

**M**  
MYTHOS

REVISTA DE  
HISTÓRIA  
ANTIGA E  
MEDIEVAL

2019 - ANO III- NÚMERO 2  
ISSN 2527- 0621



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



**ETHOS**  
editora



## **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 (PROPGI)**

### **Pró-Reitora**

Maria Da Guia Taveiro Silva

## **CURSO DE HISTÓRIA**

### **Diretor**

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**

Prof. Wekslley 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](http://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. 6 (Dez. 2019)-

Semestral.

ISSN 2527-0621

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

CDU 94(05)

## Sumário

### Editorial

Fabricio Nascimento de Moura, 7

### Artigos

#### **LA FORMACIÓN DE LOS GUARDIANES. PODER POLÍTICA Y EDUCACIÓN EN EL LIBRO V DE *REPÚBLICA***

María Cecilia Colombani, 11

#### **IDENTIDADE RELIGIOSA: MOVIMENTO REFORMISTA DOS VALDENSES E SEU IDEAL DE BOM CRISTÃO.**

Luana Maia da Silva, 26

#### **“INFANTICIDA! FÊMEA ABOMINÁVEL!”, VIOLÊNCIA E MORTE NA TRAGÉDIA MEDEIA DE EURÍPIDES**

Jaquelyne de Aquino Souza, 36

#### **PINTURA RUPESTRE NO PALEOLÍTICO: SÍMBOLOS E SUAS LINGUAGENS**

Amanda Vitória Silva Fonseca, 48

#### **DO ETNOCENTRISMO À ALTERIDADE: O MEDITERRÂNEO COMO OBSERVAÇÃO DAS SOCIEDADES EGÍPCIA E GREGA NO ENSINO ESCOLAR.**

Jerrison Patu, 60

#### **FILOLOGIA: O DESENVOLVIMENTO DO FRANCÊS, LÍNGUA CULTA E A INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO DA LÍNGUA PORTUGUESA**

Patrícia da Silva Araújo, 75

**A TRANSIÇÃO LINGUÍSTICA E METODOLÓGICA DE PESQUISA EM HISTÓRIA NA GRÉCIA ANTIGA ATRAVÉS DA OBRA DE HERÓDOTO**

Leandro de Almeida Costa, 86

**CARACTERIZAÇÃO DA VIDA NAS ESTEPES MONGÓIS NO SÉCULO XIII**

Samila Silva Mesquita, 106

**OS FILHOS DE LOKI: A REPRESENTATIVIDADE DO CAVALO, DO LOBO E DA SERPENTE NA MITOLOGIA NÓRDICA.**

Michelly Bianca Sousa Alencar, 121

**MITOLOGIA JAPONESA: AMATERASU, A DEUSA DO SOL**

Eubre Pessoa Soares Junior, 131

## **EDITORIAL**

### A Igreja e o fim do Império Romano do Ocidente

Na atualidade brasileira, assistimos a uma vinculação entre certas formas de religiosidade cristã e modelos considerados ideais de organização da sociedade. Há a proliferação, por meio de alguns setores da grande mídia e das redes sociais, de um tipo de moral que procura fundamentar e criar imagens ideais, por exemplo, de modelos de organização familiar, de padrões de comportamento para mulheres e de regras envolvendo formas de expressão da sexualidade. Além disso, algumas instituições governamentais têm pautado sua política de financiamento de produções culturais mediante esses padrões morais, como a Ancine - Agência Nacional do Cinema - e a Caixa Econômica Federal, o que deixa transparecer a estreita relação entre Religião e Política, a despeito da laicidade do Estado.

Assim, diante desta conjuntura contemporânea na qual percebemos a influência de grupos religiosos sobre a administração pública, nosso olhar se deslocará para o contexto do fim do Império Romano do Ocidente, período no qual a Igreja iniciou o processo de construção de sua autoridade que a levaria a intervir em assuntos políticos, sociais e culturais nos séculos seguintes.

A Igreja foi a única instituição da Antiguidade sobrevivente ao fim do Império Romano do Ocidente e sua forma de organização adotou o principal modelo de estrutura administrativa disponível até então: o próprio Império Romano. Este modelo pressupunha certa centralização de poderes nas mãos das autoridades eclesiásticas e uma distribuição de funções ao longo da hierarquia composta por Diáconos, Padres e Bispos. (CALAINHO, 2014, p. 37).

A administração eclesiástica estava concentrada nas áreas urbanas do Império e a maior unidade administrativa era a província, que abrigava as dioceses, administradas pelos bispos. Cabia aos patriarcas a administração das províncias, localizadas nas cidades mais importantes da extensa região controlada pelos romanos. (CALAINHO, 2014, p. 37).

Acontecimentos anteriores à desarticulação do Império nos ajudam a compreender o alcance da autoridade política e religiosa da Igreja na Alta Idade Média. Um destes eventos importantes foi a publicação do *Edito de Milão*, que em 313, concedeu a liberdade de culto ao Cristianismo, representando um reordenamento na política imperial em relação à Igreja: houve isenções fiscais, doação de terras e restauração de templos. (CALAINHO, 2014, p. 38).

Para o historiador Paul Johnson, o *Edito de Milão*, documento pelo qual o Império Romano reverteu sua política de hostilidade ao Cristianismo e lhe concedeu pleno reconhecimento legal, foi um dos eventos decisivos na história do mundo ocidental. No entanto, a história por trás desse ato é, segundo ao autor, complicada e, de certa forma, misteriosa, sobretudo no que se refere à polêmica conversão do imperador Constantino<sup>1</sup>. Os motivos de Constantino não eram claros. Ele era um homem supersticioso e, provavelmente, compartilhava da visão, popular entre os soldados romanos, de que todos os cultos religiosos deveriam ser respeitados, para apaziguar seus respectivos deuses. Constantino passou por uma experiência “milagrosa” em algum momento de sua carreira militar, na qual suas tropas cristãs desempenharam um papel importante. A superstição guiou sua decisão de construir uma nova capital, a escolha de sua localização e muitos outros de seus principais atos de governo. Vale lembrar que sua “conversão” não se deu senão pouco tempo antes de sua morte. (JOHNSON, 2003, n. p).

Seja como for, o Edito de Milão foi um ato político inserido num contexto no qual as altas autoridades do clero cristão já haviam adquirido grande influência junto aos grandes proprietários de escravos e de terras. A reconciliação do Império com a Igreja a colocou a serviço do poder imperial central de tal forma que a elite aristocrática romana passou a utilizar a doutrina da resignação durante a vida terrena para manter as massas de trabalhadores livres e escravos sob estrito controle social. (ABRAMSON; GUREVITCH; KOLESNITSKI, 1978, p. 30). Esta associação entre as autoridades eclesiásticas e as elites políticas foi um traço constante dos modos de agir da Igreja na Alta Idade Média

---

<sup>1</sup> Para Paul Johnson, os apologistas cristãos tomaram o Edito de Milão como a consequência da própria conversão de Constantino, provocada pela “intervenção milagrosa de Deus” antes da batalha na qual Constantino derrotou Maxêncio. Essa era, ainda segundo o autor, uma história que o próprio Constantino gostava de contar. (JOHNSON, 2003, n. p.)

e a aliança com os Francos, que veremos a seguir, se insere nesta longa tradição.

Décadas mais tarde, o imperador Teodósio decidiu tornar o Cristianismo a religião oficial do Império, proibindo a realização de cultos da antiga religião romana. Segundo Daniela B. Calainho foi o grande numero de adeptos que levou o Império a aliar-se à Igreja. A autora acrescenta ainda que, num contexto de crise social aguda geradora de instabilidade e insegurança, a mensagem de uma vida melhor e de libertação da vida terrena, propagadas pelo Cristianismo, oferecia conforto para os indivíduos atingidos pela degradação econômica e social do período. (CALAINHO, 2014, p. 38).

Perry Anderson acrescenta que a Igreja foi responsável por uma “transformação formidável e silenciosa nos últimos séculos do Império”: com o avanço da cristianização, os clérigos latinizaram o idioma das populações rurais, o que, segundo o autor, representou uma continuidade social entre a Antiguidade e a Idade Média. (ANDERSON, 2016, p. 1151-152).

No final do século IV, a Igreja não se tornara apenas a religião predominante no Império Romano, tendendo a ser considerada a oficial, mas a única. Também havia adquirido muitas das características externas apropriadas a seu novo *status*: posição e privilégio oficiais, integração com a hierarquia social e econômica e um elaborado cerimonial destinado a atrair as massas e a enfatizar a separação da “casta” sacerdotal. A Igreja foi bem sucedida em sua ambição universalista. Tinha, por assim dizer, correspondido ao gesto de Constantino, e encontrou o Império no meio do caminho. O império havia se tornado cristão. E a Igreja se tornou imperial. (JHONSON, 2003, n. p).

Com o fim do Império Romano, a Igreja dirigiu esforços para estabelecer alianças com as novas forças políticas e militares do Ocidente: os Francos. É bem verdade que o mundo ocidental se transformou de forma irreversível a partir do século V, mas a *práxis* política da Igreja não se alterou. No mundo novo que se iniciava a construção de alianças com as novas autoridades políticas significou a continuidade de uma forma de agir que levou a Igreja a se tornar, em alguns séculos, a instituição mais poderosa do Ocidente.

Fabricio Nascimento de Moura

Professor de História Antiga e Medieval – UEMASUL

Coordenador do NEMHAM

## LA FORMACIÓN DE LOS GUARDIANES. PODER POLÍTICA Y EDUCACIÓN EN EL LIBRO V DE *REPÚBLICA*

María Cecilia Colombani<sup>2</sup>.

“Querido amigo, que eres ateniense, de la ciudad más poderosa y de mayor fama en cuanto a sabiduría y fuerza, ¿no te avergüenzas de preocuparte por tu fortuna, de modo de acrecentarla al máximo posible, así como a la reputación y a la honra, mientras no te preocupas ni reflexionas acerca de la sabiduría, de la verdad y del alma, de modo que sea mejor?” (Pl. *Ap.* 29e)

### INTRODUCCIÓN. NOTICIA GENERAL SOBRE LA TRADICIÓN DIALÓGICA EN PLATÓN

El proyecto del presente trabajo consiste en pensar la **dimensión educativa** del diálogo al interior de la obra de Platón, escogiendo para ello el libro V de *República*, donde la dimensión dialógica aparece nitidamente constituyendo una parte fundamental del dispositivo educativo. Asimismo trataremos de indagar en qué medida el diálogo constituye una pieza del **dispositivo político** a partir de la solidaridad entre filosofía y política. Si la política es indisociable de la filosofía, constituyendo un maridaje estructural, y, si el diálogo es el medio discursivo para desplegar el valor de la filosofía, entonces su vinculación con el dispositivo político es insoslayable.

Por otro lado, trataremos de abordar la experiencia desde una lectura que indaga la relación entre **el diálogo y los juegos de poder** al

---

<sup>2</sup> *Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades.*

*Universidad de Morón.*

*Facultad de Humanidades.*

*Universidad Nacional de Mar del Plata.*

*UBACyT*

interior de la relación que se da entre los miembros que sostienen la práctica dialógica. La figura emblemática de Sócrates como aquel que guía la experiencia contrasta en un conjunto de tópicos con la figura de aquel que actúa como interlocutor, generando un escenario interesante desde las relaciones de poder que se juegan.

Finalmente aludiremos a la **dimensión dramática** del diálogo. En efecto, el diálogo platónico, en el marco de la interacción que despliega, se juega en un escenario dramático en tanto despliegue de una acción, *drama*, que busca cierta transformación del interlocutor.

La figura del interlocutor, que luego analizaremos en detalle, resulta significativa a nivel de los títulos que Platón pone a sus diálogos, ya que el título coincide con el nombre del interlocutor: Felón, Menón, Protágoras, Gorgias, Eutidemo, sólo por nombrar algunos. Luego de esta marca significativa, Platón incorpora un subtítulo, usualmente referido al tema que el diálogo aborda.

Las distintas tradiciones en el análisis de la obra platónica se posicionan frente al *corpus* de diálogos desde dos vertientes: la tradición unitaria supone que los distintos diálogos están compuestos a partir de un único tema y punto de vista, y que las diferencias que se encuentran en ellos obedecen a cuestiones literarias o bien a razones pedagógicas, punto que jerarquizamos en nuestra lectura, ya que constituye el tópico que anima el presente trabajo: hilvanar la solidaridad entre **diálogo y pedagogía**.

Desde esta tradición, los diferentes diálogos abordan las mismas cuestiones, llevando al interlocutor, o bien al lector, a distintos niveles de profundidad en el juego reflexivo, marcando nítidamente su interés pedagógico. Cada diálogo se presenta como una unidad autónoma, como un espacio literario y no existen referencias entre sí; sólo en los diálogos tardíos hay remisión entre los diálogos.

En esta etapa resulta interesante la marca de la conversación como matriz dialógica, ya que la remisión que un diálogo hace de su antecesor, se opera retomando una conversación sostenida con anterioridad, indicando el matiz coloquial. Así, el comienzo del *Sofista* plantea que se discutirá sobre el sofista, el político y el filósofo y enlaza esa conversación con la que se mantuvo el día anterior en el diálogo *Teeteto*, en el cual aparecen los mismos personajes. El hilo de continuidad coloquial se da en el *Político*, donde también se retoma la

conversación que tuviera lugar en el *Sofista*. Vale decir, el espacio escritural reproduce las marcas del diálogo y la naturalidad con que se sostienen las conversaciones y los personajes en ellas presentes.

En este apartado informativo sobre la tradición dialógica en Platón, nos resta por aludir a la canónica división de los mismos en tres períodos: un primer período de corte refutativo, donde Sócrates es la figura principal y que corresponde a la juventud de Platón; un segundo momento, en el que se inscribe el diálogo que nos proponemos analizar en el presente trabajo, que corresponde a la madurez del filósofo y donde Platón despliega ciertos núcleos centrales y dominantes de su teoría. Es en ellos donde creemos ver una fuerte dimensión pedagógica del diálogo como instrumento de enseñanza. En este segmento aparecen diálogos emblemáticos como *República*, *Fedón*, *Fedro* y *Banquete*. Finalmente el tercer período corresponde a la vejez de Platón, los llamados diálogos tardíos, en los cuales la tradición dialógica pierde parte de la vivacidad, presente en los períodos anteriores.

Ahora bien, Platón no inventó el diálogo, ya que éste existía como forma literaria, tratándose de un género donde los personajes, ya sean reales o imaginarios sostienen una conversación sobre un tema a lo largo de la pieza, más allá de que admita las digresiones propias de la dinámica de una conversación. Estas digresiones enfatizan precisamente la matriz coloquial del diálogo como género.

El origen del género es algo que no puede determinarse pero antecede la práctica platónica. Aristóteles nos informa de los *sokratoi logoi*, de los discursos socráticos, siendo él, en realidad, el que utiliza el término socrático, ya que no nos llega de boca del propio Platón, que simplemente se refiere a Sócrates. Aristóteles menciona al diálogo en su *Poética* como un género de literatura o poesía, *poiesis*, en el viejo sentido del término griego poesía, emparentado con el verbo *poieo*.

Lo que sí sabemos es que el género desarrollado por Sócrates fue sostenido por un conjunto de no menos de una docena de autores previos a Sócrates, lo cual corrobora la idea de que no constituye un género que Platón inventa, sino del que se apropia. Opta por el género a fin de transmitir una doctrina filosófica de peso como es la suya.

La elección del género está íntimamente relacionada con el tema abordado; no se trata de un estilo ornamental, de una elección aleatoria, sino, más bien, es necesario pensar en el maridaje indisoluble

entre forma y contenido. El cómo del discurso y el quién del discurso son absolutamente solidarios al género en cuestión.

El diálogo despliega en su dramatización aquello que Platón quiere expresar pero que no dice directamente, asumiendo el protagonismo del diálogo; Platón expresa su pensamiento a través de personajes y trae aparejada una cuestión nodular en esta experiencia dialógica inaugural: hasta dónde habla Platón y hasta dónde Sócrates.

Es el diálogo, además, el formato que toma la disputa de Platón con sus propios contemporáneos. Así, el diálogo sirve de escenario de un *agon* filosófico, que adquiere la forma coloquial de una disputa, de hecho disfrazada por la presencia de personajes imaginarios, pero que, en realidad, representan el momento histórico de Platón y sus propias controversias.

Resta tratar un punto de importancia antes de transitar el propio diálogo y ver su puesta en escena. ¿Por qué Platón elige el diálogo? La respuesta de la crítica es variada y no es seguramente el tema que hoy se debate. Optamos por tres cuestiones en las que coincidimos con los estudiosos de la obra de Platón: un interés pedagógico, un interés exhortativo, una crítica de Platón a la escritura, presente por ejemplo en el *Fedro*.

De la primera dimensión daremos cuenta en el tratamiento que haremos del libro V, ya que el juego dialógico entre Sócrates y sus interlocutores habla por las claras de la intención pedagógica de llevar a su oyente desde cuestiones más elementales, y por ende, de más directa captación, a nudos más profundos de la reflexión platónica, midiendo los tiempos y los argumentos para poder arribar a ese fin.

La segunda perspectiva, la exhortativa, da cuenta de la intención platónica de exhortar al pensamiento filosófico, incluso como *ethos*, como modo de vida.

La tercera posición es interesante a los fines del presente coloquio, ya que el diálogo implica un dinamismo, propio de la práctica cotidiana, que hilvana preguntas y respuestas, superando esta vivacidad del *logos* la inercia de la letra muerta, presente en otros géneros literarios. El *logos* está vivo en esta experiencia que involucra los *logoi* de los interlocutores, al tiempo que hace de la filosofía una práctica dinámica; el *ethos* de la filosofía es esencialmente dialógico porque se juega en el horizonte de la discusión, del *polemos*. De todos

modos hay que tener cuidado con radicalizar los argumentos porque la misma obra nos devuelve más de una vez discursos muy extensos puestos en boca de Sócrates con escasa participación de sus interlocutores.

Lo que parece cierto es que la estructura misma de la filosofía es de carácter dialógico porque el pensar es un discurrir a través de preguntas y respuestas. El mismo término *dia-logos* juega con la preposición *dia*, que indica el movimiento de atravesar; el diálogo implica un atravesar las palabras o discursos en una acción que supone la interacción de los miembros envueltos en la experiencia dialógica. La práctica de pensar no puede obviar esta secuencia alternada de preguntarse o preguntar y responderse o responder.

El diálogo es funcional al interés de Platón porque su fin es mostrar cómo se problematiza una cuestión, cómo algo deviene problema, cómo se desarrolla, se despliega, se complejiza, se acota y este desarrollo parece afin a la estructura misma del diálogo que parece tener una forma desplegada de enunciación. Posee cierto rasgo preformativo; incluso algunos estudiosos sostienen que los diálogos se dramatizaban, al modo de una tragedia o comedia. Pone en escena una discusión situada en un determinado lugar, con personajes identificados y con un tema de enunciación. Los personajes suelen ser históricos, aunque no siempre contemporáneos al propio Platón y el diálogo en tanto discurso obedece a reglas precisas de formación.

He aquí un punto de sumo interés que parece responder a eso que Michel Foucault denomina reglas de formación discursiva<sup>i</sup>. Tal como afirma Michel Foucault, “en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1992: 11).

En efecto, los discursos se hallan contenidos en el marco de ciertas reglas de producción-formación y el diálogo no parece escapar a ellas, al tiempo que cumple con otra característica central que Michel Foucault le otorga al discurso: su relación con el poder. Rápidamente se observa que tales procedimientos de control y sujeción obedecen a la estrecha vinculación entre discurso y poder y más aún, entre deseo y discurso. El mismo Foucault sostiene la alianza y afirma: “el discurso, por más que en apariencia sea poca cosa, las prohibiciones que recaen

sobre él, revelan muy pronto, rápidamente, su vinculación con el deseo y con el poder [...] El discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse” (Foucault, 1992: 12).

La relación entre diálogo y poder será una pieza clave del presente trabajo. El propio escenario de dramatización en el cual el diálogo se juega abre ciertas diferencias estatutarias entre los personajes; queda perfectamente delimitado quién conduce la conversación, quién pregunta y quién responde. Si Sócrates cumple la función estratégica de guiar la conversación, él pregunta y su interlocutor responde. Cuando interactúa con un interlocutor lo hace de a uno por vez, imprimiendo al diálogo orden y coherencia. No obstante, si la pieza lo exige, Sócrates puede interrumpir el diálogo e introducir uno nuevo con un personaje imaginario, lo cual muestra cierta flexibilidad en la práctica.

La regla es clara: Sócrates conduce el diálogo dando pruebas de un verdadero arte en la técnica de conducción, al tiempo que el propio diálogo es el escenario magnífico para visibilizar su superioridad intelectual: es él quien refuta, quien sostiene las objeciones, quien interroga y quien nunca es refutado dando cuenta de la solidaridad entre saber y poder. El diálogo aparece como un *topos* político porque en él el conductor despliega una verdadera estrategia en el campo de la discusión; es siempre el interlocutor principal el que aporta los elementos para que el diálogo pueda fluir.

## **EL LIBRO V DE REPÚBLICA. UN MODELO DIALÓGICO**

En el siguiente apartado nos proponemos, por un lado, corroborar los aspectos que hemos trabajado en el punto anterior referidos a la tradición dialógica, y, en segundo lugar, acompañar el desplazamiento que en Platón parece operarse entre dos momentos de la educación de los guardianes; para ver cómo el mentado desplazamiento deja lugar a la filosofía en su maridaje estructural con la política y ver cómo el diálogo es el género que mejor parece dar cuenta de la relación.

Quizás el siguiente párrafo del libro III ejemplifique el primer momento de esa formación educativa: “Pues bien —agregué—, también será necesario someterlos a una tercera especie de prueba y vigilar su

comportamiento. De igual modo que exponemos a los potrillos al ruido y al tumulto para observar si son espantadizos, llevaremos a nuestros guerreros, cuando jóvenes, a lugares donde presenciar hechos terribles, después los lanzaremos en medio de los placeres, a fin de probar, con mayor cuidado del que se prueba el oro por el fuego, si en todas esas circunstancias resisten al miedo o al encanto, si son fieles guardianes de sí mismos y de la música cuyas lecciones han recibido; si ajustan en todo su conducta a las leyes del ritmo y de la armonía y si son, en fin, tal como deben ser para prestar los más útiles servicios a sí mismos y a la ciudad [...] Tal es, Glaucón, para limitarnos a lo general y no entrar en detalles, cómo creo que debemos proceder en la selección y designación de gobernantes y guardianes” (R. 3. 413, d-e, 414, a). La respuesta del interlocutor no se hace esperar: “A mí también me parece que debemos proceder de esa manera” (R. 3. 414, a).

He aquí un primer segmento donde la mirada parece estar dirigida al tema de los dolores y los placeres, núcleos habituales de consideración en Platón, así como al tema de la música, que, como hemos visto, constituye la educación que conviene a la formación-conservación del alma. Es interesante saber cuáles son esas pruebas a través de las cuales los jóvenes demuestran su resistencia. En primer lugar, ver si se dejan engañar, por ejemplo, por sofistas y demagogos, vale decir, si mantienen o no su opinión; en segundo lugar ver cómo responden ante la imposición de trabajos y ocasiones de sufrimiento para testear su resistencia a la violencia y finalmente la firmeza a la seducción que despiertan los placeres y el miedo para probar su incorruptibilidad.

Más allá de las consideraciones en torno al tema del diálogo, que para nosotros cobra interés desde su vertiente política, ya que partimos de la alianza entre filosofía, diálogo y política, parecen corroborarse aspectos descritos: es Sócrates quien conduce la conversación, hilvanando los tópicos en un despliegue discursivo que convoca al remate de su interlocutor en forma breve y acotada. Es notable la disimetría en la extensión del discurso de uno y de otro. Es lógico que así sea ya que el conductor del diálogo, en su función pedagógica, necesita una mayor extensión para cumplir con el cometido argumentativo. A mayor y mejor argumentación, más contundente y conciso es el consenso del interlocutor.

No obstante, en este mismo libro, Platón distingue entre dos tipos de guardianes, aquellos que venimos describiendo y cuya formación refiere la cita anterior, y un nuevo tipo, que Sócrates introduce, encargados de la defensa: “¿Y no sería razonable llamar perfectos guardianes a estos hombres que guardan la ciudad de los enemigos exteriores y de los falsos amigos interiores, quitando a unos el poder de hacer mal y a otros la voluntad de infligirlo y que, en cambio, a los jóvenes que hace un momento llamábamos guardianes les diéramos el nombre de auxiliares y ejecutores de lo que deciden aquellos que tienen el mando? (R. 3. 414, b). Veamos la respuesta del interlocutor: “Soy de tu opinión” (R. 3. 414, b).

El éxito en la función de estos guardianes en mucho depende de su nivel de cohesión, ya que, tal como el interlocutor advierte a Sócrates “nuestros guardianes lucharán mejor que nadie contra los enemigos porque no se abandonarán jamás unos a otros en razón de que todos se conocen y se dan el nombre de hermanos, padres e hijos” (R. 5. 471, d). Nuevamente advertimos tópicos que hemos descrito en nuestra introducción.

A la función de conducción que cumple Sócrates, al tipo de respuesta que su interlocutor brinda, al consenso a partir de la excelencia argumentativa, se suma la función socrática de introducir por medio del diálogo los nuevos elementos que permiten complejizar la conversación. Es tarea del que conduce abrir el juego, desplegar las cartas en clara misión pedagógica para avanzar un paso más en el *δία* del diá-logo, en ese cruzar los razonamientos para ascender en la conversación. El diálogo está cumpliendo su función didáctico-política a punto tal de que Glaucón se anima a ampliar su respuesta y a sostenerla argumentativamente.

Es en el Libro V de *República* donde Platón, luego de dudar en torno a la viabilidad de la ciudad ideal, sostiene que es necesario que los gobernantes sean filósofos. Son los amantes de la verdadera filosofía los encargados de gobernar el estado ideal y ello implica un dispositivo disciplinar que compete a la dimensión intelectual; sólo desde una férrea disciplina de las facultades mentales se logra la aptitud política.

Pero, cuando el debate circula por las causas que impiden la realización de la ciudad que vienen proyectando como ciudad ideal, Sócrates pide un solo cambio para lograr el fin y ese cambio no es otro que el perfil del gobernante, puntualmente, que el que gobierna sea

filósofo: “En tanto que los filósofos —expliqué— no reinen en las ciudades, o en tanto que los que ahora se llaman reyes y soberanos no sean verdadera y seriamente filósofos, en tanto que la autoridad política y la filosofía no coincidan en el mismo sujeto ... los males de las ciudades, ni tampoco, a mi juicio, los del género humano, y esa organización política cuyo plan hemos expuesto no habrá de realizarse, en la medida de lo posible, ni verá jamás la luz del sol. He aquí lo que desde hace tiempo vacilaba en decir por darme cuenta de que repugna a la opinión general. Para la mayoría de las personas, en efecto, es difícil concebir que la felicidad pública y privada no pueda alcanzarse en una ciudad diferente de la nuestra” (R. 5. 473, c-e). A continuación escuchemos la respuesta de Glaucón: “¡Oh Sócrates, qué discurso has pronunciado! Tú razonamiento es de tal naturaleza que al cabo de enunciarlo has debido pensar que muchos hombres, y hombres dignos de tomarse en cuenta, se despojarían de sus vestiduras a fin de luchar mejor, y armados con lo primero que encontrasen a mano caerían sobre ti con todas sus fuerzas para darte tu merecido. Si no te defendieses con las armas de la razón y escapas de ellos, te verás agobiado por sus burlas y recibirás el castigo de tu temeridad” (R. 5. 473, e, 474, a).

En este segmento dialógico se da un fenómeno interesante, ya que la respuesta del interlocutor se amplía considerablemente a la luz de otras respuestas. El diálogo ha avanzado, el tema ha logrado un cierto nivel de profundidad, lo cual habla del éxito del género, que permite un contrapunto discursivo entre quien conduce el diálogo, maestro por excelencia en el arte de la conducción, y quien opera como interlocutor. Siempre en el terreno que el diálogo delineó, según sus reglas de formación, el interlocutor se mueve con mayor soltura discursiva, dando vivacidad y colorido al contrapunto.

Lo que corresponde ahora es justificar por qué es al filósofo a quien se debe confiar el gobierno. El tema es ver qué características reúne ese sujeto, en quien parece coincidir lo que Sócrates reclama: filosofía y política. Sobre todo porque ese conocimiento permitirá argumentativamente defenderse de aquellos detractores que no ven la necesidad de confiar el gobierno al más apto. Sócrates le responde a Glaucón en estos términos: “Me parece indispensable explicarles quiénes son los filósofos a que nos referimos cuando nos atrevemos a decir que es preciso confiarles el gobierno, a fin de que, después que los conozcan, podamos defendernos de nuestros adversarios, demostrando

que a aquellos hombres les corresponde por naturaleza ocuparse de la filosofía y del gobierno de la ciudad, y a los demás abstenerse de ella y obedecer al que gobierna” (R. 5. 474, b-c). Cedamos paso a la respuesta de Glaucón: “Ha llegado el momento de que lo expliques” (R. 5. 474, c). La cita parece definir el escenario de las relaciones de poder que habrán de jugarse en la ciudad ideal. Si se está hilvanando la relación entre filosofía y política, también se está zurciendo el maridaje entre filosofía y poder, y por qué no, las propias relaciones de poder que se juegan al interior del diálogo; el que más sabe es el conductor natural de la conversación y quien está en menor posesión, se deja conducir, con una interacción acorde a los roles asignados por naturaleza.

El filósofo porta el saber y con ello el poder, sellando la alianza saber-poder como dispositivo político. Unos ejercen el poder, cumpliendo la función activa del mando; otros obedecen, cumpliendo el rol pasivo de subordinarse a quien ostenta la autoridad, legitimada por el conocimiento superior. Acercarse a este saber superior supone transitar el esfuerzo de definir qué es un filósofo, lo cual supone un trabajo de discernimiento; Sócrates intenta distinguir aquellos que pueden ser considerados filósofos de los que no. Se dan, pues, algunas aproximaciones a lo que ello significa: “En cambio, al que tiene afición por toda clase de ciencias, y se aplica de buen grado a aprender y se muestra siempre insaciable en materia de enseñanzas, a ése lo llamaremos con justicia filósofo” (R. 5. 475, c). La primera marca del filósofo parece estar vinculada con el deseo, el deseo de saber, que se vuelve insaciable. Parece ser el motor de un camino que no distingue ciencias en la apetencia de conocer.

Una segunda aproximación incluye el tema de la verdad, *aletheia*: los filósofos son aquellos “a los que les gusta contemplar la verdad” (R. 5. 475, e). La verdad es, en realidad, el *telos* último de ese camino que despierta el deseo. Resulta entonces que, en el juego de las clasificaciones que Platón suele dibujar, se recortan dos tipos de hombres. Tal es lo que Sócrates define en los siguientes términos: “En este sentido —proseguí— distingo, por una parte, aquellos que tú acabas de mencionar, los aficionados a los espectáculos y a las artes y los hombres de acción y, por otra, aquellos de que hablamos, y que son los únicos que merecen el nombre de filósofos” (R. 5. 476, a-b). Por lo pronto la filosofía parece marcar un estilo de vida o de sujeto que se distingue del resto. El tema es ver dónde radica el eje de la diferencia

que territorializa al filósofo a un lugar diferenciado. El eje nos ubica directamente en el planteo filosófico que el platonismo despliega en torno a la tensión entre lo múltiple y lo uno. Dice Sócrates: “A mi juicio —contesté— los aficionados a oír y los amantes de los espectáculos gustan de las bellas voces, de los bellos colores, de las formas y de todas las obras que reúnen tales elementos; pero su inteligencia es incapaz de percibir y amar la naturaleza de lo bello en sí” (R. 5. 476, b). Pensemos la afirmación. En primer lugar, hay un elemento sensible dominante en la actitud del primer tipo de hombres. Voces bellas que se oyen, formas y colores bellos que se ven forman parte del repertorio de quien no puede acceder a otro tipo de conocimiento. Pero hay aún otro elemento. Los hombres que no son filósofos sólo acceden a la multiplicidad de cosas bellas, voces, formas, colores, mientras que los filósofos llegan a percibir la unidad, lo “bello en sí”, aquello que hace que todo lo bello sea bello, aquello que reúne lo múltiple en una forma única. La pregunta de Sócrates nos ubica en nuevos aspectos de la distinción que venimos rastreando: “¿Y no son acaso muy pocos los capaces de elevarse hacia lo bello en sí y percibirlo en su esencia?” (R. 5. 476, c). Dos acciones llaman la atención en el marco de la distinción. El filósofo parece ser aquel que puede elevarse por sobre lo múltiple y mutable; hay un acto de elevación que parece indicar otro *topos*, al menos en su significado de ámbito, región; por otro lado, hay un percibir que no parece coincidir con el tipo de mirada que lo múltiple provoca. Se trata de un percibir que capta una esencia, negada en la simple visión sensible.

Hasta este punto, la distinción no ha entrado en la zona del conocimiento. Más tarde Sócrates incursiona en ella: “¿No diríamos y con razón, que el pensamiento de este hombre que conoce merece, pues el nombre de conocimiento, mientras que el del otro es una opinión, pues juzga por opiniones?” (R. 5. 476, d-e). Sócrates avanza en el juego binarizante y ahora distingue con claridad dos tipos de relaciones con lo que se conoce: el verdadero conocimiento y aquel que se juega en el marco de la opinión, que como sabemos, es estatutariamente un conocimiento inferior.

El tema que ocupa el próximo interés de Sócrates es definir la opinión, sobre todo a partir de aquello a lo cual se refiere. El modo de sostener la distinción entre el verdadero conocimiento y la opinión radica, al parecer, en la naturaleza de aquello a lo cual se dirige. Así, el

conocimiento es conocimiento de aquello que existe, mientras la ignorancia lo es de aquello que no existe. La distancia entre lo que existe y lo que no parece definir un territorio sobre el que opera la opinión. Tal como expresa Sócrates: “Pero si hubiera algo que existiera y no existiera al mismo tiempo, ¿no ocuparía un lugar intermedio entre lo puramente existente y lo que no existe en absoluto? [...] Luego, si hay conocimiento sobre lo que existe e ignorancia, necesariamente, sobre lo que no existe, para aquello, en caso de que pueda darse, que ocupa un lugar intermedio entre lo que existe y lo que no existe, ¿no habrá que buscar también algo intermedio entre el conocimiento y la ignorancia?” (R. 5. 477, a-b). Al parecer, Sócrates no sólo está buscando el lugar de la opinión, porque, por supuesto que esa realidad intermedia es la opinión, *doxa*, sino que además se está dibujando el mapa de las relaciones estatutarias en cuanto al ser de lo conocido, distinguiéndose entre aquello que verdaderamente es, *to on*, y lo que siempre es, *aei on*, de aquello que no es verdaderamente, más allá de que posee algún grado de realidad. El discurso socrático devuelve la alianza entre ser y conocer. A la distinción ontológica entre lo que es verdaderamente y lo que es aparentemente, corresponde la distinción en relación al conocimiento. Convenido esto Sócrates remata: “De suerte que la opinión tiene su objeto, y el saber el suyo, cada cual según su propia potencia” (R. 5. 477, b).

Sócrates cree necesario dilucidar la noción de potencia; por ella entiende un cierto género de realidad merced a la cual el sujeto es capaz de aquello de lo que es capaz. Ahora bien, de la potencia se considera el objeto a la cual se aplica y el efecto que produce. En este marco, el saber es una potencia y conforme al objeto y al efecto que produce, es, sin duda, la más suprema de las potencias, mientras la opinión parece una potencia inferior, conforme a la inferioridad de su propio objeto. Tal como sostiene Sócrates: “Cada potencia tiene por naturaleza un objeto distinto, y ambos son potencias, el saber y la opinión, pero distintos uno de otra, como decíamos, por lo cual es imposible que lo conocible y lo opinable sean la misma cosa” (R. 5. 478, a-b).

Sobre las distinciones logradas, Sócrates avanza sobre un terreno caro a Platón: el juego lumínico que las mismas implican. Podríamos pensar el tópico a partir de una metáfora lumínica, donde a mayor conocimiento, mayor luminosidad del brillo del objeto conocido.

Así la ignorancia, emparentada con el no ser, parece ser la zona-región de menor luminosidad. Queda por ubicar a la opinión: “¿Te parece, entonces, que la opinión es algo más oscuro que el conocimiento, pero más claro que la ignorancia?” (R. 5. 478, e).

Sócrates arriba al final del libro con todos los elementos sobre la mesa. Ha avanzado dialógicamente de modo tal que ha preparado el camino para que todo quede expuesto como un mazo de cartas desplegado. Ha logrado el consenso de su interlocutor de modo tal que cada advenimiento ha estado perfectamente consensuado, lo cual facilita el avance y el ascenso dialéctico.

El remate parece indicar el retorno al punto de partida, allí donde estuvo la cuestión inicial que puso el diálogo en marcha. Llegados a este punto, con los pasos que el diálogo sostuvo y con el segmento del camino recorrido, se puede volver a recuperar tópicos inaugurales que fueron desplegados en el transcurso de la reflexión: “Pero ¿qué diremos de aquellos que contemplan cada una de las cosas en sí, siempre inmutables en su esencia? ¿No diremos, acaso, que se elevan hasta el conocimiento, en vez de atenerse a la opinión? [...] ¿Y no diremos también que éstos buscan y aman las cosas que son objeto de conocimiento, y los otros las que son objeto de opinión? ¿Hemos olvidado acaso que de los últimos dijimos que se complacían en las voces bellas y en los bellos colores, y en muchas otras cosas análogas, pero que no admitían que lo bello en sí fuera una realidad?” (R. 5. 479, e).

Sócrates retoma y avanza, lo que ha tejido le sirve de sostén-urdimbre para nuevos elementos de consideración. El diálogo parece sostener un despliegue cualitativo y cuantitativo, ya que, por un lado cada segmento del mismo ha incorporado más conocimiento, pero, a su vez, ha avanzado en conocimientos cada vez más complejos.

## CONCLUSIONES

Sócrates no cesa en el arte de las clasificaciones. No olvidemos que el diálogo se inicia con una dimensión antropológica, ya que el primer punto fue dilucidar quién debe ocupar el papel del gobernante. Allí aparece una primera distinción que roza la cuestión del tipo de sujeto apto para la conducción, el filósofo, de aquel que no lo es. Tal

como sostiene Foucault en su retorno a los griegos, “La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder [...] Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros” (Foucault, 1996: 42). Ocuparse de sí toma la forma general de conducirse, gobernarse, a partir de delinear el espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma. El sujeto debe cuidar su alma. Esta es la tarea socrática; es a este cuidado al que dedica su vida y es enfatizando esta solicitud que Sócrates juega su misión en el marco de la *polis* ateniense (Colombani, 2009).

Una segunda distinción, hilvanada con la anterior, participa en la dimensión de los juegos de poder, ya que indaga quién manda y quién obedece, a partir de sus distintas posiciones en la economía política.

Una nueva distinción, despejada la cuestión estatutaria del quién, trabaja sobre el tipo de conocimiento que el filósofo debe poseer. El punto trae entonces la tensión entre conocimiento y opinión, conforme a la calidad de cada uno. Otra, abrochada a la cuestión del conocimiento, trabaja sobre el objeto del mismo, a partir de su naturaleza. La última distinción define binariamente los géneros en cuanto a la potencia, ya que el saber encarna una potencia mayor que la opinión.

Sócrates ha conducido el diálogo de manera tal que todos los temas quedan esbozados a partir del discurrir por el razonamiento, de modo que un segmento del diálogo da pie al próximo. El texto avanza didácticamente con una estructura a modo de tapiz o urdimbre, ya que cada porción del texto es necesaria para que se inserte la próxima. El diálogo opera como un edificio que se va construyendo hasta alcanzar los niveles más altos de dificultad y complejidad.

Apenas el último hilván entre política y educación. La educación entendida en la línea que la hemos trabajado, resulta un bien. Así, debemos reconocer que es “ella el primero de los más hermosos bienes que se dan a los mejores varones; y si alguna vez se extravía y cabe enderezarla de nuevo, esto es lo que ha de hacer cada uno con todas sus fuerzas durante toda la vida” (*Lg.* 644, b). Una vez más aparece la idea de una empresa a largo plazo. La educación no implica un tramo de la formación del individuo; se trata, más bien, de una empresa moral

que involucra la totalidad de la vida del individuo; un proceso sujeto a revisión constante, a ajustes permanentes, que, por supuesto, no sólo implica la adquisición de habilidades intelectuales, sino la completa formación del individuo en aras de aquello para lo cual la naturaleza lo ha destinado: la actividad política, como modo de velar por la felicidad de todos. Es, sin duda, un bien supremo para los hombres porque ocurre que “los rectamente educados vienen a ser en general hombres buenos y que no se debe en modo alguno despreciar la educación” (Lg. 644, a).

## **BIBLIOGRAFÍA**

Platón (1973), *Apología de Sócrates*, Prefacio de Conrado Eggers Lan, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Platón, *República* (1963), Traducción directa del griego por Antonio Camarero. Introd. y notas por Luis Farré, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires.

Platón, *Leyes*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1983

Colombani, M. C. (2009), *Foucault y lo político*, Buenos Aires.

Eggers Lan, C. (1975), *El sol, la línea y la caverna*, Buenos Aires.

Foucault, M. (1996), *La Hermenéutica del sujeto*, La Plata.

Foucault, M. (1992), *El Orden del Discurso*, Buenos Aires.

<sup>1</sup> Nos referimos a la obra de Michel Foucault, *El orden del discurso*, conferencia pronunciada en diciembre de 1970 en oportunidad de asumir la cátedra de Historia de los Sistemas de Pensamiento, en el prestigioso Collège de France, luego de la muerte de Jean Hyppolite. Esta obra inaugura, para buena parte de la crítica, el período genealógico de Foucault, en el cual el tema de preocupación dominante son las relaciones de poder que se juegan a lo largo de todo el cuerpo social. El discurso como arquitectura política parece no quedar por fuera de esta tecnología de poder.

## **IDENTIDADE RELIGIOSA: MOVIMENTO REFORMISTA DOS VALDENSES E SEU IDEAL DE BOM CRISTÃO.**

Luana Maia da Silva <sup>3</sup>

**RESUMO:** Nos propomos a analisar a formação da identidade religiosa dos Valdenses. Nessa perspectiva partimos do pressuposto que a religião desse movimento estaria ligada diretamente a formação de uma identidade influenciada pela crença no monoteísmo cristão que tem dentro de um de seus princípios uma conduta moral estabelecida pelos ensinamentos do profeta Jesus Cristo.

**PALAVRAS-CHAVE:** Identidade religiosa, Valdenses, Idade Média, Bom Cristão

**SUMMARY:** We propose to analyze the formation of the religious identity of the Waldenses. From this perspective we assume that the religion of this movement would be directly linked to the formation of an identity influenced by the belief in Christian monotheism that has within one of its principles a moral conduct established by the teachings of the prophet Jesus Christ.

**KEY WORDS:** Religious Identity, Waldenses, Middle Ages, Good Christian

Nos dias atuais, as questões relacionadas às temáticas religiosas ganharam bastante espaço nos meios de comunicação, estejam elas relacionadas ao proselitismo<sup>4</sup> religioso internacional ou ao debate acerca da sua inserção nas ações do Estado brasileiro. Embora o Brasil, seja considerado um país com liberdade de crença devido ao fato dos movimentos religiosos não serem unificados e se caracterizarem pela heterogeneidade e multiplicidade de crenças e rituais<sup>5</sup>. Ainda

---

3 Graduada em história pela UEMA/CESI. Especialista em metodologia do ensino da História e da Geografia – FACIBRA, especialista em metodologia do ensino superior- INESPO, especialista em atendimento educacional especializado- FACIBRA, especialista em gestão educacional e escolar- UEMA. E-mail: luanamaiadasilva@hotmail.com

4 A palavra “proselitismo” é usada dentro de um contexto negativo de persuasão ao propor uma possível conversão de novos fieis para a sua religião, utilizando para isso meios agressivos para converter novos seguidores em nome de sua causa, doutrina, ideologia ou religião.

5 Com base na Constituição Federal, no artigo 5º, VI, é inviolável a liberdade de consciência e de crença, assegurando o livre exercício dos cultos religiosos e garantindo, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e as suas liturgias.

enfrentamos um grande desafio que é respeitar essa diversidade cultural<sup>6</sup> e pararmos de julgar proselitista apenas o outro<sup>7</sup>. E é com o objetivo de zelar pela pluralidade religiosa e preservação da memória desses grupos sociais que os Parâmetros Curriculares Nacionais de História<sup>8</sup> têm como um de seus objetivos trabalhar as lutas étnicas e religiosas e proporcionar laços de identidade.

Sendo assim, esta pesquisa torna-se relevante uma vez que discuti uma das mazelas latentes da sociedade atual que têm suas raízes na intransigência e manipulação das massas que é a intolerância religiosa no Brasil que busca minimizar e excluir movimentos religiosos de matrizes não europeias como as africanas e indígenas. O tema é de relevância social porque deixa transparecer que o problema da aculturação e do não reconhecimento de uma identidade própria de uma religião não é recente e não se restringe a uma época ou sociedade específica, podemos perceber isso ao vermos vários segmentos da sociedade julgarem uma ideologia religiosa errada ou inapropriada para ser estudada, discutida ou aceita como filosofia de vida.

A partir desta conjuntura contemporânea, nosso olhar se deslocará para um dos primeiros movimentos reformistas cristãos presentes no contexto da sociedade europeia medieval do século XIII da nossa era, com destaque para o grupo que ficaria conhecido mais tarde como os Valdenses ou os “Pobres de Lyon”. Sendo assim, nos propomos analisar a formação da identidade religiosa desse grupo que conseguiu transformar sua crença em um estilo de vida simples de acordo com os ensinamentos da Bíblia Sagrada, sobrevivendo assim a uma estrutura política, econômica e social excludente que predominava na França Medieval do século XVIII.

---

Incluindo dentro desse viés a liberdade de várias religiões de ancestralidade africana como o Candomblé e Umbanda.

6 A diversidade cultural pode ser entendida como a construção histórica, cultural das diferentes identidades, pois são as individualidades de cada indivíduo em vários aspectos, crenças, culturas, tradições, culinária e os costumes que a forma.

7 Há a tendência de valorizar o que vêm de fora nesse caso as culturas e religiões de matriz europeia.

8 São orientações educacionais complementares aos Parâmetros Curriculares Nacionais que informa os principais conteúdos de história e a melhor forma que podem ser trabalhados, a fim de dar subsídios aos educadores, para que suas práticas pedagógicas sejam sempre aprimoradas.

Porém, ao consultarmos a historiografia contemporânea acerca desse movimento encontramos lacunas bibliográficas relativas à identidade religiosa desse movimento uma vez que o estudo acerca dos valdenses não é inédito. Diante desse cenário, analisaremos com base nas fontes historiográficas e documentais a identidade religiosa dos Valdenses com base no ideal do bom cristão (o cristão fiel aos ensinamentos deixado transcritos na bíblia e pregados e difundidos pelos valdenses).

Escolhemos trabalhar com a identidade desse grupo porque acreditamos que um dos papéis da história é dar voz a movimentos e povos marginalizados pela história oficial, pois um dos papéis da história é justamente esse, o de proporcionar uma reflexão crítica e trabalhar identidades de classes e grupos minoritários dando voz aos que foram deixados à margem dentro da historiografia contemporânea pois, segundo os Parâmetros Curriculares Nacionais – História “o papel da história é difundir e consolidar identidades no tempo, sejam étnicas, culturais, religiosas, de classes e grupos, de Estado ou Nação” ao decorrer do tempo (BRASIL, 1998, p29).

Sendo assim, para construirmos a identidade dos Valdenses partiremos da premissa que as práticas religiosas unificam uma comunidade e deixam transparecer seus ideais, crenças, mitos e perspectivas ou seja, para os Valdenses os ensinamentos da bíblia deviam ser seguidos e praticados por todo cristão. A partir disso, vamos analisar a identidade religiosa desse grupo a partir de seus relatos, críticas, pregações e memórias relatados nas fontes disponíveis, propomos assim construir sua especificidade tendo em vista que suas ideologias serão influenciadas pelos textos das sagradas escrituras e pelas memórias construídas e relatadas sobre o modo de vida dos primeiros cristãos e apóstolos de Jesus.

Os valdenses foram um grupo cuja orientação voltava-se para a pobreza e para a pregação missionária tendo sua identidade diretamente ligada a religião e ao ideal do bom cristão<sup>9</sup> pois para esse

---

<sup>9</sup> O termo bom cristão é compreendido aqui como aquele indivíduo que se volta aos princípios cristãos de amor ao próximo, desprendimento material e vida apostólica. segundo André Vauchez essa filosofia de vida fez com que alguns rejeitassem uma vida de desejos e se retirassem para o deserto em busca de viver como os primeiros cristãos, sem luxo. Esses indivíduos segundo o autor acreditavam que viver segundo os ensinamentos dos apóstolos seria a resposta para os problemas levantados por uma sociedade em mutação. (VAUCHEZ, 1995: 70-72)

movimento liderado pelo comerciante Pedro Valdo, 10 um abastado comerciante de Lyon no reino da Borgonha, nesse período, pertencente ao Império Romano-Germânico, era necessário que o indivíduo temente a Deus mantivesse uma relação espiritual maior para que fosse possível a remissão dos seus pecados e consequentemente alcançasse a graça de Deus.

Tendo em vista seu desejo por uma espiritualidade esse movimento que antes se restringia apenas na cidade de Lyon saiu para pregar e divulgar as palavras de salvação contidas na bíblia e a pregar seus ensinamentos situação essa que fez como veremos neste trabalho surgir vários desentendimentos com a Igreja pois na Idade Média apenas ela era detentora do ofício da pregação uma vez que tal atribuição era concedida apenas ao sacerdote, ou seja, apenas à Igreja cabia o monopólio do ensinamento religioso, passando assim a ser condenado ao anátema perpétuo todo aquele que ensinasse algo diverso daquilo que a Igreja pregava e observava.

Entretanto, mesmo submetidos a essa condenação os Valdenses não abandonaram a pregação do evangelho, ao invés disso, seu líder traduziu a bíblia para a língua vulgar para que a população pudesse ter acesso as escrituras pois esse seria a vontade de Deus tendo em vista que foi um dos mandamentos do senhor o “ide e pregai o evangelho a toda criatura” descrita no livro de Marcos 16:15 como também em Isaías 61:1-3.

O Espírito do Soberano, o Senhor, está sobre mim, porque o Senhor ungiu-me para levar boas notícias aos pobres. Enviou-me para cuidar dos que estão com o coração quebrantado, anunciar liberdade aos cativos e libertação das trevas aos

---

<sup>10</sup>De acordo com Maria Lucinda Tomaz Ribeiro Alves, Pedro Valdo vendeu todos os seus bens e os distribuiu para sua família (sua esposa e suas duas filhas), doando também uma boa parte para o segmento social menos favorecido de Lyon. Depois dessa experiência religiosa e do seu desprendimento financeiro, Pedro Valdo passou a viver uma vida simples (vivendo de doações) e apostólica (tornando-se um evangelizador). (ALVES, 2001: s.l.) Já para Rainer Gonçalves Sousa nos fornece outra versão para a conversão de Pedro Valdo. Para a autora, durante uma confraternização na residência desse líder, um de seus convidados passou mal e veio a óbito. Após esse acontecimento, Pedro Valdo passa a se interessar pelos assuntos religiosos e a questionar sobre a salvação da alma humana. Ou seja, foi o medo de morrer sem a certeza de salvação que motivou esse chefe religioso a começar a estudar a Bíblia e a refletir como o ser humano poderia alcançar a Vida Eterna. (SOUSA, 2010: s.l.).

prisioneiros, para proclamar o ano da bondade do Senhor e o dia da vingança do nosso Deus; para consolar todos os que andam tristes e dar a todos os que choram em Sião uma bela coroa em vez de cinzas, o óleo da alegria em vez de pranto e um manto de louvor em vez de espírito deprimido. Eles serão chamados carvalhos de justiça, plantio do Senhor, para manifestação da sua glória. (Isaías 61:1-3)

Os Valdenses irão então percorrer vários lugares pregando e levando os ensinamentos da bíblia como em Midi, Germania, Franca e a Italia. Seus ensinamentos e doutrinas que atingiram a Polônia e Aragão. Passando a serem perseguidos 1197, por ordem do rei Pedro II que estipulou um prazo, o Domingo de Páscoa, para a saída dos hereges de suas terras, relatando que após essa data os Valdenses que permanecessem seriam queimados vivos. (THOMÊ, 2004: 140-141).



**Mapa:** Cidade de Lyon no Império Romano-Germânico.

**Fonte:** [www.portugues.vacationstogo.com](http://www.portugues.vacationstogo.com). Acesso em: 10 de abril de 2019.

Entretanto, mesmo sob ameaças da igreja os valdenses continuaram a defender sua fé, pois para eles as pessoas deveriam adotar a simplicidade e viver uma vida apostólica e difundir os ensinamentos da bíblia motivo este que fez com que o grupo fosse considerado uma heresia pois as questões relativas à ação do grupo enquanto pregadores da mensagem divina iam contra os ensinamentos da igreja Romana. No entanto, deve-se esclarecer que no início do movimento os Valdenses ainda não eram considerados hereges, mas um grupo de homens leigos relativamente instruídos passando a ser considerados hereges apenas quando desobedeceram ao papa (THOMÉ, 2000: s. 1.).

De acordo com Maria Lucinda Tomaz Ribeiro Alves, tendo desobedecido à ordem papal e pregado o evangelho mesmo sem a autorização do diocesano local, os Valdenses foram excomungados em 1184, no concílio de Verona pelo Papa Lúcio III. (ALVES, 2001: s. 1.). Laura Maria Silva Thomé, assinala que o concílio de Verona passou a ser chamado de “carta magna da instituição inquisitória”, porque dava poderes de juiz ordinário para cada bipo julgar casos relativos à heresia, sem que para isso houvesse uma acusação formal. Podemos perceber então que o seu objetivo era abolir a “depravação” das diversas heresias que “contaminavam com falsos dogmas”<sup>11</sup> o seio da Igreja. (THOMÉ, 2004:137). Esses falsos profetas como eram conhecidos os hereges passaram a serem casados oficialmente pela igreja que ensinava os seus fieis e religiosos como reconhecer um herege por suas práticas e por suas palavras, como deixa transparecer na descrição feita pelo Anônimo de Passau<sup>12</sup>. RICHARDS, [s.d]. 57)

Os hereges devem ser reconhecidos por seus costumes e suas palavras. Em termos de comportamento moral, são compenetrados e modestos. Não tem vaidade com sua indumentária, a qual não é demasiadamente rica, nem abjeta. Não empreendem nenhuma espécie de negócio, porque buscam evitar qualquer mentira, juramentos e fraudes, mas

---

11 Os valdenses não concordavam com algumas tradições e os dogmas religiosos da igreja romana como: a não aceitação dos sacramentos por sacerdotes indignos (a eficácia do sacramento dependiam da santidade do ministro), a negação de que apenas a Igreja poderia pregar, afirmando que qualquer leigo podia ministrar o evangelho (reconheciam o direito de pregar dos laicos, sejam homens ou mulheres), a proibição de missa, e a abolição das indulgências.

12 O Anônimo de Passau era segundo Jeffrey Richards, um clérigo envolvido com a Inquisição na Áustria por volta de 1260”. (RICHARDS, p.58).

frequentemente vivem do trabalho de suas próprias mãos, como artesãos: seus homens instruídos são tecelões ou trabalhadores têxteis. Não aumentam suas riquezas, mas se comprazem com a satisfação de suas necessidades. Não frequentam tavernas, nem representações, nem sequer nenhuma dessas futilidades. Evitam o ódio. Estão sempre trabalhando, ensinando ou aprendendo.<sup>13</sup>

Os valdenses passam então a estarem incluídos dentro dessa descrição devido ao seu estilo de vida e conseqüentemente a serem perseguidos a partir do momento em que os arrogaram a autoridade de pregar sem haver recebido a ordem para isso, pois além de desobedecerem a uma ordem direta do diocesano de Lyon que os proibiu de pregar, ainda intensificaram as críticas sobre o modo de vida da hierarquia eclesiástica. (ALVES, 2001: s.l.). Pois para os Pobres de Lyon o direito de pregação era dado por Deus e não pelo homem, o movimento se respaldava na própria bíblia esse direito como veremos a seguir.

“Por onde forem, preguem esta mensagem: O Reino dos céus está próximo. (Mateus 10:7). Toda a Escritura é inspirada por Deus e útil para o ensino, para a repreensão, para a correção e para a instrução na justiça, para que o homem de Deus seja apto e plenamente preparado para toda boa obra. (2 Timóteo 3:16-17). Então, Jesus aproximou-se deles e disse: "Foi-me dada toda a autoridade nos céus e na terra. Portanto, vão e façam discípulos de todas as nações, batizando-os em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo, ensinando-os a obedecer a tudo o que eu ordenei a vocês. E eu estarei sempre com vocês, até o fim dos tempos". (Mateus 28:18-20)

A autora Laura Maria Silva Thomé também parte dessa mesma premissa, pois para ela a justificativa utilizada pelos Valdenses para a desobediência ao bispo local e para a adoção de uma vida de pregação teria sido baseada nas palavras da Bíblia. (THOMÉ, 2004:126). Mais importa obedecer a Deus do que aos homens. (BÍBLIA. Português. Bíblia Sagrada. Atos, Cap.5, vers.29.) Pregai o Evangelho a toda criatura. (Ibid. Marcos, Cap.16, vers.15.)

Como podemos perceber, a identidade desse movimento religioso se baseia nas passagens bíblicas e em suas crenças de que a todos inclusive a própria Igreja Romana deveria adotar a simplicidade e a vida

---

13 Anônimo de Passau apud RICHARDS, J. op. cit. p.58.

apostólica. Nessa perspectiva podemos afirmar que a religião estaria ligada diretamente a formação de uma identidade cultural influenciada pela crença no monoteísmo<sup>14</sup> cristão que tem dentro de um de seus princípios uma conduta moral estabelecida pelos ensinamentos do profeta Jesus Cristo. Quando afirmamos que esse movimento possui uma identidade religiosa estamos dizendo que as suas ações, modo de vida e cresças constituem essa formação da identidade religiosa dos Valdenses pois ela foi formada dentro de um contexto social de lutas e principalmente de negação de prazeres carnisais.

Sendo este um requisito importante para a formação de uma identidade, pois ela é formada tendo em vista o contexto social em que o indivíduo ou grupo está inserido socialmente e politicamente pois de acordo com Norberte Elias a identidade de um grupo ou indivíduo não se origina do nada, e sim da relação entre esse grupo ou indivíduo com a sociedade, pois para o autor a identidade se origina quando há “conflitos de lealdade e consciência que são, ao mesmo tempo, conflitos de identidade pessoal.” Ou seja, para Norbert Elias, “a identidade vai refletir modificações específicas ocorridas nos indivíduos e na sociedade. Reflete, portanto, mudanças na maneira como a sociedade é compreendida, e até na maneira como as diferentes pessoas que formam essas sociedades se veem” (Elias, 2004:17-18).

Se analisarmos por esse ponto de vista, podemos partir do pressuposto que a identidade religiosa dos Valdenses só se tornou possível porque em um determinado momento alguém ousou criticar a ordem religiosa estabelecida e defender uma outra postura religiosa. Diante desse cenário, a identidade coletiva chamada por Norbert Elias de “Identidade-nós” não supriria, mas os anseios de toda a coletividade dando espaço para o pensamento individual motivado talvez pelo anseio de se destacar um dos outros chamado pelo autor de “identidade-eu”

“Esse ideal de ego do indivíduo, esse desejo de se destacar dos outros, de se sustentar nos próprios pés e de buscar a realização de uma batalha pessoal em suas próprias qualidades, aptidões, propriedades ou realizações, por certo é um componente fundamental da pessoa individualmente considerada. Trata-se

---

<sup>14</sup> O monoteísmo é a crença na existência de apenas um deus que é onipotente, onisciente e onipresente sendo um ser soberano, justo, amoroso e providencial, que teria criado o universo. Dentre as religiões que adotam o monoteísmo as três maiores são o judaísmo, cristianismo e o islamismo.

de algo sem o qual ela perderia, a seus próprios olhos, sua identidade de indivíduo. Mas não é, simplesmente, parte de sua natureza. É algo que se desenvolveu nela através da aprendizagem social.” (Elias, 2004:18).

A partir do contexto supracitado, conclui-se que os Valdenses com suas crenças e doutrinas reformistas colocavam em xeque a autoridade da Igreja, tendo em vista que esse movimento também pregava o fim do monopólio sobre o ensinamento religioso, afirmando que todos teriam o direito a ministrar o evangelho desde que estivesse em santidade, desafiado assim a tradição cristã. Embora para a Igreja o ensinamento religioso deveria ser dado apenas pela hierarquia eclesiástica (padres, bispos, monges, etc.) Entretanto, como vimos, os Pobres de Lyon vão além quando não apenas pregavam os ensinamentos da bíblia, mas difundiam um ideal e um estilo de vida eremita. Com isso, conseguindo conquistar um grande número de adeptos dessa nova espiritualidade que passaram a seguir o modelo de vida pregado e vivido por Jesus Cristo. Alguns mais radicais desse novo estilo de vida vão sentir a necessidade de viver uma vida reclusa, passando a ser uma alternativa à vida monástica e outros seguidores dessa doutrina optaram por virar penitentes pois, viviam uma vida miseravelmente, privando-se de qualquer luxo e comodismo.

Percebemos que a difusão desses ideais reformistas fez nascer o desejo nos indivíduos em buscar o nível espiritual dos clérigos e conquistar a salvação disseminando uma identidade coletiva e ideais de vida simples e comunitários. E vai ser com esse propósito de salvação e remissão dos pecados que muitos fieis vão aderir a movimentos como os Valdenses e a criticar o modo de vida ocioso e materialista do clero, passando a exigir que o estilo de vida da igreja se harmonizasse com os ensinamentos do evangelho. Será então nesse contexto de críticas em relação ao modo de vida da Igreja que vai surgir um clima de mal-estar entre os leigos que vai explicar o sucesso encontrado pelos movimentos que assim como os valdenses também estavam dentro dessa identidade religiosa coletiva como os Franciscanos, Dominicanos e os Cátaros todos baseados na pobreza e na penitencia como ideal de um bom cristão.

Percebemos então que os Pobres de Lyon eram um grupo de homens e mulheres que optaram por viver uma vida sem vaidade e luxuria, optando assim, por uma vida de esmolas construindo assim

um identidade própria por meio do seu papel relevante na proclamação do evangelho, contribuindo assim para a difusão dos ensinamentos bíblicos uma vez que Pedro Valdo traduziu a bíblia para a língua vulgar. Ou seja, eles buscaram na humildade e na caridade uma aproximação da doutrina de Cristo e conseqüentemente a pretensão da salvação da alma humana.

## REFERÊNCIAS:

ALVES, M. L. T. R. **Os Valdenses continuadores da Igreja Primitiva Precursores da Reforma.** [Online] Disponível na Internet via: [www.buscandoluz.org/estudos/128\\_valdenses.pdf](http://www.buscandoluz.org/estudos/128_valdenses.pdf) - Acesso em 28 de Abril de 2013.

Bíblia Sagrada - **Almeida Revista e Corrigida 1969.** Sociedade Bíblica do Brasil; Edição: 1 (21 de julho de 2016)

BRASIL, **Parâmetros Curriculares Nacionais: terceiro e quarto ciclos: História.** Brasília: MEC/SEF, 1998.

ELIAS, Norbert (2004 [1987]), **A Sociedade dos Indivíduos:** «A questão cardeal da sociologia», Lisboa: Publicações Dom Quixote.

RICHARDS, J. Sexo, **Desvio e Danação: As Minorias na Idade Média.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SOUSA, R. G. **Valdenses.** [Online] Disponível na Internet via: <http://www.mundoeducacao.com.br/historiageral/valdenses.htm> - Acesso em 14 de maio de 2013. As 21h: 13min.

THOMÉ, L. M. S. **As Heresias e Seus Reflexos Sociais: Pedro Valdo E Os Valdenses (1160-1250).** [Online] Disponível na Internet via: [www.historia.ufpr.br/monografias/2000/laura\\_maria\\_silva\\_thome](http://www.historia.ufpr.br/monografias/2000/laura_maria_silva_thome) - Acesso em 28 de Abril de 2013.

THOMÉ, L. M. S. **Da Ortodoxia a Heresia: Os Valdenses. (1170-1215).** [Online] Disponível na Internet via: <http://dSPACE.c3sl.ufpr.br> - Acesso em 28 de Abril de 2013.

VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII – XIII).** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

## “INFANTICIDA! FÊMEA ABOMINÁVEL!”<sup>15</sup>: VIOLÊNCIA E MORTE NA TRAGÉDIA MEDEIA DE EURÍPIDES

Jaquelyne de Aquino Souza<sup>16</sup>

**RESUMO:** A violência e a morte são aspectos da sociedade grega expressa em diferentes aspectos do cotidiano e nas práticas culturais, como no mito, na literatura e predominantemente no teatro. O presente artigo, então, propõe evidenciar a violência e a morte na tragédia grega de Eurípides, Medeia, bem como o infanticídio e suas possíveis análises.

**PALAVRAS CHAVE:** Atenas; Teatro; Medeia; Violência.

**ABSTRACT:** Violence and death are aspects of Greek society expressed in different aspects of daily life and cultural practices, such as in myth, literature and predominantly in the theater. The present article then proposes to highlight violence and death in the Greek tragedy of Euripides, Medea, as well as infanticide and its possible analyzes within the work.

**KEY WORDS:** Athens; theater; Medea; violence.

### INTRODUÇÃO

Qual a relevância do estudo da violência e da morte para a história? Para responder essa pergunta, faz-se o uso do argumento de David Cohen, colocando a violência como parte do humano, logo, o ato de condená-la, seria condenar a si próprio (COHEN, 2000, p. 5). Tzvetan Todorov ressalta que, mesmo que o homem se comporte de maneira condenável, ele não deixa de ser humano (TODOROV, 2010, p.26). Logo, partindo desses pressupostos, não é difícil ver a violência presente na história do homem enquanto prática e conseqüentemente a morte.

---

<sup>15</sup> V.1393 em EURÍPEDES. Medeia. Ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: ed. 34, 2010.

<sup>16</sup> Graduanda de história pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL. Pesquisadora no Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval - NEMHAM/UEMASUL sob a orientação do Prof. Me. Fabrício Nascimento Moura. E-mail: souza.jaquelyne@hotmail.com

Walter Burket argumenta, ainda, que algumas civilidades fundaram grande parte da sua organização na institucionalização da violência, como é o caso da guerra, ou da própria religião (BURKET, 1983, p. 3). Tais características não diferem muito da cultura helenística, e dos vários aspectos que permeavam o cotidiano do homem grego.

O homem grego passava por diferentes ritos de passagem durante a sua vida, e a morte era o último desses processos, onde, de acordo com Arnold Van Gennep, o indivíduo sofria uma mudança de status. (GENNEP, 2011, pp.128-142). Para Fustel de Coulanges talvez a morte tenha sido o primeiro mistério encarado pelo homem, fazendo-o elevar seu pensamento para aquilo que esta invisível, do humano para o que é divino. (COULANGES, 1998, p. 18).

Para o homem grego a morte gerava orgulho e nobreza, que não por acaso, constituem-se como valores do herói épico, exaltado na produção literária da Grécia. Guilherme Veiga revela que, com o passar do tempo, a *polis* e o homem passaram a gerir-se por uma “ética militar” determinada pela honra e pela coragem na guerra, logo o desafio da morte era o único modo do indivíduo mostrar seu valor e provar a sua virtude (VEIGA, 1999, p.23). De acordo com Marcos Alvito Pereira de Souza, a guerra era o rito de passagem que forjava o homem e que também assegurava as suas virtudes (SOUZA, 1988, p.14).

A invenção do teatro, e conseqüentemente da tragédia encontra-se ligada aos cultos a Dionísio e aos mortos, de acordo com hipóteses de Gerald Else (ELSE, 1965). Logo, o que ser percebe é que na própria origem do fazer teatro as temáticas da morte e da violência permeavam a ação trágica nos rituais, mesmo que, com o passar do tempo, o teatro grego tenha sofrido modificações. Para Maria Regina Candido, o teatro era o “lugar para ver”, este que começou sendo uma manifestação religiosa em honra a Dionísio, e se tornou no século V a. C um acontecimento cívico (CANDIDO, 2015, p.118).

Analisa-se a tragédia clássica, mais especificamente a obra trágica Medeia, de Eurípedes, e como a violência e a morte se fazem presentes nesta obra. A feiticeira, uma figura conhecida ao longo de toda a mitologia grega, tem em praticamente toda a sua existência literária algum episódio que a ligue diretamente com a violência, com a

morte, ou com a trama de alguma fatalidade<sup>17</sup>. O texto de Eurípides narra o episódio de Corinto, onde Medeia vingava-se do ex-marido Jasão assassinando sua noiva; o rei Creonte, pai da futura esposa; e, por último, os próprios filhos, sendo essa a *katharsis*, conceituada por Aristóteles como o momento de purificação da tragédia (Poética, 1449b).

Deve-se ressaltar que o conteúdo do drama trágico é mítico e passado ao longo das gerações, logo, mantém a memória grega, sendo formador da própria representação que essa sociedade tem de si mesma. Para Rachel Gazolla, isso significa dizer que o grego que assiste a tragédia reconstrói sua própria identidade social e cívica, bem como interroga seus valores (GAZOLLA, 2001, p.29).

O teatro firmou-se como uma manifestação cívica da *polis* no século V a. C., mas sua origem religiosa já encontrava-se no período arcaico, sendo a sua institucionalização atribuída a Pisistrato e seus sucessores. Assim, sendo a violência e a morte traços comuns da vida em sociedade, não seria estranho perceber tais características expressas no teatro, e na própria tragédia. José Maria Gomes de Souza Neto, em seu artigo “O teatro ateniense na formação do historiador”, evidencia a possibilidade das tragédias carregarem temas pesados, e muitos ainda hoje considerados tabus; é nesse contexto que se encontra o historiador, que ao preparar-se para analisar a obra trágica, encontra inúmeras possibilidades (NETO, 2014, p.12).

Na tragédia encenava-se o mito, a imitação de uma ação, que para Aristóteles (1449b) seria a própria definição da tragédia, para Jacqueline de Romilly, a tragédia utiliza uma determinada ação somente como forma de linguagem, um meio pelo qual o poeta pode exprimir aquilo que o emociona ou o escandaliza, a ação trágica é o ponto de vista do autor sobre o mito. (JACQUELINE ROMILLY, p. 21).

Jean Pierre Vernant atenta para o chamado “espírito de confronto”, o *agon*, que regia não só as relações entre os homens, mas toda a natureza (SOUZA apud VERNANT, 1988, p. 14). Logo, o que acontece entre os protagonistas da trágica é uma luta, na qual eles se enfrentam conforme passam os atos, e sobre eles paira uma catástrofe, geralmente uma morte que se aproxima cada vez mais durante o

---

<sup>17</sup> Medeia aparece na *Teogonia* de Hesíodo (956-62, 992-1.002), e em duas obras de Píndaro, *Olímpica* (XIII, 53 ss.), e na *Pítica* (IV, 233 e 250). Eurípides também já havia abordado episódios da vida de Medeia em as *Peliades*, no ano de 455 a. C., e em *Egeu* por volta de 440 a. C. (VIEIRA, 2010, p.9).

desenrolar da ação. Isso seria caracterizado como viver na fronteira do aniquilamento de acordo com Guilherme Veiga, pois a tragédia situa-se justamente na fronteira do aniquilamento (característica própria do herói, só ele poderia viver isso), lá se encontra o estado de purificação que a plateia, o coro e os atores vivenciavam durante as antigas representações teatrais (VEIGA, 1999, p.24).

De acordo com Jacqueline de Romilly, o fazer trágico passou por diversas reformulações ao longo do século V a. C. e no lugar de uma tragédia resultante de um golpe dos deuses, que levava um coro angustiado a interrogar-se, o interesse passou a centrar-se sobre o que eram e o que faziam os homens (ROMILLY, 1998, p.35).

Com Eurípedes e Sófocles os personagens trágicos começaram a se explicar, a questionarem-se sobre aquilo que pensavam e sentiam. Para Otto Maria Carpeaux, nas tragédias de Ésquilo os heróis representavam as coletividades, enquanto em Eurípedes os heróis passam a representar os indivíduos (CARPEAUX, 2010, p. 187).

Além disso, outro traço distintivo de Eurípedes eram suas heroínas, que de acordo com Claude Mossé, não são fieis a sua condição de guardiãs do lar (MOSSÉ, 1991, p. 128). Mas em Medeia encontram-se outras inovações na tradição poética grega, como evidencia Trajando Vieira ao fazer uma análise dos versos:

“Reflui á fonte o flumém dos nubes, E o justo e tudo de roldão regride. No mundo o dolo se avoluma, Declina o empenho pelos deuses; Mas há de afamar o câmbio da fama: Honor se direciona à estirpe fêmea; Infâmia não mais afetará as fêmeas” (vv. 410-420).

Há um pronunciamento do coro composto pelas mulheres de Corinto em que elas se manifestam contra a tradição masculina na poesia grega. A má fama feminina, citada por elas, decorre da tradição masculina, e num futuro (onde haverá a tradição feminina estabelecida) o que se conhece irá se reverter (VIEIRA, 2010, p. 166-167).

Ao analisar onde encontra-se o destemor de Medeia, Trajano Vieira parte de um dos aspectos que mais se nota na peça, que seria a capacidade de argumentar da personagem, ou o fato de que seus interlocutores destacam a todo o momento a sua sabedoria, não só ligada ao fato de quem tem ponderação, mas principalmente atrelado ao aspecto de criação, de inovação (VIEIRA, 2010, p.158-159). Já para

Jacqueline de Romilly, a grandeza de Medeia reside no fato de ela se revelar por inteiro (ROMILLY, 1998, p. 38).

Eurípedes foi criticado por seus contemporâneos pela introdução da novidade num gênero que sempre esteve atrelado a regras. Para Otto Maria Carpeaux, Eurípedes revelou-se como sendo o Êsquilo de um período incerto, onde se passava por inúmeras transições (CARPEAUX, 2010, p. 188). Na ótica de Jacqueline de Romilly, Eurípedes dominou sempre a arte de criar tensão, de colocar medo, que seria verdadeiramente a arte de um escritor profissional, de um homem de letras (ROMILLY, 1998, p. 44).

### **MEDEIA: VINGANÇA E O INFANTICÍDIO**

Medeia é uma das heroínas de Eurípedes, sendo estrangeira, feiticeira e dotada de *sophé*, ela é uma figura perigosa e isso figura varias vezes na tragédia, como Creonte, o rei de Corinto, ressalta ao exilá-la (vv. 284-286): “Motivos não faltam para o medo: sabes como arruinar alguém, és bem-dotada de nascença”, ou quando ela mesma traça seu plano de vingança contra Jasão (vv.407-499): “Tens ciência; ademais, a raça fêmea ignora como haurir algo elevado, sábia quando edifica o horror do fado”.

Luísa de Nazaré Ferreira defende a visão de que o tema geral de Medeia é o valor dos filhos (FERREIRA, 1997, p. 70). Visão reforçada na tragédia pelos personagens principais: Jasão, que abandona os filhos e a partir do momento que contrai novas núpcias esquece-se da antiga família (vv.76-67); o rei Creonte, que exila Medeia por medo de que a feiticeira use a sua sabedoria contra a sua filha, que passa a ser a nova esposa de Jasão (vv.282-288); Egeu, que dá auxílio a fuga de Medeia em troca de que a mulher use seus conhecimentos com os fármacos para curá-lo de sua esterilidade (v.671); e por fim a própria protagonista, que decide dar fim a vida dos filhos para atingir o marido traidor vv. (790-792).

A primeira referência aos filhos de Medeia é feita pela ama, quando ela descreve o sofrimento de sua senhora, e a situação em que ela se encontra:

“O amor adocece agora, Instaure-se o conflito, pois Jasão Deitou-se com a filha de Creon. Rebaixa a própria esposa e os descendentes. Medeia amalha a messe da miséria, soergue a

destra, explode em jura, evoca o testemunho dos divinos: eis a paga de Jasão com o que lucra!”(vv. 17-23).

Medeia manifesta algumas vezes a vontade de cometer suicídio (vv. 144-147, vv. 225-227). E assim se faz presente o espírito da vingança abordado por Barbara Ehrenreich, sobre a tristeza e o desespero que é sentido inicialmente por aquele que está na posição de “caça”, sendo a sua única saída assumir a posição de caçador, de atacante: “Ele transforma a sua tristeza em raiva, o seu luto (depressão) em preparativos para um ataque”. (EHRENREICH, 2000, p.145). A ama conhece muito bem a natureza da feiticeira, atenta para as consequências da dor da sua senhora, e como elas podem acabar afetando diretamente as crianças que se encontram em situação de vulnerabilidade: “Ao ver os filhos, tolda o cenho com desdém. Treme só de imaginar que trame novidades. Sua psique circunspecta suporta mal a dor.” (vv.35-38).

Na historiografia, as causas ou motivações<sup>18</sup> para o infanticídio de Medeia foram amplamente discutidas; inicialmente a origem bárbara da protagonista pesou, pois como argumenta Tzvetan Todorov, os bárbaros seriam aqueles que não respeitavam as leis que fomentavam a vida em comunidade, nem respeitavam a relação e os laços com os próprios familiares. Os bárbaros seriam capazes de cometer matricídio, o parricídio, o infanticídio e até mesmo o incesto. (TODOROV, 2010, p.26).

A vingança, atualmente aceita como a motivação dos crimes de Medeia no episódio de Corinto narrado por Eurípides, é muito comum no mito, na literatura clássica, bem como na tragédia; De acordo com Barbara Ehrenreich, a vingança pode ter sido um traço herdado por nós de nossos antepassados num período em que os animais de grande porte ainda andavam sobre a terra, pois tal mecanismo servia como aprendizado, era uma lição que se impunha aquele que cometia um erro para que não o fizesse mais. A autora revela que a vingança é um “ataque surpresa”, onde toda a agressão ou falta devem ser revidados, e se possível com intensidade maior e destruidora. (EHRENREICH, 2000, p.144).

---

<sup>18</sup> VIEIRA, Trajano. O destemor de Medeia e o teatro de horror. In: EURIPIDES. *Medeia*. Ed. Bilingue. São Paulo: Ed. 34, 2010.

A vingança não é uma particularidade de Medeia ou violência praticada contra um familiar por outro. Outras tragédias abordam casos similares, como em Agamemnon de Ésquilo, onde o filho de Tiestes é morto pelo tio Atreu; O filicídio também acontece na tragédia de Sófocles, cometido por Procne<sup>19</sup>; e em Eurípides, há o assassinado dos filhos de Polimestor pelas troianas.

Na opinião da autora Luíza de Nazaré Ferreira, quando Medeia usa o termo sacrifício no verso 1055, é para sublinhar sua impiedade, chamando de sacrifício uma “atividade criminosa”, que viria a ser a morte dos seus filhos. É bem sabido que em algumas versões do mito<sup>20</sup> se atribuiu o assassinato das crianças à população enfurecida de Corinto, ou mesmo à Medeia, só que de forma não intencional. A própria diferenciação e inovação de Eurípides em relação ao mito e a literatura da época foi motivar o assassinato das crianças como sendo uma forma de vingança de Medeia para com Jasão.

Aqui pode-se usar o argumento de Paul Ricoeur, em o “escândalo do mal”. Para ele, o mal que os homens fazem uns aos outros ou sofrem não deve ser encarado ou explicado como pecado, principalmente no mito. O mito é o que é, e não tem a intenção de diferenciar o bem do mal, o que ele faz é pensar a origem do mal, nos fazer olhar para trás diante do problema do mal, em vez de olharmos para o futuro.

Adriano Prosperi argumenta em um dos capítulos da obra “Dar a alma: a história de um infanticídio”, que é delicado falar do infanticídio como crime, ou até mesmo prática social, pois mesmo com a grande produção sobre o tema, ainda é pouco o que se sabe sobre ele; o próprio uso do termo infanticídio é de origem incerta e tardia, sem falar que com o tempo passou a designar uma prática mais específica de assassinio de crianças. A própria descoberta da infância, bem como o seu resguardo é uma produção recente. (PROSPERI, 2010, p. 60)

“É a mordida que fere mais o esposo” (v. 817). Aqui Medeia revela novamente a motivação de matar os filhos, pois para ela, essa se constitui como a forma de maior sofrimento para um homem. Sobre isso, Fustel de Coulanges aponta a importância dos filhos na religião antiga grega e em como eles seriam os continuadores do culto familiar,

---

<sup>19</sup> FERREIRA, Luíza de Nazaré. A fúria de Medeia. *HUMANITAS*, Coimbra, v. 49, p. 61-84, 1997.

<sup>20</sup> Denny L. Page cita documentos e faz análises das diferentes versões em EURIPIDES. *Medea*. Oxford University Press: 1938, pp. XXI-XXV.

bem como garantiriam a felicidade dos antepassados. O próprio rito só era passado para os filhos do sexo masculino, cabendo a este a continuação da família e, conseqüentemente, da religião. (COULANGES, 2000, p.46-47).

Houve certo debate sobre o aspecto sacrificial da morte dos filhos de Medeia. Atualmente, de acordo com Luísa Nazaré Ferreira, já não se considera tal episódio como um rito sacrificial (FERREIRA, 1997, p. 75-76), mesmo que seja possível notar a presença do rito de expiação que ela próprio institui no templo de Hera Akraia em Corinto:

De modo algum, que eu mesma irei fazê-lo No templo de Hera Acraia, Assim evito “Que algum dos inimigos lhe profane a tumba. Aos dois dedico festa e rito Nas passagens de Sisifo – sublimes! –, Forma de compensar o triste crime” (vv. 1378-1383).

Aparece também nos versos, as dúvidas e a possibilidade de desistência do plano de matar os filhos:

“O que farei? Sucumbe o coração ao brilho do semblante dos garotos. Mulheres, titubeio! Os planos periclitam! Vou-me, mas com meu dois filhos! Prejudicar crianças em prejuízo do pai não dobra o mal? Fará sentido? Comigo não: adeus, projetos árdus!” (vv. 1042-1048).

De acordo com Walter Burket, quando o homem expressa culpa ou mesmo arrependimento durante o rito, mostra na verdade o respeito pela vida, porém este sabe que a necessidade que o obriga a matar é maior (BURKET, 2011, p. 57).

Em outro momento Jasão fala que a morte dos filhos causam mal também a ela (v. 1361), e em resposta, ela afirma que o sofrimento dele alivia a sua dor: “Saber que sofres me alivia a agrura” (v. 1362). Tal diálogo se encaixa no que Barbara Ehrenreich chama de “ciclo de violência”, onde os antagonismos humanos ficam envolvidos num troca, ora sendo a caça ora sendo o caçador, logo, as atrocidades acabam sendo seguidas de outras. A autora ressalta que não importa o quanto ambos tenham sido íntimos algum dia, pois logo eles estarão em um processo que não há escapatória (EHRENREICH, 2000, p. 145-146). Medeia mesmo ressalta essa impossibilidade de deixar o inimigo sem uma punição: “O que se passa em mim? Aceitarei o escárnio de inimigos impunidos? Que infâmia ouvir de mim reclamos típicos de gente frouxa! Ao rasgo de ousadia!” (vv. 1048-1052).

Em Medeia, também há a reafirmação do ideal heroico: “não se pode permitir que os inimigos fiquem sem punição” (v.1049). Ai encontra-se outro diferencial na protagonista, a consciência do ato infanticida como não sendo a decisão mais sensata a ser tomada: “Não é que ignore a horripilância do que perfarei, mas a emoção derrota raciocínios e é a causa dos mais graves malefícios” (vv. 1078-1080); Medeia tem consciência de que a sua razão está abaixo de sua emoção, que no momento é guiada somente pelo desejo de vingança<sup>21</sup>. APÉ

Nas representações da morte das crianças, o assassinio é geralmente feito sobre um altar (FERREIRA, 1997, p. 81). A ideia é que Medeia fez um sacrifício velado, “Para dentro, meninos! Se a lei veta a presença de alguém no sacrifício, não é problema meu” (vv. 1053-1055), já que ela dá morte aos filhos dentro de casa, longe do olhar de todos. Na tragédia, é um artifício comumente usado, sendo inclusive defendido por Aristóteles na poética: “a arte de provocar temor ou piedade, residem mais nas palavras que no espetáculo.” (1453b, vv. 1-8).

O desfecho, com o recurso *ex-machina* é criticado por Aristóteles na Poética, pois segundo ele, a resolução da ação trágica deveria surgir da própria ação e não ser um “recurso externo” (1454a-b). Para Luísa Nazaré Ferreira, o aparecimento de Medeia no carro do sol, longe do alcance de qualquer um, significaria o triunfo de Medeia sobre Jasão (FERREIRA, 1997, p. 80). Pietro Pucci também concorda com essa análise, pois esta última visão de Medeia a simbolizaria como verdadeira dona de si e envolta numa aura sagrada (PUCCI, 1980, p. 134).

“E tu que és ruim, terás um final ruinoso, ferido à testa por timão de Argo, vendo as núpcias comigo em mesmo epílogo” (vv. 1386-1388). No verso, Medeia tece uma sinistra premonição da solitária morte de Jasão, a quem ela condena a uma existência sem filhos. Segundo Fustel de Coulanges, não ter filhos chega a ser uma existência pior do que a própria morte (COULANGES, 2000, p. 45).

---

<sup>21</sup> Percebe-se que a sabedoria de Medeia está em saber que a construção de sua motivação se encontra atrelada a emoção que provoca sua dor (VIEIRA, 2010. P. 173). Visão também defendida por Rachel Gazzola, já que Medeia sabe o que faz, ela não está cega pelos impulsos, e nem está sendo levada a agir por meio da loucura como é o caso da situação de alguns personagens míticos, como Hercules (GAZZOLA, 2001, p. 131).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Identificou-se que o teatro passou a ser usado como instrumento pedagógico, que passou a ser usado como manual de modelo da cultura ateniense para a plateia das tragédias, que eram frequentadas pelos diferentes estratos da sociedade. Esse teatro, que não é estritamente religioso, torna-se veículo de divulgação e exaltação das práticas culturais, da literatura e da religião ateniense propriamente dita, de como o homem de Atenas via os seus deuses; esse teatro que passa a ser, principalmente, uma atividade cívica, não só para o cidadão ateniense, mas para aqueles que circulavam dentro da *polis*, para aqueles que eram afetados diretamente pela democracia.

Medeia se constitui como uma das obras trágica mais analisada e discutida por helenistas e pesquisadores de outras áreas científica. Eurípides conseguiu somente o terceiro lugar no concurso de tragédias das *Grandes Dionisíadas* do ano de 431 a. C. de acordo com o argumento do gramático Aristófanes de Bizâncio<sup>22</sup>, mas as inovações inseridas por Eurípides tornaram a obra literária amplamente reproduzida e reinventada até os dias atuais.

Seja o caráter complexo da protagonista, o olhar original sobre a mitologia e a literatura na motivação do infanticídio, o desfecho *ex-machina* de Medeia enumerado por Luísa de Nazaré Ferreira (1997, p. 84), ou mesmo o infanticídio evidenciado por Trajano Vieira como a sabedoria da protagonista (2010, p. 163), a obra, por seu caráter trágico, também possibilita a análise da violência contida no texto

Não se trata de um estudo a partir de um olhar distanciado do objeto, mas uma análise com a devida atenção dada ao fato de que a morte, ou a violência que acabarão por levar a esta outra, são traços comuns da sociedade grega.

---

<sup>22</sup> Foi um erudito que viveu por volta de 200 a. C. e que editou tragédias gregas, o argumento aparece na edição bilíngue de Trajano Vieira. ARISTÓFANES. Argumento do gramático Aristófanes. In: EURÍPIDES. **Medeia**. Ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

## REFERÊNCIAS

### DOCUMENTOS

EURÍPIDES. **Medeia**. Ed. bilingue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

EURIPIDES. *Medea*. Trad. Denys L. Page. Oxford University Press: 1938.

ARISTÓTELES. **Poética**. Trad. Ana Maria Valente. Lisboa: Fund. Calouste Gulbelkian, 2008.

### OBRAS DE ORIENTAÇÃO HISTORIOGRÁFICAS

CANDIDO, Maria Regina. E os gregos inventaram o teatro. In: VIEIRA, Ana Livia Bomfim; ROSA, Claudia Beltrão da. **Teatro Grego e Romano: história, cultura e sociedade**. São Luís: Café & Lápis; Ed. UEMA, 2015.

COHEN, David. **Law, violence, and community in classical Athens**. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 2000

COULANGES, Fustel de. **A cidade antiga**. Trad. Fernando de Aguiar. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELSE, Gerald F. **The origin and early form of Greek Tragedy**. New York: Norton, 1965.

GAZOLLA, Rachel. **Para não ler ingenuamente uma tragédia**. São Paulo: Edições LOYOLA, 2001.

MOSSÉ, Claude. **La mujer en la Grecia Clásica**. 2ª ed. Madrid: Editorial NEREA, 1991.

PROSPERI, Adriano. **Dar a alma: história de um infanticídio**. Trad. Federico Carotti. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

ROMILLY, Jacqueline de. **A Tragédia Grega**. Brasília: UnB, 1998.

SOUZA, Marcos Alvito Pereira de. **A guerra na Grécia Antiga**. São Paulo: Ática, 1988.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além dos choques das civilizações. Trad. Guilherme João de Freiras Teixeira. Petrópolis: Vozes, 2010.

VEIGA, Guilherme. **Teatro e Teoria na Grécia Antiga**. Brasília: Thesaurus, 1999.  
**Teoria**

Burkert, W. **Homo Necans**: the anthropology of Ancient Greek sacrificial ritual and myth. Transled by Peter Bing. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1983.

\_\_\_\_\_. **El Origen Salvaje**: ritos de sacrificio y mito entre los griegos. Trad. Luís Andrés Bredlow. Barcelona: Acantilado, 2011.

EHRENREICH, Barbara. **Ritos de Sangue**. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GENNEP, Arnold Van. **Ritos de passagem**. Trad. Mariano Ferreira. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

RICOEUR, P. **Le scandale du mal**. Esprit. Paris, n. 7-8, p. 57-63, julho de 1988. Disponível em: <http://www.esprit.presse.fr/article/ricoeur-paul/le-scandale-du-mal-7737>. Acesso em: 27 de janeiro de 2018.

## ARTIGOS

FERREIRA, Luísa de Nazaré. **A Fúria de Medeia**. HUMANITAS, Coimbra, v. 49, p.61-84, 1997.

\_\_\_\_\_. **Violência e infância na Grécia Antiga**: três aspectos de uma problemática. HUMANITAS, Coimbra, v. 67, p.61-88, 2015.

NETO, José Maria Gomes de Souza. **O teatro ateniense na formação do historiador**. Boletim historiar, São Cristóvão, n.04, v.01, p.3-19, jul./ago. 2014.

## **PINTURA RUPESTRE NO PALEOLÍTICO: SÍMBOLOS E SUAS LINGUAGENS**

Amanda Vitória Silva Fonseca

**RESUMO:** Pertence ao paleolítico a gênese da arte e do simbolismo. Uma vez que a arte do paleolítico consiste em uma linguagem simbólica utilizada pelos povos que a fizeram, mediante a necessidade de sobrevivência, os homens encararam o mundo e a si como agente transformador e produziram pinturas com o objetivo de dialogar com a natureza e expressar as necessidades que estavam para além do seu domínio. O homem soube utilizar a arte em seu favor de variadas formas, incluindo o seu uso em rituais e utilização como sinalização. Como recursos a elaboração da pesquisa foram utilizados a análise de conteúdo e documental.

**PALAVRAS-CHAVE:** paleolítico – arte rupestre – simbolismo

**ABSTRACT:** The genesis of art and symbolism belong to the Paleolithic. Since Paleolithic art consists of a symbolic language used by the peoples who made it, through the necessities of survival, men regarded the world and themselves as a transformative agent. They produced paintings in order to dialogue with nature and express the need that was beyond their domain. The men have been able to use art to his advantage in a variety of ways, including its use in rituals and use as signage. As resources for the elaboration of the research were used, the content and document analysis.

**PALAVRAS-CHAVE:** paleolítico – arte rupestre – simbolismo

### **INTRODUÇÃO**

Em todos os tempos os seres humanos souberam utilizar formas para sua comunicação. Os povos que vivenciaram o maior período de duração da História, repetidamente foram denominados “pré-históricos” por serem anteriores ao advento da escrita, contudo, é fato que a escrita exclusivamente, não é o único meio de linguagem que o ser humano desenvolveu. O período do paleolítico não foi isento de comunicação; linguagens simbólicas estiveram presentes durante todo esse período.

Os vestígios arqueológicos deixados por esses povos, em diversos continentes, embasam as teorias de como viviam e demonstram que

eles não eram seres puramente instintivos. À exemplo desses vestígios, temos a pintura rupestre, as esculturas e ferramentas utilizadas para produção. Mediante o impacto e presença que a arte do paleolítico tem na história da humanidade, Alves (2008, p.62) utiliza o termo “arte universal” para compreendê-la.

A necessidade de sobrevivência do homem-caçador foi a impulsionadora da arte no paleolítico, o motivo a qual a arte está ligada não a faz simplista. É possível perceber que foram utilizadas diversas técnicas, tintas e que a arte produzida estava em constante aprimoramento. Ela era utilizada para os mais variados fins, entre eles a marcação de território, tempo e sua utilização em rituais. Mais do que objeto de ornamentação, a arte nesse período constituía uma linguagem simbólica utilizadas para transmitir mensagens para o seu “público” e para o Sagrado.

A arte do paleolítico perpetuou visões de mundo que permitem identificar que aqueles povos buscavam na arte um meio de linguagem, que permite afirmar eles pensavam, construía, poderiam prever ações e acreditavam em forças que estavam para além do seu racional. O presente artigo tem por objetivo principal compreender a arte como linguagem e sua utilização pelos povos do paleolítico.

O presente artigo é composto por duas etapas, as quais abordam o homem e o meio em qual viviam, símbolos produzidos por esses povos para estabelecer uma forma de comunicação e a utilização da linguagem simbólica em rituais. No segundo capítulo são abordadas as pinturas rupestres como o símbolo de comunicação utilizada no paleolítico. A exploração do assunto é relevante para o entendimento da evolução humana.

## **METODOLOGIA**

A metodologia utilizada neste artigo são a bibliográfica e documental. Para a elaboração dessa pesquisa os procedimentos tomados para elaboração, constituem-se de compilação e interpretação bibliográfica e revisão literária que fundamenta as problemáticas e hipóteses desenvolvidas no corpo do texto (LAKATOS; MARCONI, 2017). As informações foram tratadas a partir da análise de conteúdo

relacionado, que tem por objetivo complementar as informações contidas neste artigo (SEVERINO, 2016, p129).

Foram utilizados dados de forma coerente e lógica, tendo por princípio o cuidado no tratamento das informações do relatório científico Arte rupestre e Pré-História do Vale do Côa ao governo da república portuguesa elaborado nos termos na resolução do conselho de ministros Nº 4/1996.

Esse procedimento é compreendido como “manipulação de mensagens a fim de evidenciar indicadores que permitam interferir sobre outra realidade que não a da mensagem” Entre as análises as quais ela pode apresentar utilizou-se a dos elementos, que constituem a redação e interpretação, há também a presença da análise de relações, que determina o vínculo entre as hipóteses e as provas, conclusões, causas e reflexões (LAKATOS; MARCONI, 2017, p.17-18).

Toda ordenação dar-se em perspectivas do documentos de cunho oficial da área da arqueologia que subsidiam questões levantadas na pesquisa e seu objetivo (MICHEL, 2015), o trabalho é desenvolvido em forma da informação primária onde classifica-se e organiza-se os dados que representam o conteúdo documental, ver-se então a diferença, a análise sobre o conteúdo visa o próprio discurso cometido na sua escrita ou oralidade, o documento visa o tratamento identificador dos elementos e noções condensadas em suas fontes (LAKATOS; MARCONI, 2017).

## **O HOMEM E O SIMBOLISMO**

As primeiras manifestações artísticas da humanidade, de acordo com Zilhão (1997, p.16) datam do Paleolítico Superior, que nas regiões próximas ao Rio Ebro, mais exatamente no Vale do Côa em Portugal, datam de cerca de 30.000 anos. Os vestígios arqueológicos, mais notadamente a arte rupestre datam retratadas no Vale do Côa são condizentes com toda a arte encontrada há mais de um século em todo o sudoeste da Europa, a qual são submetidas às técnicas de rádio carbono que confirmam a datação, e faz da arte rupestre o mais antigo testemunho dos povos que viveram nesse período.

O cotidiano do homem caçador passou longe de ser monótono. A luta por sobrevivência envolvia uma constante luta contra as

tempestades, ameaças dos predadores e dificuldades de reprodução. O homem compreendeu que o meio ao qual estava inserido era uma realidade animada, com a qual ele podia dialogar e formular estratégias para sobrevivência. A arte surge como uma forma de expressar os seus anseios e necessidades. (SILVA, 2009. p.80)

O homem do paleolítico ao encarar a natureza como responsável por tudo, atribuiu a ela o caráter de sagrado. Diante disso o homem buscou formas de estabelecer uma relação harmoniosa, visto à estabilidade que ele necessitava da natureza para a sua sobrevivência. Para Croatto (2001, p.45) “o homem soube ‘imaginar’ em todos os tempos maneiras de superar suas limitações recorrendo ao Sagrado”. Isso o fez recorrer à Deusa-Mãe terra, assim denominada uma vez que o homem relacionou a fertilidade da mulher com a natureza, a arte o rito são a essência do diálogo entre os seres humanos e o Sagrado (SILVA, 2009, p.75).

Gombrich ao utilizar o termo “primitivo” para referir-se aos povos do paleolítico, esclarece que esse termo se deve ao fato desses povos estarem mais próximos do estado em que num dado momento emergiu a humanidade, não se trata de inferioridade cognitiva, uma vez que os seus processos de formação de pensamento, demonstram-se mais complexos do que os atuais. (1993, p.20) Na esteira desse pensamento, Silva expõe que a partir da percepção do tempo e do espaço, o homem do paleolítico pode constatar que a realidade era um conjunto em movimento, e em seu Cosmo<sup>23</sup>, pôde reconhecer o Sagrado em sua forma mais simples. Dessa forma a pluralidade da natureza foi simbolizada pela Deusa Mãe terra, que por sua vez representava a unidade de todas as coisas e do tempo, (SILVA, 2009, p.60)

Almeida (1979, p.12) ressalta a contribuição dos povos antecedentes ao dizer que “tem excepcional importância as pobres indústrias primitivas, porque melhoraram as condições de existência e tornaram possível o desenvolvimento de cultura mais completas.” As variações climáticas fortes e duradouras conservaram vestígios deixados por esses povos que pela primeira vez na história, criaram, aperfeiçoaram e transmitiram mensagens.

---

<sup>23</sup> O termo adotado é definido por Mircea Eliade como "um organismo vivo, que se renova periodicamente". ELIADE, Mircea. O Sagrado e o Profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

Partindo desse ponto torna-se mais simples e necessário compreender que o processo cognitivo do homem deste período parte de uma compreensão emocional do mundo, que é resultado de experiências não verbalizadas, ou seja, emoções transmitidas por meio de símbolos. O desenvolvimento dos processos cognitivos simbólicos propiciou uma cultura material cada vez mais elaborada (lasca, adornos corporais, esculturas, pinturas, etc.)

## LINGUAGEM SIMBÓLICA E RITOS

Para compreender como a linguagem foi estabelecida nesse momento da história, o conceito de linguagem torna-se imprescindível, baseado em disciplinas como semiótica e linguística o Dicionário de conceitos históricos fornece uma visão clássica sobre linguagem:

(...) primeiro um indivíduo, o emissor, transmite uma mensagem a outro indivíduo, o receptor, essa mensagem, por sua vez está formulada em um código conhecido por ambos, que os especialistas chamam de referente. Então o emissor transmite a mensagem, e o receptor a interpreta, decifrando o código simbólico ou linguístico na qual ela está elaborada. (SILVA, 2009, p. 103)

A linguagem simbólica, que é a arte, fica responsável pela “educação sagrada”, uma vez que o homem ao entrar em contato com o objeto de arte fabricado, lhe transmite uma mensagem necessária e educativa para o grupo. De acordo com (CLARK, 1975, p 11) o homem desse período tem uma espécie de dever de repassar o aprendizado sobre o Cosmo em que se vive.

A humanidade nesse período ainda não havia desenvolvido a fala, desenvolve uma forma de comunicação entre eles e a divindade. Nem toda arte produzida no paleolítico tem por objetivo estabelecer uma relação com o sagrado, contudo Almeida (2009, p.77) expande o nosso raciocínio da grandeza daquela arte ao dizer explicar que “o rito e a arte não constituem um idioma nem um protocolo de comunicação propriamente dito, mas suportes da experiência social de comunicação simbólica com o sagrado”.

Na tentativa de desvendar os grandes cenários que a natureza e o homem tentam se conhecer e reconhecer como espécies habitantes do mesmo espaço, o homem recria o mistério a partir da produção de símbolos e significados. Dantas (2004, p.245 *apud*, Alves, p.74) Para o

surgimento do simbolismo foi necessário que o homem visasse a natureza com uma determinada intenção, o que ele fez ao construir o símbolo (SILVA, 2009, p.61). Para uma compreensão eficaz da linguagem simbólica, Ribeiro estabelece que símbolo é:

Símbolo é um signo que estabelece uma relação com seu objeto por meio de uma mediação, ou seja, as ideias presentes no símbolo e em seu objeto se relacionam a ponto de fazer com que o símbolo seja interpretado como se referindo àquele objeto, isto é, fazendo com que o símbolo representa algo que é diferente dele. Assim o símbolo se relaciona com seu objeto devido a uma ideia presente na mente do usuário, um hábito associativo (...) (RIBEIRO, 2010, p.6)

Dentro dos rituais feitos pelos povos da paleolítico o objetivo é estabelecer comunhão com o sagrado, o ritual é uma forma do homem sentir e fazer parte daquele ambiente em constante transformação. Esses rituais não eram aleatórios, mas submetidos a regras precisas. O homem caçador acredita de fato, que a arte e gestos utilizados dentro dos rituais são coisas que o sagrado deseja “ver”. O conceito de rituais na etnologia e na sociologia é:

“Os rituais designam um conjunto (ou um tipo) de práticas prescritas ou interditas, relacionadas com crenças mágicas e\ou religiosas, com cerimônias e festividades, segundo as dicotomias do sagrado e do profano, do puro e do impuro. (MAISONNEUVE, 1988, p.10)

Compreende-se que o ritual envolve esforço. Ao fazer os rituais o homem coloca os seus atos como causa e espera que a natureza retribua aquele feito com o que se deseja dele. Gombrich (1993, p.20) destaca que a arte pode parecer despreziosa diante dos rituais, entretanto essa forma de encarar o mundo, regada de simbolismo, influenciou a arte das mais diversas formas. De acordo com Croatto (2001, p.61) a magia atua como uma manipulação do sagrado como se esta, por sua vez estivesse disponível. Um rito excessivo pode ser considerado magia quando ‘impõe’ a divindade a obrigação de conceder o que determinado ritual significa.

O homem expressou sua interação com natureza de diversas formas, no paleolítico a arte produzida atesta o olhar do atento do homem que permitiu que ele criasse sentidos nos ciclos da natureza e que olhasse para si como agente transformador do meio. Para Dantas, (2004, p.246 *apud* Alves, p.71) os vestígios deixados por esses homens constituem um repertório eficiente, prático, matizado e atualizado,

capaz de regenerar e gerar condições para recriar e religar os fios entre a natureza e a cultura.

## **O BELO NA ARTE DO PALEOLÍTICO**

A arte utilizada nesses rituais variou bastante: pinturas corporais, gravuras, pinturas e etc. Cada uma, em diferentes épocas desempenhou uma função dentro dos rituais e etc. a arte utilizada não era julgada por “padrões de beleza”, mas por sua funcionalidade. Nesse momento o Belo é algo que poderia sensibilizar a divindade. O aperfeiçoamento da arte pode ser explicado como formas se sensibilizar a divindade com formas que não existiam na natureza. O rito é cheio de significado emocional, que dá sentido à relação do ser humano com o seu Cosmo, o ser humano deixa apenas de existir para fazer parte. (SILVA, 2009, p.82)

A palavra belo é bastante abrangente e ao mesmo tempo de natureza excludente, o que é belo para determinado indivíduo pode conter significado diferente para outro. Falar de belo nos primórdios da humanidade não é uma tarefa fácil, contudo Silva (2009, p.73) utiliza de Platão para conceituar o belo que possa ser aplicado à sociedade alvo desta pesquisa. Platão, de acordo com o autor anteriormente citado afirma o Belo como ideia pura, na qual trata-se de uma aparência e, sobretudo, de uma imitação do mundo das aparências. Um debate surge ao se utilizar de Platão para definir o belo uma vez que para Platão a arte é uma fonte de ilusão, por outro lado Platão afirma que a arte deve procurar a essência do belo e da virtude e entra em consenso com a ideia de Silva que afirma que o homem se ocupava do belo e do sagrado ao produzir arte.

As populações possuíam características intrínsecas ao período em que viveram e desenvolveram por meio da arte um código de comunicação. Para Alves, (2008, p.69), para representar, o homem duplicou as cenas da natureza representando-as, e deixaram de legado uma comunicação cujo o contexto é um enigma a ser decifrado.

O Homem descobriu que possuía a capacidade de criar derivações, dos seres, de fazer imagens. E assim fez, os detalhes são impressionantes, uma vez que não dispunham de tecnologia para a fabricação. Nessa realidade o homem percebeu que para uma

comunicação com a divindade ele também precisava se dedicar à algo fora do comum. Não eram todos os homens dessa época que viam seu universo dessa forma, em todos os tempos existiram homens mais sensíveis e propensos ao trabalho artísticos. Que são reconhecidos como artistas. (SIIVA, 2009, p.79)

## **A PINTURA RUPESTRE**

Ao adentrar no universo da pintura rupestre é válido ressaltar que não eram todas as pessoas que participavam do processo de criação, de acordo com Almeida:

“Enquanto pintavam, outros caçavam para eles; o quinhão dos despojos era o prêmio de uma atividade cuja utilidade era reconhecida pela tribo, pois os ritos mágicos garantiam o sustento coletivo. O artista – feiticeiro era personagem importante e cuja a ação todos temiam; por muito tempo se conservaria entregue às suas tarefas absorventes nos recessos mais ocultos das grutas (...). ALMEIDA, 196-p.35)

Uma manifestação de destaque do paleolítico superior são as pinturas rupestres, essas pinturas retratam predominantemente a fauna. Os homens desta época possuíam uma capacidade de diferenciação vaga do que é real e do que é imagem. Para Almeida (1978, p. 36-37) ao pintarem nas cavernas simulacros de animais. O artista do paleolítico poder dominar o animal de carne e osso. Esses povos sempre praticaram cerimônias mágicas para tornar abundantes das espécies das quais se alimentavam e caçavam sem dificuldades. As pinturas rupestres, são as mais antigas vestígios de habilidade humana que evidencia uma comunicação gráfica associadas ao pensamento das sociedades arcaicas (ALVES, 2008, p.62)

A arte rupestre em sua maioria, está ao ar livre, como é no paleolítico, essas expressões são encontradas em paredões verticais, é comum imaginar que houvessem representações horizontais, em grande parte a arte desse período é marcada por um aproveitamento dos relevos naturais (ZILHÃO, 1997, p.23).

As artes não simplistas, em várias pinturas existiam técnicas e gravações e pinturas diferenciadas e coexistentes. Para Zilhão, é muito provável que as figuras foram gravadas pela técnica filiforme, isto é, o recurso de um instrumento pontiagudo, com o qual a repetição de gestos faz surgir os traços, esses traços eram preenchidos com

pigmentos num esquema muito comum nas grutas paleolíticas. (1996, p.23)

Esse pensamento dialoga com ALVES (2008, p.62) que aponta, que com o apoio da natureza, o homem traça com os dedos figuras nas paredes úmidas, na quais eram utilizados carvão e pigmentos terrosos para essa expressão e linguagem simbólica.

Para Gombrich (1993, p.20) a explicação mais provável para as pinturas rupestres é que se trata das mais antigas relíquias da crença do poder produzido pelas imagens. É uma expressão comunicativa que em um primeiro momento com as Vênus esteatopigicas<sup>24</sup>, a arte significou “receber” uma mensagem, devido às formas que estavam preexistentes na natureza, que o homem, com utensílios, realçava, “recebendo” assim uma informação do Sagrado.

No entanto, com o amadurecimento da sensibilidade estética, o homem tomou a iniciativa de fixar formas nas paredes e nas pedras, representando as imagens que ele desejava enviar. Essas pinturas estão em grutas, são de diversos tamanhos, muitas vezes, em relevos, e por vezes retratam números orifícios nos corpos dos animais, deixando explícito o sucesso desejado na caça (ALMEIDA, 1978. p.35).

Segundo Breuil (1906 *apud* GOULD, 2003, p.203), os homens imaginavam e sonhavam com a grande arte. eles retratavam o animal real, por meio disso eles possuíam um animal duplo, que eram retratados por eles na forma que desejavam. Acreditavam que sua arte influenciou o animal real por meio da arte era oferecido aos seus contemporâneos, uma contemplação mística dos trabalhos, que já traziam implícito a mensagem de sucesso nas expedições de caça e o do triunfo na luta contra os grandes predadores.

É importante ressaltar que toda a arte não era produzida de uma vez só, os intervalos entre a fabricação de uma pintura pode ter sido de milhares de anos, Zilhão destaca que para um observador atual onde apenas uma análise mais profunda de sobreposição pode demonstrar esse fato, constitui mais de dez mil anos de alteração entre o paleolítico e o presente. Mas, para o artista do paleolítico e para o seu “público” aquelas pinturas anteriores não significavam um obstáculo, contudo a presença de expressões antigas no mesmo paredão, davam ainda mais

---

<sup>24</sup> Esteatopigia: significa o acúmulo excessivo de gordura nas nádegas. Fonte: DA SILVA, 2009, P.89.

importância simbólica ao espaço. Além disso o espaço, as pinturas eram executadas de modo que permitia encadea-las na tradição ancestral, o que dava sentido mitológico, social ou econômico, à marcação das rochas de um determinado local (1996, p.26).

As populações desenvolveram uma forma de comunicação entre elas e a divindade, gerada pela necessidade de domínio das coisas que estavam fora de seu alcance. Nem toda arte produzida no paleolítico tem por objetivo estabelecer uma relação com o sagrado, contudo Almeida (1978, p.77) expande o raciocínio da grandeza da arte ao explicar que “o rito e a arte não constituem um idioma nem um protocolo de comunicação propriamente dito, mas suportes da experiência social de comunicação simbólica com o sagrado”.

Zilhão (1997, p.29) destaca que as pinturas em determinadas regiões retratam um comportamento de marcação da paisagem com conteúdos simbólicos que abrangia o território dos caçadores do paleolítico, visto que em determinadas áreas predominava um tipo de animal mais do que em outras. Segundo Lévi-Strauss (1950, p XIX *apud*, Alves, p.72) toda cultura pode ser considerada um conjunto de sistemas simbólicos. Em primeiro plano desses sistemas é colocado a linguagem, regras matrimoniais, relações econômicas e etc. Todos esses sistemas buscam exprimir aspectos da realidade física e da realidade social.

A importância da pintura rupestre é grandiosa quando analisada a partir de um sistema comunicativo, sistema esse que é responsável por contar como viviam nossos antepassados. Cada região onde a arte rupestre foi identificada carrega características singulares que determinam características da região e dos povos que por lá passaram. Uma imagem representada na formação das rochas, exposta ou dentro das cavernas – um animal - por exemplo, compõem um código para a população que o deixou registrado. (ALVES, 2008, p.62). Tal afirmação é sustentada pelo relatório de arte rupestre do vale do Côa, no qual comprova que a arte naquele período era usada, dentre outras utilidades como sinalizar áreas (ZILHÃO, 1997).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A arte do paleolítico é indissociável do sagrado. A trajetória do homem na percepção da natureza não se relacionar com seus atos, levou milhares de anos. A arte universal, que é de alto nível simbólico, exige do observador contemporâneo um esforço de tentar voltar-se ao estado puro para compreender o significado transcendente da arte, com atenção para não interpretá-la de forma simplista ou aleatória.

As diversas manifestações artísticas do paleolítico é uma evidência que a relação simbólica dominava a percepção do mundo. Nessas sociedades a arte não poderia se conservar e desenvolver-se se não estivesse ligada às necessidades vitais desses povos que souberam expressar seus sentimentos e fornecem fragmentos de como se desenvolveram aquelas povos.

O objetivo desse artigo foi uma análise introdutória da arte como meio de comunicação, e proporcionadora do que mais tarde seria uma linguagem formal. Os povos que a produziram e os que vieram após, visto que o paleolítico foi o maior período de duração da história, variados povos fizeram parte desse processo, atuando como registros de uma sociedade e que também poderiam ser aprimoradas, para a evolução não somente da arte mas da espécie humana.

## **REFERÊNCIAS**

ALMEIDA, José Antônio Ferreira de. História da arte. Composto e impresso na Imprensa: Portugal - Brasil, Lisboa, 1979.

ALVES, Gerlúzia de Oliveira Azevedo. Arte Rupestre: o fazer do artista paleolítico. Mneme-Revista de Humanidades, v. 9, n. 23, 2008.

CLARK, Grahame. A pré-história. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

CROATTO, José Severino. As linguagens da experiência religiosa. uma introdução à fenomenologia da região. São Paulo: Paulinas, 2001.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo, 1992.

GOMBRICH E.H. A História da arte. Tradução de Álvaro Cabral. Guanabara Koogan S.A. ed.15<sup>a</sup>,1993.

GOULD, Stephen Jay. A Montanha de moluscos de Leonardo da Vinci: ensaios sobre história natural. Tradução de Rejane Rubino.- São Paulo: companhia das letras, 2003.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. Metodologia do trabalho científico: projetos de pesquisa, pesquisa bibliográfica, teses de doutorado, dissertação de mestrado, trabalhos de conclusão de curso. 8.ed. São Paulo: Atlas, 2017, p.239

MAISSONNEUVE, Jean. Os rituais. Tradução de Evaristo Santos. Ed. Rés. Portugal, 1988.

MICHEL, Maria Helena. Metodologia e pesquisa científica em ciências sociais: um guia prático para acompanhamento da disciplina e elaboração de trabalhos monográfico. 3. ed. São Paulo: Atlas, 2015. p. 284.

RIBEIRO, E. S. (2010). Um estudo sobre o símbolo, com base na semiótica de peirce. Estudos Semióticos, 6(1):46–53.

SILVA, J.C. Avelino Da. O sagrado e a individualidade: o nascimento do ser humano e a emergência da individualidade. Goiânia: Ed. Da UCG, 2009.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. Dicionário de conceitos históricos. Editora Contexto, 2010.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Metodologia do Trabalho científico. 24. ed. São Paulo: Cortez, 2016.

ZILHÃO, João. Arte rupestre e pré-história do vale do Côa. Trabalhos de 1995-1996. Ministério da Cultura, 1997. Disponível em:<https://comum.rcaap.pt/handle/10400.26/23253>. Acesso em: 29 de dez. 2018.

## **DO ETNOCENTRISMO À ALTERIDADE: O MEDITERRÂNEO COMO OBSERVAÇÃO DAS SOCIEDADES EGÍPCIA E GREGA NO ENSINO ESCOLAR.<sup>25</sup>**

Jerrison Patu<sup>26</sup>

**RESUMO:** Neste trabalho iremos analisar os conceitos de etnocentrismo e alteridade, com o intuito de observar as sociedades gregas e egípcias. Com essa ideia de observação de gregos e egípcios, podemos tratar destes conceitos e demonstrar suas reproduções nos materiais didáticos do 6º ano do ensino fundamental. Com isto, torna-se crucial a percepção do Mediterrâneo e sua interação e integração entre as sociedades gregas e egípcias, tendo como objetivo enaltecer a diversidade étnico-raciais na construção do passado.

**PALAVRAS CHAVE:** Etnocentrismo. Gregos e Egípcios. Livros Didáticos.

**ABSTRACT:** In this work we will analyze the concepts of ethnocentrism and otherness, in order to observe Greek and Egyptian societies. With this idea of observation of Greeks and Egyptians, we can deal with these concepts and demonstrate their reproductions in the didactic materials of the 6th year of elementary school. With this, it is crucial to the perception of the Mediterranean and its interaction and integration between Greek and Egyptian societies, aiming to enhance ethnic-racial diversity in the construction of the past.

**KEY-WORDS:** Ethnocentrism. Greeks and Egyptians. Textbook.

O ensino de história e cultura Afro-Brasileira, torna-se obrigatório a partir da lei 10.639/2003, no entanto, o continente africano ainda é visto e reproduzido com uma homogeneidade (natureza única), sendo assim, tratam-se com indiferença os seus povos e sua cultura.

---

<sup>25</sup> Este título foi apresentando no XXIX Ciclo de Debates em História Antiga – Amizades e saber: 100 anos de UFRJ. Realizado pelo Laboratório de História Antiga(LHIA).

<sup>26</sup> Graduado em História pela Universidade Estácio de Sá. Membro do Grupo de Estudos de Imagens e Representações do Egito Antigo(GEIR-KEMET). Este Trabalho foi orientando pelos Profs, Drs. Fábio Frizzo e Guilherme Moerbeck. Email: [jerrisonpatu@gmail.com](mailto:jerrisonpatu@gmail.com)

Ao olhar a reprodução do Egito antigo nos materiais escolares, percebemos um isolacionismo perante as sociedades do Mediterrâneo ocidental. Demonstra Cerezer e Pagés que:

“[...] Historicamente o currículo, e conseqüentemente a escola, tem disseminado e consolidado um ensino no qual a diversidade cultural não era reconhecida e respeitada”.<sup>27</sup>

Com isto, podemos perceber que há um etnocentrismo edificado em nossos currículos e reproduzido nos livros didáticos sendo nossa tarefa combatê-lo.

No entanto, é importante a análise do uso da palavra e a origem do conceito como afirma Koselleck:

“Uma palavra contém possibilidades de significado, um conceito reúne em si diferentes totalidades de sentido. Um conceito pode ser claro, mas deve ser *polissêmico*.”<sup>28</sup>

Sendo um conceito polissêmico, trataremos de etnocentrismo como repúdio à diferença e se colocar acima do outro e alteridade como a qualidade do outro, convívio com a diferença, ou seja, democracia<sup>29</sup>. Geertz nos apresenta a fala de Lévi-Strauss que defende o Etnocentrismo, afirmando: “ [...] apenas não é ruim em si, como é até uma coisa boa, pelo menos desde que não fuja ao controle.”<sup>30</sup>

Entretanto, já fugiu ao controle muito antes da fala do francês Lévi-Strauss, desde Heródoto quando descreve os Lícios: “ Eles têm um costume singular pelo qual diferem de todas as outras nações do mundo”.<sup>31</sup>

---

<sup>27</sup> CEREZER, M.O e PAGÉS, J. *OS ATORES INVISÍVEIS DA HISTÓRIA: UM ESTUDO DA HISTÓRIA ESCOLAR NO BRASIL E NA CATALUNHA, ESPANHA*. In *Ensino de História e Cidadania*. GUIMARÃES, S. (org.). Campinas, SP. p. 187-214.

<sup>28</sup> KOSELLECK, Reinhart: *Contribuição à semântica dos tempos histórico*. Rio de Janeiro. p.109. destaque nossos.

<sup>29</sup> Optou-se pela constituição de um âmbito capaz de tornar possível a relação entre diferenças, trata-se da ‘tendência à democracia’. ABREU, Marcelo e RANGEL, Marcelo de M. *Memória, cultura histórica e ensino de história no mundo contemporâneo*. História e Cultura, Franca, v. 4, n. 2, p. 7-24, 2015.

<sup>30</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. p. 69

<sup>31</sup> Laraia, Roque de Barros. *Cultura um conceito antropológico*. Rio de Janeiro. p. 10.

Desta maneira, o etnocentrismo, isto é, colocar-se acima do outro, é praticado em toda a experiência humana, porém é inadmissível praticar esse pensamento nos dias de hoje, pois:

“As fronteiras sociais e culturais têm uma coincidência cada vez menor - há japoneses no Brasil, turcos às margens do Main e nativos das Índias Ocidentais e Orientais encontrando-se nas ruas de Birmingham[...] tornem visíveis para nós mesmo, representando-nos e a todos os outros como jogados no meio de um mundo repleto de estranhezas irremovíveis, que não temos como evitar”.<sup>32</sup>

Com esta premissa da heterogeneidade étnica, apresentada pelo autor, torna-se necessária a construção de um passado-presente-futuro diversificado, seja, étnico-racial, econômico ou político, pois, a convivência com (“o outro”) está presente em toda relação social.

Partindo dessa ideia da convivência com a diferença nas relações sociais, podemos observar que houve uma interação entre gregos e egípcios como afirma Martin Bernal:

“Isócrates como Platão argumentou que os grandes legisladores e filósofos, como Licurgo, Solón ou Pitágoras, trouxeram de volta o conhecimento egípcio para a Grécia. Além disso, Isócrates e Platão acreditam na realidade da colonização de Pélope, Cadmo, Egito e Dánao, e, ao que parece, eles admitem, assim como Heródoto, que esses <<bárbaros>> chegaram à Grécia trazendo um importante contexto cultural. Mesmo no que diz à fundação de Atenas, Platão está imerso na estrutura do modelo antigo, na medida em que admite a existência de uma relação cultural <<genética>> entre sua cidade e Sais”.<sup>33</sup>

Sendo assim, podemos perceber que existiu uma troca cultural entre gregos e egípcios, no entanto, as interações são diferentes conforme os períodos: arcaico (700-479a.c), clássico(479-323a.c), helenístico(323-31a.c) estes períodos sofrem diferentes mudanças,

---

<sup>32</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. p. 77-82.

<sup>33</sup> “ Isócrates como Platón sostienen que los grandes legisladores y filósofos, como Licurgo, Solón o Pitágoras, volvieron a Grecia los conocimientos egipcios. Además, Isócrates y Platón creen en la realidad de las colonizaciones de Pélope, Cadmo, Egpto y Dánao,y, al parecer, admiten, lo mismo que Heródoto, que esos <<bárbaro>> llegaron a Grecia trayendo un importante bagaje cultural”. BERNAL, Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona, 1993. p. 118.

principalmente com a identidade grega(helênica)<sup>34</sup>, segundo Vlassoupoulos:

“As Guerras Persas são tradicionalmente vistas como uma junção radical entre os períodos arcaico e clássico. O confronto militar e a vitória grega criaram um mundo novo, polarizado entre gregos e bárbaros. O período clássico que seguiu foi quando os gregos estavam ‘inventando o bárbaro’ e investindo pesadamente nessa invenção. Os gregos tornam-se muito consciente de suas características culturais e étnicas comuns, enquanto categorizam todos os não-gregos como pessoas barbaras, que careciam de virtudes gregas e exibiam todos os vícios não gregos, como luxúria, afeminação, despotismo e falta de autocontrole”.<sup>35</sup>

Partindo dessa afirmação do autor “os gregos inventando o bárbaro e investindo pesadamente nessa invenção”, iremos refletir nessa herança etnocêntrica, que percorreu ao longo dos anos. Da era do renascimento da cultura clássica greco-romana à criação do Estado-Nação no século XIX onde essa ideia de “inventar o outro” foi extremante utilizada para criar um sentimento de pertencimento de um território “melhor” que o (“outro”).

Entretanto, esta ideia do Estado-Nação foi superada no pós-guerra e com a democracia vencedora, tornou-se objetivo do século XX e XXI a formação cidadã, onde pessoas de território democrático saibam conviver com as diferenças<sup>36</sup>. Porém, como está sendo reproduzida essa diferença étnica-racial? É nesta questão que vamos verificar as repostas nas amostras dos livros didáticos do 6º ano do ensino fundamental aprovados pelo Programa Nacional do Livro Didático. Os materiais

---

<sup>34</sup> VLASSOPOULOS, Kratos. *Greeks and babarians*. Cambridge, New York. p. 39.

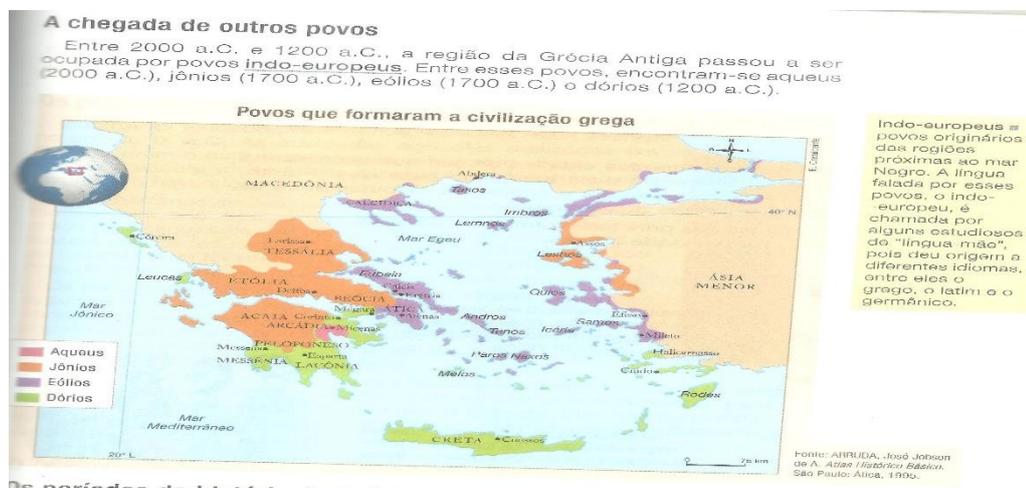
<sup>35</sup> “The Persian Wars are traditionally seen as a radical juncture between the archaic e classic periods. The military confrontation and Greek victory created a new world, polarised between Greeks and Babarians. The ensuing classical period was when the Greeks were ‘inventing the barbarian’ and investing heavily in this invention. Greeks become highly aware of their commom cultural and ethnic characteristics, while categoristing all non-Greek people as babarians, who lacked Greek virtues and exhibited all non-Greek vices, such as luxury, effeminancy, depostism and lack of self-control.” Ibidem. p. 40-41.

<sup>36</sup> “ o ensino de história passaria da formação do “cidadão súdito” à do “cidadão participativo”, correspondendo a uma transformação da didática da história centrada no ensino para uma didática centrada no aprendizado”. ABREU, Marcelo e RANGEL, Marcelo de M. *Memória, cultura histórica e ensino de história no mundo contemporâneo*. História e Cultura, Franca, v. 4, n. 2, p. 7-24, set. 2015.

escolares utilizados para este mapeamento são: a) *Vontade de saber história*<sup>37</sup>; b) *História sociedade e cidadania*<sup>38</sup>; c) *História. Doc*<sup>39</sup>; d) *Estudar História*<sup>40</sup>.

No livro didático A iremos observar o mapa do Mediterrâneo com as diversas poleis gregas e um texto acima que afirma:

“ Entre 2000 a.c e 1.200 a.c., a região da Grécia antiga passou a ser ocupada por povos indo-europeus. Entre esses povos, encontram-se aqueus (2000 a.c), Jônios(1700 a.c) e dórios (1200 a.c.)”.



PELLEGRINI, Marco César; DIAS, M. Adriana; GRINBERG, Keila(2012).

*Vontade de saber história*,6° ano. São Paulo. p. 159.

Neste trecho, podemos perceber a negligência com as sociedades que fizeram a *network* (rede) de conexão pelo Mediterrâneo como os micênicos, pois essa civilização/sociedade está ligada com a história grega como afirma Florenzano:

“ [...] respeito à civilização Micênica, que se desenvolveu na Grécia, na “idade do Bronze” (aprox. 2600 a 1200). Por muito

<sup>37</sup> PELLEGRINI, Marco César; DIAS, M. Adriana; GRINBERG, Keila(2012). *Vontade de saber história*,6° ano. São Paulo.

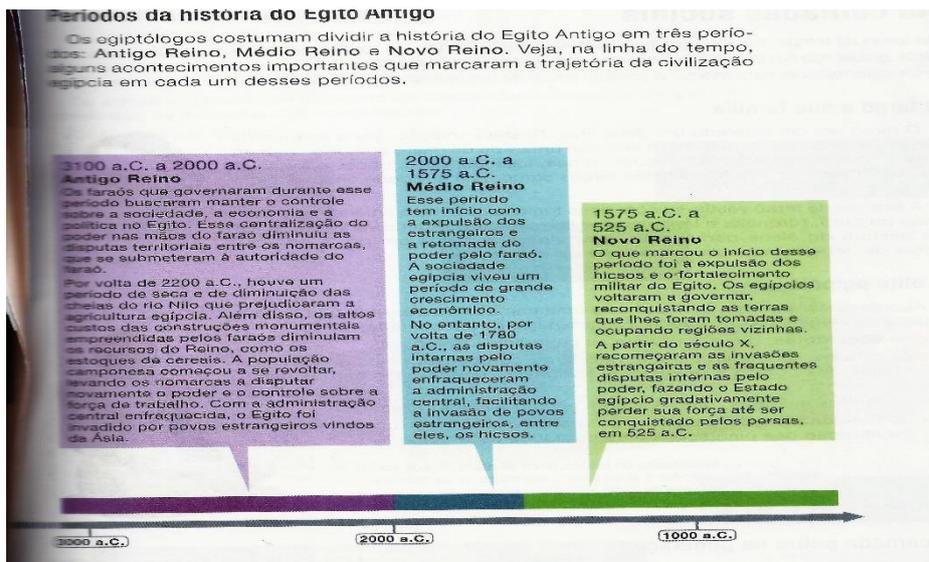
<sup>38</sup> BOLOS, Júnior Alfredo(2015). *História e Cidadania*, 6° ano. São Paulo.

<sup>39</sup> VAINFAS, Ronaldo; FERREIRA, Jorge; FARIA, S. D. Castro(2018). *História.doc*,6° ano: ensino fundamental, anos finais. São Paulo.

<sup>40</sup> BRAICK, Patrícia Ramos(2018). *Estudar História: das origens do homem à era digital*. São Paulo.

tempo acreditou-se que esta civilização não estava relacionada à história grega.<sup>41</sup>

No que tange o Egito antigo, este material escolar apresenta um isolacionismo dos egípcios apresentando apenas o recorte cronológico do Antigo reino ao Novo reino, não demonstrando o período Greco-Egípcio e a conquista/invasão de Alexandre Magno no Egito.<sup>42</sup>



PELLEGRINI, Marco César; DIAS, M. Adriana; GRINBERG, Keila(2012).

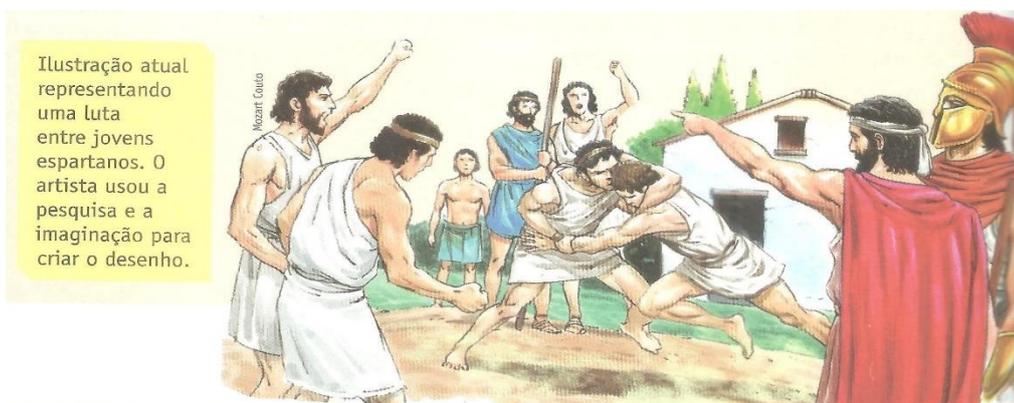
*Vontade de saber história, 6º ano.* São Paulo. p. 65.<sup>43</sup>

O material escolar B nos apresenta a *apoikiai* (colônias) gregas e o mapa onde houve a dominação da sociedade grega, sendo essas *apoikiai* ao redor do Mediterrâneo, possuindo uma troca cultural e étnica entre

<sup>41</sup> FLORENZANO, Maria Beatriz B. *O mundo antigo: economia e sociedade.* São Paulo, 2012. p. 11.

<sup>42</sup> Alguns egiptólogos(as) dividem a história egípcia em Pré-dinástico de 4500 (ou 5500) a 3000 a.c (ou 3100 a.c ) período da Unificação de 3000 a.c (ou 3100 a.c) a 2920 a.c. Dinástico primitivo I a III dinastia( 2920-2575 a.c). Reino antigo IV a VIII dinastia( 2575-2134 a.c). Primeiro período Intermediário IX, X parte da XI dinastia (2134-2040 a.c ) Reino Médio parte da XI, XII a XIV dinastia( 2040-1640 a.c). Segundo período Intermediário XV a XVII dinastia( 1640-1550 a.c). Reino Novo XVIII a XIX dinastia(1550-1070 a.c). Terceiro período Intermediário XXI A XXIV; parte da XXV dinastia( 1070-712 a.c). Época Tardia ou Época baixa parte da XXV;XXVI A XXX dinastia( 712-332 a.c). CARDOSO, Ciro Flamarion S. *O Egito Antigo.* São Paulo. p. 14.

gregos, egípcios e entre outras sociedades que se situavam no Mediterrâneo. No entanto, este material com herança do século XVI (renascimento da cultura clássico greco-romana) apresenta um branqueamento da Grécia antiga. Sendo esta representação problemática para compreensão dos(as) alunos(as) sobre a diversidade racial no passado. No nosso presente há o racismo, iremos construir o passado com racismo? Claro que não! Afinal nossa tarefa é transformar o social partindo da explicação ou edificação do passado.



BOLOS, Júnior Alfredo(2015). *História e Cidadania*, 6º ano. São Paulo. p. 214.

### Os gregos e suas “colônias”

Na Grécia, a partir do século VIII a.C., o uso do ferro na fabricação de pás, enxadas e demais instrumentos agrícolas levou a um aumento na produção de alimentos. A população passou a crescer e, conseqüentemente, começaram os conflitos por terra. Como a divisão das terras era feita com base no grau de parentesco ou no prestígio, uns ficaram com muitas terras; outros, com poucas; e muitos, sem terra.

Havia pequenos proprietários que não conseguiam esperar o tempo necessário ao crescimento das árvores que plantavam; com isso, contraíam dívidas, e, não podendo saldá-las, se tornavam escravos dos grandes proprietários. A falta de terras férteis, a escravização por dívidas e o interesse em obter ferro (material raro na Grécia) estimularam os gregos a buscar terras em áreas distantes. Eles fundaram, então, nas margens do Mar Mediterrâneo e do Mar Negro, dezenas de novas cidades (as colônias).

A seguir, vamos estudar duas importantes cidades-Estado gregas: Atenas e Esparta.



BOLOS, Júnior Alfredo(2015). *História e Cidadania*, 6º ano. São Paulo. p. 220.

Como podemos perceber, este livro escolar apresenta somente a Grécia como “desbravadora” do mundo antigo, isolando o Egito da interação e integração com Grécia. Em sua narrativa eurocêntrica, isto

é, Europa no centro no mundo, a sociedade egípcia possui somente contato com o Reino de Kush como apresenta em seu texto:

*“A história de Kush está estreitamente ligada à do Egito: os arqueólogos encontram grande número de objetos egípcios,( pérolas, vasos, peças de artesanato etc.)”*<sup>44</sup>. A história do Egito antigo possui uma enorme cronologia, não podendo se fechar somente no período Reino Antigo ao Reino Novo.

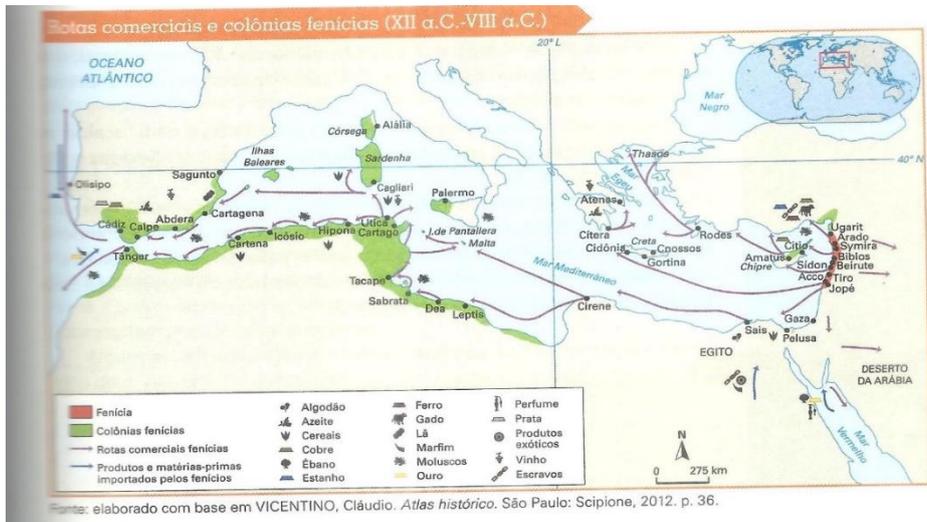
Com a ideia de construir o passado heterogêneo étnico-racial iremos observar os recentes livros didáticos C e D, com o intuito de verificar continuidade e ruptura nas abordagens de Grécia e Egito antigo<sup>45</sup>.

O livro C trata o Egito e a Grécia como sociedades antigas do Mediterrâneo oriental e sociedades antigas do ocidental. Dando ao mar Mediterrâneo uma referência da história destas sociedades e observando a regionalidade, ou seja, trabalhando com a perspectiva de história regional. Nas suas narrativas sobre Egito antigo, possui as mesmas problemática das coleções vistas anteriormente, no entanto, ao falar dos Persas enaltece o Mediterrâneo e apresenta o comércio realizado por esta sociedade e suas colônias. Com isto, na temática específica do Egito antigo, há o isolamento e compensa nas abordagens dos Persas.

---

<sup>44</sup> BOLOS, Júnior Alfredo(2015). *História e Cidadania, 6º ano*. São Paulo. p. 142.

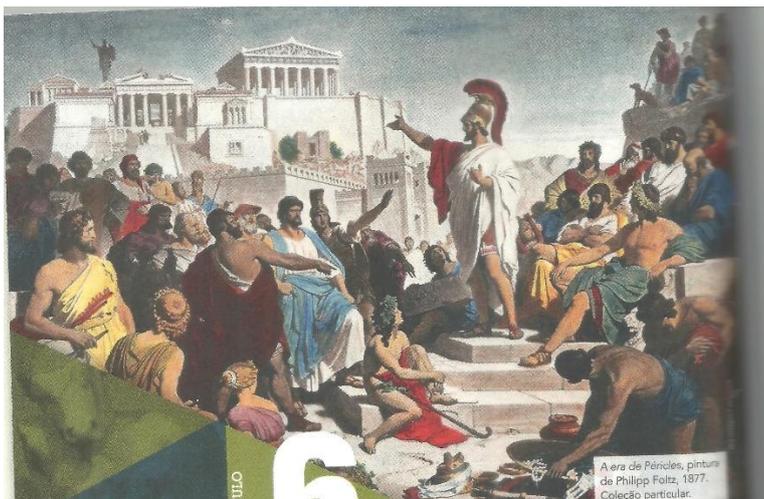
<sup>45</sup> Esses livros didáticos estão em material de divulgação. Tamanho reduzido. Versão submetida à avaliação.



VAINFAS, Ronaldo; FERREIRA, Jorge; FARIA, S. D. Castro (2018). *História.doc, 6º ano: ensino fundamental, anos finais*. São Paulo. p. 83.

Com isto, este material difere-se dos livros A e B, pois demonstra o mar Mediterrâneo e suas redes de conexões que ligaram e ligam as sociedades antigas e atuais, permitindo as trocas comerciais, culturais e étnicas-raciais.

Desta maneira, este livro didático apresenta uma pintura no início do capítulo intitulado “ O mundo grego antigo”, no qual apresenta uma heterogeneidade étnico-racial na sociedade grega.



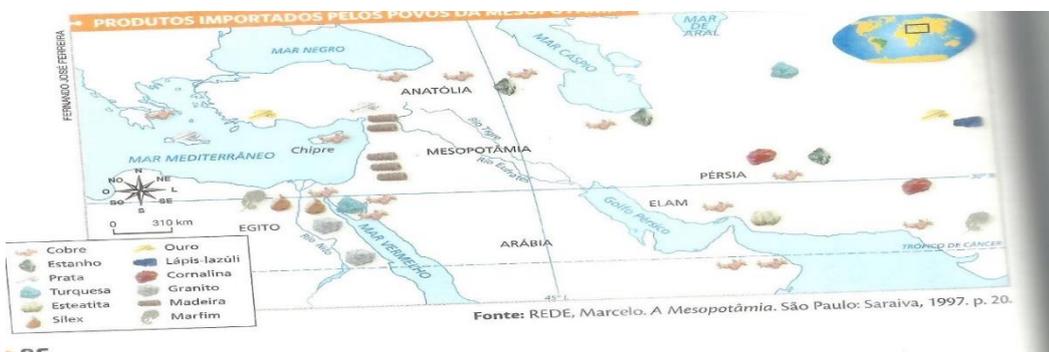
A era de Péricles, pintura de Philipp Foltz, 1877. Coleção particular. VAINFAS, Ronaldo; FERREIRA, Jorge; FARIA, S. D. Castro(2018). *História.doc, 6º ano: ensino fundamental, anos finais*. São Paulo. p. 90.

Com isto, este material didático ao trabalhar com a interação e integração das sociedades através do Mediterrâneo, não seria compreensível para os(as) estudantes o branqueamento dos gregos.

O livro didático D aborda o Egito antigo e outras sociedades do continente africano e da Ásia como “Civilizações Fluviais”, não usando a perspectiva do Mediterrâneo, mas, do Nilo, Tigre e Eufrates. Possui a tentativa de quebrar as abordagens eurocêntricas de Heródoto (O Nilo como dádiva do Egito), trabalhando com a perspectiva de “obras hidráulicas” e possui uma narrativa, que através da importação de produtos aconteceria o (des)isolamento das sociedades do Egito e da Mesopotâmia, podendo assim, trabalhar com a perspectiva de comparação com os dias atuais. No entanto, em algumas imagens ilustrativas apresenta o branqueamento dos Egípcios.



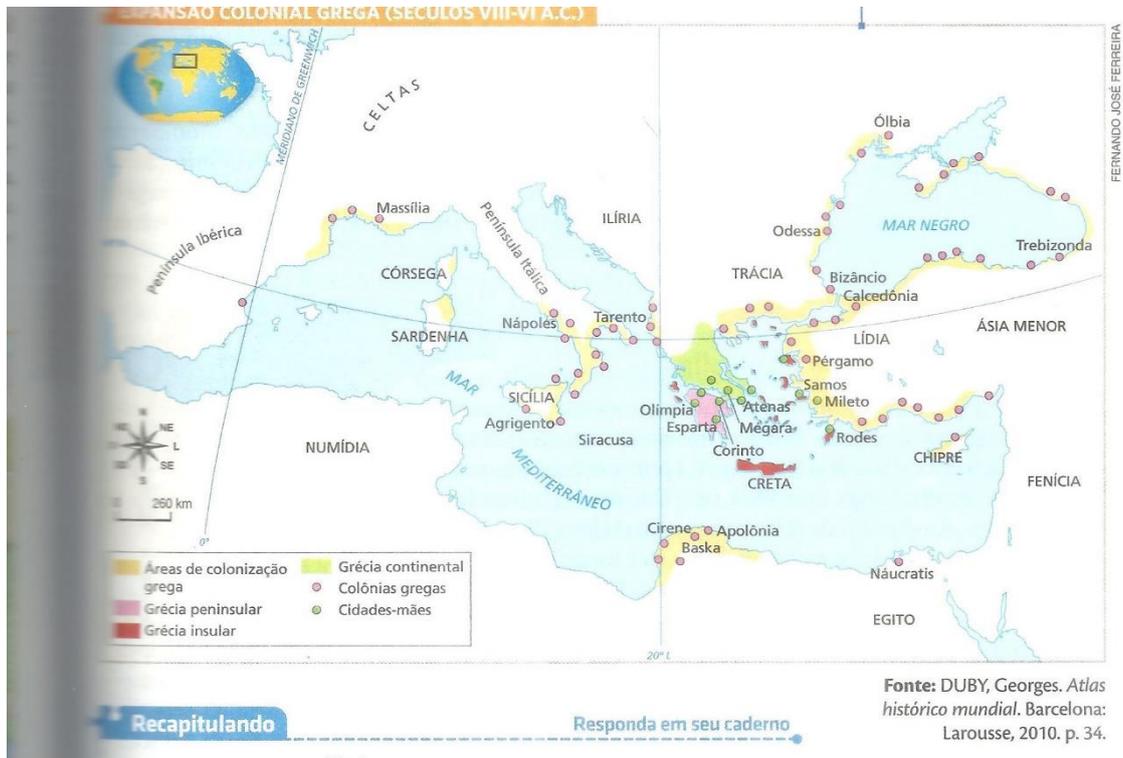
BRAICK, Patrícia Ramos(2018). *Estudar História: das origens do homem à era digital*. São Paulo. p. 76.



BRAICK, Patrícia Ramos(2018). *Estudar História: das origens do homem à era digital*. São Paulo. p. 86.

Este livro didático, apresenta uma ideia, que é, através do cotidiano dos(as) alunos(as) problematizar e recriar o passado, porém este passado é construído apenas por uma única variação etnia-racial, que é prejudicial para a leitura da diversidade atual, na qual os(as) alunos(as) estão inseridos.

No tema relacionado à Grécia a abertura da temática apresenta um título “Antiguidade Clássica”, reproduzindo a herança do século XVI. Assim como apresentou na abordagem do Egito uma perspectiva de história comparada, o mesmo aplica-se à sociedade grega. No que se refere ao Mediterrâneo o material didático apresenta a expansão grega, apresentando a interação com outras regiões banhadas por este mar e pelo mar Negro.



BRAICK, Patrícia Ramos(2018). *Estudar História: das origens do homem à era digital*. São Paulo. p. 125.

Partindo das análises destes materiais escolares, podemos perceber que a abordagem do mar Mediterrâneo, pode ser o caminho para combater o etnocentrismo como afirma Martin Bernal:

“ [...]os nômades seguiram emigrando por terra, aproveitando principalmente as extensões de terreno plano, o transporte e a comunicação foram em geral mais cômodos por via aquática que por via terrestre desde do quarto milênio A.C.”<sup>46</sup>

Com esta premissa, apresentada pelo autor sobre transporte e comunicação via aquática e terrestre, observamos que é inegável a interação e integração de povos com diferentes culturas, crenças e identidades étnico-raciais. Sendo enormes as regiões banhadas pelo Mediterrâneo e suas proximidades, não podemos construir um passado fechado de uma natureza única, nos mostra Francisco e Morales que:

“o universo bastante numeroso de poleis: se a projeção de um modelo ateniense ou espartano para a compreensão da organização política já era complicado, pensando nesse universo de cerca de 1500 poleis, o problema se agrava.”<sup>47</sup>

Com isto, percebemos que se é difícil observar a política apenas pelas duas poleis, mais complexo ainda é analisar os aspectos cultural e étnico-racial. Torna-se assim pretensiosa a construção de imagens somente com personagens de uma única cor de pele. É necessário haver uma discussão a respeito da ótica da civilização grega pelo Mediterrâneo com a ideia de edificar o passado da história antiga descentralizado de uma perspectiva europeia, eurocêntrica e universal. – O mediterrâneo é um mar fundamental para a articulação cultural entre as poleis gregas e as sociedades egípcia, fenícia entre outras do oriente próximo. Sendo assim, é preciso desenvolver uma maneira de pensar sobre as abordagens no ensino escolar e nos livros didáticos que não reproduza uma ótica universalizada e eurocêntrica da história antiga. Geertz afirma que “Imaginar a diferença (o que não significa, é claro inventá-la, mas torná-la evidente)[..]”<sup>48</sup> Assim é com o mundo antigo, “tornar a diversidade evidente” é fundamental, pois com os

---

<sup>46</sup> “ [...] los nómadas siguieron emigrando por tierra, aprovechando principalmente as llanuras, el transporte y las comunicaciones furon por lo general más cómodos por vía acuática que por vía terrestre desde el cuarto milenio A.C”.BERNAL, Martin. *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona, 1993. p. 40.

<sup>47</sup> FRANCISCO, G, Da S. MORALES, F. A. *Desvelando o Atenocentrismo*. Ver. Cult. e Ext. USP, São Paulo, n. 14, p.67-79.2016.

<sup>48</sup> GEERTZ, Clifford. *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro, 2001. p. 82.

problemas do nosso tempo que, construímos o passado, não teria motivo para edificar a sociedade grega de forma homogênea.

Partir dessa perspectiva sobre a heterogeneidade das sociedades do Mediterrâneo e seus contatos com diversas civilizações nos possibilita pensar sobre novas abordagens no ensino escolar e nos livros didáticos, as quais não reproduzam a ótica do século XVI e XIX. Trabalhar com a diversidade étnica no mundo antigo e a integração de diversas culturas pode ser a chave para a diminuição do eurocentrismo ainda presente nos materiais escolares e reproduzidos no ensino fundamental. Como mostra Mattos:

[...] quanto revela a duração desmesurada do presente no mundo em que vivemos, como que me lembrando que não devo deixar de ter em consideração permanentemente o tempo presente, os homens presentes, a vida presente – conforme já cantara o poeta. Ela é a condição de passagem do velho para o novo conhecimento, por parte dos que aprendem; de superação das explicações da vida social, tributárias do senso comum e de aquisição de uma consciência crítica; e da possibilidade de realização, amanhã, de uma diferente leitura do mundo.<sup>49</sup>

Como demonstra Mattos, “o tempo presente, os homens presentes, a vida presente” nos dá a oportunidade de criticar, ler o mundo ao nosso redor e tentar de alguma forma transformar o social para o tempo presente e o tempo futuro. Sendo assim, é importante uma luta contra o apagamento de memória de nossos problemas e pela contribuição para projeção de uma utopia para o futuro, futuro este melhor que o presente.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

Que este breve trabalho possa contribuir para juntos pensarmos nas abordagens da história antiga partindo do Mediterrâneo como um observatório das sociedades antigas, e caminho para construção de um passado heterogêneo no ensino escolar e rompendo com as heranças do século XVI e XIX. Pois, o mundo transformou-se e tornou-se

---

<sup>49</sup> MATTOS, Ilmar Rohloff de. *Mas não somente assim! Leitores, autores, aulas como texto e o ensino aprendizagem de História*. Tempo Revista do Departamento de História da UFF, vol. 11, n. 21, 2006, p.5-16.

globalizado, edificar a diversidade é fundamental na construção de um presente-futuro justo e democrático.

## REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, Marcelo e RANGEL, Marcelo de M(2015). *Memória, cultura histórica e ensino de história no mundo contemporâneo*. História e Cultura, Franca, v. 4, n. 2, p. 7-24.

BRAICK, Patrícia Ramos(2018). *Estudar História: das origens do homem à era digital*. São Paulo. Ed. Moderna.

BOLOS, Júnior Alfredo(2015). *História e Cidadania, 6º ano*. São Paulo. Ed FDT.

BERNAL, Martin(1993). *Atenea Negra. Las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*. Barcelona, Ed. crítica.

CARDOSO, Ciro Flamarion S(1982). *O Egito Antigo*. São Paulo. Ed. Brasiliense.

CEREZER, M.O e PAGÉS, J. OS ATORES INVISÍVEIS DA HISTÓRIA: UM ESTUDO DA HISTÓRIA ESCOLAR NO BRASIL E NA CATALUNHA, ESPANHA. In *Ensino de História e Cidadania*. GUIMARÃES, S. (org.)(2016). Campinas, SP. Ed. Papirus.

CATROGA, Fernando(2015). *Memória, História e Historiografia*. Rio de Janeiro. Ed. FGV.

FLORENZANO, Maria Beatriz B(1994). *O mundo antigo: economia e sociedade*. São Paulo, Ed. brasiliense.

FRANCISCO, G, Da S. MORALES, F. A(2016). *Desvelando o Atenocentrismo*. Ver. Cult. e Ext. USP, São Paulo, n. 14, p.67-79.

GEERTZ, Clifford(2001). *Nova Luz sobre a Antropologia*. Rio de Janeiro. Ed. Jorge Zahar.

KOSELLECK, Reinhart.(2006) *Contribuição à semântica dos tempos histórico*. Rio de Janeiro. Contraponto, ed. PUC- Rio.

LARAIA, Roque de Barros(1986). *Cultura um conceito antropológico*. Rio de Janeiro. Ed. Zahar.

MATTOS, Ilmar Rohloff de(2006). *Mas não somente assim! Leitores, autores, aulas como texto e o ensino aprendizagem de História*. Tempo Revista do Departamento de História da UFF, vol. 11, n. 21.p.5-16.

PELLEGRINI, Marco César; DIAS, M. Adriana; GRINBERG, Keila(2012). *Vontade de saber história, 6º ano*. São Paulo.

VAINFAS, Ronaldo; FERREIRA, Jorge; FARIA, S. D. Castro(2018). *História.doc, 6º ano: ensino fundamental, anos finais*. São Paulo. Ed. Saraiva.

VLASSOPOULOS, Kratos. (2013). *GREEKS AND BABARIANS*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

## **FILOLOGIA: O DESENVOLVIMENTO DO FRANCÊS, LÍNGUA CULTA E A INFLUÊNCIA NA FORMAÇÃO DA LÍNGUA PORTUGUESA**

Patrícia da Silva Araújo<sup>50</sup>

**RESUMO:** Este trabalho tem por objetivo compreender a relação de influência da língua francesa na língua portuguesa. Com base em teóricos como COUTO (2010), TEYSSIER (1990) e ILARI (1999) foram realizados estudos sobre o assunto em questão complementados com abordagem qualitativa descritiva, com um enfoque fenomenológico, e método indutivo. A pesquisa nos mostra que a influência da língua francesa para a língua portuguesa é de grande valia na construção de sua identidade como língua, tendo participação desde a Idade Média. No Brasil, o francês é infiltrado nas escolas 1809, mostrando assim a sua grande influência na construção do português brasileiro, não de forma superficial, mas de forma mais complexa e arrojada.

**Palavras chaves:** Influência, língua portuguesa, língua francesa.

**ABSTRACT:** This work aims to understand the relation of influence of the French language in the Portuguese language. Based on theorists such as COUTO (2010), TEYSSIER (1990) and ILARI (1999), studies on the subject were carried out complemented with a descriptive qualitative approach, with a phenomenological approach, and inductive method. The research shows that the influence of the French language on the Portuguese language is of great value in the construction of its identity as a language, having participation since the Middle Ages. In Brazil, French is infiltrated in the 1809 schools, thus showing its great influence in the construction of Brazilian Portuguese, not in a superficial way, but in a more complex and daring way.

**Key-words:** Influence, Portuguese language, French language.

### **1 INTRODUÇÃO**

Cada idioma sofre grandes influências de outras línguas no seu processo de criação até forma sua própria identidade, assim a língua portuguesa não é diferente, no Brasil teve-se influências africanas e indígenas, outra língua importante nesse processo de construção é a

---

<sup>50</sup> Graduanda em Letras Licenciatura de Língua Portuguesa e Literaturas pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL - Campus Açailândia; Orientando da Prof. Daiane de Araújo Carvalho. E-mail: patriciaaraujo170@gmail.com

língua francesa. Segundo COUTO, 2010 “O francês tem influenciado o português desde a Idade Média, via literatura trovadoresca. Até a década de 50, essas influências eram muito grandes inclusive no Brasil.”

Compreendendo a participação do francês no processo de construção e sua contribuição na construção da língua portuguesa e em outros aspectos (cultural, político, econômico) é importante conhecer como se deu esse processo de interação entre essas línguas, como uma delas atuou sobre a outra e de que forma chega a ter ação no português usado no Brasil, sua estilística, origens e palavras denominadas da língua ainda usadas no português.

A metodologia será aplicada por meio de uma abordagem qualitativa descritiva, de revisão de trabalhos de autores como: Hildo Couto, Paul Teyssier, Rodolfo Ilari entre outros autores, com um enfoque fenomenológico, e método indutivo. Visando mostrar a grande ascendência da língua francesa em seus vários aspectos e em foco o despertar do interesse dos brasileiros em conhecer tão belo idioma.

## **2 BREVE HISTÓRIA DA LÍNGUA FRANCESA**

O princípio do francês veio com a invasão dos povos da Gália, em que o Júlio César, atual rei, liderou a expansão do território gaulês, em que logo foi invadido pelos romanos, entre os séculos I e III a.C, (que aconteceram entre 58 a.C. e 51 a.C.), os territórios localizados ao sul do rio Reno se tornaram províncias romanas. que impuseram o latim vulgar como língua.

O desenvolvimento de centros populacionais e o aumento do comércio avigoraram a relação entre os gauleses e os romanos: durante cinco séculos, o latim oral, também denominado [latim vulgar](#) (vulgar, povo), coexistiu com o gaulês, de ascendência celta.

A língua falada pelos gauleses caiu em desuso em decorrência da colonização romana, inclusive o gaulês é usado atualmente como referência na França, apesar de sua pouca influência.

Com a queda do império romano, os germânicos invadiram a Gália, conseqüentemente a língua falada por eles juntamente com o latim, deram origem a dialetos na região, o que originou o idioma

francês. Os francos conservaram todas as características germânicas ao invadirem a Gália, gerando assim diferentes graus de superstrato (nome que se dá a língua de um povo conquistador, que a abandona para adotar a língua do povo vencido).

A partir do século IX, houve a consolidação do idioma francês com o norte de Loire, pois os dialetos foram unificando-se em uma só língua, o idioma falado no norte da Gália, foi muito tempo, variante do latim com algumas palavras do frâncico em todo o campo fonético. Porém, existiu um desenvolvimento um pouco diferente no Sul, que resultou na língua d'oc ou língua occitana.

Presentemente, dos muitos países colonizados pela França, alcançaram a sua independência, entretanto, a influência da cultura e da língua francesa prosseguem presentes. Atualmente, a língua francesa é a quinta língua mais falada no mundo e encontra-se presente nos cinco continentes. Desde 1970, a Organização Internacional da Francofonia requeira a difusão da língua francesa e as inclusões de cooperação recíproca entre 57 países membros e 20 observadores. Ela busca a melhoria das condições de vida das populações em que países a conchegam e a defendem dos interesses de mais de 200 milhões de francófonos no mundo, através da criação de políticas e de órgãos e da realização de conferências.

## **2.1 Como acontece a influência do francês no português**

A língua portuguesa sempre foi influenciada pela língua francesa, desde que surgiu até a Idade Média. Vários fatores intervêm nos resultados de comunicação, como a abundância de migrantes e o tempo de convívio, o prestígio, o poder econômico, político e social do povo migrante e o do hospedeiro.

Durante os períodos da história brasileira, houve momentos marcantes da contribuição francesa, um fator político para a contribuição foi a Revolução Francesa, pois a França era própria de ideais e direitos humanos e revolucionários, a exemplo, houve a Inconfidência Mineira que foi influenciada diretamente pelo Iluminismo Francês durante o século XVIII.

Fatores sociais e culturais também apresentaram fortes extensões na língua portuguesa, por volta dos séculos XIX e XX houve um acontecimento na França que influenciou diversos países do mundo, a *Belle Époque*, que foi uma valiosa época que alavancou o país economicamente e socialmente através da invenção do telefone, cinema, automóvel, entre outros.

A cultura da *Belle Époque* no Brasil influenciou intelectuais brasileiros, como leitores insaciáveis de Baudelaire, Verlaine; Rimbaud, Zola, Flaubert e Balzac. Nessa época, em que a cultura francesa era potente e respeitada em todo o mundo, uma revista chamada *Fon-Fon*, era marco na vida social da elite, pois influenciava diretamente a moda vinda de Paris, pois era sinônimo de nobreza, seguindo suas vestes, arquitetura e sua língua.

Algumas expressões francesas foram usadas no Brasil nessa época, que permaneceram enraizadas em nossa cultura, permanecendo até os dias atuais, sendo adaptadas e ajustadas à ortografia do português.

Uma outra importante extensão foi a formação do galaico-português, a literatura foi influenciada pelo francês na época, a lírica trovadoresca teve forte influência da Provença período da *langue d'oïl* e da *langue d'oc*. Esse fator ocorreu devido a presença de Portugal dos membros da dinastia de Borgonha. A literatura portuguesa e brasileira sempre foi influenciada pela francesa. Literaturas essas, que além do trovadorismo, sofreu diretamente a influência da literatura francesa no período do Barroco, Rococó, Romantismo e do Simbolismo. A França sempre foi exemplo em sua literatura devido à sofisticação de sua cultura em todos os setores.

### **3 O FRANCÊS NA LÍNGUA PORTUGUESA DO BRASIL**

O português trazido por Portugal ao Brasil na época do descobrimento já tinha influências do francês e palavras que estavam presentes no seu vocabulário. Segundo Couto (2010) “A língua portuguesa sempre foi muito influenciada pela francesa, desde seu surgimento na Idade Média,” e a consideramos diversas vertentes e não somente na língua.

Dado esse fato a língua portuguesa do Brasil tem até então um leve contato com o francês, mas não somente este, logo com a chegada dos franceses e a disputa com os portugueses pelo território brasileiro tem-se um contato breve contudo válido para contribuir com o processo de construção do português do Brasil.

Quando Brasil torna-se independente buscar de modo claro novas inspirações.

Independente em 1822, o Brasil vai, naturalmente, valorizar tudo o que o distingue da antiga metrópole, particularmente as suas raízes índias. Deixar-se-á influenciar pela cultura da França e acolherá também imigrantes europeus de nacionalidade diversa da portuguesa. (TEYSSIER, 1999, p.64)

Nesse processo de busca por novas inspirações culturais que consequentemente atingiram a forma como a linguagem do país estava se desenvolvendo. Logo, no século XIX foi possível ler-se grandes obras através das traduções francesas. A língua francesa já tinha prestígio e fama acaba adentrando ao sistema de ensino no Brasil.

O francês adentra o sistema de ensino brasileiro em 1809, visando uma comunicação efetiva com membros de outras nações após a abertura dos portos. Alguns anos mais tarde, em 1837, é fundado o Colégio D. Pedro II, instituição de referência no país por quase um século, cujo currículo se pautava no modelo de ensino francês, priorizando uma educação de cunho clássico e humanista. (PICANÇO, 2016, p.179)

O francês era importante já nos primeiros 7 anos de estudos, junto com o latim e a língua portuguesa. O método de ensino também teve inspiração no modelo em que era utilizado pelos franceses. Por bastante tempo a língua francesa permanece no currículo de estudo das escolas brasileiras até a LDB de 1996.

[...] a governação pombalina impõe-se como uma ruptura sem precedentes na história portuguesa, uma vez que propôs mudanças estruturais, com destaque para sua reforma da instrução pública que, ao estatizar o ensino e institucionalizar a profissão docente, teve um papel pioneiro na Europa (OLIVEIRA, 2010, p. 44).

Marquês de Pombal é o representante fundamental do absolutismo esclarecido em Portugal. Com uma política imperiosa em seus objetivos, o ministério pombalino teve como herança, entre muitos feitos, a reforma do sistema educacional português à luz das orientações iluministas e portuguesas, posteriormente, trazida ao Brasil.

Após a Segunda Guerra mundial, o Brasil intensificou seus laços econômicos com os Estados Unidos, essa unificação trouxe uma necessidade de maior aprendizado e o uso da língua inglesa, fazendo com que o francês entrasse em decadência.

A criação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (LDB) de 1961 acarretava a não obrigatoriedade do ensino de línguas estrangeiras, como consequência “o latim, com raras exceções, foi retirado do currículo, o francês quando não retirado, teve sua carga semanal diminuída, e o inglês, de um modo geral, permaneceu sem grandes alterações” (LEFFA, 1999). Com a LDB de 1961, era responsabilidade dos conselhos estaduais de educação gerir as políticas de ensino de língua estrangeira, havia a escolha de incluí-las ou não nos currículos: foi sugerido que ela continuasse apenas nas escolas que haviam condições de mantê-la (PICANÇO, 2009).

A língua francesa deixou de ser o principal idioma estrangeiro, cedendo espaço para o inglês. A LDB retirou o uso obrigatório do idioma estrangeiro, concedendo ao estado fazer a inclusão, o que sempre optava pelo inglês em sua grade curricular. A França, em consequência, buscou incentivar o ensino de seu idioma como buscas para uso científico.

Sem embargo, o interesse do uso da língua foi desapreciado, pois o inglês já havia tomado espaço, e pela decisão da exclusão das línguas estrangeiras na LDB, o estado ignorou o uso do idioma. Definitivamente, o francês deixou de ser obrigatório e ensinado nas escolas públicas, porém por quase um século foi de grande relevância e progresso no desenvolvimento do ensino.

Após um tempo sem tanto destaque o a língua francesa volta a ascender através do projeto Ciências sem Fronteiras onde jovens escolhem universidades fora do Brasil, segundo dados de 2013 a França é o terceiro lugar mais escolhido pelos universitários para irem estudar.

### **3.1 A estilística da língua francesa**

É fato que a língua francesa é considerada uma língua sofisticada que denota prestígio e erudição.

Conforme pudemos observar ao fazermos uma breve análise histórica da trajetória da língua francesa e do seu ensino, trata-se de um idioma que sempre foi associado no Brasil a um ideal de cultura e erudição. A sociedade absorveu, portanto, a ideia reproduzida há séculos atrás na França e em outros países de que esta língua serve como passaporte para acessar um universo considerado superior culturalmente. (PICANÇO, 2016, p.182)

Perceber-se-á que essa percepção a respeito da língua francesa vem através dos anos, enraizada na sociedade brasileira e em tantas outras. Entendendo-se que no processo de construção de cultura do Brasil a França teve sua participação como antes mencionado.

### **3.2 Atuação do francês nas palavras da Língua portuguesa**

A língua portuguesa sofre desde muito tempo forte intervenção da língua Francesa assim que o espanhol deixou de desempenhar seu papel de segunda língua, e com as tentativas de colonização francesa o português passou então a ser exercido pelo Francês.

No período do Brasil Colônia, entre 1530 e 1815, as línguas estrangeiras já se encontravam presentes nas escolas. A princípio, o destaque era dado às línguas clássicas: o grego e o latim e, após, as línguas modernas foram emancipando espaço e o francês foi se solidificando no país especialmente graças à Reforma Pombalina. O estabelecimento do Alvará de 28 de junho de 1759 torna o ensino responsabilidade do Estado, tirando, então, o poder antes exercido pela Igreja. Souza e Souza (2012) afirma, que dentre as propostas da Reforma, há “[...] a inserção do ensino de línguas vivas como o francês, o italiano e o inglês, com a finalidade de estreitar as relações comerciais, e o ensino obrigatório da língua portuguesa”, mas tal estudiosa sobressai ainda que embora os jesuítas terem sido expulsos a partir do alvará decretado, os professores trabalhavam sem uma formação necessária e adequada para poder dar prosseguimento ao projeto do Marquês de Pombal.

Apesar dos Franceses não terem podido colonizar de fato o território brasileiro, eles conseguiram deixar fortes vestígios linguísticos e culturais sob o Brasil, as várias áreas que foram afetadas com a língua francesa, foram resultadas da tentativa de colonização Francesa.

A partir do século XVIII o espanhol deixa de desempenhar o papel de segunda língua de cultura, que passa então a ser exercido pelo francês, não se trata propriamente de uma situação bilinguismo, mas é nos livros franceses que os portugueses vão buscar boa parte de sua cultura, e é por intermédio do Francês que entraram a maioria das vezes em contato com o mundo exterior. Ainda rechaçado pelos puristas, o galicismo insinua-se de mil maneiras no vocabulário e na sintaxe (TEYSSIER, 1982, p.33)

Através do “Galicismo” (palavras provenientes da língua francesa) que foi sendo implantada ao longo do tempo na língua portuguesa, o Brasil contaminou-se em vários aspectos linguísticos fazendo com que nos apropriássemos de algumas palavras originalmente francesas. As principais áreas afetadas pela influência francesa são: Artes e decoração, Esportes, Gastronomia, Moda e Vestuário e no nome de objetos. Mas abaixo será apresentado exemplos de palavras da língua Francesa bastante conhecidas e que são utilizadas no Vocabulário brasileiro, é possível observar como o francês está evidente na cultura do Brasil.

### **3.3 Palavras de origem francesa que são utilizadas no Brasil**

Atelier; Avalanche; Ballet; Boutique; Buquê; Bustier; Crépon; Canapé; Cabine; Coupé Chantilly; Charrette; Charrette; Chic; Croissant; Dégradé; Déjà-vu; Escargot; Frappé; Garage; Gaffe; Garçon; Grand prix; Glacê; Guidon; Habitué; Lingerie; Maquillage; Maionese; Madame; Matinée; Menu; Métro; Nécessaire; Passe-partout; Patê; Petit gâteau; Pivot; Reprise; Revanche; Réveillon; Robe; Sauté; Souvenir; Suflê; Tailleur; Tricô; Toilette; Vernissage; Vitrine; Vernissage; Voyeur.

Esse extenso vocabulário francês encontrado no Brasil se dá por essas duas línguas serem de origem Latina, assim como tantas outras línguas, por isso existem tantas palavras parecidas ou iguais ao Português dentro da Língua Francesa.

Contudo podemos observar muitas outras semelhanças entre essas duas línguas, uma delas é através do alfabeto, os dois possuem 26 letras que vão de A à Z, tornando o sistema de escrita muito parecidos, se observamos as palavras citadas logo acima, conseguimos identificar cada uma das palavras sem que precise traduzi-las, as vogais em Francês são A, E, I, O, U, assim como as vogais em Português, os tempos verbais e as conjunções também são relativamente parecidos. A diferença encontrada entre essas línguas é que, no francês há apenas

três acentos, o acento agudo, acento grave e o acento circunflexo, e o “til” não existe nessa língua, já a crase é utilizada apenas em uma letra, a “A”. Outro ponto semelhante é a sintaxe, na estruturação das frases eles seguem o mesmo esquema da estruturação frasal brasileira que é **“Sujeito + Verbo + Complemento”**.

Portanto, devido a essa herança linguística recebida do francês existem muitas palavras semelhantes, porém não se podem generalizar, elas são parecidas na escrita, pois quando articuladas elas mudam inteiramente seu sentido, A fonética delas é completamente diferentes, essa diferença pode ser bastante sutil, pois algumas letras mudam na pronúncia, exemplo é a letra “E” ou “O” elas mudam de sentido caso não sejam pronunciadas da forma correta.

#### **4 CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O desenvolvimento dessa pesquisa comprovou e esclareceu a importância da língua francesa no Brasil, trazendo diretamente sua influência na construção da língua portuguesa, das origens de algumas palavras e sua contribuição histórica dentro do português, da língua falada e escrita.

A França sempre desempenhou um importante e marcante papel linguístico no português, deixando marcas de sua literatura e cultura através de intelectuais, idealizando uma língua românica originada do latim que sofreu modificações para sua formação. É necessário lembrar que atualmente algumas palavras sofreram adaptações e são utilizadas no português.

Perante toda essa trajetória histórica do ensino de línguas estrangeiras no país, observamos, especialmente, a língua francesa, que havia vivido um momento de ápice, vive um momento em que fora esquecida na educação básica e, logo, em outros campos educacionais. Contrário ao que se idealiza, e ao seu passado histórico, o francês perdeu espaço na educação brasileira, tanto nas escolas, quanto em vestibulares.

Em consequência, a base da francofonia, a instigação de toda cultura francesa e o estudo de alguns autores identificaram a influência dos aspectos analisados para o crescimento da língua portuguesa. Com

embasamento em pesquisas bibliográficas, o francês e toda sua intelectualidade foi essencial para o português brasileiro. Certamente, sua contribuição trouxe uma formação literária e humanística para o ensino e formação da época, com traços em palavras utilizadas até os dias atuais, que naturalmente, sofreram suas devidas modificações.

## REFERÊNCIAS

AFONSO, Fabio Luiz Machado. **A influência cultural francesa na burguesia paulistana.** Disponível em:<  
<file:///C:/Users/andre/Desktop/artigo%20filologia/artigo3.pdf>>.

Acesso em 10 de maio de 2019.

COUTO, Hildo Honório do. **Contatos entre francês e português ou influências do primeiro no segundo.** Synergies Brésil n° spécial 2 - 2010 pp. 107-116

COUTO, Hildo Honório do. **Ecolinguística - estudo das relações entre língua e meio ambiente.** Brasília: Thesaurus. 2007

CÂNDIDO, Antônio. **O francês instrumento de desenvolvimento.** In: *O francês instrumental: a experiência da Universidade de São Paulo*[S.l: s.n.], 1977.

FERREIRA, Júlia Simone. **A contribuição da língua francesa para a língua portuguesa.** Suplemento da Revista Philologus, Ano 17, N° 49, 2011.

ILARI, Rodolfo. **Linguística Românica.** 3 ed. São Paulo: Editora Ática, 1999.

LEFFA, Vilson J. **O ensino de línguas estrangeiras no contexto nacional.** Contexturas, APLIESP, n. 4, p. 13-24, 1999.

NEEDELL, Jeffrey. **Belle époque tropical: sociedade e cultura de elite no Rio de Janeiro na virada do século.** São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

NEVES, Flávia. **Galicismo: palavras de origem francesa na língua portuguesa.** Disponível em: <

<https://www.normaculta.com.br/galicismos-palavras-de-origem-francesa-na-lingua-portuguesa/>>. Acesso em: 30 de maio de 2019

PICANÇO, Deise. **O papel formativo das línguas estrangeiras no Brasil.** Diálogos Latinoamericanos, nº 15, p.34-55, ano 2009.

PIETRARÓIA, Cristina Moerbeck Casadei. **O ensino do francês no Brasil. Odisseia** – PPGEL/UFRN, 2012.

PIETRARÓIA, Cristina Moerbeck Casadei. **A importância da língua francesa no Brasil: marcas e marcos dos primeiros períodos de ensino.** Estudos linguísticos, São Paulo, 37 (2): 7-16, maio-ago. 2008

PASSOS. Rosas A. B. **O francês no Português.** Disponível em: <<http://escreverbem.com.br/o-frances-no-portugues-2/>>. Acesso em: 30 de maio de 2019.

SPIRES, Rebecca. **Gramática kheuól.** Belém (PA): CIMI. 1984

TEYSSIER, Paul. **História da língua portuguesa.** Lisboa: Sá da Costa. 1990

PICANÇO, Deise Cristina de Lima; RUBBO, Gabriella Fraletti de Souza. **As representações do brasileiro sobre a língua francesa e suas consequências no ensino para crianças e adolescentes: uma perspectiva bakhtiniana.** Disponível em: <<file:///C:/Users/andre/Desktop/artigo%20filologia/1402-5173-1-PB.pdf>>. Acesso em: 10 de maio de 2019.

## A TRANSIÇÃO LINGUÍSTICA E METODOLÓGICA DE PESQUISA EM HISTÓRIA NA GRÉCIA ANTIGA ATRAVÉS DA OBRA DE HERÓDOTO

Leandro de Almeida Costa<sup>51</sup>

**Resumo:** Na pesquisa adiante abordaremos a construção do pensamento e técnica da pesquisa em história, pela perspectiva da transição da escrita em história da temporalidade Arcaica para a Clássica da Grécia antiga, abordando em principal o método desenvolvido sobre a obra documental História escrita pelo grego Heródoto. Usando da linguística e suas ramificações como a poesia e narrativa buscou-se demonstrar as perspectivas de modificações no método de pesquisa dos historiadores gregos, além de relacionar este processo com as incorporações da filosofia sofística e da religiosidade mítica existente na polis grega, deste modo o uso de análises do conteúdo e semânticos foram utilizados para entender este processo.

**Palavras-chave:** Grécia. Heródoto. Transição. Filosofia. Religiosidade.

**Abstract:** In the research ahead we will approach the construction of the thought and technique of the research in history, by the perspective of the transition of the writing in history from the archaic temporality to the classical of ancient Greece, approaching in main the method developed on the documental work History written by the Greek Herodotus. Using linguistics and its ramifications as poetry and narrative, the aim was to demonstrate the perspectives of modifications in the research method of Greek historians, besides relating this process with the incorporations of the sophistic philosophy and mythical religiosity existing in the Greek polis.

**Keywords:** Greece. Herodotus. Transition. Philosophy. Religiosity.

### INTRODUÇÃO

De acordo a discussão sobre as caracterizações dos métodos e desenvolvimento da linguagem em história, trataremos adiante das formas pelas quais a sua escrita e concepção como artifício de estudo mediante a memória puseram-se em estado de transição de uma sociedade pautada na religiosidade e na crença, para uma divinização acerca da palavra proferida pelas divindades e seus escolhidos. Neste sentido, analisaremos três pontos para o entendimento da estruturação narrativa e do levantamento de resquícios de uma “história-problema”

---

<sup>51</sup> Graduado em História-Licenciatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), Pós-graduando em Tecnologia da Educação e membro do Núcleo de pesquisa Multidisciplinar de História Antiga e Medieval, NEMHAM/Cnpq.

utilizada por Heródoto na antiguidade: em primeiro lugar a definição a respeito da função, estruturação e discurso pela mitologia tida durante os períodos homéricos e arcaicos.

Em segundo lugar os levantamentos feitos pela historiografia, subsidiada pelo documento escrito por Heródoto na conjunção a qual os mestres historicistas se difundiram e como os mesmos compuseram uma nova ordem consciente aos questionamentos da sociedade e apresentaram ao começo de uma era alfabetizada. Por fim aplicaremos a análise de conteúdo sobre passagens dos livros de Clio e Euterpe, sendo esta última importante nas explicações sobre técnicas de pesquisa da Antiguidade e desenvolvida de criticidade conquanto ao historiador. Verificaremos agora o mito e sua influência na origem da história.

## **1. O MITO E SEUS CONCEITOS**

Conceituar o termo mito e sua composição é necessariamente trabalhar com as distintas formas que ele apresentará para cada espaço, o qual estabelecerá um imaginário de controle sobre um grupo de pessoas. Narrativamente o mito se coloca como explicativo da totalidade cosmológica do sagrado, sobre as partes da origem material do mundo e das relações que a imagem que o ser humano tem sobre as forças que regem a vida (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.35).

Nestes aspectos não cabem critérios específicos ou reflexões interpelativas, o mito se situa como objeto de fé. Há neste sentido a incorporação de um sentimento coletivo, tanto em virtude da memória feita pelas gerações que as transferem, como a comoção explicativa do que não se é entendido, resultando na imperturbabilidade de suas ameaças, ou seja, o sentimento de segurança para o que parece não ter explicação, faz com que o mito seja fixo em um modelo elaborado a partir das dinâmicas humanas (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.35).

A caracterização por parte das sociedades que eram permeadas de mitologias sucedia do desejo magnífico sobre sua história, personificava a dubiedade de energias benéficas e maléficas ao cotidiano, dava sentido a uma cronologia temporal, como forma única de possuírem estabilidade, além da organização dos poderes terrestres entre as

classes sociais existentes. O mito origina-se das limitações que são impostas ao imaginário coletivo, que usa da palavra como substância a suas alusões simbólicas (SELEPRIN, 2008, p.5).

A contiguidade para com o mito estabelece-se desde os tempos homéricos da Grécia, com os contos e relações de poder entre deuses e homem, perpassando aos tempos arcaicos, onde denota-se o aparecimento da escrita influenciada em sua gênese pelo alfabeto fenício, que logo é incorporado pelos gregos e transformado em linguagem própria da escrita pelos *logógrafos*, que por sua vez ficaram conhecidos como os “escritores de prosa”, pois em sua métrica diferenciava-se dos versos destinados as musas, contudo se deve ter atenção as reminiscências ainda presentes em seus textos e inspirações, consecutivamente estes personagens se tornaram os mestres educadores entre os séculos VIII e VII a.C. (BESSELAAR, 1954, p.408-409); (GAIO, 2010, p.141).

Entende-se a mitologia neste contexto, a partir do conceito de *apáthe*, ou seja, aquela que têm por estrutura a fábula e apresenta uma narrativa por vezes distorcida da realidade, sendo atribuído ao mito<sup>52</sup> um elemento psicológico essencial ao mundo grego no progresso científico e na formulação de suas diretrizes, no que concerniu também ao avivamento do imaginário societário religioso, filosófico, familiar e político (BESSELAAR, 1954, p.408-409); (GAIO, 2010, p.141).

O enaltecimento para com os heróis, a proteção das divindades, a glorificação aos conflitos dos homens eram as características fixas na produção das epopeias. A racionalidade não era necessariamente o objetivo para com o mito, eram as relações particularizadas do imaginário coletivo que conduziu a escrita da história e dos questionamentos cotidianos (GRIMAL, 2013, p. 9- 11).

Aos educadores era posto a responsabilidade de apresentarem em praça pública seus relatos e escrituras, pois o domínio sobre a leitura não figurava entre a massa populacional. Ao cidadão grego converteu-se a oralidade em sua ferramenta de conhecimento, aos *logógrafos* a função de fomentar o imaginário religioso transfigurado em forma de

---

<sup>52</sup> “Narrativa fantasiosa, simbólica, com elementos sobrenaturais, transmitida pela tradição oral de um povo, e que retrata sua visão de mundo e de aspectos da natureza humana e a forma como explica fenômenos naturais” (AULETE, C.; GEIGER, P. 2019. Disponível em: <http://www.aulete.com.br/mito> Acesso em: 27 Set 2019).

heróis e seres divinos, na qual a comunidade podia compreender a sua existência e o meio que os rodeava, estando o mito como fato explicativo de todas as dúvidas (TORRANO, 1992, p.16 *apud* HESÍODO, 1995).

Era uma expressão do cotidiano, e não só da religiosidade, seu cunho educativo perpassava pelos esquecimentos, alegrias, conflitos, vinganças e em principal as paixões, eram os deuses do olimpo que em sua aurora permitiam o sentido das práticas faladas pelas alegorias da Grécia arcaica, pois eram os exemplos das virtudes e maledicências (VERNANT, 2002, p.82).

O vínculo entre deuses e homens dispõe de uma duplicidade de caráter, pois em um aspecto aproximava a face dos deuses aos humanos, tendo as duas formas e sentimentos correspondentes, além da determinada valorização no tocante a humanização das ações que floresciam e oportunizavam as plenas virtudes terrestres. Em contrapartida designava certa sujeição para com os deuses, pela sua imortalidade e força para intervir na vida cotidiana, se em determinado prisma era colocado a submissão dos homens, também facultava motivos em torno de razões da vida humana (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.29).

Este vínculo entre deuses e homens, caracteriza um pensamento sobre a perspectiva histórica e intelectual percebida na Grécia arcaica. Poetas residentes a este período como Hesíodo e Homero exprimem no mito a procura pelo entendimento ao universo e seus eventos em meio a soberania divina, que com o tempo passam a ser considerados inexistentes na nova ordenação hierárquica da vida terrena. Seus poderes são limitados mediante o distanciamento para com a vida humana. Neste caso nos referimos aos mitos conhecidos como cosmogônicos ou teogônicos, que objetivavam a descrição ordenada da cosmologia e do universo, haja vista, que seu surgimento dava-se pelo caos e da procedência dos deuses. Nos mitos, essa abordagem era feita de uma forma particular (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.29).

Elenca-se neste contexto considerações tidas por Heródoto entre os espaços do divino e dos humanos. Estas ideias são decorrentes de uma pressuposição já tida na separação do sagrado para com o terrestre. Porém, a observação e explicação decorrem quando colocados pelo historiador que todo acontecimento era ocorrência das decisões e ações humanas, que desempenhavam o desligamento do lugar das divindades e da humanidade (VIDAL-NAQUETE, 1960, p.56).

Aos poetas, a palavra não apenas representava o poder do simbolismo divino proferida pelas musas, sua proximidade para com ela, estabelecia uma divisão social evidente, onde os mestres da verdade não poderiam ser questionados. Ao ocupar um lugar de privilégio, o *aedo*<sup>53</sup> tornava-se um administrador, em sentido que guiava não só as explicações do mundo material, mas do lugar que os homens iriam ter com os deuses (DETIENNE, 2013, p. 17).

Por vezes a preocupação para com a verdade e a realidade pronunciada pelo *aedo*, confundia-se com a própria *Mnemosyne*, deusa da memória. A palavra proferida tomava valor não apenas do que acontecera, mas de adivinhação no tocante ao que é ou acerca do que seria, ou seja, o poeta usava da “mântica”. Na confusão feita entre a *Alethéia* (verdade) e a memória, se percebe que era o mestre da narrativa que dava as características que atribuía ou impedia a lembrança dos heróis e os feitos das classes existentes (DETIENNE, 2013, p. 19).

O mito explica sobre *Mnemosyne*, que na defluência de nove noites passadas com Zeus gera nove filhas. A deusa da memória exercia o comando sobre as lembranças dos feitos realizados por heróis, perpassava pelos lirismos e conhecimentos da escrita poética, e era por isto conhecida como a memória dos *aedos*, por estes serem os videntes dos passados. (LE GOFF, 1990, p. 438).

Do relacionamento entre *Mnemosyne* e Zeus têm-se nove filhas sendo chamadas de Calíope, Clio, Euterpe, Tália, Melpômene, Terpsícore, Érato, Polímnia e Urânia, todas tendo representatividade sendo consecutivamente musas da poesia épica e heroica, proclamadora da história, poesia lírica, musica, tragédia, canções festividade, dança e astronomia, seus nomes compõe as divisões dos livros que formariam a obra de Heródoto (HOMERO, 2011, p. 27).

Quando ao falar-se sobre razão na relação mito e imaginário da comunidade grega, se deve conceber uma finalidade única da mitologia em torno de si e da comunidade, pois a credulidade era seu único embasamento, aceitar suas ideias era algo individual, todavia o contato constante da sociedade para com estes contos coloca o inconsciente condicionado a fé pelo sagrado, assim como o desenvolvimento de uma

---

<sup>53</sup> *Aedo* também chamado em grego jônico de *Aiodos*, significa cantor ou contador de mitos, inspirados pelas musas sagradas, eram os poetas da Grécia Arcaica.

sessão de pertencimento e identidade ao meio que se está inserido (GRIMAL, 2013, p.9).

A construção do imaginário em volta a mitologia seguia um rigor de credulidade. A organização destas convicções era colocada ao mitólogo, que tinha por função ordenar as variações e surgimentos dos mitos, era determinante a fixação da ideologia cronológica que as explicações do mundo religioso forneciam ao universo físico, porventura seja tal concepção que deu coerência as histórias da Grécia homérica e arcaica (FINLEY, 1998, p. 336-337); (GRIMAL, 2013, p.13).

É importante sublinhar as correntes interpretativas que compuseram com o tempo o conceito de mitologia. Entre as dominantes estão a da vertente naturalista que coloca o mito como versão dos fenômenos naturais, a histórica que a mostra como a evidência verídica dos acontecimentos passados, a funcionalista que em 1920, através do antropólogo Bronisław Kasper Malinonwsski discute a atribuição social que ela tem acerca da religiosidade e moral, a psicanalítica por sua vez a define a partir do conceito de fonte do intelecto humano e em último a estruturalista que defende a ideia de Lévi-Strauss das estruturas formadas pelo mito na sociedade (SILVA; SILVA, 2009, p. 294).

A linearidade e organização que o mito tem no tempo, tornam-na esclarecida as diferentes formas que a sociedade vai tomando, assim como todos os sistemas, sejam eles econômicos ou políticos. Neste contexto trataremos seguidamente das mudanças ocorridas sobre os novos métodos acerca da escrita e o estudo a respeito das formas linguísticas da prosa e poesia, que passavam por mudanças na sua produção narrativa. Transformação esta ocorrida no período entre os séculos VI ao V a.C., onde Atenas passava por uma estabilidade democrática e uma “purificação” do saber racional, circunstâncias essenciais para o nascimento de movimentos intelectuais na cidade-Estado grega (VEYNE, 1984, p.143).

Onde a emergência da Filosofia seria o modo inicial para se compreender a heterogeneidade colocada entre as temporalidades arcaica e clássica, em princípio a erudição para com o arranjo do mundo físico, foi o campo de pesquisa daqueles que se aproximavam da *arché*, ou seja, o esclarecimento sobre a gênese do universo, o questionamento perante as faces dos deuses e a reflexão sobre esta ligação de homens e divindades que não mais poderiam representar uma evolução da imagem da humanidade. As aproximações com a

natureza e os dados delas que poderiam ser tiradas foram o modelo final das perquisições (SELEPRIN, 2008, p.6).

### **1.1 Do mythos ao lógos**

Das circunstâncias decisórias que constituíram a epistemologia do ocidente, elenca-se a transição da mitologia para a razão. Sucedida na Antiguidade Clássica, tornou-se responsável pela emergência narrativa e linguística que os homens produziam a partir de novas formas de conhecimento e métodos sobre a fala e principalmente a escrita (GAIO, 2010, p.136).

Filósofos/poetas como Anaxímenes, Anaximandro e Tales de Mileto surgem entre os séculos VII à II a.C. pressupondo novas concepções em vista a organização do universo. Os direcionamentos tomados por eles, apesar de distintos, fomentam a primeira peça do efeito dominó que ocorre no inconsciente mítico. A este produto inicial da intelectualidade se articula a escola de Mileto, precipuamente destacando a natureza e seus fenômenos a partir do método de observação, concebendo conceitos e obtendo o resultado de transpassarem o sensível (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p. 36-56).

Muitos outros pensadores poderiam ser dispostos sobre contribuições a evolução do pensamento racional empregado nas novas gerações helênicas do século VI a.C. em diante: Heráclito (540-470 a.C.); Parmênides (530-460 a.C.) e Demócrito (460-370 a.C.). Todavia, atribui-se a Pitágoras (580-497 a.C.) uma das principais vertentes da mudança na forma de desenvolvimento de dados. Sua concepção dos números materializava as abstrações tomadas a partir dos “elementos sensíveis” da natureza e compreendia a estruturação física das coisas (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p. 36-56).

Estas crescentes mudanças no meio teórico ocorreram entre a passagem da Grécia Arcaica para a Clássica sendo ainda permeada por uma soberania mitológica que constitui uma verdade ao pensamento, devendo à história a ideia de passado e de seu nascimento. Os novos “historiadores” que se originavam percebiam que “A atmosfera na qual os pais da história começaram a trabalhar estava impregnada de mitos. Sem o mito, na verdade, eles nunca teriam conseguido iniciar seu

trabalho”. Há neste discurso a certeza de uma narrativa feita pelo uso da memória. Outra afirmação a partir disto é a de que o mito passa a ser guiado pelo cotidiano que torna a origem de qualquer história compreensível e fornece formas de entender os processos de formação e ordenação do mundo\_(FINLEY, 1998, p.5); (VERNANT, 2002, p.82).

Na transição da produção e pensamento grego acerca das histórias míticas, o processo investigativo também abre espaço para este cotidiano, contudo atentando-se as origens de cada acontecimento, buscando refletir uma verdade específica de cada episódio, tratando o cotidiano como o fator agregador e não preponderante. Todavia, o mito ainda encontrava-se como uma verdade una, que acaba por permear o pensamento crítico do *logós*<sup>54</sup>, fazendo com que este não consiga em definitivo desligar-se dos que eram intitulados por *Aedos*, nestas circunstâncias a atitude descritiva de Heródoto têm razões para levantar dúvidas como o preceptor da obra historiográfica (VEYNE, 1984, p.11-12).

Vemos que não é necessariamente de método que aqui se fala, mas da busca compulsória por uma verdade única sobre os fatos. Porém por quê Heródoto representa essa ideia? Na análise sobre o documento Histórias percebemos em muitos trechos a denotação da investigação sobre a autenticidade dos relatos. Exemplo que é diagnosticado pelo escritor, nas consequências dos raptos de mulheres transcritos pelo que antecede a guerra entre fenícios e Helenos<sup>55</sup> e que irá ser um dos temas a ser discutido no livro I de Clio. É nestas observações que se identifica o método do “ver com os próprios olhos”, “o ouvir falar” e a coleta das histórias que permeavam o senso comum de cada sociedade. No livro de Terpsícore, capítulo 195 de sua obra, afirma que: “Não sei se isso e verdade: escrevo o que se fala” (HERÓDOTO, 1988, p. II, 123; IV, 195; VI, 53); (KURY, 1983, p.9-10); (VEYNE, 1984, p.143).

---

<sup>54</sup>*Logós* é o nome dado aos pensadores e escritores em prosa que começam a surgir a partir do século VI a.C. como antagonistas do pensamento mítico, buscavam uma racionalidade acerca da origem e acontecimentos da história e filosofia.

<sup>55</sup>Episódio relatado na obra Histórias a respeito de raptos das mulheres Helenas e Fenícias que originou desavenças entre esses povos, e culminou na invasão por parte dos gregos a Ásia e que daria início uma guerra entre os Impérios HERÓDOTOS. Historias. Brasília, Editora UnB universidade de Brasília, 1988 [Intr. E trad. De Mário da Gama Kury] p. 20 – 22.

De acordo a estas indicações narrativas tomadas na elaboração desta obra, percebemos a palavra isolada, não compreendendo como a língua pode exercer intenções diversas. A palavra preenche um espaço então central na conversão do sentido e função que se deduzirá da consciência mítica em direção à razão. O que se compreende é o estabelecimento de múltiplas maneiras no uso das expressões e vocábulos, na forma de se falar sobre os objetos da história apresentando suas causas, seus desenrolar e conseqüências (GAIO, 2010, p.136); (LIMA, 2003, p. 43).

Durante os séculos VII e VI a. C. se processou a secularização do pensamento grego e a penetração de uma consciência racional em meio à estrutura mitológica do conhecimento. Foi, portanto, pela transformação da vida social que surgiram novas necessidades em relação à utilização da linguagem e da palavra. Nas assembleias começava a ser questionada e debatida a sua legitimidade, até que algum grupo conseguisse estabelecer, no jogo social, aquilo que deve pertencer a “*Alétheia*” (DETIENNE, 1988, p. 55).

“A Retórica e a Sofística exploram a primeira via forjando técnicas de persuasão, desenvolvendo a análise gramatical e estilística do novo instrumento. A outra via é o objeto de uma parte da reflexão filosófica: a palavra é o real, todo o real?” a pergunta é importante, pois, no momento que surge a palavra escrita, surge também o número como expressão da realidade (DETIENNE, 1988, p. 55).

Na mitologia era criado o sentimento da afetividade e sedução em um discurso agradável, onde aos receptores eram tidos numa comunhão homogênea, fato que mudará no surgimento da filosofia sofística, que excluía esse processo de encantamento, estabelecendo a mudança da história oral para uma escrita que seguisse regras literárias da época como também de pensamentos sequenciados fomentando a transformação da palavra falada, com a organização de normas linguísticas (SELEPRIN, 2008, p.6).

Com o estabelecimento de um período de paz e a crescente solidificação da cultura helênica e de seu regimento político na pólis, o século V a.C. determinava o caminho para a separação concreta do divino para com o mundo secular. O acordo de armistício entre os impérios persas e gregos conquanto as batalhas por território e poder, deu lugar ao florescimento mais acentuado das ciências, permitindo a escritores como Heródoto e Tucídides viajarem por impérios da Ásia,

África e Europa escrevendo sobre as diferentes civilizações, costumes e religiões. Heródoto buscou a origem das sociedades humanas que construíram a comunidade helênica. Em todos os casos a construção destas obras se utilizaram de determinados métodos mesmo que inconscientemente (SANTORO *apud* MORELO, 2000, p. 44); (GIORDANI, 1972).

A evolução da pólis condicionou o saber e a dedicação de pensadores voltados ao conhecimento. A identificação fornecida a política e a economia da Grécia, fez com que a noção de cidadania tivesse progresso em meio a um período de extrema democracia e participação dos grupos nas decisões da comunidade. Isto interferiu diretamente na capacidade do homem em distinguir o produto da sociedade, do misticismo e da natureza (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.35).

O logós é a consequência entre o vínculo criado com a política, e a palavra proferida por ela. No estabelecimento de suas leis, aplicações e seus êxitos, permitiu a apreensão de um consciente histórico pela sua função política. Entre o fator de comprovação desta afirmação, está a manifestação da retórica e da filosofia sofisticada, que na verificação dos diferentes discursos possibilitou a organização da lógica em torno da persuasão, do provável e da fixação da verdade. As pesquisas de Aristóteles são exemplos a ser pronunciados, quando usam das disputas ocorridas nas assembleias como instrumento da comprovação dos fatos (VERNANT, 2002, p.42).

Neste espaço da pólis refletia-se o todo, as causalidades da sua vida e da própria sociedade abandonavam, portanto, as narrativas míticas da sensibilidade e ampliava o sentido de discussão dos acontecimentos sobre a realidade tangível, divergindo sobre as concepções de verdade e explicações do mundo, tornando a sociedade palco de reflexões. O contexto de estruturação de uma Cidade-estado fomentou a racionalidade ou a intenção para com ela, presumindo o mito como fundador e a superação desta própria concepção, colocava o homem grego como dedicado a um novo saber (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p.35).

A descrição das culturas civilizatória que acompanha o advento da escrita em prosa em contradição com as estrofes poéticas tem seu apogeu em Atenas, que no século V a.C. era tomada por influência intelectual, que se difundia mediante a paz e a estabilidade da pólis.

Isso permitiu que a linearidade na transcrição das tradições, hábitos e religião fossem possíveis, tendo os depoimentos estreita relação com a “*historié*”, forma indicativa para se descobrir como os fatos ocorreram (WOORTMANN, 2000, p.42).

As conferências no que dizem respeito a passagem da consciência histórica como forma de organização dos acontecimentos históricos são enunciações que ascendem divergências em como sua escrita constituiu-se. Entre muitas das obras que se são discutidas, a de Heródoto é a mais volátil e confusa por ter desenvolvido uma obra com apanhado cronológico e literário distinto da Grécia arcaica, elaborando uma metodologia reflexiva sobre como sua investigação se construiria acerca da coleta e tratamento das fontes que fosse utilizar, neste processo dava-se o início da pesquisa histórica como sentido de “ciência” por seu rigor técnico (JESUS, 2015, p.89-90).

## 1.2 De Heródoto à aplicação do método de pesquisa em História

Cientificamente definimos o método de Heródoto como “*wid-, weid*”, significando o vocábulo ver. Consecutivamente surge o conceito de testemunha com a explicação de um sujeito, “aquele que vê” que é inspirado pela palavra *histor* derivada do grego. Todo este contexto torna a fonte fundamentalmente derivada do saber, e que traz a percepção não apenas de quem presenciou um fato, mas daquele que conhece. Ao indivíduo que tem a ação de examinar denomina-se o verbo “*historein*”. A montagem explicativa e expositiva destas noções é basilaramente necessária para elencar a primeira problemática construída do método de Heródoto, pois, ver flui ao conhecimento e a atitude investigativa à procura sobre a *Alethéia* (BENVENISTE, 1969, II, p. 173-174 *apud* HARTOG, 1999, p. 273-274); (LE GOFF, 1990, p.9).

Atenua-se desta forma o nascimento do discurso em história, onde há uma dialética fundamentada na verdade historicista e que se baseia no desenvolvimento da crítica a documentos e ao que denominamos como vestígio. A criticidade é a forma que o pesquisador combate a visão prescrita pelo vestígio, e que condiciona em primeiro lugar que o saber histórico é definido pela maneira determinada das fontes e em segundo que toda questão envolvendo a epistemologia da história é ocasionado pelos “problemas de crítica” (VEYNE, 1971, p. 265-66).

A cidade de Mileto fora uma importante região da Jônia que deu origem ao desenvolvimento das primeiras concepções de razão por parte de filósofos como Tale de Mileto (fundador da escola de Mileto) e Hecateu de Mileto, que no séc. VI a.C. se propôs a escrever a tradição a partir de uma crítica dos relatos “(lógoi)” de seus contemporâneos: “Assim fala (*mytheítai*) Hecateu de Mileto: escrevo isso como me parece ser verdadeiro (*dokei alethéa*); pois os relatos (*lógoi*) dos gregos são, como me parecem, muitos e ridículos”. Hecateu atribui a si um lugar distintivo ao se colocar como um escritor que narrará o verdadeiro com a sistematização dos relatos que, por serem muitos, não se ligavam a esse conceito (ANDERY; MICHELETTO; SÉRIO, 2014, p. 36-56); (HARTOG, 2001, p.41). (GIORDANI, 1972, p.304).

Os pioneiros da nova prática da história, entretanto, são considerados por Heródoto ainda definidos por “*logopoiós*”, ou seja, ligado aos poetas, não os considerando historiadores. Porém, o uso dos dados conseguidos por esses autores fora também documento necessário na constituição das investigações realizadas por Heródoto, pois logo a memória e o esquecimento nela contido foram também preservados, fazendo com que a diferença simplificadora de suas escritas fosse a base de sua nomenclatura, isto é, aos “*logógrafos*” a qualidade de um prosador métrico que não desvincula do divino e o “*historikôs*” o historiador original do trabalho da evidência (KURY, 1983, p.12-9); (MORELO, 2001, 17).

Até aqui contextualizamos as influências e panoramas sobre Heródoto e as temporalidades anteriores ao seu surgimento. Abordaremos agora o cenário o qual nasceu tendo a província de Halicarnasso como local. Na conjuntura desta cidade havia uma disputa pelo poder político por famílias contestadoras da administração ditatorial de Lígdamis, uma das quais lideradas por Paníasis, tio de Heródoto. Sua linhagem detinha forte influência, contudo, não o bastante para desestabilizar o governo tirânico, o que fez com que o futuro historiador fugisse da cidade natal tendo passado posteriormente por diversas civilizações como a Lídia, Assíria, Egito e Babilônia (KURY, 1983, p.7-8).

Posteriormente conquistou contatos para uma prévia obtenção de dados culturais e sociais sobre as sociedades da Ásia Menor, principalmente de ordem geográfica. Suas peregrinações que logo seriam escritas e lidas em praça pública no centro urbano dos helenos

seria a defesa sobre o título recebido por Cícero De Legibus I.1.5<sup>56</sup>, que fascinado pelas histórias palestradas, conferia o título de “pai da história” o “*pater hisorie*”. Não é o fato simplificador da inauguração de sua obra que o faz conceder o título, mas a negação recorrente com que exibia sua produção e a sua intenção para com ela (POSSEBOM, 2004, p.37).

Na análise em virtude do livro I “Clio”, identificamos trechos que compreendem as modificações então já supramencionadas sobre o método. Em primeiro lugar, coloca-se o autor como o “investigador” aquele que terá a intenção de resguardar e posteriormente perpetuar os acontecimentos das quais bárbaros e helenos protagonizaram, entendendo as causas e efeitos destas ocorrências. Vemos no documento que não há a tentativa de neutralidade, principalmente no que concerne às transcrições das desavenças das civilizações que travavam guerras ou nas questões místicas praticadas por cada povo (HERÓDOTO, 1988, p. I, 19).

Para constituir melhor suas histórias, Heródoto as separa em modos de tempo e espaço, onde geograficamente acontece um detalhamento geomorfológico como no livro I sobre os lugares que detinham recursos para plantações e a implantação da pecuária. Isto se deve ao fato de desejar mapear demograficamente os locais que passava. Conquanto o tempo se percebe seu uso em sentido as explicações acerca da mitologia, do relato para com os acontecimentos históricos e as disputas e organizações pelo poder, nestas circunstâncias é possível identificar a separação mais brutal da história para com a fábula e a literatura (FLORES, 2010).

O limite entre a escrita histórica e a fábula ainda é constantemente presente na sua obra. Em muitas passagens a ordem crítica no que tange os registros orais, Heródoto sabe por muitas vezes que o que escuta é falso. Para ele, é inacreditável muitas das locuções que recebe, porém as escreve por acha-las divertidas. São as histórias românticas e exacerbadas que chamam a atenção, como as serpentes aladas, que compõe o livro de Euterpe (ARIÉS, 1989, p.64).

De acordo com os discursos enunciados no documento há sempre a descrição de atos de vingança, disputas pelo poder, confronto com os seres divinos e feitos realizados por reis ou oráculos e deuses. Todos

---

<sup>56</sup> De Legibus é uma obra escrita por Marco Túlio Cícero orador de Roma.

estes acontecimentos encontram-se de maneira geral nos relatos do primeiro e segundo livro, com protagonistas como Solon, o rei da Lídia e sua relação com o oráculo de delfos e as descrições do começo das guerras persas (KURY, 1983, p.10 - 12).

Nestas características há o contexto de qual caminho fora tomado na redação dos cinco primeiros livros da obra herodotiana. As digressões que se encontram nos relatos objetivam sempre a narração de culturas orientais e ocidentais, que subjugadas ou ainda democráticas, como Atenas, reverberam suas organizações culturais e sociais na aplicabilidade de suas leis (KURY, 1983, p.10 - 12).

Na obra de Heródoto é possível identificar ainda a importância que a particularidade de hábitos ou tradições apresenta, sendo necessárias no entendimento das origens de cada sociedade ou acontecimento, assim como discutido na fala de Vernant sobre a preocupação de tornar o cotidiano parte explicativa das origens das ações humanas ou divinas. Esta especificidade é mais preponderante no livro de Euterpe, quando ao tratar de diferenciações culturais no Egito, na narrativa esses fatos demonstram uma similaridade conquanto o caminho “moderno da história, oposto à maneira narrativa político-literária da tradição clássica”, ou seja, em estudar um fragmento pequeno para compreender o todo (ARIÉS, 1989, p.65); (HERÓDOTO, 1988, II, p. 149).

Porém, é preciso ter cautela, pois a especificidade que chama a atenção em Heródoto é a capacidade que a escrita propõe em seu texto, a qual é particularmente escassa em outros documentos e que para os modernistas influenciados pelas micro-história da década de 70 e 80 do século XX é tida como essencial e por isso investigada criteriosamente. Ela simplifica o exercício do historiador hodierno no conhecimento das civilidades antigas e médias, que chegam a eles fragmentadas e sem recursos que preencham lacunas (ARIÉS, 1989, p.65).

Ao Egito dá-se lugar de destaque, pois para Heródoto os egípcios eram os sabedores da verdade, como império antigo mantinha relações com outros reinos e presença constante nas rotas comerciais o que oportunizava conhecimento amplo acerca de outras civilizações. Característica também marcante para que Heródoto destinasse o livro II de Euterpe a tratar especificamente do Egito, foi o reconhecimento adquirido por esta sociedade no tratamento para com a palavra e a sua verdade. Sabendo desta relação com a palavra proferida a qual os

egípcios tinham Heródoto desenvolveu seus estudos sobre o respeito e a devoção a que cada geração tinha as anteriores, pesquisou acerca dos rituais religiosos e a relação que mantinham para com as divindades (HERÓDOTO, 1988, II, p. 155 – 175).

Examinou particularmente a morte e o pós vida adorados pelo povo egípcio, além disto, pesquisou as escrituras que traduziam sua religiosidade. Sua maior confiança aos egípcios vinha da capacidade que eles tinham de manter sigilo até mesmo nas suas desavenças internas. Outro exemplo se configura no relato de Hércules dito pelos helenos que fora levado ao Egito para ser sacrificado, fato que desagradou a Heródoto que considerou um absurdo, pois como um povo que não sacrifica nem animais poderia matar um homem em sacrifício (HERÓDOTO, 1988, II, p. 155 – 175).

Tomava para si a concepção de uma sociedade egípcia mais antiga, tendo exportado sua cultura para outros impérios, que se apossando principalmente de sua religião constituíram suas próprias tradições. Nas observações feitas pelo viajante, constatou-se o fato de que a crença em um ser divino era tanto prática do Egito como da Grécia. Todavia os egípcios sabiam a origem de seus deuses ao contrário dos helenos que muito menos sabiam sobre aqueles que cultuavam, seja em sua origem ou se sempre existiram. Heródoto então destacou que foram os poetas Homero e Hesíodo que em seus versos concederam atribuições ao sagrado, que provenientes do Egito nas embarcações helênicas advindas da Samotrácia, destinaram as honrarias e formas necessárias (FLORES, 2010, p.13). (HERÓDOTO, 1988, II, 135 - 159).

Todavia, aos egípcios também se aplicava a sua investigação. Apesar de Mário Giordani não considerar Heródoto um historiador crítico, de acordo com os hodiernos conceitos da História, observa que por vezes o grego não aceitava os relatos de todas as suas testemunhas, pontuando as intenções e as possíveis beneficiações que seus emissores poderiam almejar. Mário Giordani considera que não seja talvez o método de seleção dos fatos contados que configurem a produção do grego como falsas, mas as testemunhas as quais escolhe, tendo elas pouco prestígio. O autor cita, por exemplo, os sacerdotes egípcios que ocupavam posição inferior nos templos e que em sua hierarquia tornavam-se “mediócras” (GIORDANI, 1972, p.314).

A preocupação em coletar informações parece não ser por vezes a de analisar o fato tal como aconteceu, mas o de permear histórias com narrativas diversas, o próprio Heródoto diz que pretende “ao longo de toda a obra registrar tudo que me foi dito tal como ouvi de cada informante” este fragmento da obra herodotiana permite compreender o que Mario Giordani diz com relação ao pouco reconhecimento das testemunhas (HERÓDOTO, 1988, II, 128).

Todavia o próprio Heródoto parece saber de tal fragilidade das histórias por ele transcritas, percebemos isto quando ele recorre a relatos de muitas testemunhas sobre um mesmo fato, ou ele mesmo através de suas viagens procura saber pessoalmente dos fatos através das escrituras deixadas em bibliotecas, templos e reinos distintos e distantes, foi deste modo que percebera no livro de Euterpe, por exemplo, que a genealogia de Hercules era diferente para os egípcios e gregos, sendo no Egito considerado um Deus na Grécia era um Herói abençoado pelas divindades e não parte delas. Neste sentido entendemos o que Heródoto fala que seria “em verdade, minha obrigação é expor o que se diz, mas não sou obrigado a acreditar em tudo (essa expressão deve aplicar-se a toda a minha obra)” (HERÓDOTO, 1988, III, 382).

Mesmo diante a estas questões sobre a autenticidade nos relatos colhidos por Heródoto, é em virtude desta arrecadação de dados que se têm subsídios importantes para o desenvolvimento de pesquisas na antiguidade, sendo de sua obra a responsabilidade de preencher muitos dos questionamentos tidos na historiografia atual, na arqueologia e nas traduções de vestígios escritos. É nas leituras feitas sobre estas inscrições que são retiradas muitas das informações que reconstitui os espaços de poder, política e status societários. Contudo, não seriam suficientes sem a influência contributiva do “pai da história” (GIORDANI, 1972, 314).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

A obra herodotiana é um campo de informações que auxiliam no preenchimento de lacunas das pesquisas desenvolvidas atualmente acerca de civilidades da antiguidade, suas narrativas são construídas com base a relatos orais que permitem a Heródoto a tentativa de afastar a participação dos deuses das suas narrativas. Ademais a

implementação do método de seleção e análise das histórias as quais tem acesso, são demonstrações da preocupação com as variáveis que o uso da fonte oral apresenta. Pois na história oral a uma qualidade acerca do número de testemunhas que se têm, mas que também apresentam a problemática no tratamento de qual destes relatos colhidos seria o verdadeiro (HERÓDOTO, 1988, I, 20).

A habilidade contributiva de Heródoto evidencia-se tecnicamente neste quesito de seleção, pois a sensibilidade humana sobre o que é mutável e histórico é o pressuposto à clareza do que fará segmento a teoria histórica. “Pois muitas cidades outrora grandes agora são pequenas, e as grandes no meu tempo eram outrora pequenas. Sabendo, portanto, que a prosperidade humana jamais é estável, farei menção a ambas igualmente” (HERÓDOTO, 1988, I, 20).

A História, tal como se estabelece hoje, foi instituída como gênero na Antiguidade, onde seus propulsores tencionaram o estabelecimento de distanciamento com os demais gêneros com o qual conferenciava consecutivamente a historiografia, que vai fabricando-se com as contestações intelectivas entre os autores, que pressupõe as suas técnicas como diferentes e elevadas a de seus predecessores, destarte providenciavam uma mudança à tradição histórica (HARTOG, 2001, 10).

Transformações basilares que prescreveram o caminhar da história como uma ciência epistemológica sobre a memória e as formas de entender instituições, classes e procedimentos técnicos de pesquisa, que serviriam também a outros conhecimentos como a das estruturas linguísticas e os conceitos sobre a razão que determinaram as mudanças na escrita da história em seu estilo poético para o prosaico.

## REFERÊNCIAS

ANDERY, Maria Amália Pie Abib; MICHELETTO, Nilza; SÉRIO, Tereza Maria de Azevedo Pires. **Para compreender a ciência**: uma perspectiva histórica. Rio de Janeiro: Garamond, 2014.

ARIÈS, Philippe. **O tempo da história**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1989.

BESSELAAR, José van den. Introdução aos estudos históricos. **Revista de História**. São Paulo, n 20, v. 9 out./dez. 1954. p. 407-493. ISSN: 2316-9141 Disponível em: <http://revhistoria.usp.br/images/stories/revistas/020/A009N020.pdf>. Acesso em: 22 ago. 2019.

DETIENNE, Marcel. **Mestres da verdade na Grécia arcaica**: como abertura de volta à boca da verdade. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: ed. WMF Martins Fontes, 2013.

\_\_\_\_\_. **Os mestres da verdade na Grécia Arcaica**. Tradução de Andréa Daher. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

FINLEY, Moses. **O legado da Grécia uma nova avaliação**. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1998. p. 524.

FLORES, Moacyr. Heródoto e a construção da história. **Rev. Historiæ.**, Rio Grande do Sul. n. 1 v.3, p. 9-16, 2010. ISSN: 1519-8502 Disponível em: <https://periodicos.furg.br/hist/article/download/2345/1251> Acesso em: 02 Out. 2019.

GAIO, Gêssica Góes Guimarães. A aporia da História em dois momentos: na Antiguidade Clássica e no historicismo. **Dimensões**. Espírito Santo, v. 24, 2010, p. 135-156. ISSN: 2178-8869. Disponível em: <http://periodicos.ufes.br/dimensoes/issue/view/221> Acesso em: 17 out. 2019.

GIORDANI, Mário Curtis. **História da Grécia**. ed. 2. Rio de Janeiro: Vozes LTDA, 1972. p. 8-493.

GRIMAL, Pierre. **A mitologia grega**. Trad. Rejane Janowitz. Porto Alegre: RS L&PM, 2013. p. 128.

HARTOG, François. **O Espelho de Heródoto**: Ensaio sobre a Representação do Outro. Trad. Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999 (1. ed. 1980).

\_\_\_\_\_. **A história de Homero a Santo Agostinho**. Trad.: Jacyntho Lins Brandão. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

HERÓDOTO. **História**. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1988.

HESÍODO. **Teogonia**. A origem dos deuses. ed. 3. Trad. Jaa Torrano. São Paulo, Iluminuras, 1995.

HOMERO. **Odisséia**. Tradução de Manuel Odorico Mendes. São Paulo: Martins Claret, 2011.

JESUS, Alan Alves. Reflexões sobre a verdade histórica: uma análise sobre a noção de verdade no discurso historiográfico de Heródoto. **Revista E-hum**. Belo Horizonte, n, 1, v.8, jun./nov. 2015. p.88-103. ISSN: 1984-767X. Disponível em: [www.http//revistas.unibh.br/index.php/dchla/index](http://www.http//revistas.unibh.br/index.php/dchla/index). Acesso em: 28 ago. 2019.

KURY, Mario da Gama. **História**. Brasília; Editora: UNB, 1988.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Trad. Bernardo Leitão, et al. Campinas: SP Ed. UNICAMP, 1990.

LIMA, Luiz Costa. **Mimesis e modernidade**: formas das sombras. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MORELO, Sonila. A relativização da verdade em Heródoto. 135 f. **Dissertação** (mestrado em História). Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Minas Gerais, Belo Horizonte: UFMG, 2001. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/cp000256.pdf>. Acesso em: 31 ago. 2019.

POSSEBON, Fabricio. Da. Épica a historiografia. **Revista Grapos**. João Pessoa, Vol. 6, n. 2/1, p. 37-44, Jun/Dez, 2004. ISSN: 1516-1536. Disponível em: <https://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/graphos/article/view/9532/5180> Acesso em: 27 Set 2019.

SELEPRIN, Maiquel José. O mito na sociedade atual. In: CONGRESSO NACIONAL DE FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA. VI., 2008, Curitiba. **Anais** (...) Curitiba: Champagnat, 2008. p. 1-14. Disponível em: Acesso em: 30 de Set. 2019

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2.ed. São Paulo: Contexto, 2009.

VERNANT, Jean-Pierre. As origens do pensamento grego. Trad. Ísis Borges B. da Fonseca. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

VEYNE, Paul. **Acreditavam os gregos em seus mitos?** Trad. Horácio González; Milton Meira Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1984.

VIDAL-NAQUETE, Pierre. Temps des dieux et temps des hommes. Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle chez les Grecs. **Revista de l'histoire des religions**. Paris, v.157, n. 01, p. 55-80, 1960. ISSN: 0035-1423. Disponível em: [https://www.persee.fr/doc/rhr\\_0035-1423\\_1960\\_num\\_157\\_1\\_8998](https://www.persee.fr/doc/rhr_0035-1423_1960_num_157_1_8998) Acesso em: 02 Out. 2019

WOORTMANN, Klaas. O selvagem e a História. Heródoto e a questão do Outro. **Revista de Antropologia**. São Paulo, v. 43, n.1, 2000. ISSN: 1678-9857 Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/27088> Acesso em: 05 out. 2019.

## CARACTERIZAÇÃO DA VIDA NAS ESTEPES MONGÓIS NO SÉCULO XIII

Samila Silva Mesquita<sup>57</sup>

**RESUMO:** O objetivo deste trabalho é abordar os aspectos do cotidiano da sociedade mongol. Analisaremos a organização social, política e religiosa desta comunidade, abordando ainda aspectos relacionados a Genghis Khan e sua influência na Ásia Central.

**Palavras-chave:** Genghis Khan, Nomadismo, Mongólia, Cotidiano.

**ABSTRACT:** The aim of this work is to address the daily aspects of Mongolian society. We will analyze the social, political and religious organization of this community, also addressing aspects related to Genghis Khan and his influence in Central Asia.

**Key words:** Genghis Khan, Nomadism, Mongolia, Daily.

### O CORAÇÃO DA ÁSIA E GENGHIS KHAN:

O lar de Genghis Khan é o território que conhecemos atualmente como Mongólia, cuja grande parte da terra é infértil. De acordo com Thomas J. Barfield, o inverno é severo e as chuvas são relativamente baixas, tornando a agricultura menos confiável que o pastoreio. Portanto, grande parte da população mongol possui cultura itinerante. Ademais, o movimento dos nômades da Ásia Central permite a exploração de áreas naturais que são improdutivas. A grama pode servir de alimentação para seus rebanhos, já que não pode ser digerida por seres humanos. Dessa forma, a criação de animais permite o uso dessa fonte de energia indiretamente. O pastoralismo que emprega tais áreas

---

<sup>57</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). Orientador: Me. Fabrício Nascimento de Moura. E-mail: mesquitasamila@gmail.com

naturais difere-se da criação comercial de animais, na qual são alimentados com grãos para produzir leite ou carne. (BARFIELD, 1993, p. 11-13).

Os animais que os mongóis mais valorizavam eram os camelos, bois, vacas, ovelhas e cavalos. Eles orgulhavam-se de seus equinos, pois era sinônimo de prestígio. Em guerras, esses animais tinham uma grande importância. Os mongóis aprendem desde cedo a montar e atirar de arco e flecha. (LAMB, 1928, p. 25-28).

Os mesmos usam as estepes abertas e as pastagens das montanhas, mais do que qualquer outra área pastoral. Os nômades da Eurásia Central aproveitam ao máximo o uso múltiplo dos seus animais. Não é comum a distinção rígida entre animais de subsistência e animais de transporte, se puder ser usado para ambos, assim será feito. O exemplo é o cavalo. Não apenas montam como também ordenham égua para produzir o kumis<sup>58</sup> e eventualmente podem comer a carne deste animal (e às vezes sangue). Usam ainda suas peles como couro. No entanto, ovelhas e cabras possuem uma maior importância na subsistência dessa sociedade porque reproduzem mais rápido que o gado e os equinos. Sua lã, cabelos e couros podem ser utilizados também para a produção de sacos de feltro, corda e roupas. (BARFIELD, 1993, p. 12-13).

As habitações das pessoas comuns consistiam em uma cabana rude para serem facilmente removidas, feitas por meio de postes dispostos em círculo no chão coberto de feltro e acima da tenda há um aro próximo ao topo desses postes para a saída de fumaça se eventualmente uma fogueira for feita. Era semelhante a uma tenda indígena. (ABBOTT, 1860, p. 25-26). Sob o nome de *gers*, a tenda redonda das estepes, também chamada de *yurt* ao Oeste, é feita de espessas camadas de feltro de lã prensadas em cobertores grandes e poderia ser empacotado e movido conforme as estações mudassem. (WEATHERFORD, 2010, p. 19).

As tendas construídas assim eram bastante desconfortáveis. Os mongóis não podiam manter-se aquecidos, pois o frio entrava pelas fendas. Mas à medida que as pessoas aumentaram sua riqueza e suas habilidades mecânicas, alguns chefes mais ricos passaram a construir

---

<sup>58</sup> Leite de égua fermentado, é a bebida favorita dos nômades das estepes há milhares de anos. (BARFIELD, 1993, p. 139-140).

tendas grandes que não podiam ser removidas. Desse modo, montavam suas casas em cima de carroças que eram carregadas pelos animais ao longo das planícies. (ABBOTT, 1860, p. 25-26).

Esse é o mundo em que Genghis Khan recebeu sua socialização primária. O autor Harold Lamb discorre que desde a infância os mongóis já aprendem a organizar sua própria caçada, perseguindo pequenos animais com paus e flechas sem ponta. Aprendem ainda a montar em ovelhas segurando em sua lã. Ou seja, resistência foi a sua primeira herança. (LAMB, 1928, p. 19) Ademais, seu pai, o Yesugei, era um grande Khan que desceu em linha direta por dez gerações, como se dizia, por uma divindade. Os líderes traçavam sua descendência a alguma origem divina. (ABBOTT, 1860, p. 42).

Yesugei Bahadur, que significa ‘herói’ ou mesmo ‘bravo’, conseguiu elevar o status de guerreiros dos mongóis e mostrou-se um inimigo dos tártaros<sup>59</sup>, outra etnia que entrava constantemente em conflito com mongóis. Também foi catalisador de mudanças na Mongólia. (MAY, 2007, p. 07). Portanto, Temujin desde cedo observava como era governar um clã. Na época do seu nascimento, o pai estava guerreando com uma tribo inimiga, ao ganhar a disputa nomeou Genghis Khan de Temujin, que era o nome do adversário derrotado. (LAMB, 1928, p. 19-20).

Jacob Abbott comenta que um astrólogo antigo chamado Sugujin, teve uma previsão de que Temujin teria uma carreira maravilhosa, pois cresceria para ser um grande guerreiro. Disse o astrólogo que ele conquistaria todos os inimigos e estenderia suas conquistas tão longe que, no final, se tornaria Khan de todos os ‘tártaros’. (ABBOTT, 1860, p. 47) Presumivelmente, tal história teria sido contada para exaltar Genghis Khan, de tal forma que ele seria comparado aos deuses ou mesmo enviado por eles. Jean Paul Roux explica que o termo “astrólogo” foi frequentemente usado para designar alguns indivíduos, supostamente xamãs que se interessavam por eventos celestes, mas isso não significa que eles possuíam um conhecimento amplo dos astros, mas utilizavam isso e muitos outros meios como interpretação de sonhos e adivinhação por ossos para prever o futuro. (ROUX, 1984, p. 75).

---

<sup>59</sup> O termo tártaro foi utilizado para denotar quase toda a etnia pertencente ao território da Ásia Central. No entanto, eram povos distintos que dividiam o território das estepes junto dos mongóis. (ABBOTT, 1860, p. 13-24).

Retomando a vida nas estepes dos mongóis, certamente, os meninos das famílias itinerantes tinham muito trabalho a fazer: deveriam pescar em riachos pelos quais passam em sua jornada, desde o verão até as passagens de inverno. Além disso, cuidavam dos rebanhos e cavalgavam em busca de animais perdidos, além de ficarem de olho no horizonte em busca de invasores. O autor Harold Lamb comenta que Temujin foi marcado por uma grande força física e capacidade de planejar, que ganhou devido a adaptação à circunstâncias como essa. Ademais, um de seus irmãos, denominado Kassar, um dos melhores arqueiros do Clã, tinha medo do jovem Temujin, devido a um episódio em que ele assassinou um meio-irmão que havia lhe roubado um peixe. (LAMB, 1928, p. 21)

Em dado momento quando Genghis Khan atingiu a idade de encontrar uma noiva, o pai o levou no clã vizinho para a escolher. Inclusive, nessa organização social, que consistia na patrilinearidade, o menino escolhe a noiva a quem vai formar laços matrimoniais. O Harold Lamb relata que em uma das excursões Temujin e o pai passaram a noite em uma tenda de um guerreiro. Sua atenção foi atraída por uma garota e perguntou a seu pai se poderia tomá-la como esposa. Supõe-se que ele tinha em torno de treze anos e ela nove. A menina se chamava Bourtai. (LAMB, 1928, p. 23-24).

No entanto, Jacob Abbott relata que o nome da noiva de Temujin era Karizuat, ou seria um dos nomes dela, tema ainda discutido entre historiadores. Nesta comunicação vamos nos referir a ela como Bourtai. Apesar de ocorrer o casamento entre pessoas bastante jovens, nesses grupos os noivos só passavam a morar juntos após 5 anos da escolha da noiva. Havia um tributo a ser pago ao pai da noiva. No caso de Temujin, acredita-se que teve que trabalhar para seu sogro por alguns anos. Mas após a união, Temujin recebeu um casaco de pele de Zibelina da esposa, um presente de muito valor entre eles. (ABBOTT, 1860, p. 51).

Thomas J. Barfield acrescenta que todas as regras da união enfatizam a importância da exogamia, ou seja, relações entre indivíduos pouco aparentados, que não estivessem relacionados patrilinearmente com eles entre cinco a sete gerações anteriores. No entanto, isso não quer dizer que o casamento deveria ser entre estranhos. As relações entre as famílias dos noivos devem ter no mínimo alianças recíprocas

que uniram os dois grupos. Tais alianças deram às mulheres uma importância na estruturação tribal. (BARFIELD, 1993, p. 146-147).

Acredita-se que aos treze anos de idade Temujin perdeu seu pai por conta de uma doença, deixando cinco filhos e uma filha. Diz-se que Genghis Khan era o mais velho deles, portanto o posto de Khan foi deixado para o mesmo enquanto ainda era criança. Jacob Abbott comenta que a sociedade mongol consistia em um grande número de tribos separadas que formavam uma horda, liderada por vários chefes de família, que estavam dispostos a se rebelarem após a morte de Yesugei. (ABBOTT, 1860, p. 50-52).



**Figura 1.** Mapa da Mongólia

**Fonte:** <https://www.britannica.com/>

**Acesso:** 17 de Dezembro de 2019

## **A ANTIGA RELIGIÃO DOS MONGÓIS E O PAPEL DO XAMÃ**

Jean Paul Roux relata que em seu governo, Genghis Khan e seu grupo tiveram o cuidado de preservar sua antiga religião, que os etnologistas costumam-se referir como Xamanismo, expressão que é frequentemente usada para definir a religião de turcos e mongóis da Ásia Central, pois há uma devoção à natureza. Embora os eventos e as características sejam as mesmas em todo mundo, ela é mais completa e mais uniforme nessa sociedade. Ademais, o personagem principal da religião seria o Xamã, que realiza ações em um contexto específico para alcançar certos resultados. (ROUX, 1984, p. 48).

É relevante apontar que o Xamã não é definido como médico, pois, ele não é única pessoa que cura, também não é definido como feiticeiro, apesar de serem descritos como tais em outras sociedades. Ele deve ser alguém com personalidade forte para participar de qualquer classificação. Constitui-se numa personalidade orientada para a vida, realizando ações positivas. Nenhum xamã é uma ferramenta de magia maligna, o mesmo não utiliza magia para o mal ou para sua própria defesa, ainda que em conflito com o chefe da tribo ou governante. (ROUX, 1984, p. 48).

No entanto, nas narrativas da História Secreta dos Mongóis<sup>60</sup> nos deparamos com um personagem Xamã que entra em conflito com Temujin e seu irmão Kassar. O ‘feiticeiro’ comete o maior delito entre os mongóis da tribo de Genghis Khan. A traição era um ato imperdoável; “O que será dito de um homem que fará uma promessa ao amanhecer e a quebrará ao cair da noite?”, Diz o Khan. (LAMB, 1928, p. 45-55).

Inicialmente o sogro do líder mongol se juntou ao clã com seus sete irmãos e o Teb Tengri que é o seu filho e irmão de Bourtai. Em dado momento, o Teb Tengri se enfurece, pois deveria deixar seu corpo à vontade e entrar no mundo espiritual, já que ele possuía o dom da profecia. Não demorou muito até o Xamã criar problemas: O profeta e algum de seus irmãos emboscaram Kassar e o espancaram. Essa agressão não possui um motivo específico na história. Enfim, o agredido, em seguida, foi reclamar com Temujin, que assim o respondeu: “Você se vangloriou, contou-me que nenhum homem é igual a ti em força e astúcia, por que esses companheiros te derrotam?” Irritado com a resposta, Kassar se afastou do Khan e foi para a sua tenda. (LAMB, 1928, p. 45-55).

Além disso, Harold Lamb comenta ainda que, pouco depois, o Xamã apareceu para conversar com Temujin e alegou o seguinte: “[...] A verdade me é conhecida pelo próprio céu. Temujin governará seu povo por um tempo, mas Kassar governará se você não pôr fim a ele, as suas regras não durarão muito.” A astúcia do sacerdote teve efeito sobre o Khan, que não podia duvidar de tal profecia. (LAMB, 1928, p. 45-55) Jean Paul Roux explica que o fato da crença ser algo sagrado, fez com

---

<sup>60</sup> Acredita-se que seja um compilado de histórias mongóis que passa em meados do século XVIII d.e.c. Além disso, o texto mais antigo encontrado está escrito em caracteres chineses e não mongóis. CLAVES, F. W. **The Secret History of the Mongols**. Cambridge, Mass: Harvard-Yenching Institute, 1982.

que Temujin tenha se sentido atingido e acreditado. Pois os Xamãs também tinham o papel de profetizar e contar a verdade. (ROUX, 1984, p. 48-51).

Na mesma noite o Khan capturou Kassar com um grupo de guerreiros. A notícia chegou aos ouvidos de Houlun, sua mãe. Com efeito, ela seguiu os dois filhos. Chegando no yurt principal encontrou Temujin de frente para Kassar que estava de joelhos. A mãe, ao observar os dois filhos em conflito, suplicou: “Vocês dois beberam desses seios. Temujin, você tem muitos companheiros, mas Kassar sozinho tem a habilidade de disparar flechas sem falhar. Quando os homens se rebelaram contra ti, ele os derrotou com suas flechas.” Dito isto, o Khan desistiu de matar o próprio irmão e confessou que se sentira envergonhado por tal postura. (LAMB, 1928, p. 45-55). Jack Weatherford comenta que para os mongóis, de todos os fluidos do corpo de uma mãe, as lágrimas eram as mais perigosas. Portanto, eles ouviam e seguiam os conselhos da sua progenitora, pois era considerado algo sagrado. (WEATHERFORD, 2010, p. 59).

Teb Tengri continuou circulando por tendas criando problemas, tornando-se o espinho do grande Khan mongol. Outro dia fez o irmão mais novo de Temujin ajoelhar-se perante ele. Este ato foi ápice de todas as confusões que o Xamã criou. Portanto, cansados de desordens, Genghis Khan permitiu que seu irmão Temugu lutasse com o sacerdote fora da tenda e todas as armas foram deixadas ao lado, pois, não era permitido o uso de armas em lutas entre membros do clã. Então o Xamã, em meio a luta, teve sua coluna quebrada e morreu de uma forma dolorosa. Imediatamente Temujin proferiu algumas palavras: “Teb Tengri fez conspirações contra meus irmãos e os golpeou, e agora os espíritos do céu tiraram sua vida e seu corpo.” (LAMB, 1928, p. 45-55).



**Figura 2.** Xamã mongol usando um vestido de ritual e segurando um tambor na imagem, é definido como um ajudante espiritual, 1909.

**Fonte:** <https://www.britannica.com/>

**Acesso:** 11 de Dezembro de 2019

Jean Paul Roux comenta que o sacerdote não deve se guiar por interesse próprio. Seu objetivo é questionar os espíritos sobre os segredos que eles têm, ou seja, aprender sobre o futuro. O mesmo deve percorrer os caminhos do universo, para conhecê-lo da melhor maneira possível. Sabe-se também que a palavra Xamã é de origem Tungu. Acredita-se que o Xamã feminino tenha surgido antes do masculino, não possuindo nome específico em turco, porém, em Mongol era chamado de idugan. (ROUX, 1984, p. 49-51).

## **O PAPEL DA MULHER NÔMADE**

Thomas J. Barfield explica que as mulheres dessa sociedade possuíam uma liberdade considerável em comparação às sedentárias. Há alguns relatos como o de Piano Carpini<sup>61</sup>, enviado do papa aos mongóis no século XIII, comentou que as mulheres usavam calças, que no período era considerado algo masculino no ponto de vista medieval.

---

<sup>61</sup> Bertold Spuler, ed., **History of the Mongols: Based on Eastern and Western Accounts of the Thirteenth and Fourteenth Centuries.** Berkeley: University of California Press, 1972, pp. 80-81.

Relata Plano Carpini também que algumas “andavam a cavalos como homem”, e que atiravam de arco e flecha. (BARFIELD, 1993, p. 146).

As mulheres possuíam as tendas e todas as carroças. No caso de um povo nômade, uma mulher era mais conhecida pelo seu modo de transporte do que sua casa. Mulheres mais jovens cavalgavam, enquanto mulheres mais velhas dirigiam carroças. A menos que estivesse doente ou ferido, um homem nunca poderia andar na carroça de uma mulher, muito menos a dirigir. (WEATHERFORD, 2010, p. 19).

Quanto à aparência considerada um padrão de beleza, principalmente entre mulheres de status elevado, consistia em deixar a testa exposta, quanto maior, mais bonita era a mulher. Algumas puxavam o cabelo para o alto da cabeça, embalando-o com gordura animal para evitar piolhos, com o intuito de deixar a testa maior e, para enfatizá-la, passavam uma maquiagem amarela. Todo simbolismo de charme estava concentrado na cabeça. (WEATHERFORD, 2010, p. 22).

As mulheres nômades também possuíam liberdade e um importante papel na política. Ainda no século XIII, a esposa do Grande Khan foi a escolhida para ser regente durante o intervalo de sucessão do trono após a morte do mesmo. (BARFIELD, 1993, p. 146). Além disso, Jack Weatherford comenta que a mãe de Genghis Khan possuía dez mil soldados e suas famílias designadas sob seu controle. Quando alcançou idade avançada deixou o filho mais novo levar parte do exército em missões. Algumas mulheres possuíam, portanto, um forte poder militar. (WEATHERFORD, 2010, p. 19).

Thomas J. Barfield comenta que no clã de Bourtai, esposa de Genghis Khan, gostavam de proclamar que o poder político da tribo estava nas alianças matrimoniais e não em suas proezas militares. Porque as mulheres tinham um papel importante na estruturação que unia as tribos, uma vez que deixavam a sua tribo e, se uniam à do marido tornavam-se ‘princesas’. Servindo como escudo contra os inimigos e seus maridos obtinha favores à sua tribo originária. (BARFIELD, 1993, p. 147).

A tradição mongol afirma que Bourtai, se recusou a entregar a educação de seus filhos aos retentores que adquiriu após a ascensão do marido. Ela e sua sogra cuidaram da criação das suas crianças, e ela, muito mais que o Khan, incutiu que suas filhas tinham o dever de servir à união de clãs. Bourtai, em sua tribo originária, a Khongirad,

aprendeu que eles não dependiam tanto da força dos homens, mas dependiam da beleza e da inteligência das mulheres para protegê-los. Ademais, seu pai dizia que suas filhas andavam em carroças puxadas por camelos pretos e que se casaram com homens poderosos e se tornaram rainhas para negociar e interceder por eles: “O povo de Khongirad tem as rainhas como nossos escudos”. Desse modo, trouxe os valores de sua tribo e expectativas para suas filhas que foram criadas para governar e assim foi feito. (WEATHERFORD, 2010, p. 56-57).

Jack Weatherford relata que Genghis Khan utilizou-se desta estratégia: arranjou casamento de uma de suas filhas, a Checheyigen, com outro líder para obter alianças, deixando claro que ela deveria governar “Porque você é filha de seu pai Khan, você é enviada para governar a povo da tribo Oirat”.<sup>62</sup> Ela não deveria apenas governar ou ser uma mera substituta dos velhos Khans, deveria também organizar e controlar o povo de Oirat e mostrar sua sabedoria, enquanto seu marido iria seguir Genghis Khan e lutar juntamente com o exército mongol. Dessa forma, a posição de sua filha sobre Oirat deu aos mongóis controle de rotas comerciais do Norte até o Ártico. (WEATHERFORD, 2010, p. 54).

Assim para remover a concorrência do governo de suas filhas, Genghis Khan inseriu seus respectivos maridos no exército. Somente a esposa mongol poderia governar. O acordo era feito para que o líder de outra tribo tivesse laços matrimoniais apenas com as filhas de Temujin, e uma vez casado, não poderia ter outra esposa para evitar futuros problemas. No entanto, o divórcio só era permitido pelo Grande Khan, e a separação não tirava o status dos filhos. Pois uma criança não poderia nascer sem o consentimento do Eterno Céu Azul, entidade adorada por eles. Dessa forma, eles não distinguiam filhos legítimos e ilegítimos, os mongóis aceitavam todos como iguais. (WEATHERFORD, 2010, p. 57).

---

<sup>62</sup> George Qingzhi Zhao, **Marriage as Political Strategy and Cultural Expression: Mongolian Royal Marriages from World Empire to Yuan Dynasty**. New York: Peter Lang, 2008.

### O ‘ETNOCENTRISMO’ NA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO

De acordo com Thomas J. Barfield as diferenças de mundo como o ocidental e oriental resulta em uma sensação de fascínio ou estranheza. (BARFIELD, 1993, p. 3-4). Claude Lévi-Strauss explica que esse comportamento se dá pelo etnocentrismo. As relações diretas e indiretas entre culturas distintas evoca uma imaginação que formas consideradas primitivas de organização social é uma monstruosidade. Quando colocadas frente a frente há uma tendência ao repúdio por simplesmente haver formas culturais, morais e religiosas afastadas daquilo com a qual nos identificamos. Dessa forma, determinamos como “costume dos selvagens” a maneira de viver, crer e pensar estranha para nós. Além disso, a palavra “bárbaro” em sua etimologia refere-se à confusão, já na antiguidade os gregos utilizavam-na para se definir o que estava fora dos padrões da sua cultura. O termo “selvagem” também possui o mesmo sentido, evoca um gênero de vida animal, oposta à cultura humana. Este ponto de vista está enraizado na maioria dos homens. (LÉVI-STRAUSS, 1980, pp. 53).

Thomas J. Barfield comenta que na china antiga os funcionários da corte afirmavam frequentemente que era impossível manter relações civilizadas com essas pessoas que se mudavam constantemente como pássaros e bestas. (BARFIELD, 1993, p. 132).



**Imagem 3.** As estepes da Ásia Central, o território dos mongóis.

**Fonte:** <http://www.columbia.edu/>

**Acesso:** 28 de Janeiro de 2019

De qualquer forma, as migrações eram indispensáveis devido ao fato de que o território em que habitavam possuir pouca terra arável. Havia apenas uma vasta planície de gramas onde vagueavam com seus animais e tendas em busca de pastos e correntes de água. Basicamente essas pessoas dependiam dos seus rebanhos para sobreviver e sua função era vigiar seus animais enquanto se alimentavam durante o dia, e colocá-los em um lugar seguro à noite. (ABBOTT, 1860, p. 13-24).

É importante compreender que os mongóis não eram do mesmo grupo étnico que os chineses. Eram descendentes dos Tungúsicos ou Aborígene, com mistura do sangue iraniano e turco, uma etnia chamada agora de Uralo-Altaica. Segundo Harold Lamb, eram nômades da Alta Ásia que os gregos chamavam de Citas na antiguidade. (LAMB, 1928, p. 23). De todos os pastores do mundo, nenhum deixou maior impressão histórica do que os nômades à cavalo das estepes da Eurásia. Com seus animais movendo-se por uma vasta paisagem e uma cúpula azul do céu em tendas de feltro, consumindo leite e carne que é o central da sua dieta, glorificando suas aventuras militares e heróicas, essas sociedades à cavalo contrastavam com seus vizinhos sedentários. Durante 2.500 anos conseguiram criar impérios e conquistavam periodicamente povos sedentários do Norte da China, Irã, Afeganistão e Europa Oriental.

Não obstante, a compreensão sobre eles é obscurecida pelo preconceito, pois alguns historiadores tendem a tratar os ataques nômades como “uma espécie de praga de gafanhotos”. Desse modo, alguns europeus cristãos e muçulmanos no período medieval, explicavam as invasões dos mongóis e hunos como punição da divindade pelas sociedades pecadoras. (BARFIELD, 1993, p. 132-135).

O documento pós-clássico na Rússia no século XIII, relata sobre os Mongóis, de forma estereotipada como Tártaro. Referem-se a eles como amaldiçoados:

E os amaldiçoados começaram a andar pelas ruas, anotando as casas cristãs; porque por nossos pecados Deus trouxe animais selvagens fora do deserto para comer a carne dos fortes e beber o sangue dos boiardos [nobres]. (MITCHELL; FORBES, 1914, p. 186-188 [1238 d.e.c]).

Harold Lamb comenta que ainda no século XIII, Frederico II da Alemanha escreveu a Henrique III da Inglaterra que os “tártaros” não seriam menos que castigo de deus. Além disso, seriam descendentes das dez tribos desaparecidas de Israel que adoravam o bezerro de ouro. Ou seja, é um imaginário de cunho religioso juntamente com o etnocentrismo trás uma visão negativa desses povos e vai se perpetuando ao longo da história. (LAMB, 1928, p. 12-13).

Mas nem todos os relatos são negativos, Li Chih-Chang, um emissário Taoísta chinês, escreveu no século XIII sobre as relações dos Mongóis em comunidade e como esses povos preservam tradições seculares:

Eles não têm escrita. Os contratos são verbais ou gravados por fichas esculpidas fora de madeira. Qualquer comida que recebem é compartilhada entre eles, e se houver alguém com problemas os outros apressam-se a ajudá-lo. Eles são obedientes às ordens e infalíveis no desempenho de uma promessa. Eles de fato preservaram a simplicidade de tempos primitivos. (LI, 1976, p. 67-68 [séc. XIII]).

O documento deixa transparecer o senso de comunidade que possuíam, desconstruindo a visão de que todos os mongóis eram perversos e sanguinários. Na verdade, apesar de determinadas lutas com outros povos, quando tratava-se da religiosidade, eram bem tolerantes, fazendo com que posteriormente os europeus se aproveitassem desse fato. De acordo com Harold Lamb, a gama de escritos negativos seja devido aos autores desses relatos serem inimigos dos mongóis. Os anais da sua época existem apenas nos escritos dispersos dos uigures, chineses, persas e armênios. Além disso, os europeus no século XIII, acreditavam que o mundo que existia fora da sua terra era muito nebuloso e o fato dos mongóis serem guerreiros e estrangeiros emergindo na europa, fizeram-os sentir o impacto da horda mongol. O homem que quase conquistou a terra foi classificado como Anticristo pelos europeus. Temujin, que é lembrado pelo mundo como Genghis Khan, realizou inúmeras conquistas territoriais e fez com que seu nome se tornasse inesquecível e temível, ficando conhecido como flagelo de deus, guerreiro perfeito e mestre de tronos e coroas. (LAMB, 1928, p. 11).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS:

É possível perceber que Genghis Khan e seus sucessores foram os responsáveis pelas mudanças na vida dos mongóis na Ásia Central, suas expedições contribuíram para ampliar a visão de mundo e terem contatos com outras culturas e etnias. De acordo com Jack Weatherford, escavações arqueológicas foram feitas na região da moderna Mongólia Interior, é perceptível que junto dos mongóis havia cristãos, muçulmanos, budistas e taoístas, também havia estruturas religiosas budistas. A presença de inúmeras crenças em uma pequena região nos mostra que com as expedições de conquista do território, os mongóis passaram a aceitar um emaranhamento cultural. Além disso, se tornou uma marca registrada no império mongol. Os mongóis passaram a não ter uma religião universal e abraçaram todas as crenças e as encorajou a florescer. (WEATHERFORD, 2010, p. 74).

Junto de suas filhas e seu poderoso exército, Genghis Khan conquistou muito mais que romanos, chineses e árabes tentaram alcançar. Os mongóis colheram recompensas e desfrutaram de luxos após abrir as rotas comerciais sob um sistema unificado e políticas consistentes. Forneceram infra-estrutura de rotas seguras, moeda estável, serviço postal rápido, poços, animais e acesso igual aos comerciantes sem considerar a nacionalidade ou região. Ademais, transformaram a cadeia de cidades-estados e nações concorrentes em toda a Ásia em um conjunto interligado de unidades políticas e comerciais com que os tornou interdependentes em vez de rivais. Sob o controle das rainhas mongóis, a Rota da Seda alcançou seu auge. (WEATHERFORD, 2010, p. 80).

## REFERÊNCIAS:

ABBOTT, J. **History of Genghis Khan**. New York: Harper & Brothers, 1860.

BARFIELD, T. J. **The Nomadic Alternative**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1993.

BUENO, A. **Cem textos de História Chinesa.** União da Vitória: FAFIUV, 2011.

LAMB, H. **Genghis Khan: The Emperor Of All Men.** London: Thornton Butterworth, 1928.

LÉVI-STRAUSS, C. **Raça e História.** In: Coleção Os Pensadores - Lévi-Strauss. São Paulo: Abril Cultural, 1980. Pp. 53

LI, C. C. **The Travels of an Alchemist.** trans. Arthur Weley. Westport, Conn.: Greenwood Press, 1976, 67–68, 106–7.

MAY, T. **The Mongol Art of War.** Great Britain: Pen and Sword, 2007.

MITCHELL, R.; FORBES N., eds., **The Chronicle of Novgorod (1076–1471)**, London: Royal Historical Society, 1914, p. 186–88.

ROUX, J. P. **La Religion Des Turcs Et Des Mongols.** Paris: Payot, 1984.

STEARNS, P. N. **World History In Documents: A Comparative Reader.** New York: New York University Press, 2008.

WEATHERFORD, J. **The Secrets History of the Mongol Queens: How The Daughters of Genghis Khan Rescued His Empire.** New York: Crown, 2010.

## **OS FILHOS DE LOKI: A REPRESENTATIVIDADE DO CAVALO, DO LOBO E DA SERPENTE NA MITOLOGIA NÓRDICA.**

Michelly Bianca Sousa Alencar<sup>63</sup>

**RESUMO:** Esse artigo tem como objetivo discutir a representatividade dos filhos animais de Loki na mitologia nórdica e como tais animais eram vistos por esta sociedade.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mitologia; Animais; Representatividade.

**ABSTRACT:** this article aims to discuss the representativeness of Loki's animal children in Norse mythology and how such animals were seen by this society.

**KEYWORDS:** Mythology; Animals; Representativeness.

### **OS ANIMAIS E OS VIKINGS**

Em diversas culturas os animais têm diferentes significados. Entre os nórdicos, não seria diferente. Na mitologia desta sociedade é possível observar os mais diferentes tipos de animais, dos corvos de Odin, Huginn e Muninn, as cabras de Thor. Nesse artigo, iremos analisar o significado dos filhos animais de Loki na mitologia nórdica.

De acordo com as narrativas míticas, Loki tem seis filhos no total, o Lobo Fenrir, Jörmungandr a serpente de Midgard, Hel a comandante do submundo, o cavalo Sleipnir, Narvi e Váli. Nesse artigo iremos focar apenas nos filhos que são representações de animais: Fenrir, Jorgunmund e Sleipnir.

Os nórdicos eram um povo majoritariamente guerreiro, eles também praticavam comércio, mas por suas terras serem extremamente

---

<sup>63</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Orientador: Fabricio Nascimento de Moura. Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). E-mail: m.bia\_006@hotmail.com

frias e cobertas de gelo, era quase impossível a prática do plantio. (FAUR, 2006, p.34-37)

Até hoje sendo conhecidos como grandes conquistadores, os nórdicos, mais especificamente os vikings, eram um povo que viviam basicamente da guerra, sendo sua grande arma, o domínio sobre o mar (AMORIM, 2013, p.14) (FAUR, 2006, p.34-37). Por serem um povo guerreiro, os animais em sua mitologia quase sempre eram associados à guerra, à força, à coragem ou à morte. Os filhos de Loki também representam esse espírito viking. (OLIVEIRA, 2016, P.89)

## SLEIPNIR

De acordo com o autor Ricardo Wagner Menezes de Oliveira, para o povo nórdico o cavalo era um símbolo da guerra, o que conseqüentemente era uma representação daquele povo. Por isso, foi um dos animais mais representados na era viking, “Esse animal tem sua relevância evidente através da sua presença em numerosas narrativas históricas, heroicas e religiosas, além de estar presente também em uma enorme quantidade de representações artísticas em geral.” (OLIVEIRA, 2016, P.89)

Por exemplo, temos o aesir Heimdall, que possui um cavalo de nome Gulltopp (topo dourado) (...) o gigante Hrungr, que possuía o rápido Gullfaxi (crina dourada) (skáldskaparmál 3), e, ainda o próprio Skinfaxi (crina brilhante) (...) que transporá o dia. (OLIVEIRA, 2016, P.91)

É possível notar que esse animal tem uma grande relação com o sol e com o ouro. O cavalo era reconhecido por seus atributos, como a crina, a cor do pelo e a sua rapidez. O autor Wagner Menezes acredita que tais nomes e atributos físicos transmitiam para aquela sociedade um ideal de poder, realeza e em muitos casos até de divindade. (OLIVEIRA, 2016, p.91) Völsa Þátr<sup>64</sup> menciona que o pênis de cavalo mumificado era usado como objeto de adoração por uma família de fazendeiros. (FAUR, 2006, p.31)

---

<sup>64</sup> É um conto que somente existe no livro *Flateyjarbók* ou *Livro de Flatey*, onde ele se encontra no capítulo *Óláfs saga helga*. Provavelmente foi escrito por volta do século catorze mas a estória ocorre muito antes, em 1029, quando a Escandinávia ainda era predominantemente de religiosidade pagã e ainda se mantinha a tradição de cultuação ao falo, o *völsi*. (LANGER, 2013, p.1)

Um animal tão associado aos deuses se tornou um símbolo da elite entre os homens. Quanto mais rico e importante a pessoa fosse mais cavalos ela detinha. Em alguns casos, homens foram enterrados com seus cavalos como forma de demonstração de poder. (LANGER, 2005, P.3)

O grande simbolismo desse animal vem de diferentes mitos, como o filho de Loki que pode cavalgar até o mundo dos mortos ou como a morte de Balder, que contou com o sacrifício de seu cavalo e depois foi colocado no barco junto com seu dono.



**Figura 1:** Pedra rúnica de Tjängvide I, G 110, Gotland, Era Viking.

**Fonte:** <http://www.christerhamp.se/runor/gamla/g/g110.html>,

Acesso em: 20/12/2019.

Essa pedra rúnica é datada do século VIII. Na parte superior vemos o cavalo de oito pernas, Sleipnir e seu cavaleiro, que seria Odin, sendo recepcionado pelas valquírias. Há também dois homens mortos segurando lanças em cima da cabeça de Odin, o que representa a chegada dos mortos em batalha em Valhala. Na parte inferior vemos um barco cheio de guerreiros ainda batalhando.

Dos cavalos mitológicos, Sleipnir é o mais conhecido. O potro tem oito pernas, e que foi dado a Odin, tem sua origem contada em *Gylfaginning*<sup>65</sup> (o engano de Gylfi), onde Loki, para não permitir que os

<sup>65</sup> *Gylfaginning* (o engano de *Gylfi*), é a primeira parte da *Edda em prosa* de *Snorri Sturluson*, após o Prólogo. O *Gylfaginning* trata da criação e da destruição do mundo dos deuses nórdicos e muitos outros aspectos da mitologia nórdica. (FÉO e AYOUB, 2017, p.63)

deuses percam uma aposta, se transforma em uma égua no cio e seduz Svaðilfari, o cavalo do construtor. Assim, os deuses ganham a aposta e Loki engravida, dando à luz Sleipnir.

No poema eddico *Grímnismál*<sup>66</sup>, podemos observar que Sleipnir é o melhor de todos os cavalos e por isso pertencia a Odin, o principal de todos os deuses, Sleipnir podia viajar entre os planos, indo da morada dos deuses, até a terra e até mesmo a terra dos mortos. (OLIVEIRA, 2016, P.93)

## FENRIR

De acordo com o mito, Fenrir era o filho de Loki com a gigante Angrboða. Ela também é a mãe de Hel e Jörmungandr. De acordo com a profecia de uma *völva*<sup>67</sup>, ele será o responsável pela morte de Odin no Ragnarok<sup>68</sup>.

Para o povo nórdico, o lobo assim como o cavalo, também estava intensamente ligado à morte e à guerra, mas diferente do cavalo, o lobo não simbolizava riqueza ou poder, e sim o próprio espírito guerreiro. (OLIVEIRA, 2016, P.100)

Quando se trata da representação do lobo, Fenrir é o grande símbolo escandinavo. A história de seu nascimento também é contada em *Gylfaginning* (o engano de Gylfi), mas ele é primeiramente citado em *Völuspá*<sup>69</sup>, quando a vidente alerta aos deuses que os filhos de Loki os trará um grande sofrimento. Sabendo disso, quando descobriram que Fenrir, Hel e Jörmungandr, estavam sendo criados pela mãe, os deuses rapidamente os pegaram. O destino de Fenrir foi ser levado à morada

---

<sup>66</sup> *Grímnismál* (A canção de Grímnir) é um dos poemas mitológicos mais importantes da *Edda em verso*, uma coleção de poemas em norueguês antigo preservados inicialmente no manuscrito medieval islandês *Codex Regius*, do século XIII. (AMORIM, 2013, p.28)

<sup>67</sup> *Völva* era na mitologia nórdica uma mulher vidente, que em êxtase profético podia ver o futuro. (FAUR, 2006, p.46).

<sup>68</sup> Na mitologia nórdica, Ragnarök (destino dos deuses,) representa a escatologia nórdica, marcado por uma série de eventos que conduziriam ao fim do mundo. (FÉO e AYOUB, 2017, p.63)

<sup>69</sup> *Völuspá* (A Profecia da Vidente) é o nome do primeiro poema da *Edda poética*. Conta a história da criação do mundo e de seu iminente final, narrada por uma *völva* e dirigida a Odin. (AMORIM, 2013, p.28)

dos deuses, Týr<sup>70</sup> era o único que lhe levava comida, mas quando os deuses viram que o lobo estava crescendo demais resolveram prendê-lo. Fizeram duas correntes, mas ele as quebrou, até que foram aos anões e pediram para que criassem a corrente mais forte que existira. Fenrir mais uma vez aceitou ser preso com a condição de que algum deus colocasse a mão em sua boca. Týr assim o fez. Quando o lobo não conseguiu se soltar e os deuses se recusaram a solta-lo, Fenrir arrancou a mão de Týr. Mas como já tinha sido profetizado pela völva, ele se soltará e trará a morte aos deuses. (AMORIM, 2013, p.55)

Enquanto Odin e Týr, são vistos como deuses justos e nobres, Fenrir é visto como um indicador da morte, usado como sinônimo para o evento do Ragnarök no poema völsuspá.

45-Irmãos se enfrentarão  
E se matarão um ao outro,  
Filhos de irmãs trarão  
Ruína aos parentes,  
Os gigantes fogem;  
46-O mundo será difícil com  
Muita prostituição,  
Tempo do machado, tempo da espada,  
Escudos serão partidos,  
Tempo do vento, tempo do lobo,  
Antes do mundo cair  
Nenhum homem  
Poupará outro. <sup>71</sup>(STURLUSON, 2004, P. 12)

Ainda no mito de Gylfaginning, conta-se sobre o Ragnarök, e como Fenrir matara o deus principal, Odin, e como será morto pelo filho dele, Vidar. Fenrir ainda tem dois filhos, Skoll e Hati, e que quando a völva fala em völsuspá sobre a era do lobo, ela também se refere a eles dois. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 221-222)

“A instabilidade cósmica da abóbada celeste nórdica se faz presente desde o início da Criação devido à perseguição a Sól e Mani pelos lobos Skoll e Hati. Os elementos cósmicos aqui são personificados como Sól (uma deusa solar) e Mani (um deus lunar). Nesse mito, a catástrofe cósmica se daria no momento em que Sól e Mani fossem devorados pelos lobos, desencadeando o Ragnarök. O céu seria tingido de sangue com a morte das duas divindades. A Lua se tornaria vermelha (Lua de sangue) e o Sol se tornaria negro (eclipse). O mundo cairia

<sup>70</sup> O deus da Guerra; filho do gigante do mar do inverno Hymir, passou a ser considerado filho de Odin, devido a sua coragem e heroísmo em batalha, representado por um homem sem a mão direita. (AMORIM, 2013, p.55)

<sup>71</sup> Tradução nossa.

em profunda escuridão e nem o brilho das estrelas seria visível.  
” (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 221)

Com isso, é possível notar, que assim como o pai, Skoll e Hati, estão destinados a trazer o sofrimento aos deuses, sendo ambos agentes do caos na mitologia, pois o triunfo deles sobre Sól e Mani será o evento que irá desencadear o Ragnarök. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 220-222)

Para os nórdicos o lobo poderia representar os perigos noturnos, ferocidade e assombração, todos ligados à noite. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 221)

O lobo pode ser visto de várias formas pela sociedade nórdica, como representação da fertilidade, do espírito guerreiro e da coragem. Mas no contexto do Ragnarök, o lobo Fenrir, representa apenas a morte e o caos. Ele é visto como a guerra e o destruidor de laços. Será ele que trará o fim a ordem e a vida de tudo. Isso se dá por que uma das características dos lobos é se alimentar de carniça, principalmente as que são deixadas para trás pelas batalhas. Por isso é muito comum para essa sociedade, o lobo ser associado à morte, visto com muita frequência em monumentos fúnebres. (OLIVEIRA, 2016, P.102)



**Figura 2:** Pedra rúnica de Tullstorp, DR 271, Suécia, séc. XI.

**Fonte:** <http://www.mior.se/skane/fornminnen/?ssid=16&lang=en>,

Acesso em: 20/12/2019.

## **JÖRMUNGANDR**

Jörmungandr era a serpente de Midgard ou a serpente do mundo. É importante ressaltar que para os nórdicos a terra era rodeada por um

mar, mar esse onde Jörmungandr foi jogado pelos deuses. Assim os nórdicos tinham a explicação para as embarcações que saíam e nunca voltavam, Jörmungandr as tinha devorado. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 227-229)

O último filho de Loki a ser citado nesse artigo, Jörmungandr, faz sua aparição também em Gylfaginning, onde conta seu nascimento e, assim como os irmãos, é levado pelos deuses e depois jogado ao mar que circunda Midgard. Lá ele cresceu tanto que deu a volta no mundo. Assim como Fenrir, a serpente de Midgard está destinada a trazer a morte aos deuses e sua última batalha no Ragnarök será contra Thor, e trará a morte para ambos. (OLIVEIRA, 2017, p. 71-72)

Jörmungandr é uma serpente marítima e por mais que os vikings fossem um povo que desbravasse o mar, eles também acreditavam que era o lar dos monstros. O mito do próprio Jörmungandr deixa transparecer, e se para aquele povo morrer em batalha os levava direto para Valhala, morrer em uma batalha contra o filho de Loki, seria uma honra imensurável, por isso os vikings não temiam ir de encontro ao monstro. Essa coragem também é traduzida em sua mitologia. Quando o deus Thor, tenta pescar Jörmungandr no poema Hymiskviða (Balada de Hymir), mas não consegue, revela que se a divindade foi incapaz de domar essa serpente, os humanos também não conseguirão. (OLIVEIRA, 2017, p. 72)

A serpente, na mitologia, está relacionada com a morte. Mas para os vikings, ela também era relacionada com a vida. A aparência da serpente, era ligada a fertilidade, virilidade, à terra, aos mistérios da vida, à sorte, força, bravura e poder. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 220-226). “Annie Sofie Gräslund (2006, p. 126) assinala que na Era Viking foram achados amuletos com efígies de cobra; (...) Segundo Gräslund, estes amuletos e broches seriam símbolos de fertilidade e talvez de boa sorte, pois no folclore posterior à Era Viking, encontra-se amuletos da sorte com imagens de cobras. ” (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 226)

No Ragnarök, a divindade Thor mata Jörmungandr, mas também será morto por ele. Por isso a serpente simboliza força, pois mata o deus que na mitologia é descrito como o mais forte de todos os deuses. Mas a serpente também simboliza sorte, já que consegue morder Thor após receber seu golpe, e em sua mordida ela libera seu veneno, o veneno

mais poderoso que já existiu, que nenhum deus ou mortal tem a cura.  
(OLIVEIRA, 2017, p. 71-73)



**Figura 3:** Battle of the Doomed Gods. Friedrich Wilhelm Heine, 1882.

**Fonte:** <http://neve2012.blogspot.com/search?q=filhos+de+loki>.

Acesso em: 20/12/2019.

Na imagem podemos ver Odin contra Fenrir, Thor contra Jörmungandr, Freyr contra Surt, entre outros guerreiros, na batalha do Ragnarök.

A serpente possui significados. A sua forma física (fálica) remete à fertilidade e à virilidade. Sua luta contra Thor, a força e a sorte, e seu veneno, a morte. Para os vikings a serpente representava a morte de duas maneiras, uma por meio do veneno, e outra por meio da viagem entre os mundos. (OLIVEIRA, 2017, p. 71-73) (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, P. 225-226)

De fato, o veneno da serpente era a principal representatividade mitológica da morte, mas para os vikings havia também a ideia de que a serpente poderia viajar entre os mundos. Assim como o cavalo Sleipnir, e essa ligação com a morte não era algo negativo. “A serpente relacionada aos mistérios da vida e da morte, pois, pelo fato de conseguir esgueirar-se sob a superfície e voltar à luz do dia, a cobra detinha um estranho poder de “viajar” entre mundos” (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, p. 225-226)

Essa ideia vinha principalmente dos buracos que as serpentes faziam na terra e de sua habilidade para esconderem-se nesses buracos. Já o veneno, esse sim representava a morte de forma negativa, pois além de ser o responsável pela morte de Thor, era usado como

punição em Náströnd<sup>72</sup> onde, como forma de punição, alguns criminosos tinham que vagar em rios de veneno. O submundo era cheio de serpentes venenosas que roíam as raízes da yggdrasil<sup>73</sup>. Também na mitologia, quando a divindade Loki é presa em Lokassena, o seu castigo é descrito como uma serpente com a boca aberta em cima de seu corpo. (OLIVEIRA, 2017, P. 72-74),

A serpente era um ser com múltiplos significado entre a sociedade nórdica, mas a serpente Jörmungandr especificamente, era um retrato de força e da morte. Assim como seu irmão Fenrir, ela estava destinada a trazer a morte aos deuses antes mesmo de seu nascimento, além de ser um monstro que deve ser temido pelos Vikings navegadores. (OLIVEIRA, 2017, P. 72)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pelas fontes mitológicas pode-se perceber o quanto o lobo, a serpente e o cavalo tinham importância entre os vikings, influenciando sua cultura, religião e arte. Diferente do pai, que tem um caráter ambíguo nos contos, hora prejudicando os deuses, hora ajudando, os filhos de Loki tem papéis bem específicos em suas respectivas mitologias e por mais que acabem sendo os antagonistas de suas próprias histórias, sua simbologia para os vikings é revelada na narrativa mítica. Sleipnir, o cavalo, é um auxiliador, que mostra a riqueza e o poder de seu cavaleiro. Fenrir, o lobo, representa o espírito guerreiro, mas também a morte e o fim de tudo. Jörmungandr, a serpente, era um símbolo de força e perigo.

---

<sup>72</sup> Na Mitologia nórdica, Náströnd (Costa dos Cadáveres) é um lugar em Helgardh aonde Niðhöggr vive e suga os corpos dos mortos. (OLIVEIRA e OLIVEIRA, 2017, p.226)

<sup>73</sup> Localizada no centro do Universo ligava os nove mundos da cosmologia nórdica, cujas raízes mais profundas estão situadas em Niflheim, um mundo sombrio onde ficavam várias árvores assombradas e solo onde não se produzia nada, escuridão profunda com gigantes e terríveis monstros. O tronco era Midgard, ou seja, o mundo material dos homens; a parte mais alta, que se dizia tocar o Sol e a Lua, chamava-se Asgard (a cidade dourada), a terra dos deuses, e Valhala, o local onde os guerreiros Vikings eram recebidos após terem morrido, com honra, em batalha. (FAUR, 2006, p.45-53)

## REFERÊNCIAS:

### DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

STURLUSON, S. **The Prose Edda**. United States of America, the Northvegr foundation, 2004. Tradução de Benjamin Thorpe.

### OBRAS DE ORIENTAÇÃO HISTORIGRÁFICA

AMORIM, S. **Mito, magia e religião na Volsunga saga: um olhar sobre a trajetória mítica do herói Sigurd**, 2013. 111 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2013.

FAUR, M. **Mistérios nórdicos: deuses. Runas. Magias. Rituais**. Editora pensamento, São Paulo, 2006.

FÉO, C; AYOUB, M. **Ragnarök em Gylfaginning: Traços do Estado Livre Islandês**. Revista Notícias Asgardianas, paraíba, n. 12, p.70-78, 2017.

LANGER, J. **Erfi: as práticas funerárias na Escandinávia viking e suas representações**. Revista BRATHAIR, v. 5 n. 1, p. 114-127, 2005

\_\_\_\_\_. **O conto de Völsi: aspectos do paganismo na era viking**. Revista RELEGENS THRÉSKEIA, v. 2 n. 2, p. 104-125, 2013.

OLIVEIRA, L. **Breve comentário sobre o simbolismo da serpente na Edda Poética**. Revista Notícias Asgardianas, Paraíba, n. 12, p.70-78, 2017.

OLIVEIRA, L; OLIVEIRA A. **O simbolismo do lobo e da serpente no Ragnarök**. Revista Diversidade Religiosa, João Pessoa, v. 7, n. 1, p. 216-240, 2017.

OLIVEIRA, R. **Feras petrificadas: O simbolismo religioso dos animais na era viking**, 2016. 130 f. Dissertação. (Mestrado em Ciências das Religiões) - Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2016.

## MITOLOGIA JAPONESA: AMATERASU, A DEUSA DO SOL

Eubre Pessoa Soares Junior<sup>74</sup>

**RESUMO:** Este artigo discute sobre uma das divindades mais influentes do Japão, que é a deusa Amaterasu, além de sua participação na segunda parte do mito desse país. Destaca-se as referências em dois documentos, a saber: “*Kojiki*” (Registro de Assuntos Antigos) e “*Nihon Shoki*” ou “*Nihongi*” (Crônicas do Japão), que apresentam particularidades nos relatos da deusa. Além disso, demonstra a elaboração do mito desta divindade, assim como a sua importância na construção cultural do país.

**PALAVRAS-CHAVE:** Mitologia. Japão. Amaterasu.

**ABSTRACT:** This article discusses one of the most influential deities in Japan, which is the goddess Amaterasu, in addition to her participation in the second part of that country's myth. The references in two documents stand out, namely: “*Kojiki*” (Register of Ancient Affairs) and “*Nihon Shoki*” or “*Nihongi*” (Chronicles of Japan), which present particularities in the goddess's reports. In addition, it demonstrates the elaboration of the myth of this divinity, as well as its importance in the cultural construction of the country.

**KEYWORDS:** Mythology. Japan. Amaterasu.

### INTRODUÇÃO

Segundo Mircea Eliade (1972), existe uma separação entre o que seria indicado como um tempo presente e um tempo mítico, como se percebe nos mitos gregos, onde havia uma divisão entre um mundo heroico, e o mundo atual. Mircea Eliade, revela como esse tempo anterior possui relevância por meio da crença em seres espirituais e deuses. (ELIADE, 1972, p. 17). A crença nesses seres se deve a diversas circunstâncias, que variam entre uma forma de explicar a origem de uma sociedade, ou mesmo justificar a ascensão de certos indivíduos ao poder, como é o caso da deusa Amaterasu para as imperatrizes do Japão.

Em certas culturas, prevalece a crença de que a natureza é povoada por espíritos. Essa característica, atribuída pelo antropólogo

---

<sup>74</sup> Graduando em História-Licenciatura pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM), sob orientação do Prof. Me. Fabrício Nascimento Moura. E-mail: jrbraww@gmail.com.

Edward Burnnet Tylor<sup>75</sup>, ficou conhecida como animismo, que seria a existência de alma em todas as coisas na natureza. Essa noção da vida, seja no agora ou no pós-morte, se faz presente em diferentes meios comunicativos na atualidade, seja por meio da ficção, ou pela prática de grupos religiosos ou não. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 15, 21).

As definições divinas são atribuídas com mais precisão do que a de espíritos e almas, além de serem mais reverenciadas e possuírem nomes próprios, e em alguns casos, templos particulares. Está noção de adoração aos deuses surgiu há milênios, atribuída como uma forma de regular a vida humana por meio da esperança e ao mesmo tempo pelo temor, assim como os próprios humanos tem a função de controlarem e apaziguarem estes seres, para não receberem punições. (GAARDER; HELLERN; NOTAKER, 2000, p. 21-22).

De acordo com Meg Greene, a base para os estudos sobre a deusa Amaterasu, provém de duas fontes, a saber: O *Kojiki* e o *Nihongi*. O *Kojiki* (Registros de Assuntos Antigos) é uma história oficial do Japão, editada no ano de 712 d.C. Estas histórias foram contadas por Hiedano-Arei e escritas por Ō no Yasumaro. A segunda compilação surgiu 8 anos após o *Kojiki*. O *Nihonshoki* (Crônicas do Japão) consiste em trinta volumes que descrevem a era dos deuses, desde a origem do mundo, até o reinado da Imperatriz Jito, no sétimo século d.e.c. A primeira metade do *Nihonshoki* também contém mitos, baseados em relatos orais e escritos chineses, que trazem particularidades em relação a primeira compilação, e em certas partes, mudanças de narrativa. Assim, juntamente com o *Kojiki*, o *Nihonshoki* é uma fonte importante para a religião xintoísta. (GREENE, 2005, p. 43).

## O MITO DE AMATERASU E SUSANOO

Basil Hall Chamberlain, afirma em sua tradução de *Kojiki*, que o nascimento de Amaterasu se deu durante o processo de purificação da divindade responsável pela criação das ilhas do arquipélago japonês, Izanagi no Kami. Após ter falhado em resgatar sua falecida esposa do

---

<sup>75</sup> TYLOR, Edward Burnnet Tylor. **Primitive culture**: Researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom. London: John Murray, 1871.

*Yomi*<sup>76</sup> e ter se impregnado com as impurezas desse local, a divindade decide limpar-se das sujeiras que havia absorvido em seu corpo e vestimentas. Izanagi realizou esta purificação em uma foz de um rio, e durante este banho, além da deusa, nasceram mais outras duas divindades, que seriam consideradas por Izanagi, como sendo sua “geração final e ilustre de filhos”. De seu olho esquerdo nasceu Tsukuyomi, de seu nariz surgiu Susanoo, e de seu olho direito nasce a deusa Amaterasu. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 44, 50).

Helen Hardacre afirma que os três deuses nascidos da limpeza de Izanagi receberam domínios específicos para administrarem. Em seguida, Tsukuyomi recebeu o domínio da lua, Susanoo ganha o dos oceanos, e por fim, Amaterasu obteve o comando do sol e do *Takamagahara*<sup>77</sup>, além da joia *Magatama*, passando a ser chamada de Amaterasu-Ōmikami. (HARDACRE, 2017, p. 53). Estas associações dos deuses com a natureza, como já mencionado antes, apresentam características animistas, além de serem adorados e reverenciados em santuários (figura 1), como é o caso da deusa Amaterasu.



**Figura 1** – Santuário de Ise, local de adoração a Amaterasu.

**Fonte:** <https://blog.gaijinpot.com/ise-grand-shrine/> Acesso: 19/12/2019.

<sup>76</sup> Submundo da mitologia japonesa.

<sup>77</sup> Planície do Alto Céu.

Após receberem suas funções divinas, Susanoo foi o único que não havia seguido a sua tarefa, e estava constantemente chorando. Quando questionado por seu pai, a divindade afirmou que queria ver sua mãe, Izanami, no *Yomi*. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 51). Isto deixou Izanagi zangado, pelo fato de deuses que descumprem suas funções representarem uma desgraça, passando a serem considerados deuses maus. Izanagi decidiu expulsar seu filho, apenas atendendo a outro pedido, que era visitar Amaterasu, no *Takamagahara*. (ASTON, 1896, p. 33).

Assim, ele subiu ao céu, causando catástrofes naturais por onde passava, como inundações e terremotos. Amaterasu já estava ciente da sua chegada, e temerosa, questionou a si mesma o motivo da presença de seu irmão, imaginando que ele teria más intenções, como a de roubar o seu trono. Preparada para um possível confronto, a divindade puxou uma aljava com mil flechas, e após o surgimento de Susanoo, a divindade explicou como havia sido expulso por seu pai, e teria ido até o *Takamagahara* apenas para despedir-se dela. Para provar sua palavra, Susanoo e Amaterasu firmaram um acordo, e em seguida, eles realizaram uma competição com o intuito de saber quem criaria mais deuses a partir dos objetos do outro. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 52, 53).

Enquanto Amaterasu mastigou a arma de Susanoo, este fez o mesmo com a joia da deusa, o *Matagama*, que havia sido recebido de seu pai, em seu nascimento. Assim, a divindade soprou os pedaços quebrados, gerando uma quantidade de deuses, enquanto Susanoo produziu mais do que ela. O deus reivindicou a vitória por ter criado mais deuses, no entanto, Amaterasu afirmou que por esses deuses terem nascido a partir de sua joia, ela era a vencedora, enquanto a menor quantidade se deu devido a arma de Susanoo ser inferior ao *Matagama*. Isso gerou a revolta da divindade, que decidiu vingar-se de sua irmã. (HARDACRE, 2017, p. 53).

Susanoo não seguiu com sua palavra de paz, e causou desastres naquele território. Assim, ele destruiu campos de arroz e espalhou excrementos pelo palácio de Amaterasu. A deusa o repreendia, mas imaginava que estas ações fossem apenas confusões de Susanoo, e que ele iria parar. Contudo, a divindade continuava a praticar esses atos, que posteriormente se agravaram. Logo, enquanto Amaterasu estava sentada, Susanoo abriu um buraco no teto do salão de tecelagem, derrubando um cavalo morto naquele local, o que assustou as mulheres

que teciam as vestes celestes, ocasionando a morte de uma delas. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 61-62).

Devido a essas atitudes de seu irmão, Amaterasu ficou assustada e entristecida, o que fez com que ela se escondesse em uma caverna. Esta reclusão ocasionou escuridão tanto no céu, quanto na terra. Logo, outras divindades estavam procurando por Amaterasu, devido à noite constante que havia se fixado, além de calamidades que estavam surgindo. (HARDACRE, 2017, p. 53).

As divindades que estavam à procura de Amaterasu, para conterem essas calamidades e Susanoo, utilizaram diversas ferramentas para retirar a deusa daquele local. Dessa forma, decidiram chamar a atenção da divindade, levando pássaros, um espelho, e fazendo oferendas e cantos na entrada da caverna. Amaterasu ficou curiosa com a movimentação exterior, e decidindo sair de sua caverna, foi informada que havia surgido uma divindade que iria substituí-la. Assim, eles mostraram o espelho a ela, e aproximando-se dele, os deuses a puxaram para fora, trazendo o brilho do sol consigo (figura 2). Logo, percebendo a necessidade pela qual os outros deuses estavam passando, ela decidiu auxiliá-los, e assim Susanoo foi expulso do *Takamagahara*. (HARDACRE, 2017, p. 54).



**Figura 2:** Amaterasu saindo da caverna e retornando a luz ao mundo.

**Fonte:** <https://scion-origin.fandom.com/wiki/Amaterasu>  
Acesso em: 18/12/2019

Segundo Marcel Vejmelka, Amaterasu foi a responsável por dar início a linhagem que deu origem ao primeiro imperador do Japão, e também a humanidade. Além disso, o espelho utilizado na retirada de Amaterasu da sua caverna, chamado de *Yata no Kagami*, que era transmitido a cada geração de imperadores, estaria guardado em um templo xintoísta na cidade de Ise. Marcel Vejmelka afirma que este espelho é venerado até a atualidade, e que a deusa continuaria vivendo dentro dele. (VEJMEKKA, 2013, p. 430-431).

Os documentos trazem versões diferentes em relação as atitudes seguidas por Susanoo após a sua expulsão do *Takamagahara*. O deus pode ser interpretado como consciente de seus erros e buscando por uma redenção, assim como como arrogante e vingativo devido a sua expulsão. Essas variações de personalidade se dão devido à origem de cada relato, assim como as tradições de cada região, e como essa construção pode beneficiar àqueles que a produzem. (ROBERTS, 2004, p. 103).

Quando Susanoo estava sendo mal, seguia sua alma perversa, ou *Ara-mitama*, e quando estava tendo atitudes boas, seguia o *Nigi-mitama*. (ROBERTS, 2004, p. 103). Pouco antes de ser expulso do *Takamagahara*, Susanoo havia desejado alimentos para a sua partida, e uma divindade da comida, Ohogetsu-Hime-no-Kami, fez refeições a partir de materiais retirados de sua boca e nariz. Contudo, Susanoo ficou descontente com a forma que os materiais eram arranjados, e matou a deusa. Outras versões trazem Tsukuyomi como o responsável pela morte dessa divindade, o que comprava estas variações no mito. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 70).

Após o banimento de Susanoo, o deus percorreu a terra até encontrar um casal idoso de deuses terrenos<sup>78</sup> que estava chorando. Quando questionados, estes lhe disseram que uma serpente gigante de oito cabeças e caudas havia devorado sete de suas filhas, restando apenas uma. Susanoo então afirma ser irmão de Amaterasu, e decide proteger a filha do casal, com a condição de tê-la para si. (CHAMBERLAIN, 1932, p. 71-72).

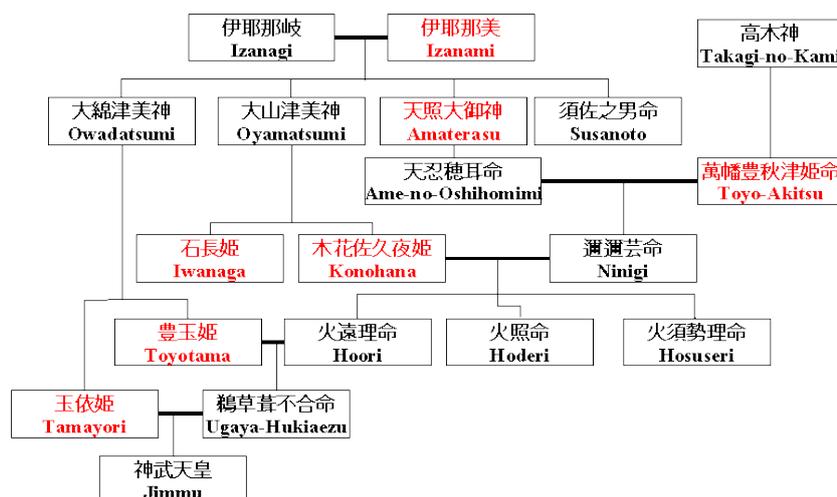
---

<sup>78</sup> Existe uma separação entre os deuses nascidos na terra, como Amaterasu, e os deuses que surgiram no céu ou que desceram do céu para a terra, como é o caso de Izanagi. Isto representa uma hierarquia divina, e conseqüentemente, social para o Japão no período de compilação dos documentos.

Com a proposta aceita, Susanoo transformou a garota em um pente e a colocou em seu cabelo, enquanto preparava tijelas de vinho de arroz para atrair a cobra. Ao aproximar-se, a serpente embebedou-se apenas com o aroma do vinho, e nesse momento, Susanoo cortou a cobra. Assim, a divindade encontrou uma espada dentro da criatura, chamada de *Kusanagi-no-Tsurugi*, que ele decidiu oferecer à sua irmã, Amaterasu, como uma oferenda de paz. (LEEMING; PAGE, 1996, p. 56-57).

Posteriormente, Amaterasu indicou seu filho, Ame no Ohihomimi para que governasse a terra. Contudo, ele negou esta missão, e afirmou que havia tido um filho que poderia cumprir esta ordem de sua mãe. Esse foi Ninigi no Mikoto. Assim, a deusa decidiu enviar seu neto para a terra, entregando-lhe sua joia recebida em seu nascimento, o espelho que havia sido usado na sua retirada da caverna, e a espada recebida de Susanoo. (AKIMA, 1993, p. 156).

Os três objetos recebidos por Ninigi são considerados tesouros sagrados. Eles teriam sido transmitidos através dos imperadores, e estariam atualmente presentes em santuários, como é o caso do espelho utilizado para retirar Amaterasu de sua caverna. A partir de Ninigi, teria originado a linhagem (figura 3) que chegaria ao primeiro imperador do Japão, o seu bisneto, Jimmu Tenno. (HARDACRE, 2017, p. 59-60).



**Figura 3** – Árvore genealógica divina até o primeiro imperador do Japão, em vermelho representando as mulheres.

**Fonte:** [http://pagania.tripod.com/shinto/kojiki\\_I.html](http://pagania.tripod.com/shinto/kojiki_I.html)

Acesso em: 18/12/2019

## **REFLEXÕES SOBRE AMATERASU E SUAS INFLUÊNCIAS**

Matsume Takeshi (1978) afirma que diversos estudiosos interpretavam Amaterasu como sendo também uma divindade masculina. Isso se deve a uma lenda transmitida entre sacerdotes do Santuário de Ise. Em uma passagem, Amaterasu é referido como “O Grande Deus”, que visitava uma sacerdotisa durante a noite, para dormir ao seu lado. Em um dia, várias escamas estavam na cama da sacerdotisa, semelhantes a de uma serpente, e essa sacerdotisa teria conhecimento dessa forma que Amaterasu assumiu para visita-la. Além disso, haviam algumas interpretações sobre a divindade em que ela era vista como uma cobra. (TAKESHI, 1978, p. 5).

De acordo com Jeremy Roberts, Amaterasu remete à construção da representação feminina, sendo influente para a ascensão das mulheres no Japão, através da responsabilidade das sacerdotisas dos santuários, xamãs e imperatrizes. Os documentos que registram os mitos e também os impérios japoneses deixam transparecer esta afirmativa. Além disso, Roberts afirma que o mito de Amaterasu contrasta com muitos mitos ocidentais, onde as mulheres costumam desempenhar papéis menos relevantes e em alguns casos não são citadas. (ROBERTS, 2004, p. 5).

Amaterasu é uma das divindades mais influentes do Japão. Sendo a responsável por iluminar o mundo, sua importância também está presente na posição social que as mulheres alcançaram. As duas imperatrizes responsáveis por ordenar a compilação de Kojiki e Nihongi, respectivamente, foram Genmei e Gensho. Elas chegaram ao poder devido aos mitos e à influência da deusa, que eram transmitidos oralmente, e assim coordenaram a compilação dos documentos, como forma de justificar seu governo e firmar seu império. (HARDACRE, 2017, p. 27, 57).

O nome completo de Amaterasu, "Amaterasu Ōmikami", de acordo com Jeremy Roberts, pode ser traduzido como "o ser importante que faz o céu brilhar", referência à sua saída da caverna, trazendo a sua luz consigo. Além disso, Ōmikami é um título, também traduzido no caso de Amaterasu, como “deusa ilustre”. Jeremy Roberts afirma que Amaterasu continua sendo uma das divindades mais populares do Japão, e que seu santuário em Ise, é o mais popular e importante do país. Os visitantes de Ise na época do festival da colheita, relembram a

família imperial por meio de suas orações, e também agradecem à deusa por sua proteção e benefícios. (ROBERTS, 2004, p. 6).

O mito da deusa do sol, assim como outras passagens de *Kojiki* e *Nihongi*, tratam de narrativas que descrevem uma linhagem específica de deuses, que seria responsável por trazer futuramente a junção dos povos, unificando-os por meio de sua descendência, sendo representados pelo clã Yamato. (YAMASHIRO, 1964, p. 23). Assim, surgiu a legitimação da “superioridade” desse clã em relação aos outros, e as causas do mesmo ter ganho os conflitos que estabeleceriam as bases para o país. (BROWN, 1993, p. 48).

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

As origens da deusa do sol retratam mitos que se fazem presentes na atualidade japonesa. Após a criação do mundo por Izanagi e Izanami, o nascimento de Amaterasu representou para aquele país uma ascensão feminina, como é o caso das imperatrizes que chegaram ao poder, além de ser utilizado como uma justificativa para uma linhagem divina, que teria dado origem ao primeiro imperador do território japonês. Sua construção, em destaque para o *Kojiki*, foi realizada como um método de elevação da moral local, de forma a introduzir o Japão como a única formação de terras nos primórdios, e que a ligação direta para uma espiritualidade (por meio de grandes santuários que estariam conectados ao céu) estava apenas naquela região.

Os mitos relatam uma série de eventos que se fizeram presentes em passado distante da atualidade, e que mesmo tratando de temas semelhantes, possuem suas especificidades. Tanto deuses quanto espíritos, sejam em documentos antigos ou em relatos atuais, trazem a separação entre um mundo mítico, e o tempo cotidiano. (ELIADE, 1999, p. 12). Por meio dessas fontes, é realizada a busca pelas origens do mito e a intenção pela qual foram registrados, assim como pela compreensão da sua representatividade para aquela população.

## REFERÊNCIAS

AKIMA, T. The origins of the grand shrine of Ise and the cult of the Sun Goddess Amaterasu Omikami. **Japan Review**, n. 4, p. 141-198, 1993.

ASTON, W. G. **Nihongi**: chronicles of Japan from the earliest times to a.d. 697. Londres: Society by K. Paul, Trench, Trübner; 1896.

BROWN, D. M. **The Cambridge history of Japan**, vol. 1: ancient Japan. New York: Cambridge University Press, 1993.

CHAMBERLAIN, B. H. **A translation of the "Ko-ji-ki," or "records of ancient matters"**. Kobe: J. L. Thompson & Co., 1932.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

GAARDER, J.; HELLERN, V.; NOTAKER, H. **Livro das religiões**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GREENE, Meg. **Japan**: a primary source cultural guide. New York: The Rosen Publishing Group, 2005.

HARDACRE, Helen. **Shinto**: a history. New York: Oxford University Press, 2017.

LEEMING, D.; PAGE, J. **Goddess**: myths of the female divine. New York: Oxford University Press, 1996.

ROBERTS, J. **Japanese Mythology A to Z**. New York: Facts On File, 2004.

TAKESHI, M. Origin and growth of the worship of Amaterasu. **Asian Folklore Studies**, vol. 37, p. 1-11, 1978.

VEJMEJKA, M. O Brasil no espelho de Amaterasu: O Japão de Aluísio Azevedo. **Brasiliana – Journal for Brazilian Studies**, v. 2, p. 401-433, 2013.

YAMASHIRO, J. **Pequena história do Japão**. São Paulo: Herder, 1964.



# NEM

# MYTHOS

[www.nemham.com](http://www.nemham.com)