que importa, tanto quanto a ideia e talvez mais, é a encarnação da ideia, os seus significados, o uso que dela faz” (CHARTIER, 1990, p. 48). Objetiva-se entender as estruturas de seu meio através de seus trabalhos e como se deu tal influência de mão dupla.

Ao expor sua biografia e suas obras, sempre se buscará uma hermenêutica “holística”, não no sentido quixotesco de tentar esgotar as possibilidades de compreensão acerca do escritor, mas de um esforço em vista de não o isolar de seu contexto macro, e nem suas obras diante de suas intenções e esforços direcionados.

PALMA DE MAIORCA COMO FRONTEIRA TRANSCULTURAL

O local em que Ramon Llull passou a maior parte de sua vida foi Palma de Maiorca, capital da maior ilha participante do arquipélago das Ilhas Baleares, no Mediterrâneo. Nascido lá após 3 anos da conquista da ilha – das mãos dos mouros – por Jaime I (1213-1276), não há como negar que viveu dentro de um contexto cultural dialeticamente contraditório: diálogo e violência. Dado o conflito ideológico da

Reconquista dos territórios que se encontravam sob domínio islâmico, o tratamento para com estes pelos cristãos na reavida da ilha não foi dos melhores, ocorrendo extinção de muitos direitos e até uma espécie de escravização. A Reconquista Cristã foi um fenômeno que sincretizou, na Península Ibérica, a religião católica à guerra, se tratando de um fenômeno combativo-colonizador que mobilizou boa parte da sociedade cristã ibérica, não sem auxílio dos franceses, ingleses e alemães, para a recuperação das terras hoje portuguesas e espanholas, desde o ano de 711 até 1492 (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 185). Tal fenômeno incorpora-se como ideologia peculiar na mentalidade do Ocidente medieval (não somente peninsular), dado que se aloja dentro da auto identificação europeia com a ideia de herança do Império Romano. O tratamento direcionado aos muçulmanos (mas não aos judeus, por exemplo), em certa medida, provém da ideologia da Reconquista idealizada principalmente nas *ordines* dos *bellatores* e *oratores*, além da lógica pertencente ao processo de feudo-clericalização, que será melhor abalizada posteriormente.

A população europeia no século XIII possuía um crescimento demográfico de 45,31%, superior à soma do mesmo processo nos séculos VII a XI (38,76%) (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 25). Tal dado revela como, rapidamente, o continente se tornava cada vez mais populoso, principalmente as cidades, em detrimento dos campos. Em Palma de Maiorca, dos aproximadamente 50.000 habitantes na ilha, calcula-se que cerca de 40% eram muçulmanos. Minoritários, os judeus correspondiam a cerca de 3.000 habitantes, número que aumentou com o *Repartiment* de terras (aos judeus cooperadores) de Jaime I de Aragão. Comparada com o resto da Europa, a comunidade israelita em Maiorca correspondia a uma porcentagem significativa e bem representada, revelada na autonomia religiosa e econômica que possuíam na ilha (JAULENT, 2001, p. 12).

Destarte, existem duas vertentes presentes em Maiorca as quais considero nevrálgicas para uma compreensão coerente de Ramon Llull em seu tempo: a efervescência inter-religiosa e a reabertura das rotas mercantis. Vamos a elas.

Com tal efervescência social, e estando situado em uma ampla interação cultural, não havia como Ramon Llull não se encontrar no meio das afluências de um contexto religiosamente plural. Provindo de família abastada, desde jovem, seja com serviçais muçulmanos ou nas ruas de Palma, sempre se encontrou permeado pelo diálogo com as Três

Religiões do Livro. Além do caráter transcultural em que a Península Ibérica incidia – com foco, aqui, em Maiorca –, não é somente este fator que define a biografia de Llull. À época, as Cruzadas, ou, como ele se referia, *passatge*⁴⁵, que já ocorriam prévia e concomitantemente ao seu período de vida, ajudaram a definir o contexto cultural maiorquino. A reabertura das rotas de comércio – ressalte-se a ilha como um dos polos mais dinâmicos do período – elevaram as transações comerciais, gerando então uma necessidade de contato ainda mais estreito entre as mais variadas pessoas, de diferentes religiões. Além da possibilidade flutuante de ascensão social.

Homem de diversas facetas – como não podia deixar de ser um pensador do medievo –, versou, em vários escritos, sobre consideráveis e incisivas temáticas (desde biologia até medicina e astrologia), condensando, ao fim, seu foco voltado para a idealização de um projeto crucial, sua *Arte Geral (Ars Magna)*.

Como relata na sua “autobiografia” ditada a monges cartuxos de Vauvert (COSTA, 1999, p. 4), *Vita Coetania* (1311), no ano de 1274 subiu à montanha Randa, e, em sua sublime contemplação, acaba por receber tal revelação divina que o ordenou a compor obras que denunciasses e corrigisses os erros dos infiéis, nomeada de *Ars (Arte)*⁴⁶. Sua *Ars*, ordenada diretamente pelo Senhor em sua meditação, foi produzida logo em seguida nas obras *Arte Maior* e *Arte Geral* (LLULL, 1999, p. 12). Apesar de sua sistematização ter se complexificado com os anos, pode-se afirmar que ela se resume em

nada mais que a exposição desse método [apologético em prol da conversão dos infiéis]. Ela consiste essencialmente em tabelas em que estão inscritos os conceitos fundamentais, de tal maneira que, combinando as diversas posições possíveis dessas tabelas umas com as outras, se possa obter mecanicamente todas as relações de conceitos correspondentes às verdades essenciais da religião. (GILSON, 2001, p. 573)g

⁴⁵ Não somente as Cruzadas para o Oriente, como são comumente imaginadas. A própria Reconquista de Maiorca por Jaime I de Aragão (1229) com apoio de certos nobres, à época, não deixava de ser compreendida como uma *passatge* (termo proveniente do catalão medieval).

⁴⁶ A *ars* no Mundo Clássico e na Idade Média, distintamente da contemporaneidade, correspondia a um saber rigoroso sobre a ordem do universo a partir do conhecimento por *imagines*, figuras mentais pelas quais o intelecto acede à verdade metafísica. “Não havia arte pela arte, imagens feitas apenas pelo valor estético. A finalidade didática era essencial”. (FRANCO JÚNIOR, 2001, p. 111)

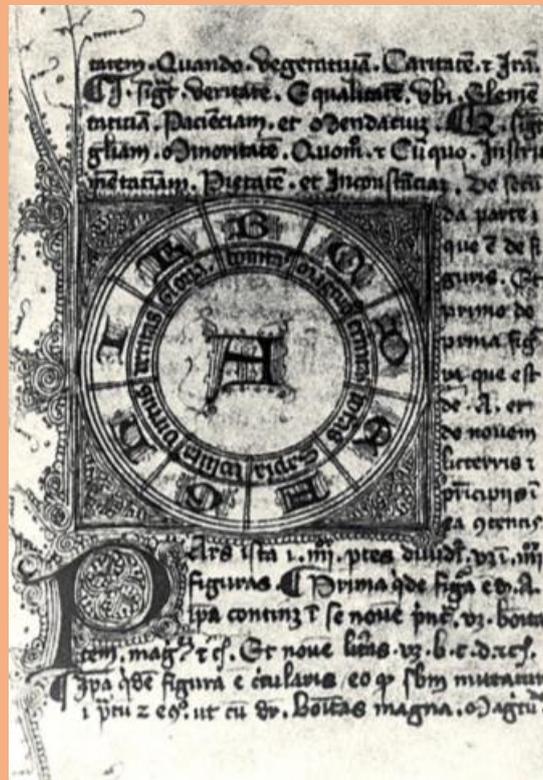


Figura A: *Ars Brevis*.

Fonte: Escorial, Ms f-IV-12, fol. 3. Disponível em: <http://quisestlullus.narpan.net/eng/719_art_eng.html> Acesso em: 14 jul. 2019.

Figura A representa os nove mais fundamentais princípios da Arte. B: bondade, C: grandeza, D: eternidade/duração, E: poder/autoridade, F: sabedoria/instinto, G: vontade/ apetite, H: virtude, I: verdade, K: glória. (tradução própria)⁴⁷

Um dos objetivos de sua *Arte* era a possibilidade de não somente achar uma Verdade incontestável, mas defendê-la, intrinsecamente aliando a fé à razão. A defesa argumentativa da Verdade e da religião católica foram características definidoras de Llull durante sua trajetória intelectual e missionária.

⁴⁷ “**Figure A** represents the nine most fundamental principles of the Art. B: goodness, C: greatness, D: eternity/duration, E: power/authority, F: wisdom/instinct, G: will/appetite, H: virtue, I: truth, K: glory”.

O LIVRO DO GENTIO E DOS TRÊS SÁBIOS

O documento analisado neste trabalho, *O Livro do gentio e dos três sábios* (c.1274–1276), encaixa-se nesse projeto luliano de defender a Verdade – ainda que de maneira diferenciada da aplicação pura de sua própria *Ars* –, ou seja, o Cristianismo como a religião verdadeira, em detrimento do judaísmo e islamismo:

a Arte dará a Lúlio os meios para provar que o Deus das três grandes religiões monoteístas é o mesmo. As argumentações utilizadas consistem na maior parte dos casos em associar as conveniências, diferenças e oposições que necessariamente apresentam as Dignidades divinas com as conveniências, diferenças e oposições que os princípios apresentam nas criaturas.[...] o Livro do gentio e dos três sábios segue o mesmo método da Arte, se bem que de um modo menos esquemático e mais acessível. (JAULENT, 2001, p. 21-22)

Trata-se de uma obra retórico-pedagógica, até mesmo proto-literária. Um tanto incomum. De utilidade ímpar para inspiração em catequizações ao redor do mundo, que era seu plano e projeto principal, pelo qual se esforçou.

Inicialmente, a história se dá em um *locus amoenus*, uma categoria de ambiente bastante utilizada e representada em obras e pinturas medievais, porém com origem greco-romana, presente, por exemplo, nos diálogos platônicos e nas éclogas virgilianas. O *locus amoenus* se revela como um *topos* clássico-medieval que se configura tanto na tradição poética quanto prosaica, até reapropriada pelos autores românticos europeus ao abordarem o período medieval como base para suas obras⁴⁸. A inserção deste jardim paradisíaco, quando empregado em obras medievais, designa uma extensão de Deus, não de referência panteísta, mas como um dado local próprio da caridade divina, uma extensão própria desta, tal qual os homens. Caracteriza-se quase como um personagem que dá aos debatedores da obra uma atmosfera propícia para a realização de seus discursos retórico-apologéticos. (COSTA, 2004.)

⁴⁸ uma sequência de reinserções culturais que, interessantemente, leva até os autores brasileiros do período imperial, tais quais José de Alencar e Aluísio Azevedo.

Ao vagar inquieto por não haver respostas para suas questões metafísicas – não conseguia saber o que ocorria no *post mortem*, e tal dúvida o desconsolava –, o gentio, depressivo, depara-se com três filósofos, vagando para fora de uma cidade. Na sua caminhada, os sábios se depararam com uma mulher muito esbelta, cujo nome era *Inteligência*. A mulher apresentou para eles, naquele local, cinco árvores que carregavam flores que com muitos simbolismos.

A primeira árvore (21 flores) carrega frutos que simbolizam virtudes de Deus; a segunda árvore (49 flores) possui sete virtudes alcançáveis para os bem-aventurados; a terceira árvore (49 flores) leva as virtudes da primeira, além de sete vícios; a quarta árvore (21 flores) têm sete virtudes criadas e a quinta árvore (49 flores) possui sete virtudes criadas principais e sete pecados mortais. Todas elas possuem condições *sine qua non* para as existências – tanto divina quanto humana –, e justificativa lógico-demonstrativa, não podendo se contradizerem.

A *Inteligência* orientou-os

de que as dez condições [...] resumem-se em duas condições, ou princípios: o primeiro, que todas as dez condições estejam em concordância com um fim; o segundo, que não se oponham a esse fim. E tal fim é amar, conhecer, temer e servir a Deus. (LLULL, 2001, p. 47)

Ao entrar em contato com os três sábios, o gentio os inquire sobre as questões que o afligem, e, então descobre que aqueles homens não padecem da mesma dor, pois têm crença. A crença em Deus. Pede, então, para que lhe expliquem tal questão. Um dos sábios, sem interrupção ou questionamento dos outros dois⁴⁹, inicia sua defesa apologética – seguida posteriormente pelos outros – com o material que a mulher acabara de lhes dar: as flores virtuosas e viciosas, para demonstrar e provar a existência de Deus e a ressurreição.

Depois de finalizada a atividade apologética, o gentio se lastima ainda mais que antes, pois, logo que descobre que há algo após a vida terrena, percebe que, na verdade, os homens que haviam defendido de

⁴⁹ O fato de não ficar claro qual a religião de cada um dos sábios que se utilizam das variadas flores para embasar sua argumentação se mostra um artifício retórico-poético interessante utilizado pelo maiorquino para ressaltar as semelhanças, em detrimento das desavenças, que se perpetuam entre as três religiões do livro.

maneira tão complementar a existência de Deus e da ressurreição seguem doutrinas totalmente distintas, mas com certas similitudes. Esperneia:

– Ah, senhores! Em quão grande alegria e esperança me havíeis colocado! Mas agora me fizestes retornar a muito maior ira e dor do que costumava estar, porque depois de minha morte não tinha temor de sustentar trabalhos infinitos. Mas agora estou certo de que se não estiver no caminho verdadeiro, toda pena está já pronta para atormentar perenemente a minha alma depois de minha morte! (LLULL, 2001, p. 82)

Para não ficar a esmo, pede para cada um dos três sábios defenderem, por meio do uso das flores apresentadas pela *Inteligência*, suas respectivas crenças para, daí, escolher uma, e finalmente poder dar cabo de sua tristeza.

Então, os três decidem iniciar as defesas de doutrinas específicas para o gentio, e após uma série de “honrarias” de um em relação aos outros – revelando uma pacificação e consideração mútuas –, inicia-se a pregação, respeitosamente pelo judeu, justificando-se pelo fato de sua religião ser a mais antiga dentre as três, que defende a Lei de Moisés dada por Deus e seu envio do Messias para a libertação do povo judeu do cativo; seguido pelo cristão, que defende o Deus Uno e Trino; e por fim, pelo muçulmano, cujos artigos eram a crença em Maomé como profeta, no Corão como Lei concedida por Deus, e algumas outras especificações da mitologia islâmica. Ao fim da obra, o gentio já se encontra mais apaziguado. Decidiu pela sua religião. Ironicamente astuto, Ramon Llull não nos revela, pelo menos dentro da própria obra, o caminho escolhido pelo, até então, gentio.

DE RAMON LLULL E SEU TEMPO

Independentemente da prévia e breve contextualização do ambiente que abrigava o maiorquino feito no início do trabalho, ainda é nevrálgico, para uma melhor assimilação, situá-lo na feudo-clericalização do século XIII.

O feudo-clericalismo da Idade Média Central se consagrou na instituição da Igreja Católica, que assume um papel central naquela sociedade, firmando-se e legitimando os ritos sociais, abrindo

possibilidades de expansões colonizadoras, tanto com conversão de pagãos quanto com projeções mais significativas, como a Reconquista, da qual o próprio Ramon Llull acaba por se ver integrado, ainda que em uma posição leiga e, como já citado, heterodoxa, pois não havia formação universitária.

Segundo Hilário Franco Júnior (2001, p. 89), com certos privilégios distintivos – como posses de terra, cruciais dentro de uma sociedade ainda agrária (não hereditárias devido ao celibato clerical), posse de boa parte da cultura erudita, domínio da crença em uma pré-secularizada etc. – a Igreja pôde se impor decisivamente, mas não sem disputas (físicas ou ideológicas). Tal posição ímpar, além de reafirmar as posições sociais e sua retroalimentação em campos mentais (vide as famosas três ordens, referenciadas na *imago* da Trindade, que compunham as sociedades feudais e sua manutenção pelo clero), possibilitou um movimento cristão de expansão cultural exógena.

Por meio de um processo aculturador (não resumido somente aos últimos séculos do Medievo), a sociedade cristã pôde expandir seus desígnios, não somente influenciando como sofrendo influências e aculturações, dialeticamente. Nenhum processo se faz em uma via.

Rituais, como o de cavalaria e de contratos feudo-vassálicos, com o passar dos séculos, ao serem legitimados pela Igreja, cada vez mais se cristianizaram e representaram certas estruturas sociais cristãs. A cultura intermediária, campo de diálogo comum das mais variadas pessoas, se firma como um conceito indispensável para a elucidação nessa temática, pois deu cabo de aclimatar as disparidades civilizacionais com as quais a Cristandade se deparou, desde a Antiguidade Tardia até a contemporaneidade.

Como já citados, os fenômenos religiosos-militares do feudo-clericalismo e Reconquista Cristã (que se miscigenam e se confundem na Península Ibérica) se firmam na *filosofia de ação* luliana. Se encaixando nestes processos, suas obras possuem, intrinsecamente, a ideia de conversão e expansão cristã permeadas do ideal cruzadístico, de modo que se põem a legitimar não só um germinativo feudo-aburguesamento, ao se levar em conta sua origem social e o contexto dinamizado de Palma de Maiorca, mas principalmente os traços de caráter feudo-vassálicos, dado que, ao se ressaltar sua abstenção de riqueza (mantendo apenas o necessário para sua família) em prol do foco na ação missionária, Ramon Llull se identifica não somente como

um Cruzadista peninsular, mas da Nação Cristã, voltando-se para as terras além-mar, não se restringindo ao arquipélago das Ilhas Baleares.

Em outra perspectiva, o contexto pacificador retratado na obra – regras de etiqueta recorrentes, respeito à argumentação alheia (sem interrupção ou questionamento), discordância compreensiva – é um aspecto interessante para ser exaltado neste artigo. Essa retratação de benquerença dos sábios entre si pode denotar tanto uma simbolização do contexto presente em Maiorca, já brevemente exposto acima, um ambiente de contato estreito entre religiões concorrentes, numa época em que inexistia o conceito de laicidade do Estado ou de diálogo inter-religioso propriamente dito, quanto, em outro sentido, um desejo germinativo particular de Llull em relação às crises religiosas do fim do século XIII.

O que se pode constatar é que, para ter ocorrido o desenvolvimento de um livro nestes caracteres, seria ingênuo imaginar que todo um contexto “pacifista” sairia apenas de sua mente, sem o mínimo contato com a realidade em que se encontrava, nem que fosse para criticá-la. A própria finalização da obra não deixa de ser referência a isso, pois, assim como não foi possível saber se o gentio se converteu ao cristianismo, talvez indo para uma vertente errônea, nem sempre o cristão (mesmo naquele em que abunda conhecimento teológico) poderia converter o infiel, pois, por mais que a religião cristã fosse completamente irrefutável, Llull via a razão humana como o principal valor do homem, e se este não se convence com a lógica da argumentação cristã, talvez não haja muito o que se fazer:

Quem aceita de maneira incondicional o veredicto da razão, tal como Llull o fez, se submete simultaneamente à exigência do reconhecimento intersubjetivo, porque não há racionalidade sem intersubjetividade. Em outras palavras: aceitar a razão como instância única e autônoma significa, paradoxalmente, fazer-se dependente, em boa medida, da comunidade discursiva. (FIDORA, 2009, p. 5)

Ou seja, o filósofo maiorquino é um defensor do Livre-Arbitrio clássico, agostiniano, como explicado por Étienne Gilson (2006, p. 368):

Deus criou o homem dotado de uma alma racional e de uma vontade, isto é, com um poder de escolher análogo aos anjos, já que os homens, como os anjos, são seres dotados de razão. Fica estabelecido portanto, desde esse momento, que a liberdade é uma ausência absoluta de constrangimento, inclusive em relação à lei divina; **que ela pertence ao homem**

pelo fato de ele ser racional e se exprimir pelo poder de escolha que sua vontade possui. (grifo próprio)

O que é necessário ressaltar é o fato de que, militando em prol do respeito ao valor humano baseado na razão (associada à fé), Ramon Llull poderia até defender encarecidamente a vertente do diálogo para a defesa da fé cristã. Todavia, na sua visão, provavelmente não há equiparação teológica entre as três religiões, pois, mesmo que um descrente recusasse o catolicismo, isto não diminuiria a religião católica ou a igualaria às outras (basicamente, o judaísmo e islamismo). Aquele que não aceitasse o catolicismo estaria sempre equivocada. A colocação equiparada das diferentes religiões se impõe até onde é necessário para a conversão alheia. A necessidade de ir até o outro para retirá-lo do erro.

O “projeto de conversão”⁵⁰ realizado pela religião católica apresenta configurações interessantes, no caso deste artigo, será levada em conta a abordagem cultural. Principalmente a cultura popular, não só como intermédio social unificante da Cristandade, mas também um denominador cultural comum⁵¹, que não se restringe às camadas subalternas, mas corresponde a um espaço dinâmico que abarca a sociedade num todo, ou ao menos uma parte muito significativa.

Saído de família abastada, Ramon Llull, dentro do contexto renovador de Maiorca, poderia ser compreendido, na visão de Peter Burke, como um exemplar de “anfíbio cultural” (1978, p. 28, *apud* FRANCO JÚNIOR, 1996, p. 35). Tal conceito ajuda a compreender o maiorquino em seu tempo, mas, como o próprio Hilário Franco Júnior ressalta, não existiam *indivíduos-exceção* que vagavam da aristocracia às massas, ao menos se colocado desta maneira um tanto simplista, binária. Na verdade, qualquer um, em maior ou menor grau, se inclui no processo de circularidade cultural. “Existiam ‘anfíbios’ porque havia uma área cultural comum, e não o inverso” (1996, p. 36). Em Maiorca, no século XIII, pode-se supor com certa segurança que a área cultural comum era extensa, abrigando não só ricos/pobres e nobres/plebeus,

⁵⁰ É válido ressaltá-lo como um projeto sistemático para conversão geral que abrange a questão sociocultural intrínseca dos tempos antigos e medievais. Não se trata somente de interesses de poder, mas da presença de uma confiança real de que estavam na Verdade, e era um dever humanista trazer os outros a ela.

⁵¹ Cf. FRANCO JÚNIOR, H. Meu, teu, nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária. In: A Eva Barbada. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1996. p. 34.

mas também as diferentes religiosidades, dentro das possibilidades que o período cobria. E Llull utilizou-se, ainda que, provavelmente, de maneira inconsciente, de maneira magistral dessa área cinza integradora, “só se assimila, se modifica ou se critica aquilo que se entende ou se pensa entender” (1996, p. 36). Ao se pôr nas posições estranhas a si, numa peculiar empatia, fez o caminho inverso dos outros críticos de teologia, que procuravam incessantemente quaisquer mínimos erros ou incongruências nos livros religiosos do oponente. Llull se dirigia ao que havia de mais correto, ou, melhor dizendo, símile ao catolicismo, nas religiões, para fazer sua crítica com outras abordagens.

Por exemplo, a existência da religião, ou, mais especificamente, das doutrinas monoteísta e da ressurreição, é um aspecto comunitário entre as 3 religiões d’O *Livro do Gentio*, um dado de “cultura intermediária”⁵² (no sentido adotado por Franco Júnior).

O filósofo de Maiorca se utiliza desses campos de interação (porque eram compartilhados, não como estratégia “maquiavélica”) para afunilar as diferenças entre os infiéis e os cristãos, para, então, poder construir uma via para convertê-los. A busca pelo aprendizado da língua árabe, além dos escritos em latim e catalão (ainda em formação, à época), agregam diversos elementos para esta compreensão. Poucos, mesmo em sua época, intentariam e concordariam com sua proposta de edificação de mosteiros para ensino da língua arábica. Não compartilhavam deste mesmo dado cultural, ou, ao menos, não o absorveram e assimilaram tal qual Ramon Llull.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os problemas de seu tempo eram atípicos, e sua percepção ensaiou muitas estruturas que, com o tempo, súbita e injustamente, perderam contato com seu preconizador. Como bem percebeu Régine Pernoud (2016, p. 226–227), a Cruzada armada parecia ser uma solução muito viável nos fins do século XI, já no século XIII, sobretudo no fim deste, a resposta não podia ser a mesma. Nem sempre a solução está na História. A “Cruzada” luliana, com expedição de médicos,

⁵² Hilário Franco Júnior utiliza o conceito de cultura intermediária para as mediações clericais/leigas, erudito/vulgar dentro das civilizações cristãs medievais. Aqui, alargo o termo para utilizá-lo de maneira a abranger as mediações inter-religiosas no medievo, não somente intra-religiosas.

enfermeiros e pregadores que dialogassem na língua árabe, em sua maior parte, foi ignorada. Sua origem na criação das escolas de línguas orientais, tendo a primeira se projetado por volta de 1312, com seu aconselhamento no Concílio de Viena, parece ser, vez ou outra, olvidada.

Seu caráter multifacetado promove, curiosamente, múltiplas impressões sobre seu pensamento e até dos seus objetivos finais de fato, pois, ao mesmo tempo em que promove o que conhecemos por diálogo inter-religioso e uma vertente dialógica em certas obras, em outras defende a sua religião incisivamente como a salvífica, e caracteriza as outras (principalmente o islamismo) como seitas errôneas e condenadas. Não obstante, isso o torna ainda mais humano e contraditoriamente compreensível, visto que, fruto de seu tempo, dialogava com as situações e perspectivas que se revelavam em sua frente. Seus escritos, aconselhamentos e projetos variavam tais quais os tempos de paz e tempos coléricos, cada qual gerando necessidades e soluções, tanto dentro da Cristandade quanto fora dela, que Ramon Llull nunca se absteve de dar. O artigo não se propõe a uma exposição do filósofo maiorquino sem a problemática de seu próprio conturbado tempo, pelo contrário, a utilização deste foi justamente para uma melhor compreensão do século XIII, além, fortuitamente, dos séculos passados e futuros, é claro. Pareceu mais viável trabalhar com os movimentos culturais e as relações sociais presentes nas três Religiões do Livro por meio de uma personagem que se colocou no âmago destas relações, invariavelmente das insatisfações de quem quer que fosse. A fala de tantos emitida pela pena de um.

REFERÊNCIAS

Corpus documental

RAMON LLULL. **O livro do gentio e dos três sábios**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.

RAMON LLULL. **Vida Coetânia**. Tradução de Ricardo da Costa. Revisão: Prof. Dr. Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main) Supervisão: Prof. Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-LullusInstitut, Albert-Ludwigs-Universität). Freiburg im Breisgau, 1999.

Estudos secundários

COSTA, Ricardo da. *Apresentação*. In: RAMON LLULL. **Vida Coetânia**. Tradução de Ricardo da Costa. Revisão: Prof. Dr. Alexander Fidora (Johann Wolfgang Goethe-Universität, Frankfurt am Main) Supervisão: Prof. Dr. Fernando Domínguez Reboiras (Raimundus-LullusInstitut, Albert-Ludwigs-Universität). Freiburg im Breisgau, 1999. p. 4.

FIDORA, A. *Prefácio*. In: COSTA, Ricardo da; LEMOS, Tatyana N. **Poemas de Ramon Llull**. Desconsolo (1295) - Canto de Ramon (1300) - O Concílio (1311). 1. ed. Rio de Janeiro/São Paulo: Angelicvm/CEMOrOC, 2009. p. 5-6.

JAULENT, Esteve. *Introdução*. In: RAMON LLULL. **O livro do gentio e dos três sábios**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001. p. 7-40.

PARDO PASTOR, Jordi. COSTA, Ricardo da. *Ramon Llull (1232-1316) e o diálogo inter-religioso. Cristãos, judeus e muçulmanos na cultura ibérica medieval: O Livro do gentio e dos três sábios e a Vikuah de Nahmânides*. In: LEMOS, Maria Teresa Toribio Brittes e LAURIA, Ronaldo Martins (org.). **A integração da diversidade racial e cultural do Novo Mundo**. Rio de Janeiro: UERJ, 2004.

Obras de orientação historiográfica

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

GILSON, Étienne. **A filosofia na Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GILSON, Étienne. Livre-arbítrio e liberdade cristã. In: ____. **O espírito da filosofia medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 2006. p. 367-393.

PERNOUD, Régine. **Idade Média**: o que não nos ensinaram. Trad. Mauricio Bret de Menezes. São Paulo: Linotipo Digital, 2016.

Obras de orientação metodológica

CHARTIER, Roger. **A História Cultural:** Entre práticas e representações. Lisboa: DIFEL, 1990.

FRANCO JÚNIOR, H. Meu, teu, nosso: Reflexões sobre o Conceito de Cultura Intermediária. In:____. **A Eva Barbada.** Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 1996. p. 31-44.

O ARQUÉTIPO DO HERÓI DE GUERRA: UMA ANALOGIA ENTRE ARTUR PENDRAGON E AQUILES

Camille Pezzino Gonçalves Pereira⁵³

RESUMO: Esse artigo objetiva buscar possíveis analogias entre as duas figuras heroicas, Aquiles e Artur, em seus respectivos tempos e sociedades, buscando observar as semelhanças e possíveis diferenças nos respectivos modelos de herói de guerra de cada época, pois, como sugere Jung (2008), os mitos são sonhos de toda uma sociedade, representam o desejo coletivo, e em mesma medida, os personagens que se inserem nessas narrativas são também conhecidos como “arquétipos” humanos. Cada sociedade tem os seus heróis, ou melhor, o seu conceito do que seja o heroico.

Palavras-Chave: Aquiles; Artur Pendragon; herói de guerra; arquétipos humanos.

ABSTRACT: This paper aims to find possible analogies between the two heroic figures, Achilles and Arthur, in their respective times and societies, seeking to observe the similarities and possible differences in the respective models of war hero of each age. As Jung (2008) suggests, the myths are dreams of a whole society, they represent the collective desire, and to the same extent, the characters who fit into these narratives are also known as “human archetypes”. Every society has its heroes, or rather, its concept of what is heroic.

Keywords: Aquiles; Arthur Pendragon; war hero; human archetypes.

INTRODUÇÃO

*O herói épico é o sonho do homem de fazer sua própria história*⁵⁴

⁵³ Estudante de Mestrado de Letras Clássicas da linha de Estudos Interdisciplinares da Antiguidade Clássica (UFRJ), cujo trabalho foi orientado por Simone de Oliveira Bondarczuk (UFRJ) e Álvaro Alfredo Bragança Júnior (UFRJ).

⁵⁴ KOTHE, Flávio R. *O herói*. São Paulo: Ática, 1987, p. 15.

O homem sonha em fazer histórias, logo, cria. O ato de criar enredos, tramas e seus desenvolvimentos não é um hábito da atualidade. Caso se possa considerar o pressuposto cartesiano, “Penso; logo, existo”, criar histórias também é tão natural para o ser humano como pensar, logo, é algo que vige dentro de todos. Isso pode ser comprovado, desde os tempos remotos, nas narrativas que encantam e preenchem a necessidade de explicações dos povos mais antigos: os mitos.

Os mitos são parte constitutiva e essencial do que chamamos de “povos do passado”, criados a partir do que lhes comove por dentro, ou seja, do que é imanente a essas culturas, até o ponto de se tornarem práticas sociais ritualizadas. Uma dessas formas de discurso mítico, que se popularizou e chegou até o presente como um legado, são os poemas de cunho épico que cantam as gestas dos heróis.

O que constitui um herói? Qual sua importância social nessas sociedades antigas? Essas são questões que mobilizam estudiosos de todos os tempos, tendo sido abordadas profundamente por autores como Kothe (1987), Campbell (1997), Feijó (1995), Nagy (1999), Vernant (1994), Naquet (2002), entre outros.

Sendo assim, a questão fundamental desse artigo gira em torno de e através da figura do herói, alojada no imaginário popular de cada época, enquanto, nos dias atuais, ainda ganha outros contornos e extremo destaque como figura importante e central, sendo reinterpretada e ressignificada em diversos tipos de mídias.

Nesse sentido, buscamos possíveis analogias entre as duas figuras heroicas, Aquiles e Artur, em seus respectivos tempos e sociedades, observando as semelhanças e possíveis diferenças nos respectivos modelos de herói de cada época.

O IDEAL HUMANO

Herói é o tipo humano ideal, com o centro de seu ser fixado na nobreza e suas realizações [...]cuja virtude fundamental é, naturalmente, a nobreza do corpo e da alma.⁵⁵

⁵⁵ CURTIUS, E. R. *Literatura Européia e Idade Média Latina*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979, p. 223.

Todo o indivíduo possui a capacidade de inventar histórias, como Turner (1996: 4) afirma: “a imaginação narrativa – história – é o instrumento fundamental do pensamento”, logo, não é de se estranhar o fato de que narrativas existam desde o princípio dos tempos e façam parte intrínseca de todas as sociedades. Tais sociedades, a partir de seus valores e princípios éticos do que é certo e errado, justo e injusto, que atravessam a própria moral e ideologia de seu tempo e lugar no espaço, são capazes não só de criar histórias, mas histórias arquetípicas. A partir dessas idealizações, encontram-se os preceitos do que é o humano *ideal*, ou seja, o herói.

No entanto, antes de esmiuçar a figura do herói, deve-se considerar a sua origem⁵⁶ e o que ela representa para a própria humanidade e também para toda e qualquer sociedade, seja dos tempos arcaicos ou dos mais modernos.

Eliade (2002:7) relata que o mito é o modelo exemplar de uma tradição sagrada, dessa maneira, vê-se que o mito e o seu personagem central, quando é, ao menos, parte humano, configurado na imagem do herói, possuem essa perspectiva idealizada como *molde*, *modelo* de ação. Desse modo, o que o autor diz ser modelo exemplar nada mais é do que comportamentos e ações que se inserem no real coletivo e não em ações e comportamentos subjetivos, sem o fundamento mítico e ritual pertencente àquela sociedade. Em mesma medida, em consonância com o pensamento de Eliade, Jung (2008:78) sugere que exista um inconsciente coletivo, arquétipos pré-determinados no inconsciente, que não se tratam de heranças individuais, mas universais. Os mitos trazem consigo esses arquétipos e (2008:17) são manifestações da alma, logo, o modelo exemplar torna-se e representa um sonho e/ou desejo de um coletivo social.

Tais personagens, conhecidos como *arquétipos humanos*, estão presentes na história e pertencem ao imaginário popular de sociedades das mais distintas culturas e regiões do planeta, estejam relacionados aos sonhos individuais ou presentes nas interações coletivas, a partir

⁵⁶ A origem descrita no texto centrar-se-á no modelo, nas concepções e relações míticas ocidentais, visto que ambos os heróis utilizados para a analogia pertencem e são de sociedades que se vinculam à história do herói de guerra do Ocidente.

de práticas ritualísticas, como o contar e recontar dos mitos durante gerações.

A figura do herói, presente e pertencente *a priori* aos mitos, preenche o imaginário popular, sendo um personagem que se configura como uma necessidade da sociedade e de cada indivíduo a qual ela pertence, visto que, como dito por Feijó (1995:13) o herói é “um consolo contra a fraqueza humana”.

Como dito anteriormente na epígrafe, Curtius considera que a ideia de herói se relaciona com o valor vital da nobreza, sendo um humano ideal e tendo seu centro fixado na nobreza e nas suas relações com valores puros, sem deixar de dizer que deve ser, naturalmente, nobre de corpo e alma (1979: 223). No entanto, ele relata ainda que:

O herói distingue-se por uma excessiva vontade espiritual e por sua concentração em face da vida instintiva. É o que constitui sua grandeza de caráter. A virtude específica do herói é seu autocontrole. Mas a vontade do herói visa ainda ao poder, à responsabilidade, à audácia⁵⁷.

Mesmo a partir da afirmação de Curtius, não há como definir o que, de fato, para cada sociedade, é um homem ideal e nobre. Cada sociedade apresenta o seu herói, visto que, como dito por Cassirer (2009:21), “tanto o saber, como o mito, a linguagem e a arte foram reduzidos a uma espécie de ficção, que se recomenda por sua utilidade prática, mas à qual não podemos aplicar a rigorosa medida da verdade se quisermos evitar que se dilua no nada”. Nesse sentido, toda a realidade, toda a narrativa e todo o pensamento de um coletivo são devidos as suas experiências e o que esse povo vê como ideal, destarte, não há como falar sobre um único homem ideal, mas acerca dos múltiplos homens ideais que se configuram em personagens heroicos, a partir do quais cada sociedade apresenta um íntimo modelo exemplar.

Contudo, muitos estudiosos parecem estar de acordo, embora outros tenham um pensamento mais moderado a respeito desse aspecto – levando em consideração o herói como o desejo do coletivo de suprir as falhas e fraquezas, como assinalado por Feijó, por exemplo – com a assertiva daquilo que define o caráter moral do herói. Brombert fez um apanhado de algumas concepções importantes a respeito desse caráter:

⁵⁷ CURTIUS, E. R. *Literatura Europeia e Idade Média Latina*. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979, p. 223.

Friedrich Schiller acreditava que o herói encarna um ideal de perfeição moral e enobrecimento. (“Veredlung”). Thomas Carlyle via os heróis como modelos espirituais guiando a humanidade, e, portanto, merecedores do “culto do herói”. Joseph Campbell, em nossos dias, descreveu o herói de mil faces como capaz de “autoconquistada submissão” e pronto a dar a vida por alguma coisa maior do que ele mesmo. [...] Para Johan Huizinga, o herói era apenas um exemplo superior de *homo ludens*. [...] Sigmund Freud, de maneira menos lúdica, embora também destacando a competição, ofereceu uma visão mais sombria. Em “Moisés e o Monoteísmo”, definiu o herói como alguém que enfrenta o pai e “no fim suplanta-o vitorioso”, e ainda menos tranquilizadamente (a noção de parricídio não é nada edificante) como um homem que se rebela contra o pai e “mata-o de um modo ou de outro”. [...] Joseph Conrad [...] sugere que a “treva” é o domínio privilegiado da alma heroica. A finalidade entre o herói e as zonas obscuras tem sido expostas muitas vezes. Paul Valéry afirmou que tudo que é “nobre” ou “heroico” está forçosamente vinculado à obscuridade e ao mistério do incomensurável, ecoando a observação de Victor Hugo a respeito do obscurecimento legendário (“*obscurcissement légendaire*”) que cerca a figura do herói⁵⁸.

Cada um dos estudiosos define o caráter do herói a partir de suas perspectivas, no entanto, o que parece ser importante e o que todos se submetem a estudar é o próprio caráter, demonstrando, dessa forma, que ainda que o humano ideal seja específico em cada sociedade, o caráter inerente a ele é importante para o coletivo e para a formação desse ideal. Além disso, como Campbell (1997:28) afirma, a respeito também das ações do herói, este “é homem ou mulher que conseguiu vencer suas limitações históricas, pessoais e locais e alcançou formas normalmente válidas, humanas”. Logo, os feitos – ou melhor, as ações – da figura do herói são importantes para caracterizá-lo, visto que é ultrapassando os seus limites que o herói se destaca entre os demais personagens, sejam de cunho literário, mítico ou histórico.

Entretanto, Kothe (1987) separa a figura do herói em algumas categorias como o herói clássico, que engloba o herói épico e o anti-herói épico; o herói trágico, que – em certa medida ainda que o estudioso dedique a ele um capítulo separado em seu livro – também faz parte desse herói clássico; o herói baixo, em suas múltiplas vertentes; o herói alto, que engloba o escritor até o herói nacional; e, por fim, o herói da modernidade. Todas essas classificações de heróis, na verdade, levam à crença de que, como dizem Jung (2008) e Bettelheim (2007), o

⁵⁸⁵⁸ BROMBERT, Victor H. *Em louvor de anti-heróis*. Tradução José Laurenio de Melo. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001, p. 18,19

ser humano tem a necessidade psicológica de criar heróis e constrói, simbolicamente, funções importantes para o seu desenvolvimento.

Ao comparar os heróis a partir de uma ação política, Carlyle (1897) diz que seu papel seria o de estabilizar e cria o conceito de *heroarquia*⁵⁹, sendo aqueles capazes de evitar transformações revolucionárias, ou seja, o papel do herói é manter a tradição, o vínculo com o passado.

Nesse vínculo com o passado encontram-se os heróis épicos, cuja definição é necessária para falar tanto de Aquiles quanto de Artur, e também os heróis trágicos, visto que o herói épico possui, dentro de sua formulação, o herói trágico, como é possível observar a partir da afirmação de Platão (607a), na República, a respeito de Homero: “Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos”. Concordando, Kothe (1987:12) afirma que “o herói épico e o herói trágico unem em si e em seu percurso as duas pontas do alto e do baixo”.

O herói clássico, na perspectiva de Kothe, é o “alto herói”, ligado sempre a uma aristocracia – uma *literalmente* alta classe como reis, senhores, etc. – que é detentora do poder. Além disso, o herói épico está intimamente ligado aos deuses, pois a sua figura deve reunir os atributos necessários para resolver os problemas que aparecem na dimensão do épico, daí sua origem e seu destino deverem estar relacionados com algo *superior*. Aquiles e Eneias são exemplos disso, pois, como heróis épicos, são filhos de um mortal com uma deusa. Desse modo, a partir dos exemplos dessas duas culturas fundadoras da literatura no Ocidente, a grega e a latina respectivamente, essa posição intermediária entre homens e deuses que caracteriza o herói épico se estabelece. Até mesmo o herói trágico é *escolhido* pelas forças do destino – tal como o herói épico – e também representa aqueles mesmos heróis da aristocracia vigente.

Todo grande personagem é uma união de contrários: ele é o alto cuja grandeza está na baixeza, ou é o alto que cai e readquire grandeza na queda, ou então é o baixo que se eleva e se mostra grandioso apesar dos pesares. Quanto maior sua desgraça, tanto maior a sua grandeza. A sua desgraça não é mera choradeira, mas duro aprendizado de “condição humana”, transcendendo a doutrinação que lhe é inerente. À

⁵⁹ Significa o mesmo que um “governo de heróis”, expressão encontrada e explicada também em Feijó (1995: 33)

medida que a expiação da culpa originária aponta para uma solução do conflito trágico, leva também a uma reconciliação interior⁶⁰.

Dentro dessa união de contrários encontramos a grandeza do personagem épico o qual, ao mesmo tempo, também possui seu tom trágico. O herói, como qualquer ser humano, não é uma figura perfeita – um personagem que não possui falhas, ou seja, somente virtuoso e não há desafios a vencer, pois ele já atingiu a perfeição –, mas alguém que vive dentro de uma aventura, de uma história. Como afirma Campbell (1997:36), ele vive “o percurso padrão da aventura mitológica do herói (que) é uma magnificação da fórmula representada nos rituais de passagem: *separação-iniciação-retorno*”.

Entre a figura do herói épico e a figura do herói trágico, Aristóteles destaca, na *Poética* (1997:94), que uma das principais diferenças entre eles é o valor coletivo do herói épico que, a partir do filósofo, é denominado também como “herói coletivo”, pois, ainda que cometa erros em seu percurso, a sua sociedade o vê como grandioso, heroico –, visto que é dele que toda a comunidade e o seu modelo exemplar depende.

Sendo assim, esses heróis são caracterizados como homens que proferem belos discursos, homens que contam com a coragem e a capacidade de vencer seus inimigos: o herói épico por excelência é aquele que atinge o auge da coragem a ponto de se sacrificar por uma causa maior, como Aquiles, que prefere ser lembrado pela eternidade por seus grandes feitos de guerra do que viver até a velhice e ser esquecido depois de sua morte. Tal singularidade pertence ao herói épico guerreiro, o herói de guerra.

O herói épico mostra-se, por excelência, o herói guerreiro e, com certa possibilidade, histórico, pois a esse herói são atribuídos grandes feitos, façanhas tão exuberantes que, muitas vezes, ele é apresentado como *fundador e detentor do modelo* de toda uma cultura (equivalente a Eneias, fundador de Roma). Esses heróis, como Aquiles e também Artur – como se mostrará mais adiante – transitam como personagens literários, míticos e históricos, vivendo entre a *ficção*⁶¹ e a realidade, fazendo parte de um imaginário coletivo que orienta e estimula à ação

⁶⁰ KOTHE, Flávio R. *O herói*. São Paulo: Ática, 1987, p. 13.

⁶¹ Dito aqui a partir da etimologia da palavra *ingere*: ato ou efeito de modelar a realidade.

(carregando consigo alguma verdade de cunho religioso, político, filosófico ou moral), ao mesmo tempo em que realizaram grandes feitos como personagens históricos no passado, ainda que esses não sejam tão excepcionais quanto os relatos míticos nos contam. Devido a tal constatação, Feijó (1995: 16) questiona: “heróis seriam divindades que se humanizaram ou humanos que foram divinizados”?

AQUILES, O MELHOR DOS AQUEUS

*Agora será rápido o teu destino e mais do que todos os outros sofrerás. Para um fado cruel te dei à luz no nosso palácio*⁶².

O fado cruel dos heróis sempre existiu, o herói é sempre aquele que carregará consigo o destino que levará, não só a si mesmo, mas os seus – a humanidade, a sua sociedade, o seu povo ou sua tribo – para o futuro⁶³. O melhor entre os aqueus não terá um destino diferente, sendo filho de deuses e homens.

A relação entre deuses e homens está presente na literatura clássica, a partir do que nos chegou através da escrita por dois autores centrais, Homero e Hesíodo, embora saibamos que a riqueza da oralidade sempre esteve presente entre os gregos. Ambos são poetas que trouxeram consigo as relações e a exuberância do panteão mítico helênico. Hesíodo, por exemplo, descreveu na *Teogonia* a criação e as relações entre os deuses com eles mesmos e a relação deles com os homens.

Aquiles é o personagem central, e herói por excelência, no poema homérico *Iliada*. Homero é considerado como autor⁶⁴ do poema épico e, por Jaeger (2001) considerado o educador de toda a Hélade – como

⁶² HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço; São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2013, p. 124, v. 417-418.

⁶³ A palavra remete à superação dos problemas/desafios do herói e/ou de seu povo a partir das ações do herói, que influenciam a todos, encontrados na narrativa épica.

⁶⁴ O termo “autor”, no caso, não possui o mesmo significado semântico da palavra “autor” na contemporaneidade. Autor no contexto clássico é aquele que faz crescer, ou seja, Homero é aquele que fez crescer pelo seu canto os feitos dos heróis da *Iliada*. Tucídides mesmo comenta, em *História da Guerra do Peloponeso*, que a Guerra de Troia pode ter sido a maior de seu tempo, mas não tão grande quanto Homero a cantara.

também considerado por Platão, Aristóteles, etc. Tal educador – se era de fato um único indivíduo – viveu durante uma época em que a *pólis* já havia surgido, sendo ela o estereótipo de uma cidade-estado grega governada por homens ricos, possuidores de terras – os reis já não existiam ou só exerciam um papel simbólico –, enquanto a narrativa que ele apresenta se situa no período histórico-político da Era Micênica.

Vernant (1992:15) afirma que, na Era Micênica, a vida social estava centralizada em torno do palácio, local do exercício de funções religiosa, política, militar, administrativa e econômica. O sistema era palaciano e o rei concentrava todos os poderes em um só. Esse rei (1992:19) chamava-se *anáx*, ficando conhecido pelo seu caráter religioso de maneira mítica com epítetos como (1992:20) “rei divino, mágico, senhor do tempo, distribuidor da fertilidade”. A partir da contextualização histórica é possível perceber a importância da presença de Agamêmnon, visto que – dentro da *Iliada* e também a partir da história apresentada por Tucídides – ele era um *anáx*. Contudo, ao contrário de Homero que relata a Guerra de Troia como a busca pela mulher raptada de Menelau, Tucídides afirma que “Agamêmnon conquistou poder superior aos dos outros, que pôde reunir sua frota, e não tanto porque os pretendentes a Helena, levados por ele, estivessem presos por juramento a Tindáreos” (*Historia da Guerra do Peloponeso*, p. 22).

Os demais personagens destacados na *Iliada*, como Aquiles, Odisseu, Ajax, cumpriam a função histórico-política dos *basileus*. Como Vernant exalta (1992:22), o título que sugeriu a palavra “rei” originou-se da palavra *basileus*, que era um simples senhor local, dono de um domínio rural e vassalo do *anáx*. Dessa forma, compreende-se porque Agamemnon foi capaz de tirar Briseida do Aquiles e engendrar a fúria do herói. Contudo, embora usado dessa forma por Vernant, “simples senhor” não parece corresponder de fato ao que esses personagens homéricos representam dentro da obra, inclusive, porque são *aristoi*. Como Jaeger diz:

O nome de *aristoi* convém a um grupo numeroso; mas, no seio deste grupo, que se ergue acima da massa, há luta pelo prêmio da *areté*. A luta e a vitória são, no conceito cavaleiresco, a autêntica prova de fogo da virtude humana. Elas não significam a superação física do adversário, mas a comprovação da *areté* conquistada na rigorosa exercitação das qualidades naturais. A palavra *aristeia*, empregada

mais tarde para os combatentes singulares dos grandes heróis épicos, corresponde plenamente àquela concepção⁶⁵.

Jaeger também complementa esse pensamento dissertando a respeito da origem nobre e aristocrática que envolve esses personagens heroicos. Ele afirma que a nobreza é a fonte do processo espiritual pelo qual nasce e se desenvolve a formação de uma nação (2001:24). Sendo assim, a história da formação grega e da personalidade nacional helênica começa nesse universo aristocrático primitivo com o nascimento de um “ideal definido de homem superior, ao qual aspira o escol da raça” (2001:25). Destarte, percebe-se que é desde o princípio da formulação do arquétipo de herói que a origem nobre se torna necessária para caracterizá-lo. Em alguns momentos, além de nobre, aquele também deve ter alguma relação divina.

Tétis, mãe de Aquiles, fez de tudo para torná-lo imortal, como banhá-lo no rio Estige, no entanto, a nereida segurou-o pelo calcanhar, o único ponto fraco do herói. Quando tinha nove anos, o adivinho Calcas profetizou que o cerco de Troia dependeria da presença do herói e a deusa sabia que, nessa guerra, seu filho morreria. Ela o escondeu na corte de Licomedes, mas Aquiles não fugiu de seu destino e partiu para a guerra, depois de ouvir os conselhos de sua mãe e também, a partir do intermédio dela, receber armas feitas por Hefesto. Tétis tentou convencer Aquiles de não matar Heitor, pois, ela sabia que ele morreria em sequência. Ao não ouvir a mãe e vingar-se pela morte de Pátroclo, perde a vida, porém, em contrapartida, torna-se o herói grego por excelência.

Para os helenos, o herói deve estar em uma posição intermediária entre os deuses e os homens, sendo assim, deve ser *semidivino*. Ele irá possuir a complexidade psicológica humana, com as suas questões éticas e sociais de seu tempo e, ao mesmo tempo, irá transcender sua própria natureza e passará a ser alguém que representa as virtudes e o modo exemplar que o homem comum – longe de ser um *aristoi* – deve aspirar, obviamente, cada um dentro da sociedade a qual pertence, acentuando a sua representatividade dentro do código de valores aceito e partilhado por aquela mesma sociedade. Assim sendo, as motivações desse personagem heroico, mesmo que violentas ou desmedidas, serão

⁶⁵ JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 29.

moralmente justas no seu contexto histórico, como pode ser visto na *Iliada* em relação ao próprio Aquiles.

A *Iliada* começa no momento em que Aquiles enfurecido – como cantam as Musas –, retira-se da batalha – o que coloca os Gregos em uma situação instável. Tudo ocorre porque o *anáx*, Agamemnon, deve devolver seu espólio de guerra, Criseida, para o pai, sacerdote de Apolo, que lançara uma peste sobre os aqueus. No entanto, perder parte do espólio de guerra significava, para os gregos, principalmente, para o herói de guerra, como comenta Nagy (1999), perder parte da sua *timé* – termo traduzido geralmente como “honra” ou “prêmio” –, então, a solução encontrada pelo “pastor dos homens” é tomar Briseida, espólio de Aquiles. Dessa forma, o herói mirmidão entra em conflito com o atrida e sai da guerra. Depois de tal ato, Aquiles ainda pede para Tétis, que intervenha na batalha e favoreça os troianos como castigo da *hýbris* (traduzido como “desmedida” ou entendido como transgressão dos limites humanos conferido pelos deuses, a saber, o *métron*) de Agamemnon. A deusa consegue a ajuda de Zeus, a despeito de Hera.

Os deuses não querem que a guerra pare, por conta disso, criam artimanhas para prosseguir-la. Zeus, temporariamente, coloca-se ao lado dos troianos e Agamemnon se desespera, pedindo para que busquem Aquiles, enviando uma embaixada composta por Ajax, Odisseu e Fênix, com o intuito de convencê-lo a retornar ao campo de batalha, porém, o jovem herói não cede.

Observando a situação desesperada dos aqueus, Pátroclo – primo de Aquiles – pede para ir no lugar do herói grego por excelência. O filho de Tétis aceita a proposta e entrega suas armas ao amigo, pois aquele, cegado pela Áte, não pode prever a morte do companheiro. Contudo, Aquiles avisa para que ele não faça nada além de expulsar os troianos da frente das naus, Pátroclo desobedece, cometendo a *hýbris* que leva à sua morte: indo até as muralhas de Troia para tirar a *timé* de Aquiles, acaba morto por Heitor sob a assistência de Apolo.

Ao saber do acontecido, Aquiles pede a Tétis novas armas – que ela providencia com Hefesto –, reconcilia-se com Agamemnon e vai em direção de Heitor para matá-lo. Depois de fazê-lo, Aquiles arrasta o corpo de Heitor e tenta desfigurá-lo, somente após os comoventes pedidos de Príamo, é que o herói devolve o corpo ao pai e permite que sejam feitas as devidas honras fúnebres. Do mesmo modo, só nesse momento a ira de Aquiles se arrefece.

A narrativa da *Iliada*, como demonstrado nos parágrafos acima, move-se a partir do tema da ira de Aquiles que influencia e interage diretamente com os deuses, tal ira sendo a própria *hýbris* do herói exemplar grego. A figura mais influenciada pelos desejos do herói é a própria Tétis – capaz de pedir ajuda a Zeus para favorecê-lo – que vê seu filho caminhando diretamente para a morte.

Como já mencionado por Platão, Aristóteles e outros autores que refletiram sobre o herói épico, esse guarda dentro de si o herói trágico – prestes a despertar no momento mais infortunado, aspecto que é tão importante quanto à divisão entre humano e divino – para se mover entre os dois mundos e conseguir transgredir os limites. Aquiles, o melhor entre os aqueus, é um herói épico que carrega uma profecia dentro de si, tornando-o um herói trágico que luta pelos outros, mas não contra o seu destino.

A partir dessa história, percebe-se que Aquiles estava envolvido em duas profecias: a primeira, que seria mais forte que seu pai e a segunda, que seria essencial para o cerco de Troia, no entanto, caso decidisse ajudar, perderia a vida. Como herói épico e corajoso, modelo exemplar, ele abre mão da própria vida pela *kléos* – vocábulo traduzido como “glória, fama” – e, ao mesmo tempo, embarca na história épica com um final digno de um herói trágico, a própria morte.

Esse confronto com a morte acaba sendo outra característica do arquétipo heroico, pois, ainda que não se configure em alguns casos uma morte física, ela estará presente no espírito do guerreiro. Independentemente de qual forma, mesmo que seja a morte física, a glória do herói fará com que ele triunfe até mesmo nesse momento, como o herói que foi criado para isso – como Aquiles.

No entanto, a segunda profecia só esclarece o quão hábil Aquiles é dentro do campo de batalha, visto que, como herói guerreiro, é necessário possuir habilidades excepcionais. Isso é demonstrado na própria *Iliada*:

Ele caiu-lhe à frente dos pés. Mas Aquiles deixou-o jazente | e acabou com Demuco, filho de Flector, homem alto e forte, | atingindo-o no joelho com a lança. Seguidamente desferiu-lhe | um golpe com a espada possante e privou-o da vida. | Lançou-se depois contra Laógono e Dárdano, filhos de Biante: | atirou

ambos ao chão do carro de cavalos | e a um atingiu com a lança; ao outro, com a espada⁶⁶.

Derrotando diversos inimigos, Aquiles demonstra as suas exímias capacidades – não somente como um mero herói, mas como modelo exemplar do herói dentro do campo de batalha, aquele que executa belamente “a dança de Ares”, capaz de derrotar diversos troianos até chegar em Heitor e cumprir o seu destino, após a morte de Pátroclo. Aquiles acaba por mostrar a excelência de sua *areté*.

Desse modo, o que Jaeger classifica como *areté* é a força e a destreza de combatentes, além da relação com a aristocracia vigente e a nobreza, como também um conceito que designe as qualidades morais ou espirituais da época grega clássica homérica. Dessa forma, esse conceito parece corresponder às virtudes do herói guerreiro grego, sendo elas, de certa forma, o código ético de seu tempo e espaços específicos, para decidir o que é ou não é um herói e quais são suas habilidades na busca dos melhores modelos exemplares.

ARTUR PENDRAGON, O REI DOS REIS

*The islands of the ocean shall be subject to his power, and he shall possess the forests of Gaul. The house of Romulus shall dread his courage, and his end shall be doubtful. He shall be celebrated in the mouths of the people; and his exploits shall be food to those that relate them*⁶⁷.

Por que a figura de determinado herói recebe a memória de seu povo e permanece presente, às vezes, não só na cultura que compartilha com aqueles que ele representa, mas até em outras, nos múltiplos tempos e sociedades? Diversas pessoas sonham com a glória e que seus feitos sejam lembrados pela eternidade, tornando-se imortais

⁶⁶ HOMERO. *Ilíada*. Tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics, Companhia das Letras, 2013, p. 572, v. 456-462.

⁶⁷ Citação de *History of the Kings of Britain*, Geoffrey of Monmouth. Tradução Aaron Thompson. Cambridge, 1999, p. 113-114. Tradução em português: “As ilhas do oceano serão subjugadas a seu poder e, as florestas da Gália, ele irá possuir. A casa de Rômulo temerá a sua ferocidade e duvidoso será seu fim. Reconhecido ele será pelos povos e seus feitos serão como alimento para todos aqueles que sobre ele falarem”.

ainda que a partir do imaginário. Os heróis, por sua vez, perenizam-nos.

O que de fato confere ao herói essa imortalidade, caracterizada a partir da memória popular e transmitida por gerações? Alguns podem responder propriamente que seria a força, outros, porque representam o modelo exemplar. Contudo, de fato, há ainda muito a se aprender quando se estuda esse arquétipo humano e ainda sua veracidade histórica, seja pela figura de Aquiles ou pela de Artur, ou de tantos outros heróis. Todavia, ainda que não se possa afirmar que tenham existido em carne e osso, não seriam esses personagens também históricos, porque foram capazes, mesmo através do mito, de influenciar tanto seus respectivos povos quanto os demais?

Artur, uma personagem ímpar e possuidora de uma complexidade e ambiguidade existencial, aparece como alguém que influenciou os grandes reis do passado, sejam os da Bretanha ou de Portugal, ou outros reinos, a ponto de, em 1170, o prior de Tewkesbury⁶⁸ afirmar: “a que lugar do mundo a exaltação a Artur ainda não se estendeu? Quem aqui, pergunto eu, não fala de Artur, o bretão?”. Mesmo depois de séculos, seu nome é bem conhecido em muitas partes do mundo, uma figura que foi – e talvez ainda seja – o modelo régio e herói, inspiração para reis e reis que aspiraram ser como ele.

Mesmo os inimigos de Artur exaltavam as suas façanhas, no entanto, quais são tais façanhas? No decorrer do tempo, os memoráveis feitos de Artur foram remodelados e reinventados a partir de inúmeros autores. Nesse processo, o personagem passa de personagem céltico a rei cristão. Levi-Strauss (1978) define tal passagem como sendo a criação de um *minimito*:

A sua estrutura básica é a mesma, mas o conteúdo da célula já não é o mesmo e pode variar; é, portanto, uma espécie de *minimito*, se assim se pode dizer, porque é muito curto e muito condensado, mas tem ainda a propriedade de um mito; na medida em que o podemos seguir sob diferentes transformações. Quando se transforma um elemento, então os outros elementos têm de ser forçosamente readaptados às mudanças sofridas pelo primeiro⁶⁹.

⁶⁸ Em: JENKINS, Elizabeth. *Os Mistérios do Rei Artur: O Herói e o Mito reavaliados através da história, da arqueologia, da arte e da literatura*. São Paulo: Melhoramentos, 1994, p.25.

⁶⁹ LEVI-STRAUSS, Claude. *Mito e significado*. Lisboa: Edições 70, 1978, p. 48

Artur encaixa-se como um personagem multifacetado justamente porque, com o decorrer dos anos, sua figura deixa transparecer mudanças recorrentes, a partir de tempos em que a oralidade era o único método de conhecê-lo até o século XII-XIII, época em que se cristaliza a figura que se conhece na contemporaneidade, como Artur, o Rei entre os reis, e aquele que se senta entre os cavaleiros na Távola Redonda. Ele é um personagem que aparece em alguns textos, considerados mais históricos⁷⁰, como um *dux bellorum*, que quer dizer o mesmo que chefe guerreiro, enquanto em outros textos mais literários – ainda que esses sejam estudados por historiadores, seja o personagem a partir da *Historia Regum Britanniae*, ou dos contos de *Mabinogion*, de teor céltico que aparece como rei.

No entanto, a perspectiva histórica de Artur, como, principalmente, rei (líder) e exímio guerreiro, deve ser reiterada, visto que o seu mito surge a partir de um povo invadido, desunido e derrotado.

Desde a Antiguidade, os territórios ocupados pelos povos bretões sofriam invasões, principalmente pela desunião de suas tribos. Logo, os romanos, por esse motivo e também por suas habilidades militares, conseguiram vencê-los, uma história que começa com Júlio César invadindo a Gália até a conquista definitiva da Bretanha sob o imperador Cláudio (43 d.C). No entanto, durante o século V, como nos informa Zierer (2004:9), “os romanos não conseguiram mais proteger os bretões de seus tradicionais rivais”. Sendo assim, passaram a sofrer ataques de povos inimigos, dos escotos, dos pictos⁷¹ e dos saxões e, nesse processo, aliaram-se aos saxões que, de defensores, passaram a ser conquistadores, dominando definitivamente o território da Bretanha, com o auxílio de jutos e anglos e empurrando as tribos celtas para o norte e noroeste das ilhas.

Para tentar aplacar os males causados por essa conquista, surgiu uma figura mítica, Artur, que teria sido um herói capaz de derrotar o inimigo. Como bem assevera Adriana Zierer (2004:9), “todos os problemas da sociedade céltica transforam-se em aventura maravilhosa, e seu declínio passou a ser explicado por circunstâncias

⁷⁰ Refere-se aqui à *Historia Brittonum*, texto atribuído a Nennius.

⁷¹ Como citado por Zierer, vale lembrar que pictos e escotos também eram de origem céltica, rivais dos bretões.

mais ou menos mágicas". Com isso, no século VI, a partir da difusão da história do povo bretão em fuga, o mito arturiano do rei exemplar passou a ser contado em diversas localidades e tal narrativa versava sobre o rei perfeito, que voltaria para expulsar os inimigos.

Quantas versões sobre esse mito apareceram, tantas foram divulgadas. Deve-se recordar, antes de tudo, que tal mito possui uma ambiguidade de cunho religioso e social, a *priori* pertencente ao universo celta, mas da mesma forma futuramente também ao modelo cristão. Isso ocorre, principalmente, porque, na invasão romana, não houve uma tentativa de mitigar a cultura céltica e druida, com exceção de um caso⁷².

Como existem muitas fontes sobre o mito arturiano, é complexo mencionar todas as fontes que falam do personagem mítico-literário, e até mesmo histórico, pois fugiria do escopo do presente trabalho que tem como foco a figura do herói de guerra, exemplificado a partir de dois personagens, por isso, alguns recortes tiveram de ser adotados. A partir das fontes célticas, encontra-se Artur em *Kulwch and Olwen*⁷³, preservado, em dez contos, em duas fontes gaulesas, *The White Book of Rhydderch* (1300-1325) e *The Red Book of Hergest* (1375-1425).

No conto adotado para este recorte, de origem céltica, Artur não é um personagem central, mas, na verdade, Kulwch. Ele deseja se casar com Olwen, que é filha de um feiticeiro, e pede ajuda a Artur, seu primo, e a seus guerreiros, para que o auxilie nessa empreitada, como na história do javali Tchwr, o rei transformado em javali que tinha entre as orelhas a tesoura e o pente necessários para servir de navalha para o

⁷² Jenkins conta que: “o povoado dos druidas, em Anglesey, era conhecido como polo disseminador de ódio, malevolência e inimizade, influenciando as tribos gaulesas dissidentes. Tão séria era a ameaça que eles inspiravam, que, em 59 d.C. o governador Suetônio Paulino mandou esmagar primeiramente os druidas, antes de prosseguir seu ataque contra os gauleses. Massacraram sacerdotes e derrubou bosques sagrados, provocando com isso o espírito céltico que Artur herdou, assim como também herdou a disciplina de Roma”. Ela comenta também que esse massacre determinou outra série de eventos, como da história da rainha viúva Boadicea, também conhecida como Boudica.

⁷³ O conto é considerado por Markale (1994:233) a primeira fonte arturiana a citar a corte de Artur e de seus principais guerreiros, remontada ao século VII, presente na coletânea de *Mabinogion*, escritos a partir do século XII – visto que os normandos começaram a invadir a região e os chefes locais recebiam perder as raízes de sua própria cultura.

pai de Olwen, cujo relato também se encontra em *Historia Brittonnum*, de Nennius.

Contudo, mesmo não sendo personagem principal, Artur é um herói – herói que se torna divino ou que o próprio povo diviniza –, justamente por Kulwch, que, como rei, vai procurá-lo. Como explica Zierer:

É recorrente nas lendas célticas a relação entre o herói e o Outro Mundo, representado pelos deuses ou forças sobrenaturais [...] uma das características das histórias de fundo céltico é o dom ou o presente, que não pode ser negado pelo rei, ainda que ele não saiba do que se trata, ocasionando uma ameaça ao seu poder. O dom significa uma relação de equilíbrio entre o mundo temporal representado pelo monarca e o Outro Mundo, representado pelos deuses⁷⁴.

Artur é representado dentro da narrativa como personificação de um deus, que seria o deus da Agricultura e Caça, tal como seus companheiros, garantindo a prosperidade, como aponta Markale (1994: 298). Dentro da narrativa, ele é um exímio e excepcional guerreiro, ligando-se aos deuses e ao sagrado através de sua personificação, denotando o fato de ser o modelo exemplar explicado por Eliade. Markale também comenta que a função do rei céltico é de ser generoso, estando sujeito a obrigações, a servir a comunidade e a conceder os dons. Dessa forma, é possível observar que a figura generosa de Artur não é propiciada pela moral cristã, mas pela própria origem céltica do personagem e do seu modelo ético.

Decerto, o que há de comum entre os textos mencionados de origem celta é o fato de Artur ser um exímio guerreiro, pertencente a uma origem nobre e alguém que cumpre, como modelo exemplar, seja como herói guerreiro ou rei, o que sua comunidade acreditava ser o melhor – além de, em *Kulwch and Olwen*, ele também ser uma figura semidivina.

No entanto, não é a origem céltica de Artur que chegou até nós como legado de herói exemplar de fé religiosa, mas sim a figura cristã que tomou para si, com o decorrer do tempo, essa função – e também a própria construção/cristalização do que hoje se entende como modelo arturiano, como afirma Márcia Mongelli, na edição de *Rei Arthur e os*

⁷⁴ ZIERER, Adriana. “Artur: de Guerreiro a Rei Cristão nas Fontes Medievais Latinas e Célticas”. In: *BRATHAIR*. Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos, 2, (1), 2002, p. 50

cavaleiros da Távola Redonda, de Howard Pyle, em seu texto introdutório:

A essa altura, segunda metade do século XII, a lenda de Arthur já ganhara mundo e já se disseminara pela lírica trovadoresca, pelas crônicas, pela pintura, pela tapeçaria, pela iconografia e pela música – sempre em versões diferenciadas e nunca sem o atrativo pagão dos amores que transcendem as normas sociais. Estamos em pleno coração da Idade Média Central (século XI a XIII), e num momento em que a Igreja aplica todos os seus esforços na moralização dos costumes, papado e realeza rivalizando em sua eficácia na conquista do poder e tentando estabelecer os limites entre a esfera espiritual e a terrena⁷⁵.

Como muitas figuras heroicas, Artur também foi utilizado como estratégia política de dominação, não somente por estamentos sociais, ressaltado por Mongelli, mas por alguns povos. Os normandos invadiram a Engalândia no século XI e, a partir da Batalha de Hastings, em 1066, reelaboraram o mito arturiano para que não houvesse objeções sobre seu poder, consagrando a si mesmos como descendentes do próprio Artur, para agradar o povo celta dominado desde o século VI pelos saxões e, acrescentando a faceta mítica de que ele não retornaria.

No entanto, deve ser assinalado que mesmo essa figura cristianizada continuava com a ambiguidade religiosa dentro de si, pois o herói-rei continuava portando a Excalibur (Caliburn), que fora forjada no Outro Mundo, junto com um escudo em que figurava a efígie da Virgem Maria, símbolo cristão. Além disso, Zierer também ressalta a multifacetada figura de Artur, seja céltica ou cristã.

Nobre, justo e exímio guerreiro são as marcas centrais do personagem, porém, no decorrer dos anos, a Artur incorporaram-se cada vez mais elementos. Geoffrey de Monmouth fez dele cristão e rei, Robert Wace trouxe a vida a Távola Redonda e Chrétien de Troyes, por sua vez, deu à figura de Lancelot o amor cortês, e “inventou”⁷⁶ a relação de Artur com o mito do Santo Graal, consagrando o que conhecemos do Artur na contemporaneidade.

Em 1135-1138, Geoffrey de Monmouth escreveu *Historia Regum Britanniae*, texto que foi ordenado a partir de datas, sendo utilizado e

⁷⁵ PYLE, Howard. *Rei Arthur e os Cavaleiros da Távola Redonda*: edição comentada e ilustrada; tradução Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Zahar, 2015, p. 10.

⁷⁶ Alguns estudiosos apontam que se relaciona ao mito céltico do caldeirão da abundância encontrado em *Preideu Annwryn*.

criado para fins políticos normandos, contudo, o tema principal é a luta arturiana contra os pagãos, de tal forma que este parece empreender uma guerra santa contra o paganismo, ainda que sua origem mítica seja pré-cristã. De toda forma, o texto revela que Artur era um conquistador invencível a tal ponto que tinha sob seu domínio trinta reinos, até o Império Romano, do qual lhe exigia tributos.

Segundo a narrativa, Artur tinha apenas quinze anos quando se tornou rei, pois seu pai, Uther Pendragon, havia falecido. Desde o início, mostra-se generoso, carismático e divide suas riquezas e bens com seus súditos. Ao se esgotarem os recursos, busca, a partir de uma política expansionista, lutar contra os saxões, justificando-se na medida em que desejava lutar contra o paganismo e garantindo a unificação do reino por evitar a invasão.

O poderio de Artur ultrapassa barreiras, como, por exemplo, ao derrotar Frollo em combate singular, tribuno romano que governava a Gália, que o havia desafiado, consagrando-se, em cada parte da narrativa, como modelo régio, ou melhor, modelo exemplar. Além disso, o próprio Geoffrey de Monmouth ressalta diversas vezes a questão do combate singular, característica guerreira do herói Artur e também de Aquiles.

A morte de Artur, por sua vez, sempre é gerida pelas mãos de Mordred, considerado seu sobrinho em algumas narrativas e em outras também seu filho⁷⁷. O combate entre os dois leva o mais jovem à morte, enquanto o justo rei parte para Avalon para curar suas feridas.

Em todas as versões, outro fato que se repete é a traição de Mordred⁷⁸, que, dependendo da variante popular, proibido de ir ao campo de batalha por seu rei, pai e/ou tio, fica em Camelot, onde toma Guinevere por mulher e, em seguida, o trono. A traição de Mordred para com o rei Artur, um herói tão justo com todos, é trágica, o que torna a figura arturiana, também, nessa perspectiva, um herói trágico, visto que seu destino é selado pelas mãos de um membro de sua própria família. Mesmo amado, ainda é morto pela família.

⁷⁷ Existem referências dentro de Jenkins que relatam Mordred como filho adotivo, da mesma forma que, nos Anais da Páscoa, retratam-no como filho (i)legítimo de Artur junto a sua irmã Morgana, a rainha das fadas.

⁷⁸ Vê-se em *Morte Arthure*, poema do século XV sem autoria, que Mordred pede para ser liberado da missão de cuidar das terras de Artur para poder acompanhá-lo à guerra, mas é em vão. Tal análise foi feita por Tolkien (2013).

A partir de uma ótica moral cristã, Artur seria um pecador – tanto na versão da *Demanda do Santo Graal*, por ter estuprado uma jovem e com ela tido um filho – Artur, o pequeno –, quanto em outras versões em que Mordred é seu filho, visto que o incesto é um pecado para a religião cristã. Desse modo, o final do herói justo com todos e o rei perfeito adquirem certa justificativa e legitimidade.

SEMELHANÇAS DESSEMELHANTES

*Grandes batalhas só são dadas a grandes guerreiros*⁷⁹.

Há aquele que se destaca porque existe a multidão; sem os ávidos por observar os feitos do herói, não há heroísmo. O fato é que o próprio heroísmo apenas surge como representado pela humanidade desde os tempos mais remotos, porque se vive em sociedade e a maioria dos indivíduos espera que alguém vá salvá-los, vá fazer o certo e o justo, em contraste com os demais, que vivem suas vidas sem se arrisarem. Gandhi disse que grandes batalhas só são dadas a grandes guerreiros, visto que são esses os homens que estão dispostos a lutar ou se sacrificar.

Aquiles e Artur são personagens mítico-literários, cada um a seu tempo, em seu contexto histórico e ético, que se sacrificam. O primeiro, pela glória, o segundo, pela comunidade ou grupo de pessoas que o reconheciam como líder e herói. Contudo, sacrificaram-se, essa semelhança – ainda que dessemelhante – é inerente ao herói, seja em contexto ou não de guerra. Todavia, vale lembrar que o mais sublime e destacado dos dois personagens é a sua capacidade de luta, sua exímia habilidade como guerreiros – aquele que os adversários temem e o povo aclama.

Independentemente do tempo histórico, moral, religioso e político-social em que o herói vive, as habilidades guerreiras do personagem em luta são importantes para a construção de seu arquétipo, pois é a partir disso que ele é capaz de realizar grandes façanhas. Ambos os personagens não são estrategistas, mas combatentes hábeis – pois há de se diferenciar as duas facetas que um herói guerreiro pode possuir,

⁷⁹ Citação de Mahatma Gandhi. NASCIMENTO, Rosdet. *Guerreiro*. Lisboa: Chiado, 2016.

tal como vistas entre Ares e Athena; como Aquiles, o irado no campo de batalha, e Odisseu, o astuto.

Artur, seja no imaginário céltico ou no imaginário cristão, é um líder, mas a sua liderança, a todo instante, evidencia-se por sua habilidade, personalidade e nobreza. Embora haja nos poemas, nas crônicas e nos contos um teor de liderança/comando, não foi possível afirmar⁸⁰ nesse trabalho que Artur fosse apto a preparar estratégias ou táticas de guerra, o que muitas vezes é desnecessário afirmar tratando-se de um herói.

Como é possível perceber, embora em contextos e textos totalmente distintos, mesmo entre o Artur celta e o Artur cristão o personagem carrega consigo a experiência comum da guerra – como enfrentá-la – e também traz consigo a figura do herói a partir do imaginário e da necessidade vigente de seu grupo social, comunidade. O mesmo aplica-se ao seu uso político, pois os *aristoi* gregos, os nobres bretões e a nobreza da Idade Média são os que compartilhavam do *destino*, ou melhor, da possibilidade de fazer deles um herói – a figura em destaque na multidão ansiosa.

Dentro dos três contextos históricos estudados – o grego, o céltico e o cristão –, pode ser percebido, principalmente para o leitor atento, que nenhum dos personagens parece ser de origem humilde e/ou popular. Aquiles é filho de um *basileus*, Artur céltico, no conto abordado, era rei e o Artur cristão, ambíguo em sua jornada entre *dux bellorum* e rei, era – como a acepção da palavra designa – um chefe guerreiro.

A própria origem do herói, sempre marcada pelo destino e pela dificuldade, entrelaça Aquiles da mesma forma que fará com o Artur cristão⁸¹. Aquiles, como sabemos, foi predestinado a vencer a guerra de Troia e, se assim fizesse, morreria, além disso, também foi previsto que seria mais forte que seu pai. Da mesma forma, as lendas arturianas comentam sobre a concepção de Artur. Seu pai, Uther Pendragon, em algumas variantes do mito, auxiliado por Merlin, fingiu-se o marido de

⁸⁰ Nenhum dos autores estudados ou textos lidos colocam Artur como alguém que organiza estratégias, mas como um pleno guerreiro consciente de suas habilidades bélicas e condicionamento físico.

⁸¹ Não há dados a respeito do nascimento de Artur, de origem céltica, nos textos estudados.

Igraine e, nessa noite, concebeu Artur. Nessas variantes que relatam sobre o nascimento de Artur, desde a origem de Uther Pendragon, a concepção de Artur parece ir contra os preceitos morais cristãos, visto que a mãe dele era comprometida. Logo, ambos mostraram-se nascimentos difíceis, já que Tétis queria um deus como pai de seu filho e Igraine tivera Artur com um homem que não era seu marido.

Ainda deve ser acrescentada a relação com o sobrenatural/ divino ou religioso nos dois⁸² personagens abordados. Aquiles, como semideus, é um personagem que desde o princípio se divide entre o humano e o divino, representando os homens diante dos deuses. A figura do Arthur céltico cumpre a função, como visto no conto *Kulwch and Olwen*, como personificação do deus da Agricultura e da Caça: homem que é divinizado como um deus. Por fim, não se deve esquecer da força heroica do Arthur na versão cristã, aquele que carrega a imagem da Virgem Maria, ao mesmo tempo em que porta a espada Excalibur (Caliburn) que foi criada no Outro Mundo, pertencente ao universo céltico – além das figuras de Merlin, que em seu nascimento transfigura o rosto de seu pai, e Morgana, a rainha das fadas. O Artur cristão é, ao contrário das outras duas concepções de herói trabalhadas, triplo: entre o humano, o divino senhor cristão e o Outro Mundo dos celtas.

Como toda representação de herói, não necessariamente envolvendo a aceção do herói guerreiro, mas sendo fundamental para esse arquétipo e pelo que ele luta, encontra-se o código pertinente à sociedade e ao tempo a que ele pertence. Todos os códigos são distintos entre si, pois cada sociedade é singular em sua forma de pensar, no entanto, não deixa de ser através dele, desse código de conduta de cada tempo próprio, que o herói pensa, age e, principalmente, luta. Para os gregos, existia a *areté*, vinculada fortemente com a *timé*; os celtas possuíam valores éticos distintos, como o rei que concede dons/presentes e o guerreiro que enfrenta aventuras para obtê-los e ser digno do que deseja; para cristãos, por sua vez, há a moral cristã que prescreve a luta contra o pecado.

São a partir desses valores que foram apresentados acima, que o destaque conferido a esses personagens os torna modelos exemplares, formalizando a estrutura mítica – exemplar por excelência – na história

⁸² Citamos dois, mas ressaltando que a figura arturiana se divide em duas: o Artur céltico e o Artur cristão.

de uma sociedade que lhe deu à luz, e que presentifica, em linhas gerais, os próprios valores vigentes da sociedade.

No entanto, o modelo exemplar só é exemplar, porque ultrapassa a média dos homens, como encontrado no caso grego homérico. O herói pode estar ou encontrar o patamar divino/ sobrenatural, contudo, *ele não é plenamente divino*. No caso do Artur celta, esse exemplo é encontrado, quando o herói e rei tenta obter para si o caldeirão da abundância e, com ele, *somente sete retornaram do Outro Mundo*, como aparece em *Preideu Annwvyn*, (século X)⁸³ sem conseguir trazer o caldeirão. Em mesma desmedida encontra-se o Artur cristão, que é pecador, no entanto, o “crime”⁸⁴ cometido varia de acordo com a narrativa.

Para findar as semelhanças listadas no decorrer desse trabalho, volta-se às interpretações de Kothe e de Platão de que todo herói épico é um herói trágico, pois possui um destino *selado* e marcado em direção da morte. Aquiles morrerá ao final do cerco de Troia, pois lutou na guerra que destinava a sua morte; o Artur cristão⁸⁵, em todas as versões estudadas, no final, enfrenta seu sobrinho (e filho) e é mortalmente ferido, sendo levado a Avalon para que possa curar seus ferimentos; depois, Geoffrey de Monmouth, a pedido dos normandos, apresenta-nos que o destino de Artur seria a própria morte ao invés da eterna esperança por seu regresso.

Constantemente, o herói, como foi relatado durante todo o percurso do presente artigo, é aquele que, de acordo com os exemplos

⁸³ “Era o caldeirão do Chefe do Outro Mundo que foi procurado – uma crista de pérolas [estava] em volta de sua borda. Ele não cozinha a comida de um covarde, não está destinado a isso. [...] e quando fomos com Artur – uma tarefa brilhante –, exceto sete, ninguém voltou da Fortaleza da Intoxicação”. (ZIERER, 2013: 197)

⁸⁴ A palavra crime, no contexto, é utilizada com uma acepção relacionada semanticamente ao termo pecado, embora os dois termos possuam uma significação distinta, sendo o crime a quebra de algum código de conduta ou legislação de um povo e pecado a transgressão da lei religiosa. No caso arturiano, a religião e a política são tão intimamente conectadas, que a transgressão da lei religiosa soa como se fosse a quebra de conduta/ legislação do povo. Obviamente, não só no contexto cristão o incesto é ilícito, em outras religiões e culturas também o é, como na própria cultura grega.

⁸⁵ Mais uma vez, não é possível afirmar com precisão acerca da variante celta, contudo, é a partir dessa variante que surge o mito do eterno retorno arturiano, percebido a partir dos relatos que os bretões espalharam e os normandos, tanto quanto os anglo-saxões, tentaram erradicar do imaginário popular celta.

citados, tanto se distingue por ser o melhor por seus feitos quanto por seu nascimento. Além disso, ele sempre será eterno na memória daquela sociedade que o concebeu como modelo exemplar – como pode se espalhar e tornar-se modelo em outras culturas e sociedades, pois, ainda hoje, Aquiles e Artur são modelos arquetípicos.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **A Poética Clássica**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- BACCEGA, Maria Aparecida. **Palavra e discurso – história e literatura**. São Paulo: Ática, 1995.
- BETTELHEIM, Bruno. **A psicanálise dos contos de fadas**. Tradução de Arlene Caetano. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2008.
- BROMBERT, Victor H. **Em louvor de anti-heróis**. Tradução José Laurenio de Melo. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.
- CAMPBELL, Joseph. **O Herói de Mil Faces**. São Paulo: Cultrix, 1997.
- CARLYLE, Thomas. **Heroes and Hero worship**. New York: The Macmillian Company, 1897.
- CASSIRER, Ernst. **Linguagem e mito**. Tradução J. Guinsburg, Miriam Schnaiderman. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- CURTIUS, E. R. **Literatura Européia e Idade Média Latina**. Brasília: Instituto Nacional do Livro, 1979.
- ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2002.
- FEIJÓ, Martin Cezar. **O que é herói**. Brasília: Editora Brasiliense, 1995.
- FURTADO, Antonio L. **Aventuras na Távola Redonda**. Estórias Medievais do Rei Arthur e seus Cavaleiros. Petrópolis: Vozes, 2003.
- HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991. 2 ed. – 5. reimp, 2012.

HOMERO. **Iliada**; tradução e prefácio de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics. Companhia das Letras, 2013.

JAEGER, Werner Wilhelm, 1888-1961. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 4^a ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JENKINS, Elizabeth. **Os Mistérios do Rei Artur**: O herói e o mito reavaliados através da história, da arqueologia, da arte e da literatura. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Tradução de Maria Luiza Appy e Dora Mariana R. Ferreira da Silva. Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

KOTHE, Flávio R. **O herói**. São Paulo: Ática, 1987. (Série Princípios).

KURY, Mário da Gama. **Dicionário da Mitologia Grega e Romana**. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Mito e significado**. Lisboa: Edições 70, 1978.

MALORY, Sir Thomas. **Le morte d'Arthur**. New York: Modern Library, 1999.

MONMOUTH, Geoffrey of. **The history of the kings of Britain**. Lewis Thorpe, trad. London: Penguin Books, 1977.

NAGY, Gregory. **The best of the Achaeans**: concepts of the hero in Archaic Greek poetry. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 1999.

PLATÃO. **A República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 9^a edição. Lisboa: FCG, 1987.

PYLE, Howard. **Rei Arthur e os Cavaleiros da Távola Redonda**: edição comentada e ilustrada. Tradução de Vivien Kogut Lessa de Sá. Rio de Janeiro: Zahar, 2015

TOLKIEN, J. R. R. **A Queda de Rei Artur**. Org. Christopher Tolkien. Tradução de Ronald Eduard Kyrmse. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2013.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. 3^a ed. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1987.

TURNER, M. **The literary mind**. Oxford: Oxford University Press, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**: estudos de psicologia histórica. Tradução de Haiganuch Sarian. São Paulo: Difusão Européia do Livro, Editora da Universidade de São Paulo, 1973.

_____. **As origens do pensamento grego**. 3. ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. São Paulo: Bertrand, 1992.

_____. **O Homem Grego**. Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editora, 1994.

_____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Tradução de Joana Angélica D' Avila Melo. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.

VIDAL-NAQUET, Pierre. **O Mundo de Homero**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ZIERER, Adriana. **A História dos Bretões de Nennius (c. 800) e sua Relevância para a Construção do Mito do Rei Artur**. Anais Eletrônicos do III Encontro de História da ANPUH-ES (2000). <http://anpuhes.cjb.net>

_____. “Artur: de Guerreiro a Rei Cristão nas Fontes Medievais Latinas e Célticas”. In: **BRATHAIR. Revista Eletrônica de Estudos Celtas e Germânicos**, 2, (1), 2002, p. 40-54, <http://www.brathair.cjb.net/>

_____. **Artur, Universo Angus**. São Paulo: Planeta, 2004.

_____. As mudanças nas Imagens do Mítico Artur: de Dux Bellorum a rei Cristão nas Visões de Nennius e Geoffrey de Monmouth. In: ZIERER, Adriana (org), SOUZA, Neila, GOMES, Flavia Santos (colab). **Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares**. São Luis: Editora UEMA, 2010.

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



NEMHAM

MYTHOS

www.nemham.com