



MYTHOS

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIIEVAL

2020 - Ano IV - Número 1
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. Doutorando Fabrício Nascimento Moura

EDITOR

Fabricio Nascimento de Moura – Professor Assistente de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão

EDITORA ADJUNTA

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. doutoranda do programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro

DIAGRAMAÇÃO

Weksley Santos Machado; Juliana Maria de Souza Xavier e Daniela Lima Evangelista

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DA REGIÃO TOCANTINA DO
MARANHÃO -UEMASUL**

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

CONSELHO EDITORIAL NACIONAL

Adriana Vidotte - Universidade Federal de Goiás

Adriana Maria de Souza Zierer – Universidade Estadual do Maranhão

Alair Figueiredo Duarte – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Alexandre Guida Navarro – Universidade Federal do Maranhão

Álvaro Alfredo Bragança Júnior – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Ana Livia Bomfim Vieira – Universidade Estadual do Maranhão

Ana Teresa Marques Gonçalves - Universidade Federal de Goiás

André Leonardo Chevitaese – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Armênia Maria de Souza – Universidade Federal de Goiás

Claudia Costa Brochado – Universidade de Brasília

Cynthia Cristina de Moraes Mota – Universidade Federal de Rondônia

Deivid Valério Gaia – Universidade Federal do Rio de Janeiro

Dulce Oliveira Amarante dos Santos - Universidade Federal de Goiás

Fábio de Souza Lessa - Universidade Federal do Rio de Janeiro

Fábio Vergara Cerqueira – Universidade Federal de Pelotas

Gilberto da Silva Francisco - Universidade Federal de São Paulo

Glaydson José da Silva - Universidade Federal de São Paulo

Henrique Modanez de Sant'Anna - Universidade de Brasília

Josué Berlesi – Universidade Federal do Pará

Maria Aparecida de Oliveira Silva – Universidade Federal de São Paulo

Maria Regina Cândido – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Paulo Roberto Gomes Seda – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Pedro Paulo Abreu Funari – Universidade Estadual de Campinas

Renata Cristina de Sousa Nascimento – Universidade Federal de Goiás

Semíramis Corsi Silva – Universidade Federal de Santa Maria

CONSELHO EDITORIAL INTERNACIONAL

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest

Gerardo Fabián Rodríguez - Universidad de Mar del Plata

Maria Cecília Colombani - Universidad de Mar del Plata

Rosuel Lima Pereira - Université de Guyane – France

Victor Hugo Mendez Aguirre- Universidad Nacional Autónoma de México

Capa: Samila Silva Mesquita

Editoração Eletrônica: Equipe NEMHAM

www.nemham.com

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano 4, v. 7 (Jul. 2020)-

Semestral.

ISSN 2527-0621

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

CDU 94(05)

Sumário

Editorial

Raimundo Carvalho Moura Filho, 9

Artigos

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CORPO EM RELAÇÃO AO PECADO ORIGINAL NOS IMAGINÁRIOS DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NOS DISCURSOS RELIGIOSOS MEDIEVAIS

Pablo Gatt, 13

APUNTES SOBRE EL HIMNO HOMÉRICO A APOLO

María Cecilia Colombani, 31

SABIOS POLIMORFOS Y FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: TESTIMONIOS DE HERÁCLITO, PLATÓN Y ARISTÓTELES.

Victor Hugo Méndez Aguirre, 42

DO NOMOS AO SURGIMENTO DAS DINASTIAS FARAÔNICAS: REFLEXÕES SOBRE AS ORIGENS E FORMAÇÃO DO ESTADO EGÍPCIO

Wanderson Sousa Costa; Helen Giovanna Pereira Fernandes, 57

AS TRADIÇÕES GRECO-MACEDÔNICAS EM XEQUE? AS RELAÇÕES DE PODER NO EXÉRCITO DE ALEXANDRE III DA MACEDÔNIA (SÉC. IV A.C.) POR MEIO DA ANÁLISE DA VIDA DE ALEXANDRE DE PLUTARCO.

Francisco Rocha, 71

O MITO DO PRIMEIRO IMPERADOR DO JAPÃO: JIMMU TENNŌ (660 – 585 a.C.)

Eubre Pessoa Soares Junior, 88

A CANÇÃO DE ROLANDO E SUA VISÃO DE REPRESENTAÇÃO DA NOBREZA FRANCESA DO SÉCULO XII

Elisângela Coelho Morais, 101

A CONVERGÊNCIA DOS ASTROS: FÉ, CIÊNCIA E ASTROLOGIA NA IDADE MÉDIA.

Rodrigo Fernandes Vicente, 119

A INFLUÊNCIA DA RETÓRICA DE EURIPÍDES NAS TROIANAS DE SÊNECA

Douglas de Castro Carneiro, 138

AB AUCTORITATS E AB MIRACLES DE SANTIS: USO DAS AUTORIDADES NA RETÓRICA DE RAMON LLULL

Marcos Jorge dos Santos Pinheiro, 152

REFLEXÃO SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA DA IDADE MÉDIA FRENTE AOS NOVOS PARADIGMAS EDUCACIONAIS

Luana Maia da Silva, 167

FORJANDO DOCUMENTOS E PROJETANDO IDENTIDADES: O PRIORADO BENEDITINO DE DURHAM À LUZ DE SUAS CARTAS FORJADAS NA ANGLIA, ENTRE OS SÉCULOS XI E XII

Raimundo Carvalho Moura Filho, 182

ORDEM E DEFESA TERRITORIAL NO EGITO SAÍTA: A FUNÇÃO DOS MERCENÁRIOS ESTRANGEIROS NA XXVI DINASTIA

Allan Camuri, 197

UMA ANÁLISE SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA E MEMÓRIA NOS LIVROS DIDÁTICOS

Carla Milena Miranda Carvalho, 215

OS VIKINGS: SOCIEDADE E CULTURA

Michelly Bianca Sousa Alencar, 225

O DESENVOLVIMENTO DAS CIDADES NA BAIXA IDADE MÉDIA: A PENÍNSULA ITÁLICA COMO MODELO URBANO ENTRE OS SÉCULOS XII E XIV.

Saulo Breno Sousa da Silva, 236

EDITORIAL

História e verdade: História em tempos de negacionismos

O negacionismo científico que tomou impulso em diversas partes do mundo possui, em suas manifestações, conotações variadas. Um elemento comum é, no entanto, a negação dos conhecimentos produzidos nas academias. Em um movimento paradoxal, os negacionistas assumem a posição de intelectuais anti-intelectuais. A opinião pública, por sua vez, adere a esses atores de maneira rápida, como se fosse mais difícil seguir uma voz respaldada em convicções fundamentadas. Os historiadores, a cada vez, são impelidos a rebater os chamados desmistificadores, que defendem que a História é uma Literatura bem elaborada, que por meio de enredos busca convencer o público.

A dupla condição do historiador (a), enquanto pesquisador e cidadão implicam corolários que se fundem no seu *métier*: ao voltar-se para o passado, à semelhança do *Angelus Novus*, que encara o passado na tentativa de dar-lhe inteligibilidade a partir dos seus fragmentos, como refletiu Walter Benjamim (1994, p.226), o historiador não deixa de ser uma pessoa que compartilha das questões do seu tempo. Essa dupla existência não é ambígua, pois, como se sabe, o que designamos como ciência, seja no caso das Ciências Naturais ou no das Ciências Humanas e Sociais, não estão elas separadas das condições (matérias, culturais, institucionais, metodológicas e intelectuais) que lhe dão existência.

Os diversos usos do passado, bem como os seus abusos, parecem alertar os (as) historiadores (as) de seu compromisso com a verdade, um tema que certamente abala as estruturas dos céticos que consideram a

História como uma Literatura, cujas pretensões não corresponderia ao seu referente, que são as realidades humanas. Por outro lado, ciente do papel social da História, é preciso enfatizar, sua ambição é construir narrativas, a serviço da verdade, que se fundamentam em métodos, dados, provas e testemunhas.

Sob essa perspectiva, a dimensão literária da história corresponde à exposição pública do seu conteúdo, ou seja, a forma que os pesquisadores definem para tornar os estudos sobre os vivos de outrora - os seus modos de sentir, de pensar e de se relacionar - inteligíveis para os vivos do presente. A dimensão literária da história não se sobrepõe ao rigor do tratamento documental, da consulta aos arquivos. A forma não é superior ao conteúdo, pois cada etapa da pesquisa histórica, desde a formulação de questionários, da consulta dos arquivos, da compreensão/interpretação à exposição escriturária, ambas as fases constituem o programa da pesquisa histórica.

Outra observação é que o historiador não ambiciona construir verdades absolutas, e que a exposição do seu trabalho se destina a convencer o público de determinadas certezas. As proposições sobre determinado assunto (sempre alicerçadas na análise das fontes, na confrontação dos testemunhos e na apresentação das provas) permanecem submetidas às críticas dos seus colegas de corporação e dos cidadãos esclarecidos. A historiografia é constantemente revisada, conquanto seja sempre reescrita, uma vez que são “reabertos” os processos e conduzidas novas investigações. Diferentemente do juiz, o historiador não está inclinado a sentenciar e julgar. O “julgamento” em história, se assim podemos dizer, por sua vez, é provisório.

Acentuada a partir da segunda metade do século XX, sobretudo com a chamada virada linguística (*linguistic turn*), as críticas à História como ciência colou em dúvida muitos de seus métodos e de suas

pretensões disciplinares. Para alguns setores, tratar a História como ciência, desde então, é uma ingenuidade, um sonho que vai de encontro ao reconhecimento, por parte dos próprios historiadores, de que disciplina não se baseia em leis universais, conquanto os fenômenos humanos não sejam testados em laboratórios e o acontecimento é singular. Por outro lado, é preciso ponderar que a constituição da História como uma disciplina, no século XIX, momento em que foi enfatizada a sua cientificidade, teve como contexto a perspectiva que associava a História como mestra da vida (*historia magistra*).

Foram nessas circunstâncias que o historiador Leopoldo Von Ranke (1795- 1886) acreditou ser possível descrever “as coisas como haviam acontecido realmente”. Para ele e os seguidores, era preciso tirar a ideia de que à História cabia a missão de julgar o passado, e que esta era um cadinho de instruções aos cidadãos para a posteridade. A concepção *rankiana* da história, por sua vez, privilegiou o político e o público (PROUST, 2019, p.258).

A perspectiva historicista/positivista recebeu críticas, tanto dos contemporâneos como *a posteriori*. Nas primeiras décadas do século XX, por exemplo, o historiador francês Marc Bloch (2002, p.47), um dos precursores da escola dos *Annales*, considerou a História como uma ciência em marcha, embora estando ainda na infância. Os debates em torno do estatuto da História como ciência ou arte indicavam as esperanças e angústias associadas à “cientifização” da História, um debate que acompanhou a sua instituição disciplinar (MEGILL, 2016, p.267).

Os mais diversos campos de pesquisa histórica possuem as suas especificidades teóricas-metodológicas. Essa dimensão da pesquisa, que seja a necessidade de métodos e de teorias adequadas ao tratamento das fontes e dos objetos, é primordial para a distinção entre a narrativa

histórica e a narrativa ficcional, que é própria da Literatura, embora esta não deva ser confundida com a ideia de mentira ou de falso. Essas discussões, bem como as objeções céticas em relação à pesquisa histórica, tomaram impulso a partir da década de 1960, momento em que foi enfatizado o aspecto construtivista da história. A esse respeito, a *linguistic turn*, que estava associada à perspectiva pós-moderna, celebrou uma sobreposição da linguagem às atitudes humanas, o que significa que a dimensão extratextual dos documentos, uma condição *sine qua non* para a interpretação das representações e significados, sempre no tempo e no espaço, foram negligenciados.

A realidade extratextual não significa uma relação de reflexão (o texto como um reflexo da realidade e vice e versa), pois os elementos aparentemente voluntários podem indicar temas que não faziam parte das intenções dos autores. A História tem como referente a realidade, e o que o historiador produz não é Literatura de ficção. Pelo contrário, a Literatura pode ser objeto da História e, assim, ser tomada como estando ao serviço da verdade.

REFERÊNCIAS

BENJAMIN, Walter. **Obras Escolhidas**: Magia e Técnica, Arte e Política. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MEGILL, Allan. Literatura e história. In: MALERBA, Jurandir (org.). **História & narrativa**: a ciência e a arte da escrita histórica. Petrópolis/RJ: Editora Vozes, 2016.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a História**. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.

Raimundo Carvalho Moura Filho
Mestre em História pelo PPGH/UFG
Professor de História - SEMED/Imperatriz
Colaborador

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES ACERCA DO CORPO EM RELAÇÃO AO PECADO ORIGINAL NOS IMAGINÁRIOS DA ANTIGUIDADE CLÁSSICA E NOS DISCURSOS RELIGIOSOS MEDIEVAIS

Pablo Gatt¹

RESUMO: O presente artigo tem como objetivo analisar as representações cunhadas acerca do corpo no imaginário da Antiguidade e do Medieval, em que se faz necessário um paralelo entre ambos os períodos, visto que os discursos de repressão ao corpo foram propagados pelas correntes ascéticas já no início da era cristã. Nesse sentido, discutiremos a imagem do corpo nas culturas antigas e a influências desses discursos no imaginário da sociedade Medieval.

PALAVRAS-CHAVE: Corpo; Pecado Original; Imaginário.

ABSTRACT: This article aims to analyze the representations coined about the body in the imaginary of Antiquity and the Medieval, in which a parallel between both periods is necessary, since the discourses of repression of the body were propagated by ascetic currents already at the beginning of the Christian era. In this sense, we will discuss the image of the body in ancient cultures and the influences of these discourses in the imaginary of Medieval society.

KEYWORDS: Body; Original Sin; Imaginary.

INTRODUÇÃO

Cada cultura é única pois atribui diferentes representações aos elementos que a constitui e também pelas influências que sofrera em seu processo de construção. Diferentemente não poderia ter sido a cultura Medieval que, atravessada pela questão simbólica do corpo, tem “as palavras *corpus* e *anima* citadas sem cessar nos textos em relação e, em geral, em oposição uma à outra.” (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 253)

¹ Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradi (Letamis). Bolsista FAPES - Fundação de amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo. E-mail: gattpablo@gmail.com

Os estudos acerca do corpo ou da intimidade foram negados até o século XVIII pela academia historiográfica. No século XIX, a história realiza um esforço para tornar-se um discurso científico, entretanto ainda existe uma aversão aos estudos culturais, principalmente no que concerne o Medieval, na medida em que pesquisas voltadas aos grandes personagens históricos ou os acontecimentos considerados importantes para o mundo ganhavam cada vez mais destaques. É no século XX, influenciado pelo historiador Johan Huizinga e pelo sociólogo Émile Durkheim, que Lucien Febvre e Marc Bloch, com a fundação da Revista dos *Annales* em 1929, resgatam à Idade Média² de volta ao cerco das pesquisas acadêmicas, com estudos voltados para o campo da economia e das mentalidades³. Nesse sentido, um novo modo de se fazer a história ganha forças. Pós década de 70 com a Nova História Cultural, promovida pela terceira geração dos *Annales* e capitaneada pelo historiador Jacques Le Goff, ocorre a reelaboração do conceito de representações⁴ pelo historiador Roger Chartier, que agora atravessadas pelas práticas de poder promovem uma revisão dos inúmeros contextos Medievais. Nomes como o Emmanuel Le Roy Ladurie, George Duby e Peter Brown, além dos já citados, são os responsáveis pelas primeiras pesquisas atualizadas que, voltadas para a Idade Média, fogem ao padrão do positivismo e do antigo modo de se fazer história. É de acordo com essa revisão historiográfica que podemos investigar temas que foram ignorados por um período de tempo, tais como o corpo, uma das grandes lacunas da história, esquecido pelo historiador, que podem ser compreendido por meio do imaginário de uma sociedade.

² O período que conhecemos como Idade Média foi o tempo do advento do Cristianismo. O termo Idade Média é uma rotulação *a posteriori* ao próprio período. O conceito carrega em si um teor preconceituoso e de desprezo, fora criado no século XVI, como negação ao período e reforçado no século XVII pelo francês Charles Fresne Du Cange e pelo alemão Christoph Keller. Usamos neste trabalho como temporalidade a duração de cerca de um milênio (séc. X-XVI) para toda vez que aparecer a expressão *Idade Média* ou *período medieval*, entretanto, qualquer que fosse o fim do período, aconteceria devido à Parusia do ponto de vista das representações cristãs. Para mais informações consultar a obra de Hilário Franco Junior, *Idade Média: Nascimento do Ocidente* (2001).

³ O conceito de imaginário é produtor de realidades e de hierarquizações de valores (BACCEGA, 2015, p. 284). Nessa acepção, o imaginário é um sistema que concede ordem à natureza, à sociedade e ao homem. (SCHMITT, 2014, p. 36).

⁴ O *Interdiscurso* é um conceito teórico metodológico cunhado pela *Análise do Discurso* (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286), caracterizado pela *interdiscursividade*. É um conjunto de discursos que mantém uma relação de atravessamento multiforme com outros discursos.

Em uma sociedade na qual os signos visuais e seus diversos registros de interpretação retêm constantemente atenção, a aparência do indivíduo, mais do que a sua casa, deve refletir o que ele é: homem ou mulher, rico ou pobre, novo ou velho, solteiro ou casado, religioso ou leigo. (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 297)

Mediante ao impulso promovido pela Nova História Cultural, pós anos 60 em diante, podemos analisar como fora a vida íntima dos homens do período, adentrar aos modos de pensar, aos interdiscursos⁵ que vigoraram e no imaginário que constituiu o homem enquanto sujeito cristão⁶, dado que “no século XIX, passagens que lidassem com questões sexuais em textos antigos eram deixadas na obscuridade decente de uma linguagem clássica.” (RICHARDS, 1993, p. 33).

Uma vez que devemos considerar a multiplicidade dos indivíduos, entendemos a multiplicidade dos corpos, visto que os mesmos são constituídos como sujeitos pelas representações dos efeitos discursivos de verdade. Sendo o corpo um dos pilares da cultura cristã e já sujeitado aos discursos negativos anteriormente ao início do Cristianismo, como no movimento do epicurismo, na Idade Média tudo perpassou o viés corporal, desde a morte de Jesus na Cruz, a figura feminina como herdeira direta de Eva e a salvação da alma, que dependeu estritamente do corpo como instrumento de redenção. É um sistema dominado pelo caráter simbólico do corpo que faz das representações dos homens do período serem negativas aos ditames corpóreos.

Pois não apenas Deus tomou corpo, mas ensinou aos homens como, todos os dias e em toda parte, refazer Deus, ritualmente, na Eucaristia. Quando o padre diz: “este é o meu corpo, este é meu sangue”, os cristãos veem a Presença real sobre o altar,

⁵ O *Interdiscurso* é um conceito teórico metodológico cunhado pela *Análise do Discurso* (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286), caracterizado pela *interdiscursividade*. É um conjunto de discursos que mantém uma relação de atravessamento multiforme com outros discursos.

⁶ Para fins desse trabalho, referimo-nos aqui, sempre que citada a palavra *homem* e afins, como a criatura de Deus, segundo a antropologia cristã medieval e de acordo com Jacques Le Goff em sua obra *O homem medieval*, de 1989. A palavra *indivíduo* usada para representar o homem da Idade Média, neste trabalho, refere-se ao *Homo Viator*, seguindo a “antropologia teológica” medieval. É um homem que, através das representações cristãs, dá sentido e ordem ao mundo, simbolizado como o sujeito cristão.

que acaba de ser moldada pelo padre. A partir de então, o paradigma do corpo comanda todas as representações, começando por aquelas do corpo físico do homem. Sem dúvida a tradição ascética representa o corpo como “prisão da alma”, porém cada vez mais o corpo é valorizado como instrumento da salvação, até nas macerações, no jejum e nos gestos da prece. (SCHMITT, 2014, p. 23-24)

Quando falamos de sociedades localizadas no milênio passado, e até anteriormente às mesmas, pouco encontramos pesquisas que desenvolvem sua problemática acerca da privacidade e individualidade corporal, uma vez que são valores poucos difundidos na Antiguidade e na Idade Média (RODRIGUES, 2008, p. 69)⁷. Nessa acepção, é recorrendo à questão simbólica que, constituidora do elemento social, podemos entender como a esfera do sagrado postulou o que fora considerado como a práxis social correta. Do mesmo modo, é por meio desse sistema de pensamento Medieval que, dominado pelo elemento do símbolo⁸, podemos compreender como o corpo, os desejos e das pulsões foram reprimidas pelas representações e oscilaram entre pontos positivos e pontos majoritariamente negativos, uma vez que “o corpo é o grande perdedor do pecado de Adão e Eva e assim revisitado.” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 11).

Assim sendo, certos objetos, ações, palavras ou lugares pertencentes às esferas ordinárias da vida que podem transmitir-nos uma iluminação única de todo o mistério da nossa existência, neles reside um elemento luminoso, algo que participa do sagrado, ou que separa espaços sagrados dos profanos, palco e cena das nossas experiências humanas, esfera da nossa atividade e das nossas relações com o ambiente que nos circunda. (ARAUJO, 2015, p. 102)

⁷ Quando nos referirmos aos poucos vestígios da privacidade humana estamos nos referindo às pesquisas anteriores ao ano de 1980, visto que a história da sexualidade é um campo consolidado desde os anos de 1980. Vide toda a historiografia sobre corpo influenciada por Foucault.

⁸ Os símbolos são acontecimentos, gestos ou atos que transmitem um significado. Influenciam no comportamento dos homens ao classificarem o mundo e introduzirem valores. Quando disputados, os símbolos são objetos que detêm o monopólio sobre algo, uma vez que justificam uma ordem social. (GEERTZ, 2008, p. 179). Interessante notar que para Michel Pastoureau (2004, p. 12), os símbolos, ou melhor, o *Symbolon*, na cultura grega é “sempre ambíguo, polivalente, proteiforme (que muda frequentemente de forma); ele não pode ser resumido em qualquer fórmula.”

Essas representações culturais e simbólicas que demandaram sentido ao corpo e a alma foram múltiplas, em que cada uma delas estiveram destinadas a um fim, finalidades variadas no tempo e espaço. Para a filosofia e tradição platônica a alma sempre existiu, encontrando no corpo uma habitação de curto prazo, posto que há uma desvalorização do corpo perante a alma. Na filosofia de Aristóteles, diferentemente, o corpo se encontra envolvido por uma concepção igualitária, dado que a alma é a forma do corpo, como parte racional e responsável pelo guia da matéria.

Cada homem se compõe tanto de um corpo, material, criado e mortal, quanto de uma alma, imaterial, criada e imortal. Só os humanos têm alma: os animais têm somente um corpo. Em todos os seres animados, a união sexual de dos corpos permite engendrar um terceiro corpo. A alma, privilégio do homem, é, pelo contrário, a cada vez uma criação singular de Deus, que a insufla no feto logo após a concepção. Embora se diga que cada homem é criado “à imagem e semelhança de Deus”, o entendimento mais corrente é que ele não é esta “imagem” nem em seu corpo visível nem na totalidade de sua alma, mas somente na parte superior da alma (a razão: *noûs* ou *mens*). É nesse sentido que o homem, embora pecador, não deixa de levar a marca do divino, mesmo que o corpo, pelo sofrimento e pela morte, e que a alma, por sua fraqueza temporária, sofra tais limites como consequências do Pecado Original. Assim, o homem não pode mais, sobre a terra, ter a visão imediata do Criador, da qual se beneficiaram seus primeiros pais no Paraíso terrestre antes da Queda. (LE GOFF; SCHMITT, 2006, p. 255)

O IMAGINÁRIO ACERCA DO CORPO NOS DISCURSOS DA ANTIGUIDADE E NO MEDIEVO

Os discursos de negação corporal atingiram o apogeu no período Medieval, embora não possamos responsabilizar o Cristianismo como o responsável por iniciar essa assimilação do pecado com o corpo. No movimento do gnosticismo, nos primeiros séculos da era cristã, já se rejeitava a “carne do homem por ser incapaz de salvação.” (PADOVESSE, 1999, p. 49). Nesse sentido, o contato do Cristianismo dos primeiros séculos com os discursos promovidos por essas correntes ascetas acarretou para a cultura cristã uma noção negativa em relação ao corpo, conduzindo o mesmo a expressões mais radicais.

O matrimônio não é proscrito (cf. 1Cor 9,5), contudo – justamente a partir da pregação de Jesus – apresenta-se um elemento novo: a emergente e agora predominante realidade do Reino relativiza todas as coisas, até o sexo e o matrimônio. Todavia, uma observação cuidadosa dos textos do período apostólico supracitados revela o aumento de uma sensação de mal-estar em relação ao matrimônio e isso justamente a partir da escatologia: se se deve apressar o advento do Reino mediante a castidade, o matrimônio perde seu valor ou até acaba sendo desprezado. Não é difícil perceber que diversos elementos contribuíram para essa mudança: o primeiro de todos foi o rigorismo judeu-cristão em que a abstinência, pobreza e vegetarianismo andavam de mãos dadas. (PADOVESSE, 1999, p. 89)

Do mesmo modo, o contato com o neoplatonismo trouxe ao Cristianismo uma reavaliação aos elementos constitutivos da doutrina cristã, o tornando mais convidativo em relação às demais religiões da Antiguidade (FELDMAN, 2015, p. 25). Ademais, a influência do pensamento neoplatônico ressaltou a negação da carne e a vinculação da mesma a um princípio maligno. Anteriormente a esse contato com o neoplatonismo, encontramos indícios dessa negação corpórea em Paulo (*I Coríntios 7, 25-40*), na exaltação pela opção da castidade e do celibato. As *Cartas aos Coríntios* estão pautadas em um teor moralista e disciplinar, dado que nesses escritos podemos entender como são criadas as representações para a afirmação de uma identidade cristã, ao passo que Bíblia estava “ao serviço da justificação da repressão da maior parte das práticas sexuais.” (LE GOFF, 1994, p. 158).

Fora por meio dessas cartas que Paulo incentivou as mulheres virgens a continuarem castas e a usarem véu durante as cerimônias, pois era de fundamental importância que os cristãos não fossem confundidos com os pagãos, devido aos seus gostos pelos prazeres sexuais, banquetes e sacrifícios (MENDES, 2011, p. 08). Esse distanciamento em relação às práticas contrárias ao discurso moral e religioso constitui uma alteridade e é essa alteridade em relação ao pecado que constrói a identidade cristã.

As representações perante o corpo não abrangeram um caráter homogêneo até o apogeu do Cristianismo no Medieval, que englobou todo o comportamento esperado pelo discurso religioso em uma práxis social de cunho moral. Como exemplo dessa distorção de comportamentos temos na Roma Antiga, do século I d.C., o não cumprimento da satisfação do prazer sexual por um escravo ao seu

senhor como algo desonroso. Em vista disso, essas relações pessoais se concretizavam de inúmeras maneiras, dado que podiam ser praticadas por parceiros sexuais do mesmo sexo e não eram necessariamente vistas como uma relação pecaminosa (GALÁN, 1996, p. 29).

Nesse universo, o fato de um “homem” fazer sexo com outro “homem” ou “mulher” não era suficiente para identificar a sua categoria sexual, como ainda é pressuposto pelo senso comum em dias atuais. Longe de fundar uma espécie, o “homossexual”, a relação sexual entre dois homens era considerada uma prática erótica compatível com o casamento com o sexo oposto, não excludente, pois, da relação com as mulheres. E embora a ética sexual fosse exigente, complexa e múltipla, não havia um único código regendo o comportamento sexual. (FEITOSA; RAGO, 2008, p. 110)

Na Antiguidade greco-romana “nem a lei civil, nem a lei religiosa, nem uma lei ‘natural’ prescreviam o que se deveria – ou não se deveria – fazer” (FOUCAULT, 1994, p. 317), na medida em que o modelo de virilidade estava atrelado ao papel social do cidadão. Contudo, houve no Medievo o desenvolvimento de um sistema de freamento a qualquer prazer atrelado ao corpo, dado que que o “eu” cristão esteve subordinado aos ditames da carne pecadora e dos pecados (SCHMITT, 2004, p. 26).

Os homens da classe alta romana, em cujas atividades as fontes literárias se concentram, tipicamente procuravam prazer sexual fora do casamento, não dentro dele. Embora se esperasse que a mulher romana de classe alta fosse virgem na época de seu primeiro casamento, os meninos geralmente recebiam sua iniciação sexual no início da puberdade, geralmente de prostitutas. [...] Os romanos, como a maioria dos outros povos antigos, aceitavam a concubinato como instituição ao lado do casamento. (BRUNDAGE, 1987, p. 23)

No Mundo Antigo romano as curvas do corpo humano eram valorizadas por meio do esporte e do teatro, em formas de exibição física por parte dos cavaleiros e atores, posto que práticas como os banhos públicos foram banidas no Medievo. Embora houvesse a existência de lugares públicos com o intuito da sociabilidade, a historiadora brasileira, Dulce dos Santos, considera que o corpo masculino era rotulado no tange o controle de suas pulsões e não no intuito de ser disciplinado (SANTOS, 2001, p. 14). Do mesmo modo, Paul Veyne, acredita que embora algumas atitudes de cunho morais tenham sido

adotadas pela alta aristocracia romana, é apenas com o Cristianismo – com base na Teologia dos textos dos Pais da Igreja – que essa moral se efetiva para toda a sociedade, ocorrendo o abandono paliativamente dos espaços de sociabilidade.

Como diz Paul Veyne, o Cristianismo deu uma justificativa transcendente, baseada ao mesmo tempo na teologia e no Livro (a interpretação da Gênese e do Pecado Original, o ensinamento de S. Paulo e dos Padres da Igreja) – o que é muito importante. Mas transformou também uma tendência minoritária em comportamento moral da maioria – ou pelo menos das classes dominantes, aristocráticas e/ou urbanas – e forneceu aos novos comportamentos um novo enquadramento conceptual (vocabulário, definições, classificações, oposições) e um rigoroso domínio social e ideológico, exercido pela Igreja e pelo poder laico ao seu serviço. (LE GOFF, 1994, p. 157-158)

Nesse sentido, Le Goff ao analisar os textos de escritores cristãos dos primeiros séculos, como Paulo de Tarso, Jerônimo, Clemente de Alexandria, Tertuliano e Agostinho de Hipona, anuncia que anteriormente ao Medieval já havia uma forte defesa em prol da renúncia sexual, por meio da virgindade feminina e celibato para ambos os sexos. Fora um comportamento minoritário que se expandiu na Idade Média, pois “teria existido entre os romanos pagãos, muito antes da difusão do Cristianismo, um puritanismo da virilidade.” (LE GOFF, 1994, p.157). Essa visibilidade física no período Medieval estará atrelada às passagens bíblicas, como *Gêneses 3, 19*, em que pelo suor do corpo o homem garantirá o sustento diário.

Se no Mundo Antigo o corpo ocupava um lugar de destaque em decorrência da importância relacionada ao mesmo, a qual pode ser percebida em práticas como os Jogos Olímpicos, o Medieval assistiu a um acontecimento capital na história do corpo, o qual também possui a sua importância, qual seja, a encarnação de Jesus. O Filho de Deus, agora com a luta dos cristãos contra os impuros (sobretudo mouros), havia tomado a forma do corpo de um ser humano. Mas não somente isso: esse Deus encarnado que havia vencido a morte e com sua ressurreição fundou o dogma da ressurreição dos corpos, crença até então desconhecida no mundo das religiões e religiosidades. No ‘além’ esse corpo ressuscitado viveria a máxima das tensões: ou sofre eternamente no Inferno, ou goza dos prazeres do Paraíso. Daí se poder afirmar que o corpo na Idade Média se apresenta como um espaço de tensão o qual oscila entre a repressão profunda e a exaltação; entre a veneração e a humilhação. (SILVA, SANTOS, MEDEIROS, 2017, p. 112)

São essas clivagens, mudanças, representações simbólicas e circularidade das ideias⁹, que atravessam e perpassam a sociedade Medieval, dado que esses mecanismos são resultados de influências discursivas no tempo e no espaço. Essas objetivações negativas em torno do corpo, como descrevemos, tiveram início antes mesmo do apogeu do Cristianismo no Medievo, entretanto nos encontramos impossibilitados de datarmos o início dessa aversão ao corpo ou à carne como pecadora¹⁰.

A atitude em relação ao sexo que ele expressava é típica da Igreja cristã como um todo. Pois a cristandade foi, desde o seu primórdio, uma religião negativa quanto ao sexo. Isso significa dizer que os pensadores cristãos encaravam o sexo, na melhor das hipóteses, como uma espécie de mal necessário, lamentavelmente indispensável para a reprodução humana, mas que perturbava a verdadeira vocação de uma pessoa – a busca pela perfeição espiritual, que é, por definição, não sexual e transcende a carne. (RICHARDS, 1994, p. 34)

Tais representações acerca do corpo estão atreladas também a simbologia do Pecado Original, visto que nos discursos de Santo Anselmo (1033-1109), aflora-se a visão de que existe um mal no mundo, tanto como se faz presente no indivíduo. Esse mal recorrente desde a infância é o desejo sexual, que suga no homem as virtudes e atormenta a alma. Imposto aos mecanismos de controle que reprimiam a sexualidade, é assim entendemos o corpo no Medievo, pautado por uma oposição à alma (*Jo, 6,63*), como lugar e instrumento por excelência do Pecado Original. (RICHARDS, 1994, p. 34)

Adão foi criado para a incorruptibilidade e para a vida; conduzia uma vida santa nas delícias do paraíso a sua mente era continuamente direcionada à contemplação de Deus; o seu corpo estava na serenidade e na calma, sem desejos obscenos de gênero algum, visto que não existia nele tumulto de impulsos desordenados. Somente fazendo experiência da lei,

⁹ Conceito defendido por Carlo Ginzburg em *O Queijo e os Vermes* (1976), de circularidade cultural existente no seio de um estrato subalterno tão bem representada na figura de Menocchio. Circularidade de elementos culturais comuns presentes no imaginário dos diferentes estratos sociais que fazem parte de qualquer sociedade.

¹⁰ Quanto ao caráter negativo da carne devemos ter um certo cuidado ao tentar estabelecer uma origem para a visão de inferioridade atrelada ao corpo. Podemos encontrá-la mesmo na filosofia platônica, especialmente no *Fédon*. E, se formos traçar as influências que Platão teve para elaborar sua teoria da alma, podemos dizer que o orfismo e os pitagóricos, já no século V a.C., viam o corpo como algo inferior.

Adão conheceu a desobediência, o mal, a ausência de felicidade. (COCCIA, 2015, p. 325)

É pela mediação de Eva e do Diabo, em forma de serpente, que Adão cai em desgraça e perde sua pureza original, evento que contribuiu para o imaginário Medieval na desvalorização do corpo da figura feminina. Nesse contexto, a vida pautada no celibato ou na castidade, discurso já defendido por Paulo, eram consideradas as formas mais elevadas de vida e foram defendidas principalmente pelos discursos dos Pais da Igreja. Com essa negatividade atribuída à carne e ao ato sexual, ambas vinculadas ao símbolo do Pecado Original de Adão e Eva, identifica-se o ato original com a descoberta do sexo. Essa associação negativa ao sexo entrou na consciência dos homens medievais por um discurso no qual o sexo deve servir não para o prazer, mas sim para a reprodução. Entretanto ao mesmo tempo que o interdiscurso religioso oscila entre glorificação ao corpo, ocorre a exaltação do mesmo devido ao corpo de Cristo, instrumento de redenção de todos os pecados cometidos pela humanidade.

Na Idade Média o corpo é, reiteremos, o lugar de um paradoxo. Por um lado, o Cristiano não cessa de reprimi-lo. “O corpo é a abominável roupa da alma”, diz o Papa Gregório o Grande. Por outro, ele é glorificado, sobretudo por meio do corpo padecente de Cristo, sacralizado na Igreja, corpo místico de Cristo. “O corpo é o tabernáculo do Espírito Santo”, diz Paulo. A humanidade cristã repousa tanto sobre o pecado original – transformado na Idade Média em pecado sexual – quanto sobre a encarnação: Cristo se faz homem para redimir os homens de seus pecados (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 35)

É por intermédio da religião na Idade Média que, como um sistema simbólico que gere o homem e ajusta as ações humanas, compreendemos o corpo por meio de duas visões que, longe de serem excludentes, são complementares e sincronicamente agem sobre ele (SILVA, 2016, p. 210). Em um primeiro momento temos nas representações as concepções de corpo ideal, pautado na virgindade, castidade ou enquadrado no casamento monogâmico e indissolúvel, uma vez que por meio dessas mesmas representações engendram-se um conjunto de práticas que tem como intuito moldar, adestrar e até mesmo recriar o corpo.

Depois de todas essas explicações, se apreende que masculinidades e feminilidades são discursos construídos culturalmente, pois, ao mesmo tempo em que temos posicionamentos que visavam delimitar os papéis sexuais, em outros espaços, ou momentos, visualizamos como masculino e feminino são categorias fluídas e inseridas historicamente por questões políticas. Percebe-se que as identidades são fluídas e fogem de imposições e regras fixadas. (SILVA, 2017, p. 123)

Essas representações são imagens que criam uma realidade e carregam valores e julgamentos, produzindo estratégias para impor uma autoridade e condicionar o pensamento dos homens. Esses padrões culturais ou simbólicos funcionaram mediante dois modelos de comportamento, “de” e “para”, respectivamente o real e o mental, que “envolvidos apontam para ambas as direções, expressam o clima do mundo e o modelam.” (ARAUJO, 2015, p. 101). Novamente, esses sistemas de representações e símbolos, que perpassam o momento da criação do mundo e o Pecado Original, refletem a desigualdade dos corpos e principalmente a inferioridade do corpo feminino.

É de fato na Idade Média que se instala esse elemento fundamental de nossa identidade coletiva que é o cristianismo, atormentado pela questão do corpo, ao mesmo tempo glorificado e reprimido, exaltado e rechaçado. (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 29)

Por intervenção da Igreja também se estabelece “a garantia da ordem social, e que tudo aquilo que a ameaça ataca ao mesmo tempo a sociedade civil.” (PERNOUD, 1997, p. 89). Consequentemente, toda ação contrária ao discurso religioso passou por um processo de silenciamento, posto que ao mesmo tempo em que legitimadora dos meios discursivos a Igreja permanecia como Instituição responsável por classificar o que seria permitido durante o ato sexual. Ao homogeneizar o imaginário do período, a Igreja espera que a conduta dos homens, em vida, os guiaria para a salvação de suas almas após a morte.

Na civilização Medieval, era possível se opor à autoridade e mesmo a um ensinamento da Igreja, mas era inconcebível se libertar do campo religioso, isto é, de uma concepção e de uma prática simbólica da medicina baseadas em um postulado de relações necessárias entre o corpo humano e o macrocosmo. (SCHMITT, 2014, p. 304)

Como característica do período quaisquer manifestações da natureza ou de forças sobrenaturais estavam atreladas ao poder do divino, dado que se perpetuou uma forte representação religiosa graças ao papel central da Igreja. O objetivo de unificar o mundo sob uma mesma fé, ou seja, sob a hegemonia da religião cristã, uma vez que a comunhão dos santos prega uma Igreja Universal e católica, era o esperado pela Instituição religiosa, contudo, ao analisarmos a Idade Média Central devemos considerar as rupturas, seja no imaginário, nos discursos ou nas representações, apesar das inúmeras “tentativas cristãs de alcançar uma coerência em doutrinas e práticas, regras e regulamentos, mesmo que esta situação nunca tenha sido plenamente alcançada.” (ASAD, 2010, p. 264).

Embora já mencionado, o contexto do qual o homem faz parte, configura-se como o imaginário social de uma sociedade. Essa configuração se dá por um conjunto de representações, modos de ver e de pensar, juntamente com os níveis culturais que, apreendendo o total do homem como ser social, fez do Cristianismo o responsável por inaugurar na Europa uma nova época, com um novo sistema de representações morais e sociais, na medida em que esse homem e o seu corpo apresentam uma continuidade interna.

O corpo é objeto de investimentos tão imperiosos e urgentes; em qualquer sociedade, o corpo está preso no interior de poderes muito apertados, que lhe impõem limitações, proibições ou obrigações. Muitas coisas, entretanto, são novas nessas técnicas. A escala, em primeiro lugar, do controle: não se trata de cuidar do corpo, em massa, *grosso modo*, como se fosse uma unidade indissociável, mas de trabalhá-lo detalhadamente; de exercer sobre ele uma coerção sem folga, de mantê-lo ao nível mesmo da mecânica – movimentos, gestos, atitude, rapidez: poder infinitesimal sobre o corpo ativo (FOUCAULT, 1987, p. 126)

A partir desse conjunto de representações, que agora englobam o imaginário do homem medieval, é que a Igreja, como única Instituição e força hegemônica do período, sistematizou condutas de vidas e procurou regular a atividade sexual, estipulando o que seria correto, adequado e necessário a prática do ato sexual, pois “ao Cristianismo foi imputada a capacidade de explicar o real. A religião, conceito também ele tardio, assumiu nessa longa duração a função de uma verdadeira ideologia.” (MACHADO, 2016, p. 10). Essas representações corporais engendraram também uma separação no próprio corpo do homem,

dividindo-se em partes nobres e indignas. A cabeça e o coração encarregam-se da nobreza humana, enquanto o ventre, as mãos e o sexo são transvertidos por um caráter desonroso, pois homem cristão medieval viveu um conflito permanente entre libertar-se do mal e a recorrência ao mal por meio da satisfação dos desejos da carne. Nesse sentido, o ser humano é dotado da vontade e pode por desejo cometer um pecado conscientemente, uma vez que o pecado condenou a humanidade.

O maior adversário cristão no Medievalo, então, é a realização das práticas heréticas contrárias à crença oficial. Caracteriza-se então a religião Medieval como um sistema de representações ou um corpo social ao quais todos os sujeitos aderem às representações simbólicas do Cristianismo. Podemos dizer que fora uma época em que a fé movia montanhas.

Uma *religião* é (1) um sistema de símbolos que atua para (2) estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da (3) formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e (4) vestindo essas concepções com tal aura de factualidade que (5) as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (ASAD, 2010, p. 264-265)

Essa sexualidade no imaginário e interdiscurso cristão esteve diretamente ligada à reprodução e a nenhum outro motivo. A negação corporal e sexual, principalmente feminina, fora tão intensa que chegará a atingir o limiar matrimonial. Não obstante, o ato sexual passou a ser aceitável apenas quando exercitado dentro da instituição do casamento monogâmico e indissolúvel, com o intuito apenas da procriação, em que “o sistema será definitivamente ajustado no século XII com a instalação da reforma gregoriana.” (LE GOFF; TRUONG, 2014, p. 42). Certamente o casamento passou por diversas visões e questionamentos, porém prevaleceu-se a visão de que era irremediável para a procriação e perpetuação da palavra de Deus, posto que raramente encontrássemos um autor da Patrística favorável ao ato sexual.

Fora pela mediação da religião e dependendo da envergadura em face do discurso religioso que o corpo pôde ser marginalizado, dado que “o Pecado Original, pecado de orgulho intelectual, do desafio intelectual a Deus, foi transformado pelo Cristianismo Medieval em pecado sexual.”

(LE GOFF, 1994, p. 146). Mediante a essa visão, o corpo configura-se nesse imaginário como lugar das tentações da alma, como representação de instrumento do pecado que, defendido pelo Judaísmo Helenístico, atravessou o discurso religioso uma vez que “a carne recebe um papel ético e na história da salvação ela é o ator principal.” (LE GOFF; SCHMITT, 2016, p. 256). Essa carne é tentadora e concupiscível ao nutrir no homem um desejo insaciável, visto que o corpo está no centro de todas as relações de poder, principalmente o corpo feminino, de forma imediata e específica.

É uma história extremamente masculina, dado que os escritos do período remetem a Instituição religiosa majoritariamente composta por homens convictos de sua superioridade. Essa subordinação feminina ao homem no Medieval atingiu patamares cada vez mais elevados, caracterizando-se por lugares de fala para a mulher. Considerada diretamente a herdeira de Eva e que levou o primeiro homem a pecar, o corpo feminino esteve mais subjugado do que o masculino. Entretanto, encontramos na figura de Maria a oscilação ao pecado de Eva, dado que a subordinação feminina possuiu uma raiz espiritual pautada na simbologia do Pecado Original.

Por meio do símbolo do primeiro pecado o corpo continuou a ser rebaixado a uma categoria pejorativa no discurso religioso medieval, assim como a atividade sexual uma vez que é realizada pelo uso dos corpos. A questão corporal, de fato, esteve envolta de um caráter coletivo na dependência do homem ao símbolo ou aos sistemas simbólicos. O corpo tornou-se questão central no discurso religioso e no imaginário Medieval, pois é na materialidade corpórea que encontramos os códigos, práticas, liberdades e repressões que uma sociedade internaliza sobre o corpo (SOARES, 2006, p. 109). Foram as representações corporais que, por intermédio dos discursos de efeito de poder, promovidos pela Instituição religiosa, demandaram a construção da identidade cristã em alteridade à pejoratividade do corpo e do ato sexual, uma vez que a representação corporal fora socialmente construída. Pelas relações de poder aos quais os homens medievais estavam imersos, o modo de se utilizar ou servir-se desses corpos conduziram um comportamento homogêneo e social, pois o homem da Idade Média é um sujeito plenamente cristão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A importância do Cristianismo dos primeiros séculos para a formulação da doutrina cristã posterior e para a formalização da simbologia do Pecado de Adão é inegável. O apóstolo Paulo, judeu helenizado, fora um dos mais importantes escritores desse movimento e em seus discursos fez apontamentos acerca das consequências negativas do Pecado Original. O apologista considera que “por meio da desobediência de um só homem muitos foram feitos pecadores.” (*Rm* 5, 19). Nesse sentido, devido ao ato primeiro de Adão e Eva todos os homens já nascem em pecado, dado que as conotações negativas sobre o Pecado de Adão adquirem primazia no século IV e se destacam no pensamento da filosofia Patrística e Escolástica.

Fora por esse viés que se se desenvolveu o estigma corpóreo na Idade Média e que, pautado no símbolo do Pecado Original e limitado a uma categoria pejorativa, ao corpo foram vetadas determinadas práticas e reprimido religiosamente. Pela desobediência de Adão e Eva originou-se a vergonha sexual e a imperfeição humana, visto que “a Idade Média se tinha organizado, sobre o tema da carne e da prática da confissão, um discurso extremante unitário.” (FOUCAULT, 2014, p. 37). Nesse sentido, o universo da sociedade Medieval fora concebido por meio de um imenso conjunto de símbolos, revelando as mais secretas modalidades do ser, “desta forma, a função do símbolo é religar o alto e o baixo, criar entre o divino e o humano uma comunicação tal que eles se unam um ao outro.” (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 197), pois esse imaginário social e homogêneo estruturou-se conseqüentemente por intermédio da fé cristã no campo simbólico.

Compreendido como vetor do Pecado Original de Adão e Eva o corpo transporta em sua materialidade símbolos que guiam os comportamentos desejados e as zonas de conforto estipulados pelo poder dominante. Esse corpo, principalmente o corpo feminino, esteve submetido a um *ethos* cristão e perante normas morais que o transformou, revelando uma ordem social internalizada em modelos comportamentais. Quando fora dos ditames esperados pelo discurso religioso, esse corpo fora transportado às margens da sociedade, revelando uma ordenação de comportamentos a serem seguidos, visto que o discurso religioso fora o propagador desse *ethos* cristão.

REFERÊNCIAS

ARAUJO, Cristiano Santos. **Religião, sagrado e poder: considerações conceituais em Geertz, Terrin e Deluze**. Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura, São Paulo, Ano XI, n. 51, p. 99-111, 2015.

ASAD, Talal. **A construção da religião como uma categoria antropológica**. Caderno de Campo, São Paulo, n. 10, p. 63-284, 2010.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

BRUNDAGE, A. James. **Law, sex, and Christian society in medieval Europe**. Chicago: The University of Chicago, 1987.

CHARAUDEAU, Patrick; MAINGUENEAU, Dominique. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

COCCIA, Emanuele. **“Inobedientia” O pecado de Adão e a antropologia judaico-cristã**. Revista Signum, Londrina, vol. 16, n.2, p. 310-331, 2015.

FEITOSA, Lourdes; RAGO, Margareth. Somos tão antigos quanto modernos? Sexualidade e gênero na Antiguidade e na modernidade. IN: FUNARI, Pedro Paulo. **Subjetividades antigas e modernas**. São Paulo: Annablume Editora, 2008.

FELDMAN, Sérgio Alberto. **Amantes e bastardos**. Vitória: EDUFES, 2015.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petropolis: Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. **“Des caresses d’hommes considérées comme un art”**. **Dits et Écrits**.” IV, Paris: Gallimard, 1994.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade: a vontade do saber**. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GALÁN, J. E. **La vida amorosa em Roma**. Madrid: Temas de Hoy, 1996.

GEERTZ, Clifford. **The interpretation of culture**. Nova York: Basic Books, 1973. (Trad., português: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.)

LE GOFF, Jacques. **O imaginário medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente medieval**. Bauru: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MACHADO, Ana Maria. **A representação do pecado na hagiografia medieval: heranças de uma espiritualidade eremítica**. 2006, 595f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, Coimbra.

PADOVESE, Luigi. **Introdução à teologia patrística**. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

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

RICHARDS, Jeffrey. **Sexo, desvio e danação: as minorias na Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

RODRIGUES, José Carlos. **Tabu do corpo**. Rio de Janeiro: Achiame, 2008.

SANTOS, Dulce Oliveira Amarante. **O corpo dos pecados: As representações femininas nos reinos ibéricos (1250-1350)**. Textos de História, vol. 9, n° 1/2, 13-30, 2001.

SCHMITT, Jean-Claude. **O corpo, os ritos, os sonhos o tempo: ensaios de antropóloga medieval**. Petrópolis: Vozes, 2014.

SILVA, Gilvan Ventura da. “Por uma história do corpo na cidade”. In: FUNARI, Pedro; CARVALHO, Margarida; José, Natália: **Diversidades epistemológicas: a teoria aplicada à pesquisa histórica**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

SILVA, Luiz; SANTOS, Maria; Medeiros, Marcia. **O corpo na Idade Média: alguns apontamentos**. Revista Nupem, Paraná, vol. 09, n. 16, p. 105-115, 2017.

SILVA, Roberta Alexandrina da. “O Locus da Carta aos Gálatas 3,28 e o debate sobre a sexualização dos espaços no Mediterrâneo Antigo.” In: VIEIRA, Ana Livia B; ZIERER, Adriana: **História Antiga e Medieval: conflitos sociais, guerras e relações de gênero: representações e violência**. São Luis: UEMA, 2017.

SOARES, Carmen Lúcia. Corpo, conhecimento e educação: notas esparsas. In: ____ (Org.). **Corpo e História**. 3 ed. Campinas: Autores Associados, 2006, p. 109-130.

YARROW, Simon. **Religião, crença e sociedade: perspectivas antropológicas**. Alceu, vol. 16, n. 31 p. 5-26, jul/dez. 2015.

APUNTES SOBRE EL HIMNO HOMÉRICO A APOLO

María Cecilia Colombani¹¹

INTRODUCCIÓN

En la presente comunicación trabajaremos algunos tópicos del *Himno Homérico a Apolo* para descubrir ciertos rasgos de la divinidad y mostrar la duplicidad intrínseca que presenta Apolo. Para ello tomaremos en cuenta la lectura que realiza Giorgio Colli en el *Nacimiento de la Filosofía* (1987) cuando nos advierte que buscar los orígenes de la filosofía nos reconduce al Señor de Delfos.

No obstante, antes de establecer las marcas de esa duplicidad intrínseca que ubicaremos en la tensión entre un Apolo lúdico y un Apolo terrible, iniciaremos nuestro trabajo con algunas indicaciones sobre las marcas identitarias del dios. Además, hablaremos del plexo de divinidades que lo acompañan en un segmento recortado del *Himno* y colaboran con la imagen festiva que queremos poner de manifiesto para luego tensionar con la imagen oracular del señor que reina en Delfos.

El mismo dios toma conciencia de esa duplicidad cuando en su autoproclamación advierte “—¡Sean para mí la cítara y el curvado arco! ¡Y revelaré a los hombres la infalible determinación de Zeus! (Himno homérico a Apolo vv. 131-132). Esa autoproclamación encierra en sí misma la duplicidad que queremos trabajar en el presente artículo. Una cara musical y festiva y una cara terrible que, no solamente lo muestra como arquero divino, capaz de defender de los males, sino también con un rasgo de perversidad a partir de su vínculo con los mortales en el marco de la función mántica que preside.

¹¹ Universidad de Morón

Universidad Nacional de Mar del Plata

UBACyT

ceciliacolombani@hotmail.com

Ubicaremos el esquema de trabajo en tres metáforas: la del viaje, la musical y la agonística para recorrer tres *tópoi* de la identidad de esta figura polisémica.

LA METÁFORA DEL VIAJE. DEL LARGO PERIPLO DE LETO A LA LLEGADA DE SU HIJO AL OLIMPO

Apolo viaja como lo ha hecho su madre, para encontrar un lugar donde poder parir. Se da así un isomorfismo estructural entre Apolo y ella. No tomaremos los recorridos más intensos del dios; apenas unos desplazamientos significativos que nos bastan para asociarlo a la ya mentada Leto y a la figura de Dioniso, el dios cosmopolita por excelencia.

Recurramos a Hesíodo para conocer el nacimiento de su madre. Leto es una de las hijas de Ceo y Febe. Tal como refiere el poeta:

Febe, por su parte, llegó al amble lecho de Ceo;
encinta entonces la diosa, en el amor del dios
engendró a Leto de oscuro peplo, dulce siempre,
propicia para los hombres y los inmortales dioses,
dulce desde el comienzo, la más suave dentro del Olimpo.
(HESÍODO. Teogonía vv. 404-408)

Es Leto una figura nomádica por excelencia. Su largo periplo en busca de un lugar para parir a su hijo da cuenta de una vocación por el movimiento que su hijo hereda, al tiempo que lo acerca a otro dios, Dioniso, cuyo nacimiento así relata Hesíodo: “La Cadmea Sémele a su vez dio a luz a un brillante hijo / unida en amor, a Dioniso que mucho alegría; / inmortal aún siendo mortal; ahora ambos son dioses. (HESÍODO. Teogonía vv. 940-942)

Hay un rasgo que el *Himno* releva con insistencia y es el rasgo nomádico de Apolo. Hay una cierta pulsión por el movimiento que lo acerca estructuralmente a su par complementario, Dioniso. Si bien no se tratan de epifanías al modo dionisiaco, marcadas por la violencia y la manía que usualmente acompañan al hijo de Zeus y Sémele, Apolo se muestra con un espíritu nomádico, transitando distintos lugares, eligiendo territorios, surcando caminos, preparando terrenos que luego se convierten en testimonios de su culto y que constituyen un

verdadero catálogo cartográfico y reflejan un rasgo civilizador. Apolo camina, como lo hace Dioniso, el dios vagabundo y cosmopolita que no parece tener un lugar fijo en la Hélade pero que, por el contrario, todo el territorio es su patria. Apolo se mueve y se muestra en su radiante esplendor.

En ese juego de desplazamientos hemos elegido la asociación del movimiento con la música que desembocará en el análisis de un espacio festivo que nos permitirá ver a Apolo acompañado por un plexo de figuras lúdicas:

Se encamina, tañendo la ahuecada forminge, el hijo
de la gloriosísima Leto hacia Pito, la rocosa,
con sus divinas vestiduras, fragantes de incienso. Su forminge,
al toque del pectro de oro, emite una deliciosa
resonancia. Desde allí, hacia el Olimpo. Desde la tierra
y raudo como el pensamiento se encamina hacia la
morada de Zeus, junto a la asamblea de los demás
dioses. Bien pronto a los inmortales les atraen la cítara y el
canto. (Himno homérico a Apolo vv. 182-188)

Una primera imagen nos sorprende: la marcha del dios; un dios caminante, tal como analiza Marcel Detienne para ubicar a Apolo en un lugar civilizador ya que esa marcha no es un devenir errático, sino que constituye la marca de una gesta civilizatoria (DETIENNE, 2001). Apolo funda ciudades a su paso, desmalezando el terreno para que se den las condiciones de posibilidad, para que se instalen los hombres.

El don de la profecía merece un gran templo. La práctica no es menor y su importancia socio-religiosa exige una espacialidad afín a tamaña densidad. Apenas dos referencias más a este hijo extramatrimonial de Zeus y Leto. La primera nos la muestra el *Himno homérico* y se refiere a una dimensión arquitectónica del dios. En efecto, Apolo aparece como un arquitecto por excelencia. La gesta constructiva de su templo, en Delfos, pone en juego una vez más, la ecuación saber-poder. Apolo sabe y puede construir su gran templo. Un espacio que guardará las características canónicas de todo espacio sagrado, precisamente porque allí se da el despliegue de una hierofanía, en tanto lugar que revela la presencia de lo divino. El señor del arco es también el constructor, el que sabe preparar el terreno para una gran construcción: elegirlo, captar su posibilidad, iniciar la construcción.

Cara diurna de un dios ambiguo que, con su acción cultural y civilizatoria convierte el terreno inculto en terreno civilizado y con ello revela el modo en que se sostiene toda construcción arquetípica. No se trata de fundar su templo; se trata de sentar las bases de un modelo de construcción fundacional.

Acompañado por su forminge se encamina hacia Pito y de allí al Olimpo, morada de su Padre, emitiendo una deliciosa resonancia. Deambular musical y festivo hacia las mansiones del Crónida, donde los demás dioses se sienten seducidos por la música y el canto. Apenas una mínima marca de un movimiento que se repetirá a lo largo de *Himno*.

Escogemos estos versos para mostrar el clima festivo que marca el espíritu apolíneo cuando se acerca al Olimpo; fundamentalmente porque allí encontrará un plexo de divinidades que lo reforzarán, poniendo el canto, la música y la danza en un lugar protagónico.

LA METÁFORA MUSICAL. LA FIESTA QUE RECIBE AL SEÑOR

El primer encuentro es con las Musas, las deliciosas hijas de Zeus. Elegimos nuevamente a Hesíodo para que nos informe sobre ellas: “Después se enamoró de Mnemósine, de hermosos cabellos, / De quien las Musas de doradas cintas nacieron, / Nueve, a las que agradan los festines y el placer del canto” (HESÍODO. Teogonía vv. 915-917).

La presentación es elocuente y recoge dos elementos que nos interesan para nuestro proyecto de trabajo: la afición a las fiestas y al canto. Lo que resulta revelador es el contenido de lo que las Musas le responden a Apolo, entonando su bellísima voz, lo cual constituye una de sus marcas identitarias, su magnífica voz. Antes de entrar en el contenido del *Himno*, retornemos a ver qué nos dice Hesíodo sobre la belleza de este canto.

Su hermosísima voz es su carta de identificación, al tiempo que constituye el legado de las diosas al poeta, su máspreciado don, aquel que le permitirá cantar lo que fue, lo que es y lo que será. La palabra que da cuenta de este legado es la misma que en el texto de Homero significa ruido o fama. En *Teogonía* retorna en los versos 43 y 65:

Y dejando oír su voz inmortal
La estirpe de los dioses primero celebran con el canto
(HESÍODO. Teogonía v.43)

En los banquetes, emitiendo su amable voz por la boca,
cantan las leyes de todos, y las costumbres respetables
de los inmortales celebran, emitiendo su amable voz. (HESÍDO.
Teogonía vv. 65-67)

Se trata de una poética musical, de una tradición cantada que recoge aquello que se halla en la *arkhé*, en un origen no temporal, sino ontológico porque representa la condición de posibilidad de todo lo existente.

Las Musas aparecen así como las divinidades de la tradición cultural, sus transmisoras, que cantan las leyes de todos y las costumbres respetables. Es entonces este bello canto el que permite el conocimiento de aquello que se halla en el origen. El seductor canto de las Musas de-vela, des-oculta y des-cubre aquello que se halla en el principio. En este sentido el canto roza la *alétheia*, la verdad como des-ocultamiento y de-velamiento. Constituye una operación de verdad.

Ahora retornemos al *Himno* y veamos el canto maravilloso de las Musas definiendo los planos de lo real.

Las Musas, respondiéndole todas a una con hermosa
voz, cantan de los dioses los dones inmortales y de
los hombres los sufrimientos, cuanto sobrellevan por
causa de los dioses inmortales, y cómo pasan la vida
inconscientes y sin recursos y no pueden hallar ni remedio de
la muerte ni protección de la vejez (Himno homérico a Apolo vv.
189-194)

Las diosas con su canto definen el mapa de lo real. Tal como sugiere Gernet estamos en presencia de dos razas o dos planos impermeables entre sí. Por un lado, el plano divino, la región de los *athánatoi*, de aquéllos a quienes la muerte no roza; son los que reciben de las Musas su bellissimo canto, repartiendo sus dones inmortales y sus respectivos rangos. En el otro extremo, los hombres transidos por un doble límite: la muerte y los propios dioses. La muerte porque para cada nacimiento hay un término y porque, básicamente, nuestra finitud nos determina como “seres para la muerte”. Pero también los dioses constituyen nuestro límite porque de ellos se obtienen dos nociones

capitales para la inserción de los mortales en el universo: la idea de *kósmos* y la de *Díke*.

Allí están las deliciosas Musas cantando los sufrimientos de los mortales, sus desdichas y su vida inconstante sin hallar remedio para la muerte y la vejez. Las Musas cantan el paisaje antropológico con excepcional maestría, recorriendo con atención las particularidades de dioses y hombres en lo que respecta a la distancia o brecha que lo separa.

Es la misma lección que las Musas enseñan en el Proemio de la *Teogonía*. Allí también son las encargadas de pintar el paisaje y la relación que se da entre los dos planos a los que nos hemos referido, al tiempo que celebran al padre Crónida. Coincidimos con Strauss Clay cuando afirma, “*My approach and focus here is similar: an examination of what I call early Greek theology. I mean by that term the speculation inherent in those Works concerning relations between gods and men*” (2003, p. 1).

El *Himno* y la *Teogonía* rozan sus contenidos en lo que podríamos llamar un primer antecedente de “Greek theology”. Corresponde a los poetas narrar este mapa de lo real que las Musas como maestras de *alétheia* han transmitido con su dulcísima y musical voz.

Esto le respondieron todas a una con hermosa voz las deliciosas hijas de Zeus en el marco de un paisaje festivo que completa un plexo de divinidades:

Por su parte, las Gracias de hermosos bucles y las benévolas Horas, así como Harmonía, Hebe y la hija de Zeus, Afrodita, danzan, tomándose unas a otras las manos por la muñeca.

Entre ellas canta, y no desmerecedora ni insignificante, sino muy señalada de ver y admirable por su belleza, Ártemis, diseminadora de dardos, criada a la vez que Apolo. (Himno homérico a Apolo, vv. 194-199)

Una vez más recurrimos a la *Teogonía* para conocer los rasgos identitarios de las divinidades que reporta el *Himno*:

Tres Cárites le dio a luz Eurínome de hermosas mejillas, hija de Océano de muy delicioso aspecto:
Aglaya, Eufrosine y Talía agradable;

de sus ojos penetrantes se derrama el amor
que afloja miembros; bellamente bajo las cejas miran
penetrantes. (HESÍODO. Teogonía vv. 907-911)

Son estas deliciosas jóvenes quienes con las Horas, hijas de Zeus y Temis, personificaciones de las estaciones y protectoras de las obras de los mortales, danzan con sus manos entrelazadas con Harmonía, Hebe y Afrodita, sumándose al festivo cortejo la propia hermana de Apolo, Ártemis. Entre ellas cantan y danzan reunidas en lúdica escena.

Ares y Hermes se agregan al juego mientras Apolo, en todo su esplendor, le pone música a la escena ante el regocijo de sus padres.

Entre ellas juegan también Ares y el Argicida de
larga vista, mientras Febo Apolo tañe su cítara, caminando con
paso gallardo y arrogante. Sale en torno
suyo un brillante resplandor, y centelleos de sus pies
y de su túnica de fina textura. Se regocijan en su
magnánimo corazón Leto la de bucles de oro y el prudente
Zeus, al ver su hijo jugando entre los dioses
inmortales. (Himno homérico a Apolo vv. 200-206)

Hemos recorrido dos metáforas que nos permitieron captar algunos rasgos identitarios de Apolo, mostrándonos una cara de su riqueza semántica. El movimiento y la fiesta, acompañada por el juego, la danza y la música, aparecieron con claridad al acercarnos al señor que reina en Delfos. Pero la claridad de las marcas tensiona otros rasgos del amo del *logos*.

LA METÁFORA AGONÍSTICA. DE LA FIESTA Y EL JUEGO A LA TERRIBILIDAD DEL ORÁCULO

Hablar de la más antigua sabiduría es hablar de Apolo. Como afirma Colli, desandar el camino de la sabiduría griega es situarse en la figura apolínea, en Delfos, donde la práctica mántica parece hallar su escenario privilegiado. De modo tal que la tríada sabiduría-palabra-

terribilidad constituirá nuestro hilo interpretativo. Alega Colli al respecto:

Los mismos dioses, Apolo y Dionisio, son los que encontramos al retroceder por los senderos de la sabiduría griega. Sólo que en esta esfera hay que modificar la caracterización de Nietzsche, y, además hay que concederle la preeminencia a Apolo más que a Dionisio. Efectivamente, si acaso hay que atribuir a otro dios el dominio sobre la sabiduría ha de ser al de Delfos... Apolo simboliza ese ojo penetrante, su culto es una celebración de la sabiduría (1987)

El arco, en tanto emblema de la hostilidad parece retornar en la propia experiencia mántica. La oscuridad del oráculo habla de su crueldad y de esa distancia insalvable entre el dios y el consultante. Signo de una perversidad estructural, en términos de Colli, el delfinio muestra su rostro ambiguo y cruel.

Apolo está transido por un matiz de crueldad que tensiona otras marcas de su identidad. La palabra oracular es de carácter mántico, adivinatorio, que puede decir “lo que fue, lo que es y lo que será”. El verbo *manteúo* significa anunciar, predecir, comunicar por oráculo, prever. Es pues una visión que se traduce en *lógos*. Pero la comunicación no es directa, la palabra no es nítida y el gesto no es humano. Otra vez la distancia del dos se manifiesta en una red simbólico-religiosa que exige excepcionalidad.

Las palabras, como expresión del dios, guardan en su forma, orden y estructura, la misma distancia que la divinidad; son ambiguas, oscuras, inciertas, desafiantes. Frente a ellas el hombre se encuentra en desventaja: el combate desigual por un desciframiento humano de un designio no humano.

El orden de las palabras, su conexión o, más bien, su oscura inconexión, hablan de la más alta ritualización discursiva, de un “orden del discurso”, en términos foucaultianos¹², que expresa, no solo la procedencia del *lógos* de un más allá, reservado a unos pocos, sino también, el estatuto de saber-poder que la divinidad guarda. El Señor muy alto que reina en Delfos parece transido por un juego de tensiones

¹² Foucault analiza la arquitectura discursiva en que se desarrollan ciertos discursos altamente ritualizados. Analiza las reglas de formación discursiva, mostrando que son anteriores a los discursos mismos.

que lo marcan constitutivamente: un Apolo destructor y un Apolo constructor, un Apolo cercano a la muerte y un Apolo afin a la vida, un Apolo que devuelve un rostro de *hybris* y un Apolo que marca el momento de *sophrosyne*, un Apolo terrible y un Apolo lúdico que disfruta de una fiesta de canto y danza.

Pensemos en las tensiones. Apolo muestra su cara destructora sembrando el terror en el campo de los aqueos, una muerte indirecta, diferida, como sostiene Giorgio Colli¹³, que toma el rostro de la enfermedad; un Apolo que hiere de lejos, enviando sus flechas al campo de los griegos. Cara terrible de un dios que también construye el orden necesario para que hombres y dioses ocupen sus respectivos planos. Apolo edifica no solo el templo délfico, tal como desmenuza Marcel Detienne en su libro *Apolo con el cuchillo en la mano*¹⁴, sino, antes bien, es el arquitecto de un estatuto que legitima el orden cósmico. El Apolo cercano a la muerte que diezma las huestes de los aqueos es el mismo que sobre el final del canto propicias los mejores vientos para un retorno feliz, alejando toda forma de la muerte.

El Apolo desmesurado que no escatima crueldad en su castigo aleccionador responde con *hybris* al acto de *soberbia* de una osada transgresión humana. Como la propia violencia del *lógos* mántico que desde su distancia hiere en la oscuridad de un mensaje que no se deja esclarecer, la *hybris* del Señor se muestra en la terribilidad de su aparición en el campo de batalla. En este punto coincidimos con la interpretación de Colli, quien inaugura la disputa filológica con Nietzsche marcando la unilateralidad de su pensamiento en el *Origen de la tragedia*¹⁵. Nietzsche reintegra un Apolo demasiado luminoso, claro,

¹³ En el *Nacimiento de la filosofía* Giorgio Colli compara el modo de operar de Apolo sobre el campo de los aqueos con el estilo enigmático de las palabras del oráculo, como cara exterior del mismo. Las palabras también hieren con su oscuridad, con el carácter cruel que guarda el enigma en su intrínseca dificultad interpretativa. Como sabemos, estos son los dos enclaves, su presencia en Iliada y la oscuridad del oráculo, donde Colli cifra la crueldad apolínea.

¹⁴ En su texto Marcel Detienne toma la figura de Apolo para revisar su posición histórica en el marco del legado estructuralista. Es Apolo quien le devuelve cierto plus que lo lleva a proponer un ejercicio complejo de abordaje del dios. En manos de Detienne y en la senda que este texto rescató de Giorgio Colli, Apolo aparece como nunca tensionando la visión unilateral de la divinidad. Del Apolo arquitecto, al fundador de ciudades, el análisis roza otras aristas: un Apolo matarife como forma de ahondar en los aspectos más duros del paradigma apolíneo.

¹⁵ Como sabemos, la lectura de Nietzsche se ve fuertemente polarizada, siendo el campo de la manía la pieza que binariza los espacios. En la obra inaugural del

mesurado, cargando las tintas de la oscuridad y la terribilidad en Dioniso, tensionando las marcas identitarias de ambos dioses. Apolo tiene en su intrínseca duplicidad el sello de la tensión.

CONCLUSIONES

Nuestro propósito consistió en efectuar algunos apuntes del *Himno Homérico a Apolo* para transitar ciertos rasgos de la divinidad que ponen en evidencia la duplicidad intrínseca.

Para establecer esas marcas iniciamos nuestro trabajo con algunas de las huellas identitarias del dios, así como sobre los rasgos propios del conjunto de divinidades que lo secundan en el segmento que hemos escogido del *Himno* y que instituyen la imagen lúdico-festiva. Para luego tensionar el escenario luminoso que implica la fiesta con la presencia mántica del Apolo délfico y su carga de oscuridad.

El mismo dios conoce su duplicidad cuando se reconoce como portador de la cítara y el curvado arco. Esa autoproclamación encierra en sí misma la duplicidad.

Una cara musical y festiva y una cara terrible que, no solamente lo muestra como arquero divino, capaz de defender de los males, sino también con un rasgo de perversidad a partir de su vínculo con los mortales en el marco de la función mántica que preside.

FUENTES

HESÍODO. Obras y fragmentos. Madrid: Gredos, 2000.

HIMNOS HOMÉRICOS LA BATRACOMIOMAQUIA. Madrid: Gredos, 2001

HOMERO. Iliada. Madrid: Gredos, 2000.

pensador alemán, la manía parece quedar territorializada al campo de Dioniso, con su oscuridad y tenebrosidad asociadas al campo de *hybris* como nota dominante del dispositivo dionisiaco. Por el contrario, Apolo aparece como el Señor del esplendor solar, cercano a formas lumínicas de relación, transidas por la medida como nota dominante.

BIBLIOGRAFÍA

COLLI, Giorgio. *El nacimiento de la Filosofía*. Barcelona: Tusquets, 1987.

DETIENNE, Marcel. *Apolo con el cuchillo en la mano: Una aproximación experimental al politeísmo griego*. Madrid: Akal, 2001.

DETIENNE, Marcel. *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*. Madrid: Taurus, 1986.

GERNET, Louis. *Antropología de la Grecia Antigua*. Madrid: Taurus, 1981.

FOUCAULT, Michel. *Discurso y verdad en la Antigua Grecia*. Buenos Aires: Paidós, 2004.

STRAUSS CLAY, Jenny. *Hesiod' Cosmos*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

SABIOS POLIMORFOS Y FILÓSOFOS PRESOCRÁTICOS: TESTIMONIOS DE HERÁCLITO, PLATÓN Y ARISTÓTELES.

Víctor Hugo Méndez Aguirre¹⁶

Resumen: El propósito del presente texto es -parafraseando libremente a Nietzsche- ilustrar el nacimiento de la filosofía a partir del espíritu de la sabiduría. En primer lugar, la sabiduría en la antigua Grecia es un conocimiento que procede de los dioses, pero hay varias formas de ella: 1) el profeta; el poeta músico; y 3) el científico, legislador y político. Adicionalmente, tempranamente el sabio -Tales y Pitágoras por ejemplo- se convirtió en una clase específica de filósofo. A partir de Heráclito, la sabiduría propiamente filosófica consiste en reconocer y seguir las leyes de la naturaleza -el *logos* y su dialéctica.

Palabras clave: *Sophía*, Heráclito, Platón, Aristóteles.

Abstract

The purpose of this paper is -freely paraphrasing Nietzsche- to illustrate the birth of philosophy out of the spirit of wisdom. To start with, wisdom in ancient Greece is a knowledge that comes from gods, but there are several forms of it: 1) the prophet; 2) the poet and musician; and 3) the scientist, law-giver and politician. In addition, at a very early time the wise man -Tales and Pythagoras for instance- became a specific kind of philosopher. From Heraclitus onwards, proper philosophical wisdom consists in recognizing and following the laws of nature -the *logos* and his dialectic.

Keywords: *Sophía*, Heraclitus, Plato, Aristotle.

INTRODUCCIÓN

La relación entre sabiduría y filosofía es compleja en sus orígenes: por una parte, la filosofía en tanto que, etimológicamente amor a la sabiduría, se distingue de su antecedente; por la otra los primeros filósofos presocráticos, tanto Tales como Pitágoras, son considerados también sabios por Platón y Aristóteles. ¿Por qué ocurre tal ambivalencia? Una respuesta podría ser el polimorfismo de los sabios arcaicos.

El propósito del presente texto se reduce a delinear las principales variantes de sabios arcaicos de acuerdo con la clasificación ofrecida por

¹⁶ Doctor en Filosofía. Candidato a Doctor en Letras. Investigador Titular “A” adscrito al Centro de Estudios Clásicos, Instituto de Investigaciones Filológicas, Universidad Nacional Autónoma de México. Campus Ciudad Universitaria, Ciudad de México, México. mendezaguirre@unam.mx

Giuseppina Grammatico Amari, quien se adhiere cercanamente a la obra de Giorgio Colli *La sabiduría griega*.

En cuanto a fuentes directas, por una parte se privilegian los testimonios de los principales sabios, Homero y Hesíodo; por la otra, se atiende la percepción de filósofos acerca de los sabios, con especial atención a Heráclito, Platón y Aristóteles

Se hace hincapié en que los fundadores de la filosofía, Tales y Pitágoras, son considerados tanto filósofos como sabios por Platón y Aristóteles.

EL POLIMORFISMO DEL SABIO ANTIGUO

La obra imprescindible para el estudio del complejo fenómeno de *La sabiduría antigua* es el libro de Giorgio Colli que porta dicho título. Este fenómeno florece en diferentes veneros, como lo ilustra el subtítulo del libro: “Dionisos – Apolo -Eleusis – Orfeo – Museo – Hiperbóreos - Enigma”. Sin temor a equivocarme, me atrevería a afirmar que los más importantes helenistas latinoamericanos abocados a esta cuestión se adhieren crítica y explícitamente, con mayor o menor cercanía, al pensamiento del eximio filólogo italiano, desde la ya fallecida Giussepina Grammatico Amari hasta las helenistas contemporáneas Cecilia Colombani y Trinidad Silva, cuyos recientes artículos “*Mania, magia y sophia. Los avatares de una alianza*” (2019), y “*La astucia en la conceptualización platónica de sophía*” (2020, p. 79-99), respectivamente, ilustran cabalmente el “estado del arte” en estos precisos momentos.

Giussepina Grammatico Amari, profunda conocedora de la cultura de Grecia arcaica y clásica, aborda la temática del sabio como predecesor del filósofo haciendo hincapié en su polimorfismo:

“Como todos sabemos, la imagen del filósofo en Grecia es relativamente reciente. Le anteceden en el tiempo la del adivino-profeta, la del poeta músico y la del sabio propiamente tal, científico, legislador y político” (GRAMMATICO, 2000 a, p. 57).

Ofrece como paradigmas de estas tres clases, respectivamente, tanto a figuras míticas, destacadamente Tiresias, como a personajes históricos: Hesíodo y Tales de Mileto.

SABIOS Y “ADIVINOS-PROFETAS”

La epistemología poética de la teología natural helena, como se acaba de señalar, hace hincapié en que el conocimiento es patrimonio de las deidades y que estas lo obsequian libremente, en calidad de donación, a los mortales que son de su agrado. ¿Cómo se efectúa la comunicación entre mortales e inmortales? De diferentes maneras, particularmente mediante los sueños. El examen de los sueños se encuentra lejos de ser una actividad baladí. En su extenso análisis del “soñar en la antigüedad” Sergio Pérez Cortés postula que ahí se encuentra una praxis que dará pábulo a actividades que llegarán a integrar parte no desdeñable de la filosofía de Occidente: “A esta actividad por la cual el sujeto se toma a sí mismo como objeto de reflexión y objetivo de su acción se le ha llamado «tecnologías del yo» (Foucault) o bien «ejercicios espirituales» (Hadot)” (PÉREZ, 2017, p. 17).

Otra modalidad privilegiada de comunicación entre ambos géneros es la adivinación. Giuseppina Grammatico Amari examina diferentes casos de adivinación, tanto ctónica como urania, y dedica gran atención a la asociada particularmente al dios Apolo:

“Ábaris, el hombre hiperbóreo más famoso, del que dicen que, después de haber aprehendido de Apolo los oráculos, poseído por el mismo dios, había viajado a través de toda la Hélade llevando una flecha y sin ingerir alimento alguno, o montado sobre ella y emitiendo vaticinios” (GRAMMATICO, 2001 a, p. 62).

El caso de Ábaris oscila entre el mito -obviamente su flecha y su capacidad de permanecer vivo sin alimentarse son elementos fantásticos- y la historia de la filosofía en tanto que forma parte de los antecedentes de la tradición pitagórica. Pero Apolo se encuentra ligado a la adivinación y a la sabiduría de otras maneras.

El oráculo de Delfos es un lugar de gran prestigio al que griegos de diferentes latitudes recurrían para buscar consejos de Apolo. El dios solar manifestaba sus mensajes a través de mujeres que eran empleadas como instrumentos parlantes: las sibilas. Giuseppina Grammatico analiza su caso a partir del Fragmento 92 de Heráclito:

“Tras la Sibila, el dios es el gran protagonista: abalanzándose sobre ella, le arrebató la mente y los sentidos. Ella, como vasija de arcilla, acoge temblando ese chorro y ese estampido de ser que la colma y desborda inconteniblemente” (GRAMMATICO, 2005 a, p. 33).

Este es el esquema principal de la adivinación griega, a través de un ser humano empleado como instrumento parlante, hombres o mujeres literalmente entusiasmados, el dios se comunica con los mortales. Un rasgo notable de la cultura griega, tan señaladamente patriarcal, es el acceso de diferentes mujeres tanto a la adivinación como a la sabiduría. Lo mismo aplica tanto para la sibila como para el *mántis*. De hecho, tanto Tiresias como su hija Manto -a quien parió durante el periodo que fue mujer- son sabios/adivinos.

El *mántis* o adivino es el arquetipo del sabio griego. En sus orígenes es una figura claramente hierática inserta en el ámbito de la religión. ¿Quién es el *mántis* por antonomasia?

La mítica imagen de Tiresias, prototipo del “adivino-profeta”, se encuentra profundamente acendrada en la literatura helena, tanto en la epopeya, donde es personaje imprescindible del descenso de Odiseo al Hades en búsqueda de instrucciones para regresar a Ítaca, como en la tragedia, particularmente dentro del “ciclo tebano”. Originalmente se trata de un personaje fantástico. Fue hombre, por un tiempo fue mujer y parió una hija, después volvió a ser varón -una de las razones por las cuales se recurre a él/ella en el estudio de “lo masculino y lo femenino en el mundo griego” (LORAUX, 2004). Su vida fue extremadamente longeva. Se encuentra vinculado al mundo animal. Habla directamente con los dioses. De hecho, dirimió la querrela entre Zeus y Hera acerca de que sexo disfrutaba más del acto sexual, lo que le granjeó el castigo por parte de Hera -dejarlo ciego- y el premio de Zeus -la longevidad. Sucintamente, en la literatura arcaica, homérica-hesiodica, es un chamán. Al respecto de esta figura Colombani acota al respecto:

“La pericia del chamán merece algunas consideraciones. La clave interpretativa parece ser la noción de sabiduría. Se trata de una sabiduría suprahumana que emparenta al chamán con lo que Marcel Detienne denomina ‘maestros de verdad’” (COLOMBANI, 2019, p. 115).

Tiresias “adivino-profeta” en la tragedia ateniense sigue siendo un “sabio adivino”, como lo califica el Creonte que protagoniza la *Antígona* -

en el verso 1059- con acerba amargura (SÓFOCLES, 2014, p. 105). Sin embargo, es el mismo Sófocles quien añade en la línea 1050 de la misma tragedia el consejo del *mántis* al tirano cuya inobservancia le acarrea a este último consecuencias funestas: “la mejor de las posesiones es la prudencia” (*Loc. Cit.*). ¿Acaso la sabiduría trágica no incluye un aprendizaje a través del dolor? De hecho, Giussepina Grammatico Amari retoma al Tiresias de las *Bacantes* de Eurípides para ejemplificar al sabio-adivino-profeta.

En un primer momento el sabio griego es un experto en el arte de la mántica. No es conveniente soslayar que en el primer milenio antes de Cristo -antes y después- la adivinación era una práctica cultural bien constatada en la cuenca del Mediterráneo, tanto en las penínsulas europeas como en norte de África y Asia menor. Culturas no helenas contemporáneas también desarrollaron variantes de sabios dentro de sus propios contextos, célebre hasta nuestros días es la sabiduría del rey Salomón, no menor es el prestigio de la de Budha. Sin embargo, la sabiduría del *mántis* griego, sin ser la única, sí registró características propias que dieron pábulo a la emergencia del científico y del filósofo de Occidente, en particular, a la hermenéutica.

Jean Grondin, uno de los discípulos dilectos y directos de Hans-Georg Gadamer, ha hecho hincapié en la importancia de la mántica para entender “¿en qué consiste el sentido hermenéutico?”:

“Es probable que la hermenéutica parezca más cercana a la *mantiké*, que es la adivinación o la interpretación de los oráculos: interpreta los signos de la naturaleza o de los oráculos con la esperanza de adivinar el futuro [...] Interpretando estos signos como algo significativo, la *mantiké* presupone que hay un sentido en el mundo y las cosas, que el intérprete puede discernir” (GRONDIN, 2018, p. 25).

Incluso si es cierto que existe un fuerte y poderoso vínculo entre sabiduría y filosofía, no es menos verdad que la relación entre ambas no fue nada tersa.

SABIOS, “POETAS MÚSICOS” Y LA PALAIA DIAPHORÁ

Los poetas se consideraban a sí mismos y eran considerados por sus contemporáneos como los sabios por antonomasia. “Antes que filósofo, el *ho sophos* es poeta” (SILVA, 2019, p. 1). Homero y Hesíodo los primeros de ellos. Ya Heráclito -aunque, como se verá más adelante, el opina de manera radicalmente diferente- señala en [F 56] que sus contemporáneos pensaban que Homero “[...] entre todos los griegos llegó a ser el más sabio” (HERÁCLITO, 2015, p. 22). ¿Qué tipo de conocimiento detentaban los poetas?

A pesar del polimorfismo de los sabios griegos estos suelen coincidir en atribuir su sapiencia a un don de la divinidad; hecho evidente en el arquetipo de Tiresias pero que se va difuminando progresivamente hasta prácticamente ser suprimido en la Ilustración que eclosionó en Grecia clásica.

La literatura arcaica griega ofrece un modelo heterónimo de la verdad de acuerdo con el cual ésta es patrimonio de los dioses y ellos la conceden, o bien directamente o bien a través de las Musas, libre y graciosamente a sus elegidos. Este fenómeno se aprecia ya en Homero - en el libro segundo de la *Iliada*, en el así denominado “Catálogo de las naves”. Ahí el bardo, al enumerar las huestes que se presentaron ante las murallas de Ilión para reclamar a Helena, establece claramente la dicotomía entre conocimiento divino-ignorancia humana:

“Decidme ahora, Musas, dueñas de olímpicas moradas, pues vosotras sois diosas, estáis presentes y sabéis todo, mientras que nosotros sólo oímos la fama y no sabemos nada, quiénes eran los príncipes y los caudillos de los dánaos” (HOMERO, *Iliada*, II 483-487).

Más claramente, “Hesíodo, es su *Teogonía*, pone la palabra *alétheia* en boca de las Musas” (GRAMMATICO, 2005 a, p. 24).

El conocimiento en la obra de Homero y Hesíodo ciertamente se encuentra relacionado con la divinidad. Sin embargo, notablemente registra notas empíricas. Si la *Teogonía* de Hesíodo expone un saber

cosmogónico, *Los trabajos y los días* ofrecen la sistematización de un “saber camponês” (BOMFIM, 2017, p. 9).

La tesis de la epistemología poética homérico-hesiodica de acuerdo con la cual el conocimiento es un don concedido graciosamente por los dioses a los poetas se aprecia claramente en líricos como Píndaro. De acuerdo con Emilio Lledó: “El término *sophía*, empleado frecuentemente por Píndaro en relación con el poeta, implica el don divino del arte que [...] no puede lograrse por el esfuerzo humano, sino por la concesión de la divinidad” (LLEDÓ, 2015, p. 77).

Otra característica de algunos poetas, tanto líricos como dramáticos, arcaicos y clásicos, es la erosofía, la sabiduría sobre el amor o “amable sabiduría” (LÓPEZ, 2020, p. 67).

Los poetas, obviamente, preceden cronológicamente a los filósofos. Las pretensiones epistemológicas de ambos ineluctablemente condujeron a escaramuzas de mayor o menor virulencia entre ambos. De hecho, los filósofos se enfrentaron a las diferentes variantes preexistentes de sabios e incorporaron parte no desdeñable de su antiguo quehacer en la actividad intelectual emergente.

Los filósofos se confrontaron directamente contra otros personajes que pretendían poseer conocimientos. Platón protagonizó escaramuzas contra los sofistas (GONZÁLEZ, 2020, p. 105). Pero una batalla más generalizada fue contra los poetas.

El combate más encarnizado entre sabios antiguos y nuevos fue dirimido entre poetas tradicionales y poetas filósofos. Este episodio se conoce en la historia de las ideas como la antigua discordia (*palaiá diaphorá*). Esta confrontación resultó inevitable por diferentes razones: por una parte, ambos se jactaban de buscar el conocimiento; por la otra, manejaban sendas concepciones de la “verdad”.

La reacción de los poetas contra los filósofos por el monopolio de la sabiduría osciló desde la hilarante caricaturización realizada por la comedia antigua hasta la brutal eliminación física de determinados individuos. A manera de ilustración, los pitagóricos fueron víctimas de la mordaz pluma de Cratino; pero el caso emblemático fue el de Sócrates, escarnecido por Aristófanes en su comedia *Las nubes* y ejecutado por Atenas debido a un proceso promovido por Meleto, Ánito y Licón, quienes actuaron respectivamente en nombre de los poetas, los artesanos, los políticos y los oradores (MARTÍNEZ, 2018, p. 7-30).

La reacción de los poetas contra los poetas pudo haber sido excesiva; pero a decir verdad, el ataque de los filósofos contra los poetas no fue menor en virulencia.

A partir de Jenófanes y Heráclito los filósofos no dejarán de criticar lo que consideran diversos errores y limitaciones de los poetas tradicionales: “Heráclito, sin embargo, no deja pasar las ocasiones para censurar a los poetas, sean ellos los cantahistorias populares, o aquellos universalmente reconocidos como Homero, Hesíodo, Arquíloco o Xenófanes. Se les escapa lo esencial” (GRAMMATICO, 2000 c, p. 40).

¿Qué carencias atribuyen los filósofos a los poetas? No percatarse de la realidad tal cual es, no escuchar al *logos* ni entender su dialéctica. A pesar de la comunidad del *lógos*, la mayoría tiende a ensimismarse. Incluso a los reputados como maestros de Grecia les acontece tal situación, de ahí la crítica de Heráclito a Hesíodo, por ejemplo, en el fragmento 57:

“«Están convencidos de que sabía muchísimo quien no reconocía el día ni la noche. Ciertamente lo uno es» [Fr. 57]. Día-noche es una oposición que contiene la unidad: quien no ve esa unidad no conoce uno ni la otra. Es lo que ha sucedido a Hesíodo, que los ha visto como criaturas divinas y los ha separado en razón de una sucesión genealógica. Si no se quiere mutilar el ser de las cosas, hay que concebirlas como insertas cada una en su contrario, conformando con él una sola ‘realidad’” (GRAMMATICO, 1991-1992, p. 78).

Platón llegará al extremo de censurar a los poetas y expulsar su libre creatividad de sus utopías.

Sin embargo, en este conflicto los filósofos se apropiaron de algunas formas literarias pertenecientes a los poetas. ¿Cómo soslayar que Parménides y Jenófanes, dos de los mayores presocráticos, se expresan en poemas? Conforme la filosofía fue creando sus propias formas de expresión no dejó de inspirarse en los poetas. El diálogo socrático, uno de los estilos literarios empleados prolijamente en época clásica, junto con la tragedia, la comedia y el drama satírico, es una de las especies del género drama -incluso Aristóteles lo analiza, no en sus tratados lógicos, sino en su *Poética*. Y esta misma dialéctica entre poetas-sabios y filósofos-sabios cuya síntesis será el filósofo se replica también en el caso de la sabiduría del “adivino-profeta”.

EL SABIO PROPIAMENTE TAL: LOS 7 SABIOS

Los siete sabios son los detentadores de tan prestigiado epíteto por antonomasia. Su figura -polimorfa y excepcional- estaba firmemente arraigada en el imaginario social panhelénico ya en época de Heródoto, tanto en Grecia como en Asia (BECERRA, 2020, p. 32); pero el padre de la historia científica no ofreció un elenco bien delimitado de ellos. Es en el justamente célebre pasaje de *Protágoras* 342 e-343 b donde Platón aportó la enumeración canónica de los 7 sabios: Tales de Mileto, Pítaco de Mitilene, Bías de Priene, Solón de Atenas, Cleobulo de Lindos, Misón de Quenea y Quilón de Lacedemonia. Fuentes posteriores modificarán esta nómina, sustituyendo algún personaje por otro. Sin embargo, a partir de Platón los siete sabios constituyen un capítulo imprescindible de la historia -o prehistoria si así se prefiere- de la filosofía occidental. Los 7 sabios constituyen un conjunto heterogéneo de personajes históricos -incluso Cleobulina, la hija de Cleobulo, podría ser incluida (GARDELLA, 2018). Sin dejar de ser cierto que la sabiduría arcaica gravita en torno de deidades, como Apolo y Dionisos, en estos se aprecia una dimensión más humana. La política se torna un área relevante para la sabiduría (KOJÈVE, 2005). De acuerdo con Silva: “[...] en la literatura pre-platónica *sophía* puede asociarse con astucia, ingenio, habilidad y destreza [...]” (SILVA, 2020, p. 80).

Los filósofos sabios emergen proponiendo un modelo autónomo de la verdad de acuerdo con el cual la razón es capaz de encontrar explicaciones de la naturaleza y métodos de argumentación para dirimir teorías alternativas. Tales de Mileto es uno de los personajes que se encuentran en el umbral de la sabiduría y la filosofía:

“Avanzando en el tiempo, encontramos a Tales de Mileto quien va distanciándose de lo mítico para ocuparse preeminentemente de indagaciones científicas y políticas. Sus conocimientos parecen surgir no tanto de un éxtasis mística cuanto de una excelencia argumentativa” (GRAMMATICO, 2000 a, p. 65).

La primera filosofía, aunque todavía suscribe una modalidad de epistemología poética, antepone la lógica a la inspiración divina procedente de las musas. “Nos encaminamos así, desde la imagen del sabio adivino y del poeta inspirado, que persigue una verdad de orden religioso, a la del sabio que persigue una verdad racional” (*Loc. Cit.*). Y la sabiduría va a ser claramente asumida por los filósofos.

SABIOS/FILÓSOFOS Y LA APROPIACIÓN DE LA SABIDURÍA POR PARTE DE LOS FILÓSOFOS

Llegados a este punto queda clara la complejidad de la sabiduría antigua. Resulta notable que en Retórica II 1398 b 15-16 Aristóteles ubique a Pitágoras y a Anaxágoras explícita e inequívocamente dentro del grupo de los sabios (ARISTÓTELES, 2002, p.126).

Con respecto a Platón, no hay que soslayar que su elenco de los siete sabios expuesto en Protágoras incluye al principio de todos a Tales de Mileto, sabio y padre de la filosofía. Por otra parte, no hay que soslayar que Platón escribe diálogos y que el diálogo socrático se ubica dentro del género dramático, junto con la tragedia, la comedia y el drama satírico. Se ha documentado claramente el carácter polifónico de su filosofía (DELORME, 2020, p. 131), Y dentro de las *dramatis personae* de los diálogos aparece un sabio, Solón, esencial en el mito platónico de la Atlántida.

La sabiduría es uno de los antecedentes de la filosofía; pero esta, al consolidarse, incorpora a aquella dentro de sí misma. ¿En qué consiste la sabiduría de los filósofos? Giuseppina Grammatico Amari ya encuentra respuesta a tal interrogante en el mismo Obscuro de Efeso:

“Heráclito ha hecho de la experiencia de la escucha del Logos el centro de su vida y de su doctrina. La Palabra-Verdad lo ha deslumbrado; desde ese momento él no puede ser sino su apóstol y su intérprete. Ha escuchado y se ha hecho ‘escucha’. Gracias a él podemos analizar qué sucede cuando, a pesar de que quien posee la sabiduría y es la sabiduría encarnada, la mayoría de los hombres no lo escucha o no lo entiende” (GRAMMATICO, 2007 a, p. 35).

Giuseppina Grammatico Amari subraya la presencia del “modo de la *alétheia* del Logos en el fragmento 50 de Heráclito: “No a mí habiendo oído y entendido sino al *Logos* mismo, es sabio com-prender y con-decir que (el *Logos* mismo) es Uno-Todo” (GRAMMATICO, 1995 b, p. 93).

La definición de sabiduría en términos de seguir la naturaleza ha permeado todo Occidente.

A MANERA DE CONCLUSIÓN

El tránsito del sabio polimorfo originario a las nuevas modalidades de sabios filósofos estuvo lejos de ser terso. La “antigua disputa” entre poetas y filósofos es el pasaje más conocido de la querrela por la sabiduría. Pero paradójicamente, a pesar de las acervas críticas y censuras de los filósofos en contra de los poetas músicos, ellos mismos suelen ser paradigmas del sabio poeta.

Indiscutiblemente Giorgio Colli acierta cuando señala la presencia del factor religioso en la sabiduría antigua; pero tiene razón igualmente cuando señala la presencia de los misterios dentro de la filosofía. En esta línea, la sabiduría más arcaica empezó a perfilar lo que después sería considerado propio de la filosofía. Destaca, como se señaló, la percepción de Jean Grondin de que en la misma mántica se barrunta cierta sensibilidad hermenéutica, mientras que en autores como Hesíodo junto a saberes cosmogónicos se encuentran “saberes campesinos”, como señala Bomfim.

Con Tales de Mileto y Pitágoras, padres de la filosofía, se concreta la conjunción del sabio-filósofo que no siempre es suficientemente enfatizada como debería ser.

De hecho, aunque no sin resistencia por parte de los anteriores maestros de la verdad, los filósofos terminan incorporando la sabiduría dentro de las virtudes intelectuales.

Con Heráclito se configura tempranamente la idea del sabio filosófico como aquel capaz de seguir a la naturaleza, en contraposición con el necio que no la escucha.

Y a partir de entonces no hay vuelta atrás, los sabios pueden haber preexistido a los filósofos; pero desde muy temprano los filósofos fagocitaron la sabiduría y ésta es una virtud más, cuya importancia oscila de acuerdo con la época.

BIBLIOGRAFÍA

ARISTÓTELES, **Retórica**. Trad. Arturo E. Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2002.

BECERRA ISLAS, José David. Los intérpretes griegos en Heródoto y Jenofonte. **Nova tellus**, v. 38, n. 1. México, p. 27-40, 2020. Disponible en <<https://revistasfilologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/articulo/view/831>>. Accedido en 07 jul. 2020.
<https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.1.0002>.

BOMFIM VIEIRA, Ana Libia. *Phýsis e Khôra*: Hesíodo e a sistematização de um saber camponês. **Mythos: revista de história antiga e medieval**. ano 1, v. 1. Imperatriz, p. 9-24, ago. 2017. Disponible en <https://9deedba8-13a2-4694-9623-80a01f8114b8.filesusr.com/ugd/9c0fa5_e23376421bcb4b39947c9fbc48db9f07.pdf>. Accedido en 07 jul. 2020.

COLLI, Giorgio. **La naturaleza ama esconderse**. Trad. MOREY, Miguel. México: Sexto Piso, 2009.

_____, **La sabiduría antigua. Dionisos – Apolo -Eleusis – Orfeo – Museo – Hiperbóreos -Enigma**. Trad. MÍNGUEZ, Dionisio. Madrid: Trotta, 1998.

COLOMBANI, María Cecilia, *Mania, magia y sophia*. Los avatares de una alianza. In: FIALHO, Maria do Céu y Maria Regina CANDIDO (Coords.). **Magia e Superstição no Mediterrâneo Antigo. Humanitas Supplementum**. Coimbra-São Paulo: Universidade de Coimbra-Universidade do Estado do Rio de Janeiro-Annablume, 2019, p. 107-118.

DELORME, CRISTIÁN DE BRAVO. PUNTOS DE VISTA DE LA VERDAD: SOBRE EL CARÁCTER POLIFÓNICO DEL PENSAMIENTO PLATÓNICO. KRITERION, BELO HORIZONTE , v. 61, N. 145, P. 131-149, ABR. 2020. DISPONIBLE EN <[HTTP://WWW.SCIOLO.BR/SCIOLO.PHP?SCRIPT=SCI_ARTTEXT&PID=S0100-512X2020000100131&LNG=ES&NRM=ISO](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-512X2020000100131&lng=es&nrm=iso)>. ACCEDIDO EN 13 JUL. 2020. EPUB 18-MAYO-2020. [HTTP://DX.DOI.ORG/10.1590/0100-512X2020N14507CBD](http://dx.doi.org/10.1590/0100-512X2020N14507CBD)

GARDELLA, Juliá. **El enigma de Cleobulina. Traducción de testimonios, acompañada de estudio preliminar, notas y apéndice**. Buenos Aires: Teseo, 2018.

GONZÁLEZ VARELA, José Edgar. El discurso de Protágoras sobre el bien en el *Protágoras* de Platón. **Nova tellus**, v. 38, n. 1. México, p. 101-122, 2020. Disponible en <<https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/834>>. Accedido en 07 jul. 2020.
<https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.1.0005>.

GRAMMATICO AMARI, Giuseppina, *Alétheia y veritas*. In: GRAMMATICO, Giuseppina y Antonio ARBEA (eds.). **Quid est Veritas?** Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, (Iter Ensayos, Vol. XIII). 2005 a, pp. 19-35.

_____, Cuando el hacer se condensa en el ser. **Kleos. Revista de Filosofía Antiga**. v. 4, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2000 a, p. 57-70. Disponible en <<http://www.pragma.ifcs.ufrj.br/kleos/K4/K4-GiuseppinaGrammatico.pdf>>. Accedido en 07 jul. 2020.

_____, El cosmos luminoso del oscuro de Efeso, **Limes**. V, 3-4, Santiago de Chile, 1991-1992, p. 65-92.

_____, El hombre espiritual. In: GRAMMATICO, Giuseppina y Antonio ARBEA (eds.). **El hombre, todo el hombre**. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Iter encuentros), 2001 a, p. 53-74.

_____, El *Logos*, de Heráclito a San Juan. In: GRAMMATICO, Giuseppina, ARBEA, Antonio y María Angélica JOFRÉ (eds.). **La palabra fundante**. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Iter encuentros, Vol XV). 2007 a, p. 25-53.

_____, Escuchando al *Logos*. In: ARBEA, Antonio, GRAMMATICO, Giuseppina, MELI, Beatriz y Ximena PONCE DE LEÓN (eds.). **El ver y el oír**. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Iter encuentros), 1995 b, pp. 93-105.

_____, *Homo sentiens versus homo cogitans*. In: GRAMMATICO, Giuseppina, ARBEA, Antonio y PONCE, Ximena (eds.). **El sentir y el pensar en el mundo clásico**. Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación (Iter encuentros), 2000 b, p. 45-50.

_____, Los silencios en un filósofo poeta: Heráclito. **Limes**, v. 19, Santiago de Chile: Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, 2000 c, p. 35-43.

GRONDIN, Jean. ¿En qué consiste el sentido hermenéutico? In: Beuchot, Mauricio y NADAL, Juan (eds.). **Entornos de la hermenéutica- Por los caminos de Jean Grondin**. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2018.

HERÁCLITO DE ÉFESO. **Las musas o sobre la naturaleza**. In: ÁLVAREZ SALAS, Omar y HÜLSZ PICCONE, Enrique (eds.). **El libro de Heráclito 2500 años después. Estudios sobre los Heraclitea de Serge Mouraviev**. México: Universidad Nacional Autónoma de México (SVPPLEMENTVM IX NOVA TELLVS), 2015, p. 19-50.

HOMERO. **Iliada**. Trad. CRESPO, Emilio, Madrid: Gredos, 1991.

KOJÈVE, Alexandre. Tiranía y sabiduría. In: STRAUSS, Leo. **Sobre la tiranía. Seguido del debate Strauss-Kojève**. Trad. RODRÍGUEZ DUPLÁ, Leonardo. Madrid: Encuentro, 2005, p. 171-217.

LÓPEZ FÉREZ, Juan Antonio. Sobre la presencia de éros en Eurípides. **Nova tellus**, México, v. 38, n. 1, p. 41-77, 2020. Disponible en <<https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/832>>. Accedido en 07 jul. 2020. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.1.0003>.

LORAU, Nicole. **Las experiencias de Tiresias (Lo masculino y lo femenino en el mundo griego)**. Trad. SERNA, C. y Pörtulas, J. Barcelona: Acantilado, 2004.

LLEDÓ, Emilio. *Poiesis-sophía*. In: **El concepto poiesis en la filosofía griega. Heráclito-Sofistas-Platón**. México: Academia Mexicana de la Lengua, 2015, p. 113-118.

MARTÍNEZ, Óscar. **Juicio y muerte de Sócrates**. Barcelona: Gredos, 2018.

MOVELLÁN, Mireia. Pisístrato, el tirano. In: **El nacimiento de la democracia**. Barcelona: Gredos, 2018, p. 69-93.

PÉREZ CORTÉS, Sergio. **Sñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia**. México: Siglo XXI/Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, 2017.

PLATÓN. **Protágoras**. Trad. SCHMIDT, Ute. México, UNAM, 1994.

SILVA IRARRÁZAVAL, Trinidad. La astucia en la conceptualización platónica de *sophía*. **Nova tellus**, México, v. 38, n. 1, p. 79-99, 2020. Disponible em <<https://revistas-filologicas.unam.mx/nouatellus/index.php/nt/article/view/833>>. Accedido en 07 jul. 2020. <https://doi.org/10.19130/iifl.nt.2020.38.1.0004>.

_____, “La figura tradicional del sabio como modelo integral de conocimiento y conducta: la herencia socrática”, México, V Congreso Iberoamericano de Filosofía, Handout personal de la autora, se cita con su autorización explícita, p. 8+4.

SÓFOCLES. **Antígona**. Trad. Assela Alamillo. Barcelona: Gredos, 2014.

DO NOMOS AO SURGIMENTO DAS DINASTIAS FARAÔNICAS: REFLEXÕES SOBRE AS ORIGENS E FORMAÇÃO DO ESTADO EGÍPCIO

Wanderson Sousa Costa¹⁷
Helen Giovanna Pereira Fernandes¹⁸

Resumo: No extremo nordeste da África, em uma região de características desérticas, a civilização egípcia floresceu graças aos abundantes recursos hídricos e terras férteis que se localizavam nas margens do Rio Nilo surgindo os nomos. Recebendo impostos e serviços dos camponeses das aldeias, que cultivavam as terras, os faraós acumularam grande soma de poder e riqueza.

Palavras-chave: Civilização. Rio Nilo. Nomos. Faraós. Riqueza.

Summary: In the extreme northeast of Africa, in a region of desert characteristics, Egyptian civilization flourished thanks to the abundant water resources and fertile lands that were located on the banks of the River Nile, giving rise to the names. Receiving taxes and services from the village peasants, who cultivated the land, the pharaohs accumulated a great deal of power and wealth.

Keywords: Civilization. Nilo river. Nomos. Pharaohs. Wealth.

1. INTRODUÇÃO

Para Arnoldo Walter Doberstein, uma maneira bastante recorrente de apresentar o começo da “civilização” egípcia, é aquela que reconhece como fato culminante desse processo histórico a unificação do Estado faraônico. O testemunho desse fato culminante seria uma série de objetos trazidos à luz ao final do século XIX, entre os quais se encontram a célebre Paleta de Narmer, a maçã do Rei Escorpião, e a cabeça coroada de Hórus, encontradas no sítio arqueológico de Hierakonpolis. (DOBERSTEIN, 2010, p.8). A estimativa é que tais objetos tenham sido produzidos por volta de 3100 a.C

¹⁷ Graduando em História-Licenciatura na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). E-mail: wandersonsousauemasul@outlook.com

¹⁸ Graduanda em Geografia-Licenciatura na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). E-mail: helengiovannaf@gmail.com



Figura 1: Mapa de localização do Egito

Fonte: <http://www.vidiani.com/large-based-map-of-egypt/> Acesso: 06/07/2020

O sítio Arqueológico de Hierakonpolis localizado no Egito em destaque na (Figura 1) esteve particularmente associada ao culto do deus Hórus.

Arnoldo Walter Doberstein pontua que houve uma etapa de transição entre a pré-história e a história. E que nessa fase de transição é que teriam se operado, entre as populações que se fixaram ao longo do Nilo, aqueles processos históricos que as teriam preparado para entrar em seu “estágio” avançado de civilização. Tais ocorrências, em alguns casos, foram chamadas de “fatores de êxito” para o surgimento da civilização. Entre tais “fatores de êxito” estariam a revolução agrícola,

a divisão social do trabalho (surgimento das elites) e certos avanços técnicos e científicos, como a invenção da escrita. (DOBERSTEIN, 2010, p. 8).

Edward Mcnall Burns enfatiza que os instrumentos de pedra foram quase inteiramente suplantados por utensílios de bronze e outros metais. Além disso, calendários foram inventados; a religião, o estado e outras instituições desenvolveram-se em mais alto grau; a arte tornou-se mais refinada e houve avanços consideráveis na ciência e, por fim, no comércio e na indústria. Os progressos em tal terreno parecem ter sido muito rápidos no Egito; não somente isso, senão que também as realizações dos egípcios lançaram os alicerces de grande parte do trabalho de outros povos. (BURNS, 2000, p. 58).

Edward Mcnall Burns afirma que é conveniente, portanto, que comecemos o nosso estudo das culturas históricas pelo aparecimento da civilização nas margens do Nilo. Uma vez que não houve, até mais ou menos 3.200 a.C. um estado unificado duradouro no vale do Nilo, os séculos que vão de 4.000 a 3.200 são conhecidos como período pré-dinástico. Na parte inicial do período vamos encontrar a região dividida em certo número de cidades-estados ou nomos¹⁹, cada um deles independente, embora, é claro, cooperando com os demais quanto aos fins econômicos. (BURNS, 2000, p. 58).

Seguindo seu pensamento, para Edward Mcnall Burns, logo após o começo do quarto milênio deu-se uma fusão de estados que levou à formação de dois grandes reinos um ao norte e outro ao sul. Ninguém sabe como ocorreram essas consolidações, mas é possível que se tenham efetuado por acordo voluntário ou aquiescência pacífica ao governo de um soberano capaz. São escassos os indícios de conquista militar. Esses reinos duraram até o fim do período, se bem que pareçam

ter estado unidos por breve espaço de tempo, logo depois da sua fundação. (BURNS, 2000, p. 59).

¹⁹ Nomos: o território do Egito é dividido em quarenta e duas circunscrições administrativas, às quais, mais tarde, os gregos chamaram “nomos” antes do período designado Império Antigo.

2. O EGITO EM FORMAÇÃO

Para Jaime Pinsky, antes de tudo, evitemos os sonhos. Não há como idealizar os homens conscientemente, decidindo-se a fundar uma cidade. Não há consciência individual ou de grupo que tenha levado pessoas a plantar os alicerces de agrupamentos urbanos no Egito ou na Mesopotâmia, qual bandeirantes *avant la lettre*²⁰ que, a partir de modelos e de acordo com objetivos bem determinados, criavam as bases de futuras cidades pelo interior do Brasil. Já no sul do Egito e da Mesopotâmia, as condições geoclimáticas eram (e continuam sendo bastante diferentes). A chuva, nesses locais, é praticamente inexistente. (PINSKY, 1987, p. 44).

Jaime Pinsky destaca que a fertilidade da terra, após as cheias, é excelente, mas, para ela ser utilizada pela agricultura, de forma sistemática, os rios precisam ser domados. No Egito e na Mesopotâmia havia, portanto, condições altamente favoráveis à agricultura, condições essas, entretanto, que precisavam ser aproveitadas com um trabalho sistemático, organizado e de grande envergadura. Talvez por isso é que a urbanização tenha se desenvolvido antes aí e não na Palestina, na Síria ou no Irã. (PINSKY, 1987, p. 45).

Oração ao Nilo

(...)

Salve, tu, Nilo!

Que te manifestas nesta terra

E vens dar vida ao Egito!

Misteriosa é a tua saída das trevas

Neste dia em que é celebrada!

Ao irrigar os prados criados por Rá,

Tu fazes viver todo o gado,

Tu - inesgotável - que dás de beber à Terra!

Senhor dos peixes, durante a inundação,

Nenhum pássaro pousa nas colheitas.

Tu crias o trigo, fazes nascer o grão,

Garantindo a prosperidade aos templos.

Se paras a tua tarefa e o teu trabalho,

²⁰ Avant la lettre: antes do estado definitivo.

Tudo o que existe cai em inquietação.

Fonte: Livros sagrados e literatura primitiva oriental, (1978, p. 55).

A oração ao Nilo de Heródoto de Halicarnasso se refere às civilizações antigas da Mesopotâmia e do Egito, representando a organização social e econômica dessas civilizações, com base em sua dependência econômica dos rios que as margeavam proporcionando um solo fértil. Os trabalhos de irrigação eram necessários para conter e administrar as cheias sazonais desses rios, tornando as terras próprias para a agricultura.

Segundo o Editor Gambal Mokhtar, a originalidade do antigo Egito em relação ao resto da África no mesmo período, talvez resida principalmente no fato de que a alta densidade populacional observada na Antiguidade ao longo das margens do Nilo, entre a Primeira Catarata e a porção meridional do Delta, tenha, pouco a pouco, tornando necessário o uso da escrita para coordenar o sistema de irrigação, fundamental para a sobrevivência dos povos aí fixados. (MOKHTAR, 2010, p. 34).

Arnoldo Walter Doberstein destaca que a partir dos estudos de Max Weber, e dos weberianos em geral, sobre a dinâmica e funcionamento das organizações burocráticas, começaram a ser formuladas hipóteses sobre uma possível característica burocratizante da administração do Estado faraônico. Nesse sentido pode ser cogitado que, com a construção das pirâmides, as elites burocráticas e administrativas poderiam aprimorar seus conhecimentos técnicos e científicos (cálculos, geometria, resistência dos materiais, etc.). Assim como aperfeiçoar suas técnicas de gerenciamento e administração de recursos humanos e materiais. (DOBERSTEIN. 2010, p. 83).

A construção de uma pirâmide representava a oportunidade de gerenciamento de um grande orçamento que fazia aumentar em muito o poder e a influência das elites burocráticas (no caso o clero de Rá) do Estado egípcio. (DOBERSTEIN. 2010, p. 83).

Para Christian Jacq a magia foi considerada pelo Estado egípcio como uma atividade primordial. Livros mágicos não são escritos por autores que escrevem de acordo com sua fantasia, mas é o trabalho de instituições oficiais, como a Casa da Vida³ e eles são parte dos arquivos reais.

Um dos primeiros objetivos da Magia, na verdade, é proteger o faraó de todas as influências negativas. Como Jean Yoyotte escreve: "é um estado mágico, coerente, razoável, admiravelmente sereno e surpreendente, a partir do qual a visão egípcia do mundo". (JACQ. 1983 p. 12).

Cristian Jacq retrata que estaríamos totalmente enganados se acreditássemos naquela magia, na época dos faraós, era uma atividade individual. Foi apenas outra expressão decadente e o menos rico em significado. Os egípcios usaram principalmente rituais dos templos, celebrados em todo o país. Todo ato cultural é mágico. (JACQ. 1984 p. 12).

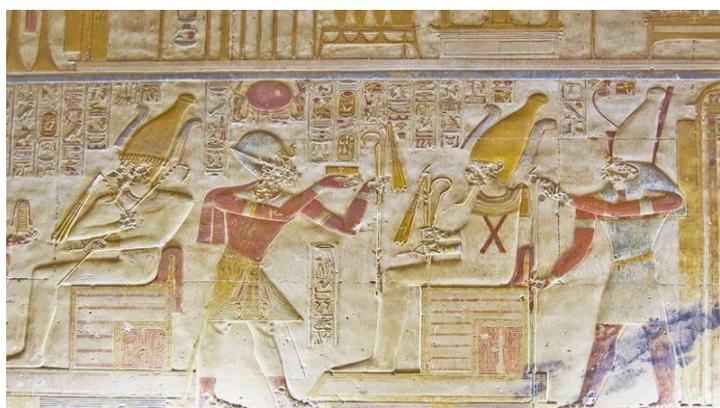


Figura 2: Panteão Egípcio

Fonte: <https://www.britannica.com/list/11-egyptian-gods-and-goddesses> Acesso: 06/07/2020

O Panteão Egípcio representa a genealogia dos seus Deuses, regendo toda a vida no Egito. Acredita-se que o rei pessoalmente dirigia tudo, não sendo seus ministros senão sua extensão, seus olhos, boca e ouvidos, sem autonomia para criar ou conceber. Havia a figura do primeiro-ministro, que ocupava espaços que o rei, eventualmente, deixasse vazios, por falta de vontade ou talento para governar. A autoridade regional era o monarca (não confundir com monarca), espécie de governador que administrava, em número de quarenta, espalhados pelo Egito. (PINSKY, 1987, p. 75).

Jaime Pinsky pontua que cada aldeia podia eleger o seu líder local e um conselho, composto por representantes de diferentes categorias. A autonomia desses "prefeitos" e "vereadores" variou muito ao longo da história egípcia, mas deve ter sido sempre limitada pela presença de funcionários do governo central que vinham sempre fiscalizar campos,

conferir rebanhos, orientar construções ou transmitir normas, de modo a permitir a manutenção de ligação estreita entre o poder central e o mais obscuro dos habitantes. O executor material das ordens reais era o escriba. Era ele o funcionário do poder central, responsável concreto pela articulação entre as ordens dadas e sua execução. (PINSKY, 1987, p. 75).

Arnoldo Walter Doberstein evidencia que por muito tempo as pirâmides foram tomadas como sinônimo de desperdício. A expressão “obras faraônicas” até hoje continua sendo usada mais ou menos nesse sentido. Mas tem também aqueles que, talvez influenciados pelo contexto pós-crise dos anos 30 do século XX, em que o Estado foi colocado na função de gerar empregos através das obras públicas, advogam que a construção das pirâmides podia cumprir a função social de gerar empregos. No Egito existia uma força de trabalho que, durante quatro meses do ano, na estação das cheias, não tinha muito que fazer na terra. Trabalhar para o Estado, nesse período, podia representar uma oportunidade para os camponeses complementarem seus próprios ganhos. (DOBERSTEIN, 2010, p. 57-58).

Seguindo a ótica de Albert Doberstein a história do Egito Antigo normalmente é apresentada como sendo dividida em sete grandes períodos. Essa divisão convém lembrar, é uma divisão feita à posteriori. Não corresponde, pois, a nenhuma visão que os próprios egípcios tinham de sua história. Esse esquema é proposto por razões de ordem prática. Não há como se alcançar um rigorismo maior. As datas limites variam de autor para autor. Sobre as dinastias que formaram cada um dos períodos também não há consenso. (DOBERSTEIN, 2010, p. 57-58).

O mesmo ocorre com as denominações. O que se pode adiantar com mais precisão é quanto aos critérios de divisão. São critérios de natureza política. Os períodos chamados Dinástico, Reino ou Império são aqueles em que o Egito formou um Estado Unitário, isto é, com um único governante. Os períodos chamados de Intermediários são aqueles em que o poder político estava dividido, quer dizer, que o Estado não foi unitário. (DOBERSTEIN, 2010, p. 58).

Ciro Flamarion Cardoso na obra O Antigo Egito, destaca que durante o Primeiro Período Intermediário, as diversas nobrezas dos nomos ou províncias se tornaram independentes, e só quando (sob a XII dinastia, no Reino Médio) o poder real voltou a estar bem consolidado, pôde a Coroa optar por uma solução radical: a extinção de tal

aristocracia local, com confisco de suas terras. No Reino Novo, uma verdadeira aristocracia hereditária de funcionários, sacerdotes e altos chefes militares cercava o rei e às vezes ameaçava seu poder. (CARDOSO. 1982. p. 16).

Há casos comprovados, embora esporádicos, de renovação dos quadros aristocráticos com pessoas de origem humilde, podendo em especial a carreira de escriba ou a militar abrir caminho à ascensão social; em geral, no entanto, tendia-se à constituição de verdadeiras castas hereditárias em todos os níveis do corpo social. (CARDOSO. 1982. p. 16).

Edward Mcnall Burns ressalta um dos principais mecanismos de legitimação do governo, que para ele desempenhou um papel predominante na vida dos antigos egípcios. A descrição dos egípcios pelos gregos como "os mais religiosos dos homens" é de algum modo exagerada; não há, contudo, negar que a crença no sobrenatural tenha sido tão importante para a cultura do vale do Nilo quanto para qualquer outra civilização, passada ou presente. A religião deixou sua marca em quase todos os setores da vida egípcia. A arte era uma expressão de simbolismo religioso; a literatura e a filosofia estavam embebidas de ensinamentos religiosos. (BURNS. 2000, p. 69).

Então para Edward Mcnall Burns, o governo do Antigo Império era, em grande parte, uma teocracia: e mesmo os faraós militares do Novo Império diziam governar em nome do deus. O potencial econômico e os recursos materiais eram desperdiçados, em grandes quantidades, na construção de tumbas complicadas e na manutenção de um corpo eclesiástico suntuoso. (BURNS. 2000, p. 69).

A religião dos antigos egípcios evoluiu, em vários estágios, de um simples politeísmo para um monoteísmo filosófico. Aparentemente no começo cada cidade ou distrito possuía suas divindades locais, isto é, deuses tutelares da localidade ou personificações de forças da natureza. (BURNS. 2000, p. 69).

Seguindo essa linha de pensamento, para Edward Mcnall Burns, a unificação do país no Antigo Império foi consequência não somente de uma consolidação do território, mas também de uma fusão de divindades. Todas as divindades protetoras foram consubstanciadas nos deus solar Re ou Rá. Em tempos posteriores, com a ascensão de uma dinastia tebana ao poder, essa divindade passou a se chamar

vulgarmente Amon (Amen) ou Ammon-Re, nome do deus principal de Tebas. (BURNS. 2000, p. 69).

3. A MÁQUINA BUROCRÁTICA EGÍPCIA

Jean Yoyotte destaca uma investigação do material disponível que dá à impressão de que tudo dependia do rei. É verdade que em princípio todos os poderes de decisão e todos os recursos materiais pertenciam a ele. O rei tinha o dever religioso de assegurar a ordem cósmica, a segurança do Egito e a felicidade de seu povo neste mundo e no mundo pós- morte, não apenas exercendo sua autoridade como rei, mas mantendo o culto aos deuses, o que o levava a partilhar seus privilégios econômicos com os templos. (YOYOTTE, 2010, p.76).

Por outro lado, tanto para celebrar o culto nos templos quanto para administrar os negócios da nação, o faraó, teoricamente o único sacerdote, guerreiro, juiz e produtor, delegava seu poder a toda uma hierarquia de indivíduos; um meio de pagar esses funcionários era ceder- lhes terras, cujas rendas passavam a lhes pertencer. Na verdade, em todos os períodos o monopólio real dos meios de produção era mais teórico do que prático. (YOYOTTE, 2010, p.76).

Então para Jean Yoyotte, a organização e a distribuição da produção, o controle da ordem pública e a supervisão de toda e qualquer atividade eram responsabilidade de funcionários públicos sob a autoridade do príncipe – o faraó ou, em períodos de cisma, os chefes locais – ou dos templos. Esses funcionários eram recrutados entre os escribas, já que o conhecimento da escrita era a chave de toda erudição e permitia o acesso às técnicas superiores (os interessados compraziavam-se em demonstrar esse conhecimento nas suas Sátiras das Profissões e ensaios epistolares), constituindo, assim, uma fonte usurpada de poder e de bem- estar. (YOYOTTE, 2010, p.76-77).

Geane Yoyotte enfatiza que a história faraônica parece ter-se desenrolado ao ritmo da luta entre o alto funcionalismo, que tendia a se constituir num poder hereditário e autônomo, e a monarquia, apegada ao direito de controlar as nomeações. Desse modo, o Antigo Império desapareceu quando, nas províncias do sul, fortaleceram as dinastias dos “grandes chefes” ou prefeitos hereditários. (YOYOTTE. 2010, p.79-81).

No segundo período intermediário, as altas funções tornam-se propriedade pessoal suscetível de ser comprada e vendida. O Novo Império chega ao fim quando o pontificado tebano e o comando militar do sul reunido tornam-se o apanágio de uma dinastia de sumos sacerdotes de Âmon; no período líbio repetir-se á, no Delta, o processo de desmembramento já vivido pelo Alto Egito durante o Primeiro Período Intermediário. (YOYOTTE, 2010, p.79-81).

Jean Yoyotte destaca que, as implicações econômicas e as causas e consequências dessas mudanças não podem ser identificadas com segurança, mas pode-se dizer que, em cada período de enfraquecimento do poder central e de fragmentação territorial do sistema administrativo, as lutas internas perturbavam a paz nos campos, e a influência externa e a segurança das fronteiras ficavam comprometidas. As construções religiosas tornavam-se mais raras e modestas, e a qualidade dos trabalhos artísticos declinava. (YOYOTTE, 2010, p.81).

Edward McNall Burns aponta que durante a maior parte da história do Egito a população esteve dividida em cinco classes: a família real; os sacerdotes; os nobres; a classe média dos escribas, mercadores, artífices e lavradores; e, por último, a classe dos servos. No Novo Império foi adicionada uma sexta classe - a dos soldados profissionais, que se situavam imediatamente abaixo dos nobres. Nesse período foram também capturados milhares de escravos, e estes, durante certo tempo, formou uma sétima classe. (BURNS, 2000, p.76).

Desprezados tanto pelos homens livres como pelos servos, eram forçados a trabalhar nas pedreiras do governo e nas terras pertencentes aos templos. Aos poucos, no entanto, foram sendo alistados no exército e até no serviço pessoal do faraó. Desse modo, deixaram de constituir uma classe separada. (BURNS, 2000, p.76).

Para Edward McNall Burns a posição relativa das várias classes da sociedade mudava de tempos em tempos. No Antigo Império, os nobres e os sacerdotes tinham a supremacia entre todos os súditos do faraó. No Médio Império, foi a vez da classe comum. Escribas, mercadores, artífices e servos rebelaram-se contra os nobres e arrebataram concessões do governo. É especialmente digno de nota o papel preponderante que mercadores e indústrias desempenharam nesse período. (BURNS, 2000, p.76-77).

A fundação do império propriamente dito, acompanhada, como foi, pela extensão das funções administrativas, deu origem à ascendência de uma nova nobiliarquia, formada principalmente por burocratas. O poder dos sacerdotes também cresceu com o desenvolvimento da magia e da superstição. (BURNS, 2000, p.76-77).

Christian Jacq ainda enfatiza que no Egito do Antigo Império, tudo o que pertence à pessoa real, é uma ordem mágica. Como o faraó é o único sacerdote, ele tem a função de "Estar no comando" magicamente dos rituais do Estado. O nome real é contido em um "cartucho" cujo nome egípcio, chenit, significa o que reina (isto é, o conteúdo do universo em que o faraó reina). (JACQ, 1983, p.14).

Ciro Flamarion Cardoso, em O Egito Antigo, discorre que a existência de um Estado despótico acima das comunidades de aldeia, como um resultado da separação entre os produtores diretos e os organizadores da produção. O Estado encarna-se num déspota cujo poder tem uma fundamentação religiosa e que é visto como o dono de todas as terras (não em caráter privado, mas em virtude de sua função). (CARDOSO, 1982, p. 39).

Jaime Pinsky destaca que os egípcios adoravam o faraó como a um Deus, a quem pertenciam todas as terras do país e para quem todos deveriam pagar tributos e prestar serviços, característica típica do Modo de Produção Asiático. O governo do faraó era uma monarquia teocrática, ou seja, uma monarquia considerada de origem divina. Como chefe político de um Estado poderoso, o faraó tinha imenso poder sobre tudo e sobre todos. Na prática era obrigado a obedecer às leis, muitas das quais haviam sido criadas séculos antes da unificação do nomos, o que limitava em parte os seus poderes. (PINSKY, 1987, p.79).

Ciro Flamarion Cardoso, relata sobre a relação entre o Estado e as comunidades aldeãs se expressa na chamada “escravidão generalizada”. Isto é, existe uma exploração direta e coletiva exercida sobre as comunidades (cada vista como um todo indivisível) pelo Estado, de duas maneiras: 1º (a apropriação, pelo Estado, do excedente produzido pelas comunidades, sob a forma de tributos; 2º) a exigência do fornecimento de equipes de trabalho pelas comunidades, para a realização de obras públicas ou mesmo de obras do interesse pessoais do rei ou do grupo dirigente. (CARDOSO, 1982, p. 39).

Para Ciro Flamarion Cardoso os excedentes coletados em forma de imposto são usados pelo Estado para sustentar uma aristocracia de função (isto é, cuja posição social não decorre da propriedade privada e sim do exercício de funções em princípio revogáveis) que cerca o déspota - burocratas, sacerdotes, guerreiros - e para armazenamento em previsão de épocas de carência. (CARDOSO, 1982, p. 39-40).

Embora existam escravos no sentido comum do termo, não constituem a base da produção social. Tal base são as comunidades aldeãs, e os escravos são domésticos, ou quando muito têm importância econômica apenas setorial. O Estado monopoliza e regulamenta estritamente a indústria e o comércio externo, na totalidade ou na sua parte mais significativa, e nestas condições torna-se impossível a formação de uma classe mercantil independente. Assim, artesanato e comércio constituem atividades marginais continuamente absorvidas pelo modelo dominante. (CARDOSO, 1982, p. 39-40).

Ciro Flamarion Cardoso ainda enfatiza que não se estabelece o intercâmbio cidade-campo, a relação é unilateral no sentido campo-cidade, através do fornecimento de produtos agrícolas pelo campo às cidades parasitas. Deve notar-se, porém, que, da lista de características que acabamos de expor, nem sempre estão presentes todas nas análises que procuram aplicar a noção de “modo de produção asiático”. (CARDOSO, 1982, p. 40).

CONCLUSÃO

Segundo Jaime Pinsky há uma última especificidade da civilização egípcia que precisa ser destacada. Enquanto na Mesopotâmia a unidade era a cidade, no Egito, logo após sua unificação, passou a ser o reino. Material e ideologicamente, a identidade do egípcio se assentava no conjunto de aldeias e de nomos reunidos sob a tutela do rei-deus, enquanto na Mesopotâmia ela ocorria localmente. (PINSKY, 1987, p. 79.)

O gigantismo do Egito foi sua fraqueza e sua força. Muitos esforços foram envidados para manter a unidade da terra do faraó; uma administração complexa foi mantida à custa de muito trabalho e a submissão do felá foi massacrante. Mas os hieróglifos e as pirâmides, os templos e os sarcófagos, o primeiro modelo de administração

centralizada no mundo uma religião fascinante são um patrimônio da humanidade. (PINSKY, 1987, p.79).

Após analisarmos minuciosamente a visão de cada autor, nos cabe concluir que mesmo diante de significativas contribuições, há ainda muitas narrativas pendentes a serem discutidas a respeito do Egito. Uma civilização que desde seu surgimento está intimamente ligada às questões de poder e de religião, que juntos culminaram no surgimento do ideal de estado, diferentemente do conceito mesopotâmico, agrega o sentido de unificação desde seu princípio. As dominações das técnicas agrícolas permitiram o surgimento de várias civilizações ao redor do mundo.

A unificação decorreu da necessidade de uma direção centralizada para o controle das enchentes do rio, que tanto podiam trazer a fartura das colheitas, como a destruição das aldeias e das plantações. De todo modo, a crença serviu para divinizar os governantes que a utilizavam para se impor diante a população e manter um domínio direto sobre todas as terras do Egito.

REFERÊNCIAS

BURNS, Edward McNall. **História da Civilização Ocidental**. Porto Alegre: Editora Globo, 1985.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **O Egito antigo**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

CARDOSO, Ciro Flamarion. **Sete olhares sobre a antiguidade**. Brasília: Editora Unb, 1994.

DOBERSTEIN, Arnaldo Walter .**O Egito antigo** . Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

JACQ, Cristian, **El saber Mágico el Antiguo Egipto**. Puebla: Edaf, 1998.

MOKHTAR, Gambal. **História geral da África, II: África antiga** / editado por Gamal Mokhtar. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

PINSKY, Jaime. **As primeiras civilizações**. São Paulo: Editora Contexto, 2012.

YOYOTTE, J. **O Egito Faraônico: sociedade, economia e cultura.** In MOKHTAR, Gamal (Ed.). **História Geral da África: África antiga.** 2. ed. rev. Brasília, DF: Unesco. 2010.v.2, cap. 3.

AS TRADIÇÕES GRECO-MACEDÔNICAS EM XEQUE? AS RELAÇÕES DE PODER NO EXÉRCITO DE ALEXANDRE III DA MACEDÔNIA (SÉC. IV A.C.) POR MEIO DA ANÁLISE DA VIDA DE ALEXANDRE DE PLUTARCO.

Francisco Rocha²¹

RESUMO: Este artigo demonstra que a conjuntura política do império de Alexandre III (séc. IV a.C.) estava permeada por um embate político-cultural entre os valores adquiridos após a conquista da Ásia *versus* a tradição macedônica sintetizada na figura do general Clito. Essa disputa ensejou o processo de ruptura entre Alexandre e seu exército.

Palavras-chave: Embates político-culturais, *Vidas Paralelas*, Alexandre III.

ABSTRACT: This article demonstrates that the political conjuncture of Alexander III's Empire (4th century BC) was permeated by a political-cultural clash between the values acquired after the conquest of Asia versus the Macedonian tradition represented by the figure of General Cleitus (The Black). This dispute forged the rupture's process between Alexander (The Great) and his army.

Keywords: Political-cultural clashes, Parallel Lives, Alexander III.

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo propõe problematizar um episódio inserido na vida de Alexandre III da Macedônia, narrado por Plutarco de Queroneia, conhecido como o “o assassinato de Clito”. Tal episódio é tido por Plutarco - autor da obra *Vida de Alexandre* - como um evento desditoso que marcou a vida do Rei macedônio, pois relata o protagonismo dele no assassinato de seu general e amigo Clito.

Em nossa interpretação, a forma como o ocorrido chega à contemporaneidade, por meio dos relatos de Plutarco, não corresponde à uma exposição fidedigna do mesmo, afinal, uma das intenções da obra plutarquiana é preservar certa memória dos fatos para a posteridade, o que fica nítido na maneira como nos apresenta o

²¹Pós-Graduando do Mestrado em História Social pela Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes – MG) sob a orientação da Profa. Dra. Helena Amália Papa (Depto. de História – Unimontes). E-mail: franciscorochahistoria@gmail.com.

episódio, como se tratasse apenas de um evento infeliz e fatídico; nas palavras do autor: “resultou de uma infelicidade do rei, cuja cólera e embriaguez abriram caminho ao gênio mau de Clito” (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 50).

Não pretendemos aqui julgar quais foram às razões dos personagens envolvidos na discussão que culminou no assassinato de Clito. Longe disso, pois o papel do historiador não é o de juiz, e como escreveu de Paul Veyne (1998) todo fato histórico possui três pontos fundamentais: as causas materiais, a liberdade de escolha dos agentes históricos e o acaso. Com isso, esclarecemos que nosso objetivo consiste em afirmar o peso historiográfico que o acontecimento teve nas entranhas do exército macedônio e as mudanças que o mesmo acarretou nas relações do rei com seus comuns, levando em consideração os aspectos que permeavam a conjuntura daquele contexto.

Pretendemos adicionar aqui outros elementos para entender o episódio do assassinato de Clito e o contexto político em que o evento ocorreu. Em nossa abordagem, o evento fora sucedido por uma série de movimentos que delinearão a clara aproximação por parte de Alexandre dos valores orientais. Tal deslocamento do rei macedônio será denominado aqui de “Processo de Orientalização do rei”.

Para a compreensão desse processo de orientalização, elencamos outras quatro temáticas, que juntamente ao assassinato de Clito, irão compor o quadro que leva à cisão entre parte do exército macedônio e o rei, uma vez que as mesmas, como se demonstrará, ajudam a constituir essa aproximação oriental por parte de Alexandre.

UM BREVE RELATO ACERCA DA TRAJETÓRIA DE ALEXANDRE III DA MACEDÔNIA

Nascido na cidade de Pela, a capital da Macedônia de então, Alexandre III foi um personagem histórico da antiguidade que muito suscitou debates e discussões acerca de sua vida e carreira. Um indivíduo que, mesmo tendo vivido pouco tempo, muito pôde contribuir para modificar os rumos das sociedades antigas e, conseqüentemente, interferir diretamente no molde do mundo de Plutarco até os nossos dias.

Seu legado ecoou pela História e se perpetuou no tempo, seja pelas conquistas que obteve ou pelas cidades que destruiu. Ou mesmo pela imagem construída nos discursos que narram seus feitos, despertando fascínio muito tempo depois de sua morte.

De acordo com o relato sobre a vida de Alexandre, escrito por Plutarco de Queroneia na obra *Vidas Paralelas*, o macedônio nasceu em 356 a.C. na cidade de Pela. Sendo ele filho primogênito do Rei Filipe II e da Rainha Olímpia, teve a sua *paideia* de acordo com a de um filho de um rei, ou seja, foi educado pedagogicamente, militarmente, administrativamente, dentre outros, para se tornar o futuro governante da Macedônia. Com esse intuito é que seu pai contratou preceptores para cuidarem de sua formação. Sobre o assunto citamos o excerto abaixo, no qual Aristóteles foi mencionado para esse fim:

E como não se fiasse completamente dos mestres encarregados de sua instrução literária e científica, que talvez não fossem capazes de bem formá-lo e dirigi-lo, a tarefa, julgava ele, era muito pesada [...], mandou vir o mais sábio e ilustre dos filósofos, Aristóteles, a quem proporcionou honorários magníficos do grande homem (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 7).

Consoante a seção 9 de sua *Vida*, a primeira atuação militar de Alexandre ocorreu quando ele tinha 16 anos e substituiu o seu pai como governante quando o mesmo encontrava-se em expedição contra Bizâncio. Em seguida, na mesma seção, há o relato de sua atuação na batalha ocorrida na cidade de Queroneia como soldado no exército macedônio; essa vitória selou a nomeação de Filipe II como representante dos greco-macedônios contra um inimigo comum, os persas que ameaçavam a Hélade. Assim,

A vitória obtida em Queroneia foi acompanhada pela celebração de uma aliança entre a Macedônia e as principais poleis. Filipe reuniu, na cidade de Corinto, representantes de toda a Hélade e lhes fez conhecer a nova ordem que propunha instituir. Formou-se então uma ampla aliança chamada de Liga de Corinto [...] (GLOTZ, 1988, p. 310).

No final de 337 a.C., com Filipe já nomeado representante da liga de Corinto, os greco-macedônios declararam guerra contra a Pérsia. Tudo leva a crer que o propósito primordial de Filipe II não consistia em empreender uma conquista em profundidade, mas sim garantir o controle das regiões costeiras da Síria, Palestina e Ásia Menor, territórios estes que detinham muitas poleis que, naquele momento, encontravam-se sob o jugo persa. É válido ressaltar que fora Filipe II o

idealizador do projeto de invasão da Pérsia, entretanto não pôde executá-lo, pois veio a falecer em 336 a.C. deixando como legado para o seu sucessor, assim como os planos de conquista e o cargo político de chefe da liga de Corinto, ou Hegemon dos gregos (BIEBER, *apud* SILVA, 2009, p. 44).

Alexandre, assumindo o trono da Macedônia aos vinte anos (336 a.C.) deu continuidade aos projetos de tomada da Pérsia. Em 331 a.C., após vencer a batalha de Gaugamela, pôde enfim penetrar na Babilônia, local este que escolheria para ser a sede do seu império, efetivando a tão almejada conquista. Não se limitando apenas a isso, Alexandre anexou ao longo de sua carreira diversos territórios, expandido o império macedônio até os limites da Índia e do norte da África no mundo até então conhecido, fundando mais de setenta cidades. Alexandre, apesar do curto período de tempo que imperou, “marcou não somente o fim do império construído pelo persa Ciro II, a partir da segunda metade do século VI a.C., mas também, colocou por terra um tipo de cultura política cujo modelo havia sido Atenas, durante mais de um século e meio” (MOSSÉ, 2004).

Por meio de diversos adventos, o rei macedônio buscou impor a sua autoridade estrategicamente, seja por táticas militares ou através da arte da diplomacia, por exemplo, promovendo casamentos entre seus generais e mulheres da Ásia. Além de ter sido considerado pela posteridade um brilhante estrategista militar e notável diplomata, Alexandre foi pioneiro nas cunhagens de moedas, tornando-se o primeiro monarca do Mundo Antigo a estampar sua imagem no meio circulante (CARLAN; FARIA, 2012). Seu breve reinado de 13 anos foi interrompido de forma prematura, pois faleceu na Babilônia em 323 a.C. meses antes de completar 33 anos de idade, devido a uma febre altíssima da qual pouco se sabe até o momento (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 76).

VIDA DE PLUTARCO

Em relação à trajetória de Plutarco, informamos que ele nasceu no século I d.C., por volta de 45 d.C. na cidade de Queroneia, interior da região da Beócia, cidade grega próxima a Tebas e Delfos, mas que fora anexada pelo Império Romano. Dessa forma, pode-se notar a confluência cultural greco-romana no *métier* de Plutarco, que apesar de

ser grego de origem, esteve ao longo das fases de sua vida sob égide de um governo romano.

O período histórico de Roma em que Plutarco viveu ficou conhecido como Principado. É dentro desse contexto que o autor trará para os governantes, por meio de sua célebre obra *Vidas Paralelas*, os bons exemplos de líderes gregos que poderiam servir de esteio para governantes romanos.

Segundo as investigações da historiadora Vanessa Ziegler, Plutarco era neto de um homem chamado Lâmprias, filho de Autóbolus e irmão de Timon e Lâmprias, membros da nobreza beócia. Quando completou 20 anos, em torno de (60 a.C.) foi para Atenas com a intenção de aprender os fundamentos da Retórica, da Física, da Matemática, da Medicina, das Ciências Naturais, da Filosofia e das Literaturas grega e latina, o que era muito comum para os filhos das elites da sociedade na época. Na cidade ática, conheceu Amônio de Lamptra, cujo saber apurado a respeito da Filosofia platônica despertou a curiosidade de Plutarco. Das lições de seu mestre egípcio, Plutarco trará em seus escritos a influência de seus ensinamentos (ZIEGLER, 2009, p. 26).

Consonante as pesquisas da antiquista Natália Frazão José (2011), o mestre de Plutarco era reconhecido em Atenas como um discípulo ardoroso do trabalho de Platão. É sob sua influência que o jovem grego despertou seu interesse pelos ensinamentos platônicos, apesar de ter estudado os fundamentos dos saberes mencionados acima. “Entretanto, Plutarco encontrou seu caminho em meio à filosofia de matriz platônica, principalmente em assuntos relacionados à ética e à moral” (JOSÉ, 2011, p. 82).

Sobre o assunto, o historiador Pedro Paulo Funari aponta a estada de Plutarco em Atenas como uma passagem muito proveitosa e importante no que diz respeito à formação do mesmo como um intelectual naquela sociedade, pois durante o período em que lá permaneceu, o jovem beociano foi aclamado com a cidadania ateniense, símbolo de seu prestígio em meio a essa sociedade (FUNARI, 2007, p. 131).

Após a conclusão de seus estudos em Atenas, Plutarco, visando o enriquecimento de seus conhecimentos, viajou pela Grécia, Sicília, Ásia Menor e Alexandria. Em 68 d.C., retornou à sua terra natal onde casou-

se com Timossena, tendo cinco filhos, sendo que três faleceram ainda novos. Escreveu suas obras, assumiu cargos políticos e, por diversas vezes, visitou Roma. Em meio a tantas atividades, dedicou-se por vinte anos ao sacerdócio em Delfos (JOSÉ, 2011, p. 83). O exercício do sacerdócio em Delfos nos reforça o quanto Plutarco foi influente na sociedade de seu tempo. Sua família era de origem nobre, o que nos ajuda a compreender sua trajetória e as oportunidades que teve de estar sempre ocupando cargos de relevância em seu contexto. Além disso, o próprio Plutarco ressaltava seu gosto por amizades influentes, como podemos notar:

Como pertencia a aristocracia local pelo nascimento, Plutarco participava de viagens, festivais e obrigações oficiais, tornando-se conhecido e mantendo amizade com muitos romanos ilustres que visitavam a Grécia. Muitos desses romanos eram homens novos e ocupavam cargos importantes em Roma, como Mestrius Florus, amigo do Imperador Vespasiano, e que concedeu a Plutarco a cidadania Romana. Segundo Plutarco, era importante ter amigos romanos “das altas esferas do poder” posto que os romanos se preocupavam com os interesses políticos de seus amigos (ZIEGLER, 2009, p. 51).

Plutarco continuou a participar das obrigações relativas ao oráculo de Delfos, tornando-se um dos dois sacerdotes permanentes do templo, o que nos ajuda a averiguar o atrelamento entre a religião e a política nessa época da história. Utilizando suas influências políticas em Roma, Plutarco promoveu um período de prosperidade ao oráculo de Delfos, sendo erguidas no local muitas construções entre os governos de Trajano e Adriano (ZIEGLER, 2009, p. 50).

Podemos inferir que apesar de sua vida itinerante, Plutarco não escondia seu desejo de residir em sua cidade natal, Queroneia. O desejo do autor fora registrado no prefácio da biografia de Demóstenes, em que afirma continuar em sua pequena cidade para que ela “não se tornasse ainda menor” (SILVA, 2006). Sua vida que findou em 125 d.C. fora marcada por essa característica a qual José (2011) denominou de “flutuante”, o que contribuiu para um profundo conhecimento da sociedade romana na qual estava inserido, deixando como legado suas diversas obras sobre moral, política e religião.

AS VIDAS PARALELAS

A documentação utilizada para discussão neste artigo, trata-se de um conjunto de cinquenta vidas de generais de origem grega e romana apresentadas de forma comparativa. No que tange ao caráter e à composição da obra, José (2011) afirma que as biografias plutarqueanas ou as Vidas Comparadas, como também são conhecidas, manifestam uma espécie de padrão em sua estrutura, iniciando sempre com a biografia de um grego, posteriormente a de um romano e, finalmente, uma breve comparação entre ambos. Assim, para a autora, “dentro desta comparação, o escritor grego preocupava-se em confrontar e, até mesmo, em equiparar os feitos e valores dos homens romanos e gregos, emitindo suas próprias concepções” (JOSÉ, 2011, p. 54).

Ao relatar a vida de seus escolhidos, Plutarco comparou as ações das suas personagens por meio de diferentes exemplos de caráter, exaltando e aumentando suas virtudes, fazendo com que no embate entre os exemplos e contraexemplos, os últimos prevalescessem tornando seus personagens uma espécie de exemplo a ser seguido por governantes de gerações posteriores, como indica a antiquista Semíramis Corsi Silva (2014) que, recorrendo a outros autores que escreveram sobre biografia, objeta que o correspondente ao gênero biográfico antigo pretendia estabelecer padrões com heróis repletos de virtudes servindo de esteio para as futuras gerações (SILVA, *apud* SILVA, 2014, p. 86).

Sem abandonar sua ligação com a Grécia e, sobretudo para reforçar esse laço, Plutarco traz para o mundo romanizado os exemplos de líderes da Hélade que marcaram gerações, agindo como um intermediador cultural e que, como expõe José (2011), tinha o intuito de mostrar que para cada bom romano, havia também um valoroso líder grego.

O ASSASSINATO DE CLITO

O assassinato cometido por Alexandre III, do seu amigo e general Clito, ocorreu no bojo das conquistas empreendidas pelos greco-macedônios durante a campanha de expansão dos territórios

governados por Alexandre na região do atual Irã entre os anos de 330 a 327 a.C.

O acontecimento se deu na capital Maracanda, onde fora celebrado um banquete aos dióscuros, (deuses gregos equivalentes a Cástor e Pólux da constelação de Gêmeos, defensores dos guerreiros e navegantes), e também em comemoração à titulação de Clito como o novo Sátrapa das províncias de Sogdiana e da Bactriana (MOSSÊ, 2004, p. 57).

Clito era um nobre macedônio muito próximo do rei (a designação da satrapia já evidencia a confiança de Alexandre na pessoa de Clito); e foi junto de Parmênio um dos homens de confiança que serviu fielmente a Alexandre (BURN, 1963), inclusive salvando a vida do rei na batalha de Grânico.

O comportamento de Clito na noite do assassinato representa para nós uma atitude de um general que não se conforma com a aproximação do seu rei com os valores orientais que foram adquiridos pós-conquista.

Segundo as narrativas plutarqueanas, durante a comemoração de Clito como novo Sátrapa da Sogdiana e da Bactriana, certo cantor chamado Prânico recitava versos que, na visão do general macedônio, depreciavam os seus companheiros mortos em combate:

No auge da bebedeira começaram cantorias de versos de tal Prânico [...] as quais os comandantes recentemente batidos pelos bárbaros eram desacreditados e metidos ao ridículo. Os convivas mais idosos mostraram-se indignados [...]. Alexandre e os amigos mais chegados, porém, ordenaram que o cantor prosseguisse, pois pareciam deliciar-se com que ouviam (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 50).

Clito insiste em se opor à manifestação do cantor, e inicia-se a discussão:

[...] não nos rejubilamos pela maneira que somos pagos por tanto sofrimento e invejamos a aventura daqueles que morreram antes de nos ver, a nós, macedônios, desancados pelos bastões dos medos e obrigados a implorar aos persas que conduzam à presença de nosso rei! (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 51).

O desentendimento prossegue e Alexandre, incapaz de conter sua ira, atira uma maçã contra Clito e, em seguida, procura sua espada. Entretanto, Aristófanes, um dos guardas, antecedendo uma possível represália, coloca-a fora do alcance do rei. No fastígio de sua

perturbação, Alexandre ordena que toquem as trombetas convocando o seu exército, porém o encarregado por fazê-lo nega a ordem do rei, evitando assim grande alarde do exército no acampamento (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 51). Subsequentemente ocorre o desfecho da desavença:

Como Clito de forma alguma se acalmava, os amigos empurraram-no à duras penas para fora do recinto; mas Clito deu a volta e tentou entrar pelo outro lado, recitando com impertinência e audácia estes versos jâmbicos da *Andrômaca*, de Eurípides: “Ai que funesta usança impera na Grécia!” Imediatamente Alexandre, tomando a lança de um de seus guardas, trespassou-o de lado a lado, [...] Clito ruiu ao chão, gemendo e gritando (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 51).

Buscaremos agora evidenciar o quanto o assassinato de Clito representa historiograficamente para além do que as narrativas plutarqueanas nos apresentaram. A clara intenção de Plutarco em diminuir os contraexemplos de Alexandre a fim de preservar e glorificar sua memória escamoteia um verdadeiro quadro de tensão que compunha o cenário político da época. A figura de Clito, como já ressaltado, era de extrema relevância tanto para o rei como para o exército. Seu comportamento na noite do assassinato representa para nós uma atitude de um general que não se conforma com o que chamamos aqui de processo de orientalização do rei. Entendemos como processo de orientalização do rei a adesão de Alexandre às práticas político-culturais dos povos recém conquistados.

No intento de interpretarmos esse processo é que serão elencadas quatro temáticas que, para nós, ajudam a constituir essa mudança almejada por Alexandre.

A ADOÇÃO PARCIAL DA INDUMENTÁRIA PERSA

A começar pelos relatos de Diodoro (XVII, p. 77, 4) apresentados pela historiadora francesa Claude Mossé (2004, p. 55) acerca da vida de Alexandre: “o luxo persa e a magnificência dos reis asiáticos” adotados gradualmente por Alexandre, teriam contribuído para o agravamento de um descontentamento generalizado entre o exército e os principais generais. A adoção parcial da vestimenta persa se apresenta aqui como um ponto negativo na visão das tropas. A mudança nas vestimentas reais mostrava a inserção por parte de Alexandre em aspectos culturais dos persas, e que, segundo Plutarco, o uso da roupa chocava os

macedônios. Mossé (2004) aponta que o modo de se trajar era um dos aspectos valorizados pelos gregos para se distinguirem dos “bárbaros”. A partir de uma descrição de Xenofonte, temos uma breve noção de como seria o traje real dos reis persas:

O próprio Ciro apareceu ao lado de fora [...] com uma tiara na cabeça, vestindo uma túnica de púrpura, com uma listra branca no meio – listra que só ele tem direito de usar. Cobriram-lhe as pernas uma calça vermelha escarlate e uma capa com mangas toda de púrpura. Trazia ainda um diadema em volta da tiara, marca de distinção usada também pelos parentes do rei ainda hoje [...] (XENOFONTE, *apud* MOSSÉ 2004, p. 72).

Entretanto, Alexandre teria, no relato de Plutarco, adotado apenas o diadema e a túnica de púrpura, preterindo a tiara e a calça, para que desse modo o impacto causado em seus companheiros fosse menor:

Dali se foi para o país dos partos e, como dispusesse de tempo, vestiu pela primeira vez a roupa dos bárbaros, fosse para acomodar-se aos costumes locais – a comunidade de hábitos e costumes é de fato importante quando se procura conciliar os homens –, fosse por estar tentando introduzir furtivamente a prosterneção entre macedônios que dessa forma iriam aos poucos aprendendo a suportar a mudança e a novidade de seu gênero de vida [...]. No começo, só se trajava assim para tratar com os bárbaros ou estar entre os amigos, mas depois apareceu em público, quando saía a cavalo ou dava audiência (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 45).

A preocupação por parte de Alexandre para que suas mudanças fossem aceitas se refletia especificamente na sua relação com outros fiéis amigos, como é o caso dos generais Heféstion²² e Crátero²³. O rei utilizava a figura de cada um desses, a seu modo, para canalizar suas relações com os persas e com os macedônios respectivamente. Como pode ser notado através do excerto abaixo:

²² Nobre macedônio, amigo de infância de Alexandre, acompanhou-o durante toda a campanha da Ásia. Recebeu após 330 um importante comando e o título de quiliarca, emprestado da hierarquia persa. Sua morte súbita em 324 atingiu profundamente Alexandre, que lhe concedeu funerais grandiosos e o elevou à posição de herói, instituindo festas em sua honra (MOSSÉ 2004, p. 226).

²³ Um dos generais de Alexandre participou das três grandes batalhas da conquista da Ásia. Após a execução de Parmênio, recebeu o cargo de alto comando. Foi encarregado por Alexandre em 324 de trazer veteranos para Europa. Pôde, desse modo, ajudar Antípatro a conter gregos revoltados após o anúncio da morte de Alexandre. Participou em seguida da guerra contra Pérdisas e Eumenio e morreu em 321, lutando contra este último (MOSSÉ 2004, p. 224).

Percebendo que, entre seus melhores amigos, Hefestion aprovava-o e vestia-se como ele, ao passo que Crátero continuava fiel aos costumes da pátria, serviu-se do primeiro para o trato com os bárbaros e do segundo para as relações com os gregos e macedônios (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 47).

Sabendo-se da importância de utilizar dessas figuras de tamanha representatividade como elo de diálogo para com os seus comandados, fica claro a preocupação de Alexandre em manter sua boa relação com exército, fazendo essa ponte principalmente com seus pares. Pois a linha de acesso do rei ao exército começava a se tornar tênue devido às aproximações orientalizantes, por isso a busca por se fortalecer por meio de figuras importantes, como as já citadas, é parte constitutiva de um movimento rumo à tentativa de aceitação do seu processo de orientalização.

A CERIMÔNIA DA PROSKYNESE

No transcorrer dos eventos sucessivos à conquista da Ásia, os soldados macedônios irão rejeitar a participação na cerimônia da *proskynese*. Esta se tratava de um hábito comum entre os asiáticos de se curvarem diante o rei com a mão na altura da boca. Ora, evidente que isso representava uma afronta para os macedônios que, como os gregos, se viam livres, portanto, prostrar-se era uma reverência que deveria ser dada somente aos deuses.

Na relatoria dos fatos Plutarco narra como Clito demonstrou na discussão com Alexandre, na noite de sua morte, sua total rejeição a esses dois adventos aqui pontuados. Tanto em relação à mudança da vestimenta do rei, como a adesão à cerimônia da *proskynese*.

Clito intimou Alexandre a explicar-se melhor ali mesmo, na presença de todos, ou então não mais convidar para sua mesa, homens livres e francos: frequentasse doravante bárbaros e estrangeiros, prontos a curvar-se diante o seu cinto persa e de sua túnica branca (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 51).

DAS QUESTÕES RELATIVAS AO SISTEMA POLÍTICO-ADMINISTRATIVO DO IMPÉRIO

Ao que concerne a administração imperial, quando Alexandre conquistou a Pérsia, manteve o famoso sistema administrativo das

Sátrapias. Segundo o historiador Luiz Alexandre Solano Rossi (2005) o sistema das Sátrapias em torno do qual o império funcionava, teve sua origem com o rei Quiaxares, sendo aperfeiçoado por Dario I. Os reis persas utilizavam de homens de sua confiança chamados de “olhos do rei”, para supervisionar os sátrapas que ficavam responsáveis por liderar as províncias, “os olhos do rei” estavam atentos a assuntos relacionados desde o pagamento de tributação, até as rebeliões (ROSSI, 2005, p. 106).

Após se casar com Roxana, uma princesa persa filha do Sátrapa Oxiartes, Alexandre passará integrar estrangeiros a administração e a defesa do império. Após a batalha de Gaugamela (331 d.C.), Alexandre entregou o governo das províncias recém conquistadas para sátrapas. Para Mossé (2004), isso se fez necessário devido à compreensão das línguas locais das províncias, o fato de ter um sátrapa que compreendia a língua local facilitaria a administração, e, além disso, politicamente seria visto com bons olhos pelos líderes locais, Mossé prossegue o raciocínio evidenciando o traço de cautela na ação de Alexandre em designar oficiais macedônios a cargo de supervisionar os sátrapas cujas missões confiadas eram basicamente a arrecadação de tributos destinados ao funcionamento da sátrapa e as manutenções das guarnições militares (MOSSÉ, 2004 p. 125).

A atitude do rei em relação à preferência pela permanência dos líderes locais teve de ser alterada devido a ocorrências circunstanciais²⁴. As rebeliões em 325-324 a.C. levaram Alexandre a substituir sátrapas estrangeiros por alguns de seus companheiros macedônios, mantendo apenas seu sogro Oxiartes, e certo Fratafernes como sátrapa da Partia (MOSSÉ 2004, p.75). No caso específico da administração da Índia, não existia o sistema das sátrapias como nas regiões da Pérsia. Informamos que foi pelo uso da força que Alexandre fez com que sua autoridade fosse reconhecida pelos líderes locais. Em certa medida as ações de Alexandre denotam uma pretensão em conciliar os povos recém conquistados com os seus comuns, buscando em suas medidas

²⁴ Boa parte de suas demais ações político-administrativas também se deram por motivos ocasionais e não partiram de um plano preestabelecido, como nos ratifica Mossé (2004, p. 125). Em relação à sua passagem ao Egito, informamos que Alexandre não só não alterou em nada a estrutura de governo, como adotou também o título de Faraó, dando mais uma prova de sua aproximação político-cultural para com povos recém-conquistados (N. A.).

diplomáticas agradar ambos os lados, como podemos notar nas expressões do próprio Plutarco:

Pelo modo de vida, assimilava os costumes do país enquanto tentava aproximar os nativos dos hábitos macedônicos. Calculava que a boa-vontade nascida dessa mistura e dessa comunidade de costumes, ajuda-lo-ia, mais que a força, a tornar estável seu poder quando fosse para longe (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 47).

AS BODAS DE SUSAS E A INSERÇÃO DE JOVENS PERSAS NO EXÉRCITO

Foi durante a ocorrência das “bodas de Susa” (324 a.C.), quando Alexandre, após realizar vários casamentos de seus generais com mulheres persas, anunciou que jovens daquela região seriam incorporados ao exército fazendo com que estes se tornassem futuros falangistas (MOSSÉ 2004, p. 58). O referido evento das bodas ocorreu posteriormente à morte de Clito, porém ele ainda evidencia como a rejeição do exército persistirá e terá continuidade, ressurgindo em outros momentos da expedição de Alexandre pela Ásia. Haja vista a resistência dos soldados macedônios ao se recusarem a prosseguir na expedição às margens do rio Hifaso, obrigando Alexandre a recuar.

Entretanto, ressaltamos que o processo de incorporação dos jovens para receber educação e treinamento militar macedônio (Mossé fala sobre cerca de 30.000 jovens estrangeiros), iniciou-se antes do assassinato de Clito (327 a.C.) e das mortes de Parmênio e Filotas, e só foi consumado próximo a 324 a.C. A partir daí ocorre a manifestação de rejeição dos macedônios, rejeição que certamente começara desde o ordenamento do rei para que se cumprisse tal exigência. Nas palavras de Plutarco, quando já com o treinamento concluído e os jovens agora “homens vigorosos” e aptos para servir ao exército, que “os Macedônios experimentaram muito despeito e receio à ideia de que doravante, o rei os teria em menor consideração.” (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 71).

Contudo, Mossé (2004) alerta para o fato de que a inclusão de novos soldados se deu por necessidade. Alexandre, nesse momento, não estaria preocupado em unir macedônios e orientais envolto de um ideal em comum, mas sim necessitava de soldados o quanto antes devido ao atraso de contingentes que viriam à sua presença, conduzidos por

Crátero. No que pese a importância das análises de Mossé, não acreditamos que somente a necessidade de novos falangistas explique a inserção de estrangeiros no império macedônico comandado por Alexandre. Em nossa visão, este é mais um elemento que deve ser coadunado aos outros para a composição de uma análise explicativa acerca do processo de orientalização do rei.

Adicionamos ainda que as decisões realizadas pelo rei frente aos novos rumos do exército, estariam asseguradas pelo argumento da divinização da figura de Alexandre. A essa altura da campanha, o líder dos greco-macedônios já não estaria mais preocupado em deliberar com seus generais em estado de *eclesia*.²⁵ Sob nossa perspectiva, a resposta para compreender essa mudança no comportamento do rei, estaria intimamente ligada com sua passagem de visita ao oráculo de Amon, no Egito. Como veremos no excerto retirado da nossa documentação, Alexandre tinha se tornado o filho de Zeus, portanto a origem de seus soldados ou o cumprimento da lei tornaram-se agora uma questão muito pequena diante o peso das escolhas do “filho de deus”.

Alexandre cruzou o deserto e chegou a seu destino, o profeta de Amon saudou-o da parte do deus como se ele fosse seu filho [...]. Sustentam alguns que o profeta, querendo saudá-lo em grego com uma palavra afetuosa, chamou-o “Meu filho” [*O paidion*], mas em sua pronúncia bárbara, substituiu o *n* final por um *s*: *O pai Dios* “Filho de Zeus” (PLUTARCO, *Vida de Alexandre*, seção 27).

Sendo assim, em nossa análise, é indissociável levarmos em consideração esse elemento religioso, pois do ponto de vista político ele se tornou essencial para que o governo de Alexandre fosse cada vez mais centralizador e pautado em sua figura. Requerer a afirmação de sua autoridade sem questionamentos perpassava pelo advento da divinização. Portanto, podemos presumir que a “paternidade divina” pode ter sido utilizada para que as escolhas de Alexandre não fossem mais questionadas. O que notavelmente não foi bem aceito pelos seus companheiros, tendo em vista que novos focos de tensão ocorreram durante a campanha na Ásia. E como nos sugerem Arriano e Plutarco, a rejeição do próprio Clito, figura de grande expressividade em seu contexto, argumenta toda sua insatisfação através de sua fala ao

²⁵ *Eclésia* corresponderia a uma espécie de assembleia entre o rei e seus comandados, esta seria dotada de poderes judiciais e era prática comum entre Alexandre e seus generais.

questionar Alexandre que agora exigia honras divinas e prostrações. Mais uma vez reforçamos o quanto Clito guardava consigo a síntese dessa reprovação da postura orientalizante e não a suportando, expôs sua recusa justamente na noite em que seria nomeado Sátrapa de províncias orientais.

CONCLUSÃO

Enfim, como foi demonstrado, a figura de Clito torna-se imprescindível em relação à trajetória de Alexandre e sua relação com parte de seu exército. O rei necessitava de uma personalidade como Clito, ele o tinha, mas ao passo que seu processo de orientalização se intensificou, acabou por perder seu companheiro que, por sua vez, preferiu manifestar seu ponto de vista opositor. É por isso que a análise de seu assassinato representa para nós, um ponto de inflexão para que Alexandre pudesse dar continuidade à adesão aos valores e costumes orientais. Do contrário, com a ausência destes, sua pretensão a uma escalada mitológica estaria ameaçada. Nessa compreensão, Clito concentraria a máxima síntese do embate político-cultural entre o rei e seu exército. Tal fato está enraizado no nascimento dessa rejeição no seio do exército macedônio que tem repulsa a esse processo de orientalização do seu rei. Clito exprime essa aversão, não somente com palavras na noite do assassinato, mas por tudo que sua imagem representa: sua ligação com as raízes das tradições macedônicas era muito forte, a ponto de rejeitar a satrapia das terras orientais, ainda que de maneira informal.

“A querela de bêbados” tem muito mais a nos dizer do que parece relatado em Plutarco. Buscamos aqui retirar as camadas de tinta que encobriam o quadro do assassinato de Clito pintado pelo autor, tendo a ciência de que não esgotaremos o debate acerca dos contraexemplos de Alexandre. Todavia reforçamos que o episódio sintetiza um ponto de conflito entre a imposição da postura autoritária/orientalizada de Alexandre *versus* a resistência a essa postura que se concentra no seio do exército e é exprimida através da figura de Clito. Ora, quem mais preferível a realizar importante e ousada oposição, do que um dos melhores generais que a Macedônia possuía?

Chegamos à conclusão de que a morte de Clito se fez necessária para que Alexandre pudesse prosseguir com seu processo de

orientalização, sem ter que defrontar novamente com uma figura de tamanha representatividade. As tradicionais ideias de um exército puramente macedônio precisavam ser superadas, ou morrer, como Clito morreu, para que Alexandre pudesse, enfim, aprofundar suas relações orientais, fosse inserindo aliados estrangeiros dentre as falanges macedônias, dando treinamento militar para os jovens recém-incorporados, ou simplesmente se vestindo como um rei persa.

REFERÊNCIAS

Documentação

ARRIANO. *[Anabase] Anábasis de Alejandro Magno*. Traduzido do inglês para o castellano por Alura Gonz (livros I ao VIII) e Ignacio Valentin Nachimowicz (livros VII e VIII). Copyright, 2012.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas*. São Paulo: Paumape, 1992.

PLUTARCO. *Alexandre o Grande*. Rio de Janeiro: Ediouro Publicações, 2004.

BIBLIOGRAFIA

BURN, A. R. *Alexandre e o Império Helênico*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1956.

BLOCH, M. *Apologia da História ou o Ofício do Historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CARLAN, Cláudio Umpierre; FARIA, Estela. A política de Alexandre o Grande e suas representações monetárias. *Historiae*, Rio Grande, 2(2), p. 43-52, 2011.

FERREIRA, J. R.; FIALHO, M.C; SOARES, C. (ed). *Ética e Paidéia em Plutarco*. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2008.

FUNARI, Pedro Paulo A. *Antiguidade clássica: a história e a cultura a partir dos documentos*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1995.

GLOTZ, G. *A cidade grega*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

JOSÉ, Natália Frazão. *A construção da imagem do imperador Augusto nas obras de Veléio Patérculo, Plutarco e Suetônio*. 2011. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, UNESP, Franca, 2011.

MOSSE, Claude. *Alexandre, o Grande*. São Paulo: Estação Liberdade, 2004.

ROSSI, Luiz Alexandre Solano. Sob as botas do império persa. In: *Dimensões* - Vol.17. Espírito Santo: UFES, 2005, p. 105 -115.

SILVA, Gilvan Ventura da. Filipe, Alexandre e a formação dos reinos helenísticos. In: _____ (Org). *Roma e Oriente da crise da polis à época helenística*. Vitória: Flor&Cultura, 2009, p. 37-67.

SILVA, M.A.O. *Plutarco Historiador: uma análise das biografias espartanas*. São Paulo: Editora EDUSP, 2006.

SILVA, Semíramis Corsi. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da vida de Apolônio de Tiana*. 2014. Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Estadual Paulista, UNESP, Franca, 2014.

SILVA, Uiran Gebara da. A Escrita Biográfica na Antiguidade: uma tradição incerta. *Politeia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 67-81, 2008.

VEYNE, Paul. *Como se escreve história*. Brasília: UnB, 1998.

ZIEGLER, Vanessa. *Plutarco e a formação do governante ideal no principado Romano uma análise da biografia de Alexandre*. Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Ciências e Letras de Assis – UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2009.

O MITO DO PRIMEIRO IMPERADOR DO JAPÃO: JIMMU TENNŌ (660 – 585 a.C.)

Eubre Pessoa Soares Junior²⁶

RESUMO: Este artigo discute sobre a divindade que é considerada o primeiro imperador do Japão. Destacam-se as referências a esse imperador em dois documentos, a saber: “*Kojiki*” (Registro de Assuntos Antigos) e “*Nihon Shoki*” ou “*Nihongi*” (Crônicas do Japão), que apresentam particularidades em relação ao desenvolvimento do deus. Além disso, esses documentos demonstram a elaboração do mito de Jimmu Tennō, e como ele mistura-se com a realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Mitologia. Japão. Jimmu Tennō.

ABSTRACT: This article discusses the divinity that is considered the first emperor of Japan. The references to this emperor in two documents are highlighted, namely: “*Kojiki*” (Register of Ancient Affairs) and “*Nihon Shoki*” or “*Nihongi*” (Chronicles of Japan), which present particularities in relation to the development of the god. In addition, these documents demonstrate the elaboration of the Jimmu Tennō myth, and how it mixes with reality.

KEYWORDS: Mythology. Japan. Jimmu Tennō.

INTRODUÇÃO

De acordo com 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 base para os estudos sobre o imperador Jimmu, 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 Hieda-no-Arei e escritas por Ō no Yasumaro. A segunda compilação surgiu 8 anos após o *Kojiki*.

²⁶ 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). E-mail: jrbrww@gmail.com.

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.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 compreensão da religião xintoísta. (GREENE, 2005, p. 43).

O MITO DE JIMMU TENNŌ

Jimmu Tennō²⁷ origina-se da deusa Amaterasu, que 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 a ordem de sua mãe. Esse foi Ninigi no Mikoto. Assim, a deusa decidiu enviar seu neto para a terra, entregando-lhe três objetos sagrados: uma joia recebida em seu nascimento, um espelho e uma espada recebida de seu irmão Susano, estes objetos seriam utilizados como símbolos do império japonês. Logo, Jimmu Tennō nasceu como bisneto de Ninigi. (AKIMA, 1993, p. 156).

O *Kojiki* narra a iniciada trajetória de Jimmu (também chamado de Kamu-yamato-ihare-biko no Mikoto e referido em ambos os documentos como imperador, antes mesmo de ascender) e seu irmão mais velho, Itsuse, decidindo partirem em direção ao leste. Assim, ambos teriam saído de Takachiho (figura 1), no oeste do Japão, e percorrido diversas regiões e palácios, se estabelecendo em alguns. Em um local, os irmãos encontraram uma pessoa sobre uma tartaruga, que se indicava como um “*kami* terrestre”, que foi questionada quanto a direção que deveriam seguir para chegar ao mar, e se a partir daquele momento estaria a serviço de ambos. Assim, esse deus auxiliou a travessia dos irmãos pela Namihaya²⁸, recebendo uma designação real. (YASUMARO, 1932, p. 157-159).

²⁷ Tennō é o título de imperador japonês. Contudo, Helen Hardacre afirma que essa é uma atribuição constantemente discutida e que por mais que essa fosse diferente da atribuição de um rei, os soberanos japoneses não haviam presidido um regime imperial antes do século XIX. (HARDACRE, 2017, p. 29).

²⁸ Em *Nihongi*, este lugar era chamado de Nani-haya, que significa "onda rápida", em referência à forte corrente que Jimmu e seu irmão atravessaram, sendo atualmente



Figura 1 – Takachiho, localizada em Kyushu,
Fonte: jnto.or.ht/summer2018/takachiho_gorge.html
Acesso em: 28/07/2020

De acordo com Jeremy Roberts, o termo “*kami*”, que aparece em grande frequência em ambos os documentos, vai além da concepção de deuses, como é atribuída comumente. *Kami* inclui diversas forças naturais, como o mar e montanhas, também incluindo a ancestralidade, e não apenas as personificações divinas. Mesmo que os *kami* sejam divinos, eles não são tão poderosos quanto se imagina, e possuem características humanas além da própria fisiologia. Jeremy Roberts também afirma que em *Kojiki*, é mencionada a existência de “oitocentos vezes dez mil”, e os que se tem nomeados e citados são cerca de dois mil e quinhentos. (ROBERTS, 2004, p. 62).

Quanto ao *Kojiki*, havia uma divisão entre os deuses, onde se encontravam separados das divindades que surgiram depois da criação do mundo. As expressões “deus celestial” e “deus terrestre”, são de ocorrência frequente em ambos os documentos. Basil Hall Chamberlain afirma que essa repetição pode ser para afirmar que as divindades celestiais eram as que habitavam no céu ou que desceram para a terra, enquanto as terrenas seriam aquelas que nasceram e habitaram no

ainda um local perigoso para a navegação. Esse local estaria próximo a atual cidade de Osaka, além do nome “Naniha” ser frequentemente usado como sinônimo poético; “ondas de flores” e “ondas perigosas” são alguns exemplos. (YASUMARO, 1896, p. 113).

Japão, representando uma hierarquia divina e, conseqüentemente, social do Japão na antiguidade. (YASUMARO, 1932, p. 18).

Em *Nihongi*, existem referências a um movimento da população de Kyushu, localizado no extremo oeste do Japão (referenciado nos documentos como Yamato), em direção ao leste, sendo uma alusão ao mesmo trajeto percorrido por Jimmu e seus aliados. Willian George Aston afirma que caso o mito fosse realidade, os prováveis habitantes das regiões citadas na narrativa, teriam sido os da tribo Wa, indivíduos que eram originários da China, e tinham conhecimento da existência de Kyushu. (YASUMARO, 1896, p. 109).

Após a passagem por Namihaya, Jimmu e Itsuse foram confrontados pelo exército de Nagasune-biko²⁹, que temia ter o seu reino roubado pelos irmãos. Durante a batalha, Itsuse foi ferido por uma flecha em seu cotovelo, impossibilitando o avanço de suas tropas, em consequência do seu ferimento. (YASUMARO, 1896, p. 113). Itsuse justifica o ocorrido devido ao fato de estar lutando contra as luzes do sol, demonstrando a necessidade que tinha por sua ancestral, Amaterasu, afirmando:

Eu sou o descendente da Deusa do Sol, e se eu continuar contra o sol para atacar o inimigo, agirei contrariamente ao caminho do céu. É melhor recuar e demonstrar fraqueza. [...] trazendo de costas o poder da Deusa do Sol, vamos seguir seus raios [...]. Se o fizermos, o inimigo será seguramente derrotado por si mesmo, e não iremos manchar nossas espadas de sangue. (YASUMARO, 1896, p. 113).

O primeiro combate contra Nagasune-biko foi encerrado com a retirada do exército de Jimmu e Itsuse, que seguiram em direção ao sul. Itsuse decidiu lavar sua ferida no mar, lamentando por ter sido atingido pelo inimigo, e faleceu pouco tempo depois. Assim, em sua homenagem foi dado o nome de Mar Chinu (Mar de Sague) ao local em que esteve, além da construção de um mausoléu em Kamayama (figura 2) em sua homenagem. (YASUMARO, 1932, p. 161).

²⁹ Príncipe Nagasune. Traduzido como Canelas-Longas, é indicado no *Nihongi* como o nome de um lugar. (YASUMARO, 1932, p. 163).



Figura 2 – Santuário de Kamayama, local de adoração a Itsuse.
Fonte: https://www.tripadvisor.com.br/Attraction_Review-d6839626.html
Acesso em: 29/06/2020

De acordo com Richard Ponsonby-Fane, o momento em que os deuses presentes nos documentos passam a ser adorados, se faz logo após a morte deles, com o surgimento de um santuário na sepultura do deus específico, como é o caso de Itsuse. (PONSOBY-FANE, 2014, p. 40). Segundo Jeremy Roberts, Itsuse teria sido o primeiro imperador do Japão, e com sua morte, Jimmu ganhou o direito ao trono por ser o seu irmão mais novo. (ROBERTS, 2004, p. 58).

Prosseguindo sua trajetória, Jimmu chegou à uma aldeia chamada Kumano onde, após ter dormido, foi despertado por um habitante local que entregou-lhe uma espada. Quando questionado quanto a origem do objeto, o morador alegou ter sonhado com um deus que enviou a espada dos céus diretamente para sua casa, para ser entregue a Jimmu e que quando procurou pela mesma após acordar a encontrou no local indicado pelo seu sonho. (YASUMARO, 1932, p. 162-164).

Decidindo ir em direção ao interior, Jimmu e sua tropa avançaram pelas das montanhas, onde perderam-se no caminho. Durante a noite, em um sonho de Jimmu, Amaterasu informou-lhe que enviaria Yatagarasu (figura 3), um corvo de dois metros de altura e três pernas, para ser o seu guia durante o resto de sua jornada. Rapidamente, eles chegaram na vila de Ukechi e, elogiando seu

comandante que estava à frente do exército por sua fidelidade e coragem, presenteou-lhe com um novo nome, passando a ser chamado de Michi no Omi³⁰. (YASUMARO, 1896, p. 115-116).



Figura 3 – Yatagarasu sobre o arco de Jimmu.
Fonte: <https://collections.mfa.org/objects/210120>
Acesso em: 30/06/2020

Segundo Aluísio Azevedo, a ave Yatagarasu surgiu por influência chinesa, provinda de Yangwu, que também é uma ave de três pernas, que possui uma coloração vermelha e tendo se originado do sol. O autor também afirma que este é um dos exemplos da fusão cultural presente no país, assim como as diversas influências chinesas sobre o Japão. (AZEVEDO, 2011, p. 132).

O local em que o exército de Jimmu Tennō chegou era comandado por Ukechi, o Velho, e Ukechi, o Jovem. Com a chegada de Jimmu, somente o Velho não esteve presente para recebe-lo, enquanto o Jovem

³⁰ Ministro da Estrada.

fez reverência no portão de entrada, afirmando que seu irmão, Ukechi, o Velho, ainda estava receoso quanto a presença do descendente de Amaterasu, organizando um exército para confrontá-lo. No entanto, quando viu o exército inimigo, o Velho percebeu a diferença de poder entre ambos, e decidiu preparar um banquete para recepcioná-los, escondendo suas verdadeiras intenções. Jimmu enviou o seu comandante para observar o Velho, que comprovando suas intenções hostis, ordenou sua execução. Logo, o Jovem serviu um banquete ao grupo e informou sobre o próximo local que deveriam seguir. (YASUMARO, 1896, p. 117, 120).

Após o encontro com os irmãos Ukechi, o exército avançou em direção a uma caverna, onde foram interceptados por uma tribo de ladrões, chamados de Tsuchigumo. Jimmu decidiu organizar um banquete para os oito que estavam presentes, instruindo oito servos para matar cada um deles quando finalizasse sua canção, aproveitando-se da embriaguez dos mesmos. A letra da canção falava sobre os seus soldados e premeditava a ação deles ao mataram os Tsuchigumo. (YASUMARO, 1932, p. 173-174).

Keiko Kimura (2017) demonstra que o termo “Tsuchigumo” possui diversos significados e aplicações, tais como em poemas e crônicas, que contam sobre um monstro feminino com forma de aranha, que se disfarça com uma aparência humana e bela para atrair suas vítimas e assassina-las. Tanto no *Kojiki* quanto no *Nihongi*, os Tsuchigumo são retratados como indivíduos com características corporais específicas, como braços e pernas longas, além do costume de morar em cavernas, sendo assim chamados por este nome, que significa “Aranhas da Terras”. (KIMURA, 2017, p. 27-28).

Antes do segundo confronto contra Nagasune-biko, o *Nihongi* deixa transparecer mais um evento semelhante ao encontro com os irmãos Ukechi, com características semelhantes. Após ter assassinado os Tsuchigumo, Jimmu avança recrutando mais aliados e pede para o Yatagarusu convocar Shiki, o Velho, que se recusou a obedecer, além de amedrontá-lo. O corvo então se dirigiu a casa de Shiki, o Jovem, que mesmo temeroso, seguiu a ordem e foi ao encontro de Jimmu, informando que seu irmão mais velho havia reunido um grupo para atacar-lhe. Assim, o Jovem foi instruído a encontrar seu irmão e outros que o seguiam, para convencê-los a desistir do confronto, mas eles recusam. (YASUMARO, 1896, p. 125).

Novamente, devido ao descumprimento da ordem e por querer confrontar o descendente de Amaterasu, mais um personagem caracterizado como “Velho” decide entrar em conflito, demonstrando a falta de crença e o temor que os deuses terrestres sentiam por Jimmu. Assim, Jimmu foi aconselhado por um de seus subordinados a enviar uma pequena parte de seu exército, fazendo o inimigo concentrar todo o seu grupo, por pensar que aqueles também fossem todos que enfrentariam, levando-os em direção a um acrive e diretamente para uma emboscada. Logo, o exército cruzou o acrive, e dando a volta pela retaguarda, Jimmu e seus aliados atacaram os inimigos e mataram Shiki, o Velho. (YASUMARO, 1896, 1896, p. 126).

Após este último conflito, o exército de Jimmu avançou em direção ao confronto final contra Nagasune-biko, enquanto novamente cantava três vezes, como se premeditasse suas ações no combate e ao mesmo tempo aliviasse as tensões de seus subordinados. Cada canção simbolizava algo, utilizando do sentido figurado para expressar suas ações. A primeira letra falava sobre o ataque contra Nagasune-biko, associando o mesmo a uma “cebolinha selvagem que cresce entre o milho”, e que suas tropas o destruíram pela raiz; a segunda descreve o sentimento de vingança que Jimmu mantinha por Nagasune-biko ter assassinado o seu irmão; e a terceira esquematizava o plano de ataque, com o uso de um cerco contra o inimigo. (YASUMARO, 1932, p. 175-176).

Durante a batalha contra Nagasune-biko, Jimmu foi incapaz de derrotar o inimigo, mesmo com sua experiência e estratégia. Logo, o céu ficou nublado, e dele surgiu uma pipa dourada que fixou-se na ponta do arco de Jimmu. O brilho do objeto era tão intenso que atraiu a atenção dos soldados de Nagasune-biko, causando deslumbramento e confusão neles. O inimigo então enviou um mensageiro para informar sobre um deus que havia descido do céu (deus celestial) e levou a irmã de Nagasune-biko como esposa, além de haver tido um filho com ela. O líder afirmou não acreditar que Jimmu fosse um enviado do céu, já que poderia ser qualquer um passando-se por um deus celestial somente para tomar o seu reino. Para provar o contrário, Jimmu mostrou sua flecha e a comparou com a do outro deus celestial, demonstrando ser quem afirmava ser, envergonhando Nagasune-biko, que por ver o estado em que suas ações o levaram, decidiu apenas seguir o combate, sendo enfim derrotado e morto. (YASUMARO, 1896, p. 127-128).

Em relação a pipa que auxiliou Jimmu, Sandra Buckeley menciona a existência do objeto desde o século X d.C. Contudo, Sandra Buckeley cita que elas tenham se originado na China há dois mil anos, período anterior à compilação de *Kojiki* e *Nihongi*. A autora também afirma que a pipa no Japão era um símbolo aristocrata e uma ferramenta utilizada nas guerras para levar mensagens e sinais. Já no período Edo (1603 d.C. - 1868 d.C.), a pipa passou também a ser utilizada como uma brincadeira popular de todas as classes, sendo evento de destaque para festivais locais. (BUCKLEY, 2002, p. 257).

Com o fim do conflito contra Nagasune-biko, Jimmu enfim havia eliminado seu último grande inimigo, conquistando assim o domínio de Yamato. A expedição durou seis anos, e ele afirmava que ainda haviam terras fronteiriças que não foram purificadas. Contudo, em sua terra, todos os obstáculos (citados pelo deus como “maus”) haviam sido eliminados, e ela deveria ser expandida para se tornar a capital do seu império. (YASUMARO, 1896, p. 131).

O imperador já havia pacificado sua terra, derrotado seus adversários, extinguindo os povos que não o aceitavam e unificado os que o apoiavam, passando assim a morar em um palácio em Kashihara, próximo ao Monte Unebi, considerado como a primeira capital do Japão. Assim, Jimmu decide casar-se novamente, pois antes mesmo de iniciar sua missão ele já possuía uma esposa. Com a sua nova companheira, nascem três filhos, e em entre eles estava Kamu-ya-wi-mimi no Mikoto, conhecido como Suizei, que viria a ser o segundo imperador do Japão. (YASUMARO, 1932, p. 178-181).

REFLEXÕES SOBRE JIMMU TENNO E SUAS INFLUÊNCIAS

Os documentos que abordam a história japonesa, *Kojiki* e *Nihongi*, informam que o Jimmu teria sido o primeiro imperador japonês, o que é aceito oficialmente. Contudo, estes relatos tratam da construção social e justificativa para o império, misturando realidade com ficção. Grande parte das autoridades locais concordam que Sujin teria sido de fato o primeiro imperador, embora o *Nihongi* o insira como o décimo imperador. (ANDRESSEN, 2002, p. 27-28).

O imperador teria vivido por cerca de cento e vinte e sete anos, tendo reinado por setenta e cinco e seu local de sepultamento estaria

presente no Monte Unebi, na província de Yamato. Jimmu iniciou sua jornada do oeste para o leste, sendo uma referência aos movimentos migratórios de estrangeiros em direção ao Japão, com destaque para os chineses, dos quais possuem muitas influências, como o próprio *Nihongi*. Assim, o deus é colocado no lugar de um estrangeiro, que surge com a missão de unificar todas as vilas e povoados em um império. (REED, 1905, p. 140).

Jimmu, assim como outros deuses japoneses, recebeu um templo próprio para seus adoradores. Os santuários presentes no Japão espalham-se por todo o país, estando principalmente próximos a locais onde existe uma população, já que eles trariam proteção, além de serem sempre visitados por moradores antes que estes tomem decisões importantes em suas vidas, ou planejem alterar algo que esteja sobre o domínio divino. Esta noção surge pela ideia de que os *Kami* estão presentes em todos os lugares, por também serem forças da natureza e sem a presença de um santuário o local torna-se inapropriado para a vida. (HARDACRE, 2017, p. 1).

De acordo com Delmer Brown (2008), evidências baseadas em pesquisas arqueológicas, revelam as relações do Japão com a China e principalmente, com a Coreia desde o período Yamato (250 d.C. – 710 d.C., período anterior à compilação dos documentos), que é observada por meio do sincretismo em mitos, rituais, artefatos e etc. Assim, torna-se necessário incluir a importância da Coreia na construção cultural do Japão, como um elo entre o país e a China. (BROWN, 2008, p. 113).

Ao fim da sua jornada, Jimmu, o imperador, refletiu sobre suas ações e seus próximos objetivos. O *Nihongi* apresenta este momento, a partir de um comentário sobre a situação de Yamato, descrevendo-a como bruta e obscura, que a mente dos habitantes não era sofisticada e que viviam em cavernas, passando por transformações somente com a presença de Jimmu. Contudo, Willian Aston afirma que esse discurso inferiorizante do Japão, se fez devido às fontes externas provindas da China, por meio do *Nihongi*, e que não deveriam ser levadas em consideração como fontes referentes àquele período. (YASUMARO, 1896, p. 131).

Algumas gerações após a descida do neto celestial, Jimmu teria iniciado a linhagem imperial e unificado todos os povos do Japão. Seu nome significa “guerreiro divino”, e estudos realizados antes de 1945 visualizavam uma separação entre os deuses e os humanos por meio do

império de Jimmu, mesmo que os documentos estejam se referindo a ele como também sendo um deus. O santuário de Kashihara (Figura 4), local onde Jimmu havia supostamente ascendido em 660 a.C, tornou-se o seu local de adoração e de celebração à fundação do império, além de ser considerada a capital divina do Japão. (BROWNLEE, 1999, p. 5).



Figura 4 – Santuário de Kashira, local de adoração a Jimmu.

Fonte: <https://nowheretostay.blogspot.com/2016/04/kashihara-jingu.html>

Acesso em: 02/07/2020

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A transição do mito de Amaterasu para Jimmu Tennō, representou também a transição do mundo divino para o humano. Assim, mesmo não havendo uma separação entre os deuses e humanos no mito, o mesmo representa na atualidade mais de dois mil e seiscentos anos de império japonês. (YAMASHIRO, 1964, p. 23).

Jimmu simboliza o desejo de sua ancestral, Amaterasu, e a memória de toda a linhagem imperial até a contemporaneidade. Sua influência está presente em santuários, nome de lugares e em festivais, assim como na formação cultural do Japão. A construção de um indivíduo em uma jornada para conquistar uma terra que, segundo os documentos, seria sua por direito, unindo os povos em um único império, representa o alicerce para o Japão, como o símbolo inicial da linhagem de imperadores do país.

REFERÊNCIAS

Documentação:

NO YASUMARO, Ō. **A translation of the "Ko-ji-ki," or "records of ancient matters"**. Tradução de Basil Hall Chamberlain. Kobe: J. L. Thompson & Co., 1932.

NO YASUMARO, Ō. **Nihongi**: chronicles of Japan from the earliest times to a.d. 697. Tradução de Willian George Aston. Londres: Society by K. Paul, Trench, Trübner; 1896.

Bibliografia:

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.

ANDRESSEN, C. **A short history of Japan**: from samurai to Sony. Allen & Unwin: Sidney, 2002.

AZEVEDO, A. **O Japão**. Brasília: FUNAG, 2011.

BROWN, M. B. **The Cambridge history of Japan, volume 1**: Ancient Japan. New York: 2008.

BROWNLEE, J. **Japanese historians and the national myths, 1600-1945**: the age of the gods and emperor Jimmu. UBC Press: Tokyo, 1999.

BUCKLEY, S. **Encyclopedia of contemporary japanese culture**. New York: Routledge, 2002.

ELIADE, M. **Mito e realidade**. São Paulo: Perspectiva, 1972.

GREENE, M. **Japan**: a primary source cultural guide. New York: The Rosen Publishing Group, 2005.

HARDACRE, H. **Shinto**: a history. New York: Oxford University Press, 2017.

KIMURA, K. A female monster in medieval Japan: the influence of Otogizoshi "Tsuchigumo Soshi" on noh play Tsuchigumo. 学習院女子大学

紀要, p. 25-33, 2017. Disponível em: ci.nii.ac.jp/naid/120006242127.
Acesso em: 16 jun. 2020.

PONSOBY-FANE, R. A. B. **Studies in shinto and shrines**. New York: Routledge, 2014.

REED, S. E. Prince Jimmu founds Japan's capital. *In*: JOHNSON, R.; HORNE, C.; RUDD, J. **The great events by famous historians, vol. 1**. New York: The National Alumni, 1905. p. 140-160.

ROBERTS, J. **Japanese Mythology A to Z**. New York: Facts On File, 2004.

A CANÇÃO DE ROLANDO E SUA VISÃO DE REPRESENTAÇÃO DA NOBREZA FRANCESA DO SÉCULO XII

Elisângela Coelho Morais³¹

Resumo: A Canção de Rolando, poema épico escrito no século XII, que trata da vida e conquista do Imperador Carlos Magno, seu sobrinho, o herói Rolando e seus pares da cidade de Saragoça das mãos de pagãos, dos sarracenos e mulçumanos, durante a narrativa, vemos a representação de modelos de comportamento de cavaleiros perfeitos e de como ocorria a punição a aqueles que não seguiam a Deus e ao rei.

Palavras-chave: Cavalaria, Literatura, Modelos, Cristandade.

Abstract: The Song of Rolando, epic poem written in the 12th century, which deals with the life and conquest of Emperor Charlemagne, his nephew, the hero Rolando and his peers from the city of Zaragoza at the hands of pagans, Saracens and Muslims, during the narrative, we see the representation of models of perfect knight behavior and how punishment occurred for those who did not follow God and the king.

Keywords: Cavalry, Literature, Models, Christianity.

Escrita no dialeto anglo-normando, presumidamente por Turolde³² por volta dos anos 1050 e 1100, essa obra apresenta 4002 versos decassílabos divididos em longas estrofes, essa canção chegou ao conhecimento popular, através do manuscrito de Oxford (PREVITÉ-ORTON.C.W., 1978, p.251).

Essa obra era destinada a um público bem variado, uma mistura de vassalos, viajantes, cidadãos e pessoas de classes diversas, apesar de camadas diferentes, esse público tinha um interesse em comum, o

³¹ Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História e Conexões Atlânticas: culturas e poderes (PPGHIS-UFMA/CAPES) sob a orientação da Prof^a.Dra.Adriana Zierer(PPGHIST-UEMA) e-mail: elishst@hotmail.com

³² Turolde/Turoldeus é o nome que aparece no último verso da mais antiga versão da Canção de Rolando (manuscrito de Oxford, composto em dialeto anglo-normando por volta de 1090 *Ci falt la geste que Turoldeus declinet* (verso cuja tradução segue motivo de debate entre os especialistas há séculos, mas que segundo alguns indicaria a autoria da canção), devido ao trecho fazer menção a Turolde no último verso (“Ci falt la geste que Turoldeus declinet”)

gosto por aventuras e batalhas. A *chanson* tem versos simples, mais com uma imaginação e um vigor muito atrativos. (GIORDANI,1982, p.364)

É a mais famosa obra do chamado *Ciclo Francês ou Carolíngio*, e como o nome de seu ciclo sugere, trata do período de tempo do reinado do imperador Carlos Magno, onde as obras escritas sobre essa temática traçam os primeiros esboços do modelo do herói cristão (FERNANDES, 2000, p.56).

Como os demais textos produzidos nesse ciclo, a *chanson* apresenta como características o gosto pelo combate e por tudo o que o cerca, além de ter como o pano de fundo um fato histórico, a Batalha de *Roncevaux*, ocorrida em 15 de agosto de 778, mas o texto só foi escrito no início do século XII.

A canção de Rolando é um produto de sua realidade, surgida no ambiente feudal, numa sociedade que ama a batalha e tem um grande apreço a honra e a lealdade, ligadas ao regime de suserania e vassalagem.

A versão considerada mais completa é a estudada por Joseph Bédier, um autor, estudioso e erudito francês que traduziu a canção para o francês moderno, e onde por ele podemos estudar e ter um acesso mais amplo à *Chanson*. Segundo seus estudos, não há uma prova cabal de qual foi o idioma em que a obra tenha sido escrita originalmente, mas vendo as obras grafadas em outras línguas percebe-se que o texto escrito em anglo-normando é considerado definitivo.

A gesta foi escrita baseada na passagem do rei Carlos Magno pela Espanha, na tentativa deste tomar a cidade de Saragoça das mãos de mulçumanos, mas a batalha originalmente se desenrola contra povos bascos que viviam na fronteira, que emboscaram o exército carolíngio, pilham sua bagagem e se retiram.

O texto se inicia tecendo uma ode de elogios ao imperador, até então rei Carlos Magno, o retratando como um homem que persiste em seus intentos, e que *passados sete anos conseguiu conquistar a Espanha*.(ver.I-II), além dele, está o herói do poema ,Rolando, que representa o ideal de cavaleiro perfeito.

A *Chanson*, escrita três séculos depois da batalha acontecida, traz algumas modificações da realidade vivida para realidade proposta no

texto, que entre elas, diferenças político sociais, onde apresenta os confrontos entre os francos e o exército inimigo como se fossem Cruzadas, em que na narrativa, o exército cristão luta contra um batalhão de infiéis, o que no período proposto é anacrônico, pois, na era carolíngia, o modelo cristão medieval, estava em formação e ainda não possuía parâmetros morais tão bem definidos como vemos na obra.

O autor propõe que os carolíngios eram o povo escolhido por Deus (FRANCO JR, 1996, p.163), para unir a cristandade e libertá-la de povos não cristãos, e esse povo seletivo era liderado por um homem especial.

Carlos Magno era, segundo o autor, um homem abençoado onde todas as suas ações comprovavam os ideais do cavaleiro ideal, leal, corajoso e fiel, que busca o bem estar dos seus e a libertação de seu povo.

“Li emperere reclimet ses Franceis :

« Seignors barons, jo vos aim, si vos crei.

Tantes batailles avez faites pur mei, (...)

E de mun cors, de teres e d'aveir.

Vengez voz filz, voz frères e voz heirs-

vers.3405-3407;3410-3411.(BÉDIER,1923, p.258)³³

Nesse poema, a realidade se transforma em lenda, num símbolo que tem um grande alcance e serve de modelo para uma classe social, que se autodefine e leva essa imagem à outros estratos sociais.

CARACTERÍSTICAS DA CHANSON

A canção de Rolando se localiza num período onde a gesta³⁴ está passando por uma transformação gradual que alguns anos mais tarde

³³ O imperador chamou os francos e falou: “Eu amo vocês senhores, Muitas batalhas vocês lutaram por mim...Minhas terras, minhas riqueza, meu corpo, são seus. **Trad. da autora.**

³⁴ Poemas épicos medievais franceses, escritos desde a segunda metade do século XI até o século XIII, cuja ação transcorria especialmente no tempo de Carlos Magno (séc. VIII). MOISÈS. Massaud. *Dicionário de termos literários*, Ed. Cultrux, São Paulo, 2004, p.64.

darão espaço à literatura cortesã. E glorifica as virtudes guerreiras dos cavaleiros. (FLORI,2005, p.158)

O texto pouco trata do ponto de vista econômico e social da época, o autor se preocupa em relatar as batalhas, e não em mostrar o contexto do ponto de vista da realidade mais restrito, mais local, ou cotidiano.

Ela fala da expedição carolíngia, mas não diretamente de seus objetivos, como por exemplo, o desejo de conseguir novas terras e arregimentar a nobreza em torno de fins comuns. Mas sim da importância de seguir o rei e o deus certo.

Isso se deve ao fato de que é uma gesta e que por suas características próprias, esse tipo de literatura não tem essencialmente essa preocupação, as gestas têm como elemento principal demonstrar o caráter heroico e guerreiro dos personagens.

Os fatos são narrados em terceira pessoa, e a obra se inicia apresentando o que será falado no texto, mas no decorrer de sua fala, o narrador usa termos e expressões em primeira pessoa, os julgamentos e as opiniões contra ou a favor de determinado lado , aparecem durante toda a fala.

Nela há a retomada das antigas lendas que lembrava da expulsão dos mouros, e com elas acrescentam-se os novos elementos baseados nos ideais da cavalaria como a honra, amizade, coragem, fé em Deus, e a defesa da religião cristã (BÉDIER, op. cit. p.86-88).

A construção da imagem de Rolando, assim como a de Carlos Magno, mostra a sua importância como um defensor da honra nacional, feudal, familiar, além da imagem de cavaleiro perfeito (MICHARD & LAGARD, 1965, p.6)

O autor dá aos personagens uma profundidade e uma caracterização onde cada um dos atores da trama apresentam uma personalidade própria, individualizada, traço impar na Idade Média, onde o coletivo se sobrepõe ao individual (GIORDANI,1982, p.364)

Ela une aprofundamento e individualidade à grandiosidade da épica, liga elementos reais, à um pano de fundo imaginário e plausível, um patriotismo em crescimento, aliado ao cristianismo aprofundado.

Esse patriotismo aparece num período onde essa noção de pertencimento à uma pátria ainda não está prontamente formada, mas

sim a ideia de uma cristandade una, que não tem fronteiras geográficas ou linguísticas, todos são irmãos perante Deus.

O cenário da épica é o campo de batalha, onde bem e mal se encontram personificados e definidos, de um lado os cavaleiros da “doce” França contra os pagãos (BÉDIER, op.cit.04).

O autor parte de uma ideia que era muito usada nas gestas, a traição, e o que esse gesto pode trazer para quem a provoca e para quem a sofre, um paralelo entre o que se deve ou não fazer, o castigo sempre vem para aqueles que agem contra os princípios do cristianismo e sobretudo da cavalaria, o cavaleiro deve ser honrado, fiel e temente a Deus

Além disso, estão inseridos no texto, uma série de símbolos que mostram a mentalidade medieval, onde os signos sempre transmitem uma mensagem.

A obra tem início apresentando as virtudes do rei Carlos Magno, e sua missão de conquistar a Espanha, várias cidades foram dominadas por ele, exceto Saragoça, que tinha sido tomada por um rei pagão e idólatra.

*Carles li reis, nostre emper[er]e magnes
Set anz tuz pleins ad estet en Espaigne:
Tresqu'en la mer cunquist la tere altaigne.
N'i ad castel ki devant lui remaigne;*

*Mur ne citet n'i est remes a fraindre,
Fors Sarraguce, ki est en une muntaigne.
Li reis Marsilie la tient, ki Deu nen aïmet;
Mahumet sert e Apollin recleimet:*

Nes poet garder que mals ne l'i ataignet³⁵.(BÉDIER, op. cit.p.02)

Nela, há ainda a valorização das linhagens senhoriais, e da transmissão de valores através dela, a veneração quase religiosa em que Carlos Magno é descrito, uma divulgação benéfica dos reis franceses

³⁵ “O rei Carlos, nosso imperador, o grande, permaneceu na Espanha por sete anos, conquistou a altiva terra até o mar, nem um só castelo resistiu a ele. Nem uma fortaleza ou cidade resta para dominar, apenas Saragoça que está em uma montanha, ela tem o rei Marsil, que não ama a Deus, serve a Maomé, e invoca a Apolo. Não poderá ele ajudá-lo: ele alcançará o infortúnio”. **T.A**

que traduz as concepções de um tempo, e uma mentalidade social (BLOCH, op. cit. p.121)

O imperador será o primeiro peregrino de Santiago, na época da produção dessa gesta, esse hábito era comum, e tal obra irá ajudar na popularização dessa manifestação religiosa.

“É a partir do século XII que se pode comprovar o interesse os conventos situados às margens das grandes vias de peregrinação pelos heróis épico, por exemplo os conventos da estrada de Santiago de Compostela. Na Espanha, pelos heróis da *Chanson de Roland*” (BAYARD, 1957, p.39)

Os ideais de cavalaria estão diluídos no decorrer do poema, os francos são a imagem perfeita da cavalaria, Rolando e Carlos Magno são os expoentes máximos dessa noção de requinte cavaleiresco.

Misturando história e realidade, a canção de Rolando tem reconhecido o embasamento histórico, apesar de ter sido escrita mais de duzentos anos depois dos acontecimentos. Carlos Magno realmente andou pela Espanha e por lá permaneceu por sete anos, se aliou a árabes e além dessa comprovação há menção de sua presença e da batalha em *Roncevaux* em várias fontes, entre elas:

Eis a crônica do frade de Silos (aproximadamente 1110), ato da fundação da abadia de Saint-Pede-Gèneres em Bearn (1096); história eclesiástica de Fleury (1109); epístola III de Raoul lê Tourtier (antes de 1114); Les exploits de Tancrede (As proezas de Tancredo), de Raoul de Caen (1112-1118). Uma cruz adorna a gola de Cize antes de 1106 e é mencionada numa Carta Episcopal de Baiona, em 980; os arquivos de Pampelune (1127), falam de uma capela erguida por Carlos Magno nesse local de carnificina (AURERBACH, 1982, p.114).

Não somente os francos, mas até mesmo alguns inimigos apresentam-se honrados, sábios e prudentes cavaleiros, podemos perceber que além do plano político religioso, o código da cavalaria não vê religião, e sim as atitudes do cavaleiro como está exemplificada no verso da *chanson*:

«Oëz, seignurs, quel pecchet nus encumbret:
Li emper[er]jes Carles de France dulce

*En cest país nos est venuz cunfundre.
Jo nen ai ost qui bataille li dunne,
Ne n'ai tel gent ki la sue derumpet(BÉDIER,op.cit.p04)³⁶*

Além desses versos, existe um personagem não franco que traduz esse ideal de cavalaria é o servo de Marsil, Blancandrin, que é apresentado como sensato, valoroso, bom cavaleiro e nobre. “*Entre os infiéis, Blancandrin é ajuizado, por seu valor, é bom cavaleiro por sua nobreza bom conselheiro de seu senhor.* (vers.24-27)

O texto também nos revela uma análise psicológica dos personagens, demonstra os sentimentos, o que até então era pouco visto nas gestas, e que posteriormente será cada vez mais explorado nos romances de cavalaria, que terão uma ampla inspiração na canção de Rolando e a transformará num marco histórico literário, histórico pois servirá de inspiração aos exércitos franceses. Há relatos de que os feitos de Rolando foram lembrados pelos franceses na batalha contra os ingleses em Hastings em 1066. (LOYN. op. cit., p.43).

A Batalha de *Roncevaux* relatada na obra foi um fato verídico, por essa razão *Chanson* será usada como um meio de levar a história e apresenta-la ao maior público possível, e esse objetivo será alcançado pois a canção será conhecida não somente na França, mas em vários outros países, como Itália e Espanha.

Por seu longo alcance, a cavalaria também encontrará no texto um meio de divulgação, ao mostrarem os cavaleiros sob o ponto de vista benéfico, o autor ajuda a moldar a forma do cavaleiro ideal, seus hábitos, ações e as consequências de suas atitudes para ele e para aqueles que o cercam.

A concepção da cavalaria constituía para esses autores [das gestas] uma espécie de chave mágica com a ajuda da qual explicavam a si mesmos os motivos da política e da História. Sendo a imagem confusa da História demasiadamente complicada para a compreenderem, simplificaram-na, pode

³⁶ Vers.(15-19).” Meus senhores, que o açoite nos aflija, o imperador Carlos de França, a doce, vem a nosso país para nos confundir. Não tenho exército contra ele, vencer sua gente não é das minhas forças, aconselhem-me, pois homens prudentes, guardem-me da morte e da desonra. **T.A**

dizer-se, tornando a ficção da cavalaria como uma força atuante (inconscientemente é claro). (HUIZINGA, 1978, p.64)

Rolando apresenta como maior motivação o laço de vassalagem entre ele e seu tio Carlos Magno, do que o fervor religioso propriamente dito, essa vontade de ser um bom vassalo e defender seu ideal é tão forte que ele mostra até mesmo um certo desprezo pela morte.

Ço sent Rollant que la mort le tresprent,

Devers la teste sur le quer li descent.

Desuz un pin i est alet curant,

Sur l'erbe verte s'i est culcet adenz,

Desuz lui met s'espee e l'olifan (en sumet);

Turnat sa teste vers la paiene gent;

Pur ço l'at fait que il voelt veirement

Que Carles diet e trestute sa gent,

Li gentilz quens, qu'il fut mort cunquerant.

Cleimet sa culpe e menu e suvent;

Pur ses pecchez Deu (reclimet) en puroffrid lo quant.

Ço sent Rollant de sun tens n'i ad plus.

Devers Espaigne est en un pui agut;

A l'une main si ad sun piz batud:

«Deus, meie culpe vers les tues vertuz (BÉDIER, op. cit. p.180)³⁷

Esse ato de estender a Deus sua luva, demonstra uma entrega e uma confiança em sua salvação, na conclusão de uma missão cumprida, para com seu Senhor terrestre e para com o Senhor celeste.

A GLÓRIA DO CAMPO DE BATALHA EM NOME DE DEUS

A atitude de desprendimento à vida, é característica do código de honra da cavalaria, e vem da concepção de honra ligada à coragem, onde a reputação não é individual, mas coletiva, a honra assim como a desonra não é somente particular e sim de toda a linhagem, era

³⁷ Vers(2355-2365) “Rolando sente que a morte arrebatava seu corpo, de sua cabeça desce até seu coração. Corre apressado para se abrigar sobre um pinheiro, e se deita de bruços sobre a pastagem, debaixo de si põe sua espada e seu olifante, volta-se para as tropas dos infiéis, pois quer que Carlos e os seus digam que morreu vitorioso, o gentil conde. Débil e insistentemente, golpeia seu peito dizendo seu ato de contrição, por seus pecados estende para Deus sua luva. **T.A**

essencial que toda a parentela devesse zelar pela manutenção de seu nome e de sua família.

Mas tarde essa visão de honra se altera, ela não fica restrita somente à coragem no campo de batalha, que era para alguns a honra máxima, mas extremamente nefasta (FLORI,2005, p.159), pois significa maior honra morrer em combate.

Esse pensamento de alcançar a glória através da batalha, vai se unir ao fundamento religioso de “Guerra Santa” onde o cavaleiro conseguirá sua honra, Deus é o Senhor Máximo, e delega ao rei o dom de comandar os demais membros da ordem.

Une-se então o conceito de batalha pelo glória, característico de culturas pagãs e o ideal de batalha religiosa, proclamado pela Igreja, que absorve a cavalaria por não poder destruir seus instintos bélicos, para controlá-la, a Igreja cria normas para assim moraliza-la.

[...]“Por exemplo, o papa Gregório VII(1073-1085) pretendia submeter a cavalaria a seu programa de reforma, fundando uma .No entanto, tal corrente ideológica ,desejava controlar os Cavaleiros por meio de uma ética, atribuindo à cavalaria seus ideais, objetivos e normas de comportamento-sacralizando o grupo com um cerimonial e a criação do conceito de ordo (LULL, 2000,p.XXXI).

O autor da *Chanson*, seguiu os interesses da Igreja, criando uma obra que vai moldar a batalha, transformando-a de conquista política, numa guerra sagrada.

MODELOS DE CAVALEIRO ALÉM DA APARÊNCIA EXTERIOR

Rolando é um grande guerreiro, que não teme a morte(vers.1055-1058), um espelho do ideal da cavalaria, mas também será um mártir, um modelo de cristão que morre por sua fé. Ele incentiva a honra feudal na cruzada contra os infiéis, o que fortalece tanto a política como a religião.

Turolde estimula o fortalecimento do “*Soldado de Deus*”, um herói valoroso e leal, essa imagem é passada nos personagens do exército de Carlos Magno: Rolando, Olivier, etc, assim como o próprio rei.

A canção de Rolando é rica em personagens, mostra tanto os cavaleiros leais, e honrados, mas também demonstra sob a imagem do

vilão Ganelon, tudo o que um cavaleiro deve evitar, aliando personalidades à a grandeza das grandes épicas, mostra os valores humanos e uma demonstração de manifestação da espiritualidade.

Ganelon age movido por sentimentos puramente anti cavalherescos, ciúme, inveja e orgulho,-numa interpretação própria da realidade-, e o autor dá a obra um aprofundamento psicológico, onde o vilão da obra não é somente o infiel, mas pode estar mais próximo, dentro da própria casa do herói, como foi dito anteriormente, nem todos os infiéis são os arquétipos de vilão.

Apesar de ser descrito como altivo, nobre e belo “*Seus olhos são reluzentes, seu rosto é altivo, seu corpo nobre, seu peito, amplo, é tão belo se mostra que todos os pares o contemplam*” (vers.281-284), o padrasto de Rolando é movido pela inveja de seu enteado, e articula uma estratégia para atraí-lo.

No decorrer da narrativa, sua verdadeira face vai sendo exposta, sua raiva contra Rolando aumenta quando este sugere a Carlos Magno, que ele vá a Saragoça como portador de uma mensagem a Marsil.

«Francs chevalers,» dist li emperere Carles,

«Car m'eslisez un barun de ma marche,

Qu'a Marsiliun me portast mun message.»

Ço dist Rollant: «Ço ert Guenes, mis parastre.»

Dient Franceis: «Car il le poet ben faire;(BÉDIER, op.cit.p.22)³⁸

Diante dessa indicação, Ganelon tenta se esquivar, mas Carlos Magno o lembra de seu dever e diz que ele como vassalo deverá ir, nesse momento se percebe que o imperador o lembra de seus laços feudais, vendo que não pode voltar atrás, Ganelon , reafirma seu ódio contra Rolando:

Sire,» dist Guenes, «ço ad tut fait Rollant!

Ne l'amerai a trestut mun vivant,

Ne Oliver, por ço qu'il est si cumpainz;

Li duze per, por [ço] qu'il l'aiment tant,

Desfi les ci, sire, vostre veiant.»

Ço dist li reis: «Trop avez maltalant.

³⁸ Vers(274-278).”Cavaleiros francos - diz o imperador Carlos, elegerei um barão de minhas marcas, para que possa levar a minha mensagem a Marsil. Diz Rolando: Que seja Ganelon, meu padrasto. Dizem os franceses: certamente, que é o homem mais indicado”. **T.A**

Or irez vos certes, quant jol cumant.»(Idem,p.26)³⁹

Nesse momento, a Europa está envolvida no clima das cruzadas, e a temática ficara mais atrativa se o inimigo for o infiel, o muçulmano que não reza ao Deus cristão. E o autor os usa como antagonistas na narrativa.

E no decorrer do texto, o autor demonstra através de Rolando a “superioridade” do cristianismo e seus esforços para que vençam. *“Aqui havemos de resistir por nosso rei. É preciso sofrer as maiores fadigas, suportar o calor e o frio, e perder a pele e o cabelo, cuidem todos de acertar violentas estocadas, para que eles não possam cantar canções ofensivas. Má é a causa dos infiéis, e com os cristãos está a justiça. Nunca dirão que minha ação não foi exemplar”* (vers.1008-1016).

A obra apesar de demonstrar fervor religioso, propõe um contato com Deus além do que os clérigos poderiam dar ao povo, pois mais importante do que o clérigo, será o rei, Carlos Magno é a ponte entre os francos e Deus. Ele é o eleito, pensamento expresso nos versos 3367-3368:

Dient F[r]anceis: «Damnedeus nos aüt!»

Carles ad dreit, ne li devom faillir.» (Idem,p.254)⁴⁰

No que diz respeito à religião propriamente dita, há uma tentativa de sua inserção na narrativa, mas ela fica num plano mais secundário, visto que, a obra é uma gesta, onde se dá um maior destaque à guerra e demonstra alguns elementos existentes fora da realidade cristã, herança das primeiras gestas de origem germânica, que dão a essência para todas as obras escritas sob essa inspiração.

No que diz respeito à religiosidade oficial, há um certo esforço de adequação do texto a ela, mas denotando resistências. Se explicitamente Deus é que rege todos os acontecimentos, bem

³⁹ Vers(322-328) “Senhor, replica Ganelon, tudo foi por causa de Rolando! Toda a minha vida lhe guardarei rancor, e também a Olivier, por ser seu amigo. Enquanto aos doces pares, que tanto gostam dele, aqui mesmo os desafiou, diante de vossos olhos. Lhe diz o rei: es demasiado rancoroso, a verdade é que esta é minha ordem. **T.A**

⁴⁰ “Charles tem o direito contra a odiada raça: Deus nos escolheu para expressar o verdadeiro julgamento”. **T.A.**

de acordo com a visão teológica, no momento da narrativa é invocada três vezes” (FRANCO JR.1996, p.165)

Mesmo mostrando a religião, a *chanson* não perde sua essência, mostra de forma direta e quase durante toda a sua extensão o campo de batalha, os cavaleiros e as estratégias de ambos os lados.

Apesar das modificações introduzidas pela Igreja, o exagero da força física e das façanhas corporais revela as influências primitivas. Por isso, a despeito do verniz cristão, a *Chanson* de Roland pode ser considerada como uma das grandes epopeias pagãs medievais” (FERNANDES, 2000, p.56)

A obra está repleta de elementos típicos da cavalaria, como o ato de valorizar suas espadas, a de Rolando Durendal, que é cheia de relíquias ,na obra é o símbolo da honra e da lealdade desse cavaleiro, antes de morrer, Rolando tenta quebrar sua espada em vão, quando não consegue se deita sobre ela para evitar que caia nas mãos do inimigo. “*Ele combate até o extremo limite de suas forças, por seu tio e senhor Carlos Magno, mata um número incalculável de sarracenos que ele empala com sua lança e retalha com sua Durendal(...)*vers 1075-1079

Antes de morrer, abatido por mil ferimentos, cada um deles fatal, ele ainda encontra forças para esconder sua preciosa Durendal, espada inigualável por sua qualidade e pelas relíquias dos santos contidas em sua empunhadura. (FLORI, op. cit. p.158)

Dentro da riqueza de personagens há ainda o melhor amigo de Rolando, ousado, esforçado e prudente, um contraponto à impetuosidade de Rolando, é um amigo sempre pronto a ajudar o cavaleiro corajoso, é ainda irmão da noiva deste Aude, um dos momentos mais difíceis para o herói é quando vê seu amigo morto vers.(2215-2220)

*Li quens Rollant, quant il veit mort ses pers,
E Oliver, qu'il tant poeit amer,
Tendrur en out, cumencet a plurer.
En sun visage fut mult desculturez.
Si grant doel out que mais ne pout ester;(BÉDIER, op. cit.p.168-170)⁴¹*

⁴¹ Vers(2215-2220)”Quando o conde Rolando vê mortos seus pares e Oliver, a quem tanto amava, se comove e se derrama em prantos, Seu semblante perde a cor ,Tão grande a sua dor que ele não pode se manter de pé ,desmaia sem sentidos”. **T.A**”

Rolando e Oliver são exemplos de amizade, apresentam personalidades opostas, mas que ao mesmo tempo se complementam, ultrapassam os laços de sangue e se fundam numa relação mais profunda, a de lealdade:

Poder-se-ia pois, pensar numa estrutura de amizade. A esta palavra, os homens da Idade Média atribuíram não somente um muito forte conteúdo (atestado pela literatura: o papel da amizade é importante nas canções de gesta, sendo seu protótipo a amizade que unia Oliver e Roland. (LE GOFF,1980,p.354)

Há ainda no poema, na descrição entre o exército dos valorosos pares da doce França um clérigo, segundo as fontes históricas o nome do primeiro arcebispo de Riems, entre 748 e 795. Seu nome era Turpin, e apesar de ser um clérigo, vai para o campo de batalha e lá perece(BÉDIER, op.cit.p.158).

Carlos Magno na narrativa é um personagem especial, além de ser o escolhido aparece com duzentos anos e tem visões premonitórias, é um rei idealizado, mostrando a todos a aura quase sobrenatural em que os reis franceses são apresentados, seus sonhos em sua maioria, proféticos, mostram símbolos do mal como uma besta, figura do mal e uma lebre símbolo do bem.

Do lado oposto de Carlos Magno, está Marsile, o rei de Saragoça, ele é mostrado como um homem que inicialmente aceita ser vassalo de Carlos Magno, mas muda de ideia e se torna vassalo do emir de Baligant, além de ajudar Ganelon na concretização de seu plano de vingança contra Rolando.

Após a morte do herói, a aparição de Carlos Magno abre a terceira parte do poema, após encontrar o corpo de seu sobrinho, lhe dirigir inúmeros lamentos e reconhecer seu valor, (vers. 2870-2950). O rei o sepulta e em seguida vai em busca dos inimigos. E a eles proclama a vingança, um exemplo da defesa dos laços de sangue tão importantes para a nobreza medieval. Aí mais uma vez aparece um dos elementos definidores das gestas e da elite social do medievo, a justificação da parentela e reafirmação dos laços familiares e feudais, ao tornar-se vassalo, o indivíduo se transforma em um elemento das relações do suserano, como se fosse um membro da família.

*Asez est fols ki entr'els se dem[ent]et.
Si Arrabiz de venir ne se repentent,
La mort Rollant lur quid cherement rendre.»
Respunt dux Neimes: «E Deus le nos cunsente!» (BÉDIER,
op.cit,p.228)⁴²*

A batalha que se segue é sangrenta e os franceses vencem a batalha, Carlos Magno é ajudado pelo anjo Gabriel a derrotar Baligant, nesse momento são narrados todos os preparativos para a batalha, e a batalha propriamente dita, características das gestas. (vers.3172-3620) e Ganelon é levado a julgamento (vers.3704;3762), no mesmo se defende, dizendo que o que fizera não fora traição.

*Dist Guenelon: «Fel seie se jol ceill!
Rollant me forfist en or et en aveir,
Pur que jo quis sa mort e sun destreit;
Mais traïsun nule n'en i otrei.»⁴³(BÉDIER,op.cit.p.284)*

Mesmo sendo um traidor, Ganelon é julgado como um cavaleiro, e tem sua parentela para defendê-lo, mais uma vez a parentela é lembrada. E esta era usada como fiança no processo de julgamento de um cavaleiro.

Além de ser um apoio, esta linhagem era, à sua maneira, um juiz. Era para ela que se voltava o pensamento do cavaleiro, no momento de perigo (BLOCH, op. cit. p.148)³⁰

O ordálio é disputado, e quem vencesse estaria com a verdade, o vencedor defendia Rolando e Carlos Magno e define o destino de Ganelon: a morte atada a cavalos. (vers. 3965-3974).

Essa morte vem arrematar a mensagem moral repassada pela gesta, onde a lealdade é recompensada e a deslealdade só pode trazer a ruína e a desonra para o cavaleiro.

A cavalaria, como organização paramilitar e complementar do Feudalismo, tornou-se a expressão combativa, guerreira, moral e religiosa dessa sociedade. Se o cavaleiro tinha diante de si, a

⁴² Vers(3011-3014) "Podemos contar com estes valentes. Insensato é aquele que entre eles tenha algum temor. Se não renunciarem à luta contra os árabes, espero cobrar muito caro a morte de Rolando. E responde o duque de Neimes: Assim queira Deus".

⁴³ Vers.(3757-3759) Ganelon diz: "Que vergonha para mim,! Ainda trato de esconde-la. Rolando me prejudicou em meu ouro e meus bens e por isso busquei sua morte e sua ruína, Mas não aceito que exista nisso a menor traição. **T.A**

partir da investidura de suas armas, um código que lhe prescrevia o temor a Deus e a manutenção da religião cristã, o serviço leal a seu rei(...)(SPINA,1996,p.22)

O que chama a atenção dentro dessa obra, e das demais gestas, é o pouco ou quase nenhum destaque às personagens femininas, elas não aparecem no principal “cenário” da *chanson*, somente serão apresentadas nos últimos versos da narrativa. Mostram as mulheres como personagens, que apenas existem em função dos cavaleiros.

Um exemplo dessa exposição, é a noiva de Rolando, que ao saber da morte de seu amado, não resiste e morre de tristeza. Aude é o modelo de perfeição feminina pregado pela Igreja, submissa e dependente: “*E retornado da Espanha, o imperador chega em Aix, o melhor domínio da França, sobe ao palácio e entra na sala e está ali para recebê-lo Aude, donzela de grande beleza. Ela diz ao rei: Onde está Rolando, o Capitão, que jurou tomar-me por esposa? Carlos se sente cheio de dor e pesar. Chora e responde;*

-Irmã, amiga querida, por quem perguntas? Por um morto, Mas eu farei por ti melhor troca; Luis será teu prometido. Não sei o que dizer que mais possa te agradar. Ele é meu filho e será herdeiro dos meus domínios. -Singulares são suas palavras, responde Aude -Não agrada a Deus nem a seus santos nem a seus anjos, que Rolando sobreviva! Perde a cor e cai aos pés de Carlos Magno, havia falecido! Deus tenha piedade de sua alma! Vers.(3705-3721).⁴⁴

“[...] chama a atenção o papel da mulher. Naquele texto de uma época crescentemente clericalizada e por tanto misógina, há apenas uma referência às ‘gentis esposas’ e outra às mães e esposas, isto é às mulheres que desempenham os papéis sociais que a Igreja lhes reservava.(FRANCO JR.op.cit.p.163)

Essa como as demais gestas eram divulgadas por *trouweres ou jongleurs* que percorriam as cidades e proclamavam essas canções em público. Essa forma de divulgação se refinará e dará origem a uma nova

⁴⁴ *LI empereres est repairet d'Espaigne/ JE vient a Ais, al meillor sied de France ;/ Muntet el palais, est venut en la sale./ As li Aide venue, une bêle damisele./ Ço dist al rei : « O est Rollant le catanie,/ Ki me jurât cume sa per a prendre? »/ Caries en ad e dulong e pesance,/ Pluret des oilz, turet sa barbe blanche :/ « Soer, cher' amie, d'hume mort me demandes./ Jo t'en durai mult esforcet eschange :/ Ço est Loewis, mierz ne sai a parler ;/ Il est mes filz e si tendrat mes marches. »/ Aide respunt : Cest mot mei est estrange./ Ne place Deu ne ses seinz ne ses angles/ Après Rollant que jo vive remaigne ! (BÉDIER, op.cit.280)*

modalidade de escrita e de expansão da literatura medieval, o romance cortês.

Os jograis surgem na Europa por volta do século VII, porém ficarão mais conhecidos, no século XII. Eles eram considerados inferiores aos trovadores, já que geralmente o jogral acompanhava e apenas recitava as obras, e não as compunha.

Embora socialmente e intelectualmente inferior ao trovador, o jogral podia subir para a categoria de trovador e vice-versa: “um jogral como o gascão Marcabru elevava-se por seu mérito à dignidade dos principais trovadores, e um trovador, ainda que nobre como Arnaut Daniel ou Guillém Adêmar, não podendo manter cavalaria, se fazia jogral para ganhar o que comer”...Nem sempre o jogral costumava acompanhar o trovador pelas cortes, mas podia ter também a capacidade inventiva e ser autor de melodias e letras, O jogral costumava acompanhar o trovador pelas cortes; outras vezes viajava por sua própria conta, quase sempre recorrendo ao trovador para pedir-lhe uma canção com que ganhar a vida.⁴⁵

O termo trovador é mais recente do que o jogral surge no século XI, e passou a concorrer com o ele. Ganhou o significado de poeta-compositor, seus membros eram preparados, estes eram geralmente nobres e tinham conhecimentos em técnica poemática, recursos gramaticais e processos estilísticos. Um jogral poderia se tornar trovador e vice e versa. Os trovadores são provas da transformação da sociedade medieval a partir do ressurgimento das cidades e da valorização da cultura, e essas mudanças se refletem nas produções: *Idade Média cultivou motivos de um primitivo romantismo com uma insaciabilidade juvenil. Ao passo que em alguns gêneros de literatura – como a poesia lírica- a expressão de desejo e posse se ia tornando mais requintada.* (HUIZINGA, 1978, p.75)

A *Chanson de Roland* traz como pano de fundo uma batalha real e um rei que comprovadamente existiu, nessa obra percebemos que o sentimento nacionalista começa a se desenvolver e criar forma, outro ponto a ser revisto na obra é o reforço que esta dá aos laços feudais, entre suserano e vassalo, e a valorização da lealdade existente entre eles.

⁴⁵ SPINA, Segismundo. *A Lírica Trovadoresca*. São Paulo: Edusp, 1996, p.385.

A batalha é expressa como ponto culminante, sua descrição é detalhada e seus pormenores esmiuçados, é nela que são dados os maiores arquétipos de coragem, fidelidade e força, características muito admiradas no período medieval e reforçadas, como características principais da cavalaria no período em que o poema foi escrito.

Nessa obra a religiosidade tão presente na Idade Média, também é lembrada, ela é destinada a Deus e também ao rei, e o transforma como um emissário da vontade divina e portador de sua justiça na luta pela defesa da fé cristã.

Ela ratifica não só a guerra em si, mas dá possibilidades de se conhecer o interior dos atores dessa batalha e o que motiva os lados opostos a nela entrarem e arriscarem suas vidas por ela.

Demonstra a força dos laços entre cavaleiros e a importância da amizade, e procura representar o ambiente das Cruzadas ainda que estas no contexto da obra, ainda não houvessem ocorrido. Mostrando muitos traços do homem medieval a quem ela fora dirigida em sua concepção e realização.

REFERENCIAS

AURERBACH, Erich *Introdução aos estudos literários*, 2ª ed. São Paulo Ed. Cultrix, 1972.

BAYARD, Jean Pierre. *História das Lendas*. Trad. Jeanne Marillier. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1957.

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

BLOCH, Marc *A Sociedade Feudal* Edições 70, 2012.

FERNANDES, Ceres Costa *Apontamentos de literatura medieval: literatura e religião*. ed. AML, 2000.

FLORI, Jean. *A Cavalaria: A origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. Madras, 2005.

FRANCO JR. Hilário *A Eva Barbada: Ensaio de Mitologia Medieval*. EDUSP, 1996.

GIORDANI, Mário Curtis. *História do mundo feudal II/I Civilização*. ed. Vozes, 1982.

HUZINGA, Johan. *O Declínio da Idade Média*. São Paulo: Editora Verbo EDUSP, 1978.

LE GOFF, Jacques. *Para um novo conceito de Idade Média*. Ed. Estampa Lisboa, 1980.

LLULL, Ramon. *O livro da Ordem de Cavalaria*. Trad. Ricardo da Costa. Ed. Giordano. São Paulo, 2000.

MICHARD, Laurent & LAGARD, André *Moyen Age*. Ed. Bordas, 1965.

PREVITÉ-ORTON, C.W. *História da Idade Média vol. IV*. Ed. Martins Fontes. Santos SP, 1978.

SPINA, Segismundo *A lírica trovadoresca*. EDUSP, 1996.

A CONVERGÊNCIA DOS ASTROS: FÊ, CIÊNCIA E ASTROLOGIA NA IDADE MÉDIA.

Rodrigo Fernandes Vicente⁴⁶

Resumo: O uso da astrologia na Idade Média é marcado por percalços e por intensos debates teológicos e filosóficos a respeito de sua aplicação. Desde Agostinho de Hipona até o Rei Afonso X, *o Astrólogo*, diversas foram as posições daqueles que deram seus pareceres a respeito da conveniência (ou não) do uso dos astros para reger as questões humanas.

Palavras-chave: Astrologia; Ciência; Idade Média; História da Ciência.

Abstract: The use of astrology in the Middle Ages is marked by setbacks and intense theological and philosophical debates about its application. From Augustine of Hippo to King Alfonso X, *the Astrologer*, the positions of those who gave their opinions regarding the convenience (or not) of using the stars to govern human issues were diverse.

Keywords: Astrology; Science; Middle Ages; History of Science.

É difícil precisar onde e em qual povo a astrologia surgiu. Diversas populações humanas, desde milênios antes da Era Comum, manifestaram alguma forma de tentar prever ou relacionar acontecimentos do cotidiano, da política, ou das produções agrícolas com a posição dos astros nos céus. Os astrólogos medievais e Renascentistas eram personagens fundamentais na sua época, pois não havia decisão que fosse tomada sem passar pelos seus crivos. Consultavam os astros tanto para definirem datas de coroações de reis quanto para escolher o melhor momento para iniciar campanhas militares (ALMEIDA, 2018, p. 124). No mundo ocidental – que é onde mais nos interessa – a astrologia se fez foi com os Caldeus. Notórios conhecedores das estrelas, foram eles que conceberam o horóscopo tal

⁴⁶ Graduando em História na Universidade Federal de São Paulo (Unifesp). E-mail: rodrigofevicente@gmail.com. Orientador: Prof. Dr. Fabiano Fernandes.

como o conhecemos hoje em dia; seus conhecimentos chegaram até o mundo grego, ao Egito e à Roma – onde se dissipou e popularizou. Nos primeiros séculos da cristandade poucos foram aqueles que ousaram se opor a questionar a veracidade da astrologia, Sexto Empírico, filósofo pirrônico e um dos principais céticos do final da antiguidade, que viveu durante os séculos I e II d.C., produziu críticas duríssimas a astrologia caldeia que se disseminou pelo Mediterrâneo, e da forma que ela era praticada pelos gregos. Vale ressaltar que, nessa época, o ceticismo grego já estava dando sinais de declínio e a filosofia grega já se sincronizava com o pensamento místico egípcio sob o hermetismo. Sua obra mais conhecida de embate direto com a astrologia é o livro *Contra os astrólogos*, que é apenas uma parte de uma obra maior chamada de *Contra os matemáticos*, na qual ele critica os retóricos, os físicos, os aritméticos, os geômetras, os músicos e, por fim, os astrólogos. Na ferocidade de sua crítica, Sexto Empírico demonstra um vasto conhecimento de como a astrologia era produzida na virada para o III século da cristandade, o que faz a sua obra ser tida como uma importante fonte para se tratar sobre a astrologia do período.

Trata-se [agora] de investigar acerca da astrologia ou matemática, não a [arte] completa, organizada a partir da aritmética e da geometria [...], nem acerca da capacidade de previsão conforme [praticada] por Eudóxo, Hiparco e semelhantes, que algum chamam também de astronomia (pois é observação de fenômenos, assim como a agricultura e a pilotagem, a partir da qual é [possível] predizer secas, tempestades e pragas, e também terremotos e outras mudanças de tal tipo no ambiente circundante), mas contra a *genealogia*, que os Caldeus reverenciam com nomes adornados, autoproclamando-se matemáticos e astrólogos. [...] (SEXTO EMPÍRICO, 2019, p. 11)

Nesse trecho, vemos como Sexto Empírico irá sistematizar a sua crítica. Em um primeiro momento, é possível perceber como o filósofo utiliza “matemáticos” e “astrólogos” praticamente como sinônimos, deixando claro como na antiguidade não havia uma distinção clara entre essas duas denominações. Vale lembrar que tanto Sexto Empírico e Ptolomeu eram contemporâneos e ambos estiveram em Alexandria praticamente na mesma época; época essa que foi quando Ptolomeu produziu o *Tratado matemático em quatro livros* (que a abreviação mais

comum em grego, e como é mais famosamente conhecido, *Tetrabiblos*), obra na qual são apresentadas diversas questões sobre astrologia. Apesar das coincidências nas biografias desses dois personagens, como Machado (2012) nos mostra, não é possível afirmar se Sexto Empírico teve conhecimento da obra de Ptolomeu, e vice-versa, e se esses dois estiveram em Alexandria ao mesmo tempo, porém – e nisso temos certeza – e de que os dois produziram suas obras no século II, em grego, com os mesmos paradigmas filosóficos da época. Portanto, como conclui Machado, compartilhavam o mesmo “mundo”.

A crítica de Sexto Empírico (2019, p. 33) se dá, sobretudo, no tocante a questão da configuração astral, e um dos pontos centrais que ele aborda é se configuração astral que importa é a do momento do nascimento ou o do momento da concepção. O filósofo conclui que, no final das contas, não será possível estabelecer o horóscopo, já que o parto é um processo demorado. E em um segundo momento o filósofo descreve a cerda de se for no momento do parto, em que momento que é? No momento em que a cabeça do feto aponta para fora do corpo da mãe? E, caso não dor assim, é quando o feto toca o chão? E são nesses caminhos que Sexto Empírico elabora sua crítica (2019, p. 33). No final das contas Sexto Empírico, no segundo século da cristandade, já estava confrontando tais teses pseudocientíficas (mesmo séculos antes do método científico ser concebido tal como conhecemos).

Segundo Thomas Kuhn, “Aristóteles foi o último grande cosmólogo da antiguidade; cinco séculos mais tarde, Ptolomeu foi o último grande astrônomo” (1990, p. 177), e nessas palavras temos uma boa uma síntese da produção do conhecimento astronômico na antiguidade. Em tempos onde a atividade científica não era tão estruturada, as disciplinas se encontravam na grande barca que aglomerava todos os conhecimentos, a filosofia. Os trabalhos de Aristóteles e Ptolomeu irão encontrar uma estabilidade de mais de milênio dentro daquilo que se pode considerar como a vanguarda do conhecimento humano no que diz a respeito dos astros. Em suma, os dois trabalhos se complementam. Aristóteles, em *Dos céus* irá estabelecer a sua visão do cosmos, de maneira relativamente simples, sem ambição de fazer demonstrações através dos cálculos⁴⁷, tendo o

⁴⁷Thomas Kuhn faz uma comparação entre a visão de mundo das sociedades primitivas com as crianças por conta do animismo em suas crenças. O autor debate a respeito dos objetos terem “desejos” [sic] de se mover, ou de se organizarem em

carácter astronômico da obra até mesmo uma posição secundária. O cosmos utilizado pelos astrólogos na Idade Média será o cosmos aristotélicos-ptolomaico, a partir do ponto que estaríamos considerando que o mundo superior (supralunar) estaria comandando o mundo inferior. Segundo o historiador e filósofo da ciência, Paolo Rossi, a astrologia estaria, assim, agindo não como uma superstição, mas como uma visão orgânica de mundo. Os pontos achados em concomitância do cosmos aristotélico com o cosmos da astrologia são os seguintes: 1) que no céu os corpos celestes eram inalteráveis e imutáveis; 2) os planetas eram tidos esferas perfeitas, e exerciam um movimento eterno, circular e perfeito; 3) a “quinta essência” superior, ou *éter*, é mais perfeita do que os elementos encontrados na Terra; 4) sendo a terra como um mundo inferior, aqui ocorrem fenômenos de geração, alteração e decomposição, como os efeitos meteorológicos e geológicos, por exemplo. Como as “causas superiores” influenciavam as “causas inferiores”, o cosmos só poderia ser tido como efeito e causas de tais situações no planeta terra. Rossi cita como exemplo a medicina, que “está ligada ao pressuposto de que todo o mundo natural seja governado e dirigido pelo movimento celeste e que o homem, enquanto ser natural, esteja sujeito às regras e às leis que governam o mundo superior” (ROSSI, 1992, p. 30).

No âmbito do pensamento religioso, uma das principais críticas da astrologia vinham dos Santos Padres. É fundamental, antes de analisarmos o saber medieval, temos noção de como se dá a ética cristã, principalmente em se tratando de astrologia, que é um tema que está

determinadas formas que melhor lhes convém. O autor dá um exemplo de um diálogo com uma criança de cinco anos que, ao questioná-la do porquê uma caixa caiu no chão, a criança respondeu: “Porque é bom [para ela estar lá]” (KUHN, 1990, p. 113). O historiador finaliza sua argumentação estabelecendo que os antigos dão explicações semelhantes, seria desejo do objeto soltado se encontrar no chão, mas o autor distingue as crianças dos antigos na capacidade dos últimos se expressarem por muitas vezes através de seus mitos. A visão de Kuhn pode servir bem para explicar os mitos gregos, talvez, levando em conta que Paul Veyne, algumas décadas depois do texto de Kuhn, demonstra como os gregos “têm uma maneira própria de acreditar em sua mitologia ou de ser céticos, e essa maneira aparece apenas falsamente com a nossa” (VEYNE, 2014, p. 16); mas a visão aristotélica-ptolomaica de cosmos (que é o tema tratado em seu textos) não tem nada de mitológica. Edith Sylla vai definir que o propósito de Aristóteles era “de desenvolver uma ciência dedutiva (modelada conforme o formato axiomático da geometria grega), que explique fenômenos físicos observados através de suas causas essenciais, próximas e remotas” (SYLLA, 2008, p. 219). O que Kuhn pode ter descrito possivelmente uma maneira de ver um mundo de modo pré-científico, mas rotular esta forma de ver o mundo como “mitológica” é imprecisa.

no limiar entre a ciência e a fé, entre o cristianismo e o paganismo. Hipólito de Roma, que chamou a astrologia de “heresia caldeia”, São João Crisóstomo, São Gregório Magno, e Santo Agostinho, tentaram prevenir que seus fiéis mantivessem uma interpretação astrológica das Sagradas Escrituras (ALMEIDA, 2018, p. 196). Santo Agostinho, que – como relata nas suas *Confissões* – quando era pagão se envolveu com a astrologia, afirmou categoricamente que “não existe a arte de prever o futuro”, colocando toda a sua fé na Providência Divina; porém na sua obra *A doutrina cristã* foi ainda mais longe, mencionando as óbvias relações da astrologia com o paganismo e atribuindo um caráter satânico a astrologia. De certa forma, como mencionamos anteriormente, o filósofo não condenava a ciência – inclusive a considerava de suma importância para que o ser humano se aproximasse de Deus – porém, a astrologia e demais práticas divinatórias influíam em superstição, que Agostinho atribui a “gentílicos” e a práticas demoníacas.⁴⁸ Agostinho considera os astrólogos “gentios” por conta a origem pagã caldeia da prática, para ele o homem que se dirigia ao um astrólogo pagava para ser “escravo de Marte, Vênus, ou quiçá de todos os astros” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000, p. 119). Dessa forma, o homem que faz uso de astrologia perde a sua liberdade. Ainda são atribuídas duas questões que, para Agostinho, descredibilizam a astrologia: a questão pagã (já que o filósofo menciona que os planetas têm seus nomes em referência a deuses do panteão romano), e a questão dos gêmeos. Nesta última questão, Agostinho interessadamente se debruça nas escrituras para procurar passagens que corroborem para o seu argumento; engenhosamente, é tomado por

⁴⁸“30 A superstição é tudo o que os homens instituíram em vista da fabricação e do culto de ídolos. Compreende duas coisas: de um lado, tudo que tende ao culto de qualquer criatura como se fosse o próprio Deus. Por outro lado, tudo o que leva a consultar e fazer pactos e aliança com os demônios, por meio de sinais combinados e adotados, tais como os encontrados em fórmulas mágicas.” Cf. AGOSTINHO DE HIPONA, 2000, p.74. Olhando mais atentamente essa citação de Agostinho, se faz prudente tecer algumas observações: Agostinho viveu no norte da África na virada dos séculos IV e V, onde exerceu a prelazia após a sua confissão. A obra de Agostinho não é linear, mas sim ele exerceu sua filosofia conforma a conjuntura que se desenhava, e seus trabalhos se davam no entorno dos debates em que ele travava – geralmente com pagãos, céticos e heréticos (maniqueus, arianos e pelagianos). De certa forma, os trabalhos de Agostinho se davam em um caráter disciplinador, e a todo e qualquer momento queria evitar a contaminação dos preceitos heréticos e pagãos no dogma da Igreja. Neste caso, a astrologia se enquadrava para Agostinho como uma prática divinatória pagã.

Agostinho a história de Esaú e Jacó. A partir da história desses dois irmãos gêmeos bíblicos, de personalidades tão diferente, Agostinho manifesta:

Necessariamente, não poucos gêmeos nascem sob a mesma e idêntica constelação. Ora, as suas ações e os seus eventos na vida são o mais das vezes tão diferentes que um dos gêmeos pode estar vivendo na felicidade ao passo que o outro no infortúnio, como sabemos de Esaú e Jacó. Nasceram gêmeos e quando nasceu o segundo, Jacó, percebeu que segurava com a mãozinha o calcanhar do irmão. Certamente não se podiam fixar para eles dias e horas diferentes, e então sua constelação foi idêntica; mas a Escritura está aí, conhecida em todas as línguas, para atestar como foram diversos os costumes deles, suas ações, suas penas e seus êxitos (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000, p. 121).

O filósofo cristão ainda levanta a suspeita de que “os espíritos demoníacos, na intenção de enganar, proporcionam a cada pessoa as coisas conforme suas ideias próprias, e com as quais se veem presas na rede de suas conjecturas e concessões” (AGOSTINHO DE HIPONA, 2000, p. 124). Isto é, na ânsia de prever o futuro, os demônios – na concepção de Agostinho –, induzem a pessoa a estudos astrológicos falhos, que não convêm, e que nem irá lhes trazer respostas certas. Por último, Agostinho remete ao apóstolo Paulo de Tarso em sua primeira epístola aos Coríntios: “Não que os ídolos sejam alguma coisa. Mas aquelas vítimas que os gentios imolam, eles as imolam aos demônios e não a Deus. Ora, não quero que entreis em comunhão com os demônios (1 Cor 10,19.20) ”

Levantando questões semelhantes ao de Sexto Empírico, porém através de uma perspectiva cristã, Agostinho parece não se satisfazer com as explicações astrológicas na tentativa de prever a vida dos homens. O filósofo cristão soma as tentativas de elaborações racionais do argumento (utilizando-se do seu vasto domínio de retórica) ao caráter cristão em atribuir um caráter demoníaco para a prática astrológica. A questão do nascimento, levantada pelos dois filósofos, é especialmente escorregadia para os astrólogos; a questão dos gêmeos, levantada por Agostinho é explicada pelos astrólogos dizendo que o curto espaço de tempo entre o nascimento de um gêmeo e outro pode influir na configuração das constelações durante o nascimento.

Habilmente – e, talvez, sabendo de como funcionava as respostas costumeiramente utilizadas pelos astrólogos de sua época – Agostinho lembra que, na história de Esaú e Jacó, Esaú nasceu segurando com sua mão o pé de Jacó, partindo disso o Bispo de Hipona questiona: como esses dois gêmeos, que nasceram no mesmo instante, poderiam ter configurações astrais diferentes? E, tendo a mesma configuração astral, como eles poderiam ter personalidades tão distintas?

Na Idade Média a astrologia foi amplamente utilizada. Através dos povos muçulmanos que adentraram a Europa via península Ibérica a partir do século VIII, a circulação de textos astrológicos pelo mundo medieval se intensificou. Adentrando no século XIII a questão da astrologia ainda se fazia polêmica, Roger Bacon sugeriu que separasse a astrologia em duas partes: a supersticiosa (que foi a condenada severamente por Agostinho) e a científica (também chamada de “matemática”). Nessa divisão o monge inglês esperava que os astros não deixassem de ser analisados, sendo a astrologia supersticiosa condenada ao pecado de atentar o livre-arbítrio dos homens, e a astrologia científica utilizada para o conhecimento e sendo integrante da filosofia. Bacon não duvida do funcionamento da astrologia, inclusive demonstrando a importância que a previsão poderia trazer de bom para a Igreja,⁴⁹ sendo que a astrologia só era nociva para o homem que não soubesse controlar as suas paixões (ALMEIDA, 2018, p. 202). Roger Bacon não foi o único filósofo cristão medieval a tecer comentários sobre a astrologia no período, o seu contemporâneo, São Tomás de Aquino – o grande aristotélico da Idade Média –, fez breves dizeres sobre os astros na sua *magnum opus* Suma Teológica. Tomás afirma que sim, os astros influenciam a vida dos homens de maneira geral, pois as vontades dos seres não necessariamente irão seguir aquilo que foi mostrado pelos astros.

São muitos os homens que seguem as paixões, que são movimentados do apetite sensitivo, nas quais podem influir os corpos celestes; são poucos, entretanto, os sábios que resistem a elas. Esta é a razão do porquê os astrólogos possam prever na

⁴⁹Francis Bacon defende o seguinte: “se a Igreja examinasse atentamente as profecias do texto sagrado, as afirmações dos santos, os oráculos de Sibila e do Merlin e de outros profetas pagãos, e, se a tudo isso juntasse as conclusões da astrologia e da ciência experimental, então ela, a Igreja, seria sem dúvida capaz de se precaver contra o tempo do anticristo e dos seus seguidores.” BACON apud ALMEIDA, 2018, p. 202.

maioria das vezes coisas verdadeiras, sobretudo, se falam no geral. Não sucede assim se falam de particular; porque sempre fica a possibilidade de que qualquer homem resista às paixões por seu livre-arbítrio. É de notar que os mesmos astrólogos afirmam que “o homem sábio domina os astros” ao dominar suas paixões (TOMÁS DE AQUINO, 2011, questão 115, art. 4).

A concepção aristotélica que Tomás irá utilizar para defender que os astros influem na nossa vida é que, por estarem localizados no mundo supralunar incidiriam sobre as substâncias que se encontravam no mundo sublunar (no final das contas, superior incidindo sobre inferior). Portanto, levando em conta a incidência dos astros e a natureza humana, para Tomás, conclui-se – conjuntamente com outros letrados medievais⁵⁰ – que a astrologia se faz cientificamente possível, porém ela pode ser perigosa – no âmbito espiritual – pois estaria atentando contra o livre-arbítrio (ALMEIDA, 2018, p. 209). Neste caso, vemos que dentre os principais pensadores medievais não há um consenso propriamente dito; no século VI, Agostinho condenou enfaticamente a astrologia, dizendo abertamente que a mesma não funcionava; no século XIII, Roger Bacon e Tomás de Aquino concordam que a astrologia funciona, mas o primeiro defende que é conveniente o seu uso para os propósitos da Igreja e o segundo diz que não é conveniente. É neste âmbito de intensas dúvidas sobre o que procede ou não a prática astrológica que encontraremos, na península Ibérica, a corte de Afonso X (PONTES, 1998, p. 288).

Toledo, ainda no século XIII, enquanto a Europa ocidental ainda ensaiava uma superação do feudalismo, na península Ibérica testemunhamos, ao mesmo tempo, guerras, e um dos maiores polos culturais da baixa Idade Média: a corte de Afonso X, Rei de Leão e Castela – conhecido também pela alcunha de *el sábio*⁵¹. Filho de

⁵⁰Os letrados medievais que são citados por Simone de Almeida por chegarem em uma conclusão próxima a de Tomás de Aquino são: Lope de Barrientos, Nicolás Eymerich, Álvaro Pais, dentre outros. ALMEIDA, 2018, p. 209.

⁵¹Como todo infante destinado ao trono, Afonso X quando criança recebeu uma educação primorosa. Porém, desde cedo, o futuro rei demonstrava grande interesse pelas ciências e pelas letras, surpreendendo os aios destinados à sua educação. Sua mãe, Beatriz de Suábia, filha de Frederico II de Hohenstaufen, era conhecida por sua grande erudição, e Afonso X a menciona como a pessoa de quem herdou a sua paixão pelo conhecimento no *Libro de los judizios* (3a, 1-22). Muitos dos cronistas atribuem a sua infância na Galícia o domínio do galego-português por parte do rei, que

Fernando III e de Beatriz da Suábia, Afonso X figura como um dos maiores reis da Idade Média. Tornou-se famoso por agregar na sua corte sábios das mais diferentes religiões – principalmente daquelas que figuravam em comum na sociedade ibérica medieval –, estando lado a lado cristãos, judeus e muçulmanos; trabalhando, produzindo, e traduzindo textos científicos, filosóficos, e literários em língua vulgar; estabelecendo aquilo que seria conhecido como a Escola de Toledo. Embora se apresente como um monarca profundamente católico, inclusive tendo a autoria reivindicada de diversas cantigas de adoração à Virgem Maria (compiladas nas *Cantigas de Santa Maria*). Era notável a tolerância religiosa de Afonso X com os eruditos presente em sua corte. Em determinada parte dos *Libros de Astronomia* o monarca justifica:

“e, embora esses filósofos não fossem cristãos nem entendessem nem falassem dos feitos do paraíso e do inferno, como nós entendemos e falamos, entretanto, seu bom entendimento e verdadeira razão os fazem entender que o que é sábio e inteligente sobe ao alto e o que carece de entendimento e é parvo desce ao fundo” (AFONSO X, *apud* ALMEIDA, 2018, p. 55).

Os trabalhos dos eruditos da corte afonsina, em suma, trabalhavam com os textos científicos e filosóficos que já e encontrava na península Ibérica, em sua maioria trazidos pelos mouros estabelecidos no califado do Córdoba, no sul da península.⁵² Porém, não é somente a riquíssima figura de Afonso X – que renderia anos de estudo – o mote central desta questão, mas sim os astrólogos (ou *estrelleros*) que mantinha em sua corte, ao ponto de também ser referido como *el rey astrólogo*, ou simplesmente *el astrólogo*.

posteriormente o usou para compor as *Cantigas de Santa Maria* (GONZÁLEZ, 2004, pp. 17-21).

⁵²Com a chega dos Abássidas ao poder, por volta de 750, foram inúmeras obras clássicas de filosofia, astronomia, matemática do grego para o árabe, tornando Bagdá um importante centro intelectual no Oriente Médio. Segundo Cristina Machado, enquanto isso - na Europa – o saber grego era delegado somente a uma pequena casta de enciclopedistas. Sob o patrocínio do Papa Silvestre II, entre 1125 e 1200 diversos textos gregos traduzidos para o árabe foram traduzidos novamente para o latim. Mais tarde, a autora reconhece a importância do trabalho dos tradutores de Afonso X mas desta vez não traduzindo somente para o latim, mas também para o grego, hebraico e castelhano (MACHADO, 2012, p. 10-20).

Além dos estudos astrológicos no ambiente cortês, também era praticada a astrologia na Universidade de Salamanca, onde os astros eram abordados juntamente com as disciplinas de matemática e medicina; a astrologia só foi ter uma cátedra separada no fim do século XV, mas neste caso a disciplina era ensinada com foco na navegação. Em outros lugares da Europa como em Bolonha, Pádua, Paris e em Montepellier, a astrologia também era ensinada, mas no âmbito do *Quadrivium*. Em sua principal obra, *Margarita philosophica*, o humanista alemão e monge cartuxo, Gregor Reisch estabeleceu a partição da filosofia (ou *Philosophiae partitio*). O propósito de Reisch neste trabalho era classificar os saberes entre teóricos e práticos, tendo por base o pensamento de Aristóteles. As disciplinas que compunham o *Quadrivium* eram a: *Aritmética, Geometria, Música e Astronomia (ou astrologia)* – estas, então, são as 4 artes liberais. Tal como foi demonstrado por Gregor Reisch em *Margarita philosophica*, através do aristotelismo em voga na baixa Idade Média e no Renascimento. (KICKHOFEL, 2014).

Afonso X utilizava-se da astrologia de maneira, sobretudo, política, ou seja, praticou a astrologia judiciária: casamentos, guerras, datas de coroação e de assinaturas de tratados políticos, tudo era decidido conforme o crivo dos astrólogos régios, que eram, em sua maioria, judeus. Destacaram-se na corte d’*el sábio* Abraham Alfaquin, Judas ben Moshé, médicos, que praticavam a astrologia, e que ajudaram a produzir as *Tablas Alfonsies* e o *Libros del Saber de Astronomía*. As *Tablas Alfonsies* foram produzidas entre 1263 e 1272 e são creditadas a Isaac bin Sid e Judas ben Moshé. Nelas vemos uma tentativa dos *estrelleros* do rei astrólogo em esquematizar matematicamente – em uma tabela em duas colunas, de forma prática – as posições dos corpos celestes levando em consideração o sistema ptolomaico. As *Tablas* iniciam os seus cálculos em 1252, ano de coroação de Afonso X – como se no momento da coroação do rei os astros estivessem indicando uma nova era de prosperidades para o reino de Castela. Os manuscritos dos *Libros del saber de astronomía (Os Livros do Conhecimento da Astronomia)* são compostos por 16 tratados sobre a ciência astrológica e os instrumentos usados nesse estudo. A obra contém traduções do aramaico e do árabe realizadas por várias pessoas, entre elas, o já mencionado como Judas bem Moshé (às vezes mencionado como Yehuda ben Moshe Hakohen) e Rabiçag de Toledo (também conhecido como Rabbi Zag e Isaac ben Sid). Foram

compostas com a supervisão direta de Afonso X. A obra é dividida em três partes: a primeira descreve as esferas celestiais e os signos do zodíaco, constelação por constelação; a segunda a operação e fabricação de vários instrumentos para observações astronômicas; e a terceira descreve instrumentos para medir o tempo. Supõem-se que a o tratado foi composto entre 1276 e 1279 na oficina régia de Sevilha.

Tão renegada pelos Pais da Igreja, a astrologia em todas as suas formas foi tão bem aceita por Afonso X. Para o rei astrólogo, não haveria nada de demoníaco no estudo dos astros tal como tanto atormentou Santo Agostinho, para ele era muito pelo contrário, os estudos do céu era algo virtuoso. Segundo Afonso X o estudo, a observação e a tentativa de interpretar a posição dos corpos celestes e a forma que eles, porventura, influenciavam a vida terrena era legítimo desde que os estudiosos tenham em mente que o *primus mobilis* era Deus (tal como falara Aristóteles cristianizado por São Tomás). Conforme cita o *Libro de las Cruces*, “se for de fortuna julga que o que está na carta [astral] é bom, e se de infortuna, mal. E Deus nos livre do mal”, e continua “acertando os julgamentos [do céu], não errará, com a graça de Deus” (AFONSO X *apud* ALMEIDA, 2018, 217) A inspiração divina nos textos produzidos na corte afonsina era tal que constantemente é possível encontrar menções nos textos e exaltação ao Criador como podemos ver: “poderoso criador da noite e do dia e descobridor dos mistérios das ciências e das purezas” (*idem*). Porém, como fora dito antes, a corte de Afonso X era extremamente multicultural e muito diferente de outros cenários encontrados em demais lugares da Europa no período. Toda essa multiculturalidade, além do passado até então recente dos califas muçulmanos na península, certamente pode ser um dos motivos da abundância cultural da corte afonsina. Como demais locais de tradução eram até então mosteiros, muito difícil que monges e demais cortes tenham acesso a abundância de textos tal como os disponíveis em Castela. O máximo que vamos ter disponíveis nos mosteiros europeus são textos do passado greco-romano tal como os achados por Petrarca e Poggio nos séculos XIV e XV respectivamente. Apesar de termos conhecimento das leituras de Avicena e Averrois no ocidente, esses autores não despertavam tantos interesses como despertavam na corte de Afonso X. Como Ligia Bellini (2016, p. 111-2) aponta com maestria, os judeus na península Ibérica (e na Sicília, já que a ilha italiana ficou sob domínio muçulmano em breves períodos nos séculos X e XI) serviram como pontes entre os conhecimentos do mundo árabe-

muçulmano e o cristão. Em suma, a corte afonsina pode ser considerada atípica no ocidente medieval muito por conta dos vínculos históricos que uniam a península Ibérica com o mundo muçulmano; além do fato de Afonso X tratar a astrologia como um todo, não fazendo distinções claras entre uma astrologia natural e outra supersticiosa, sendo muito pelo contrário, atribuindo-lhe uma origem divina do conhecimento astrológico com citações bíblicas e exaltações a Deus frequentes nos textos astrológicos afonsinos. Tanto é a prática de Afonso X em encarar a astrologia como um todo que veremos na sua corte a atuação de diversos médicos astrólogos praticantes da *Melothesia*.

Melothesia (ou, simplesmente, astrologia médica) é o ramo da astrologia que se dedicava a fazer analogia entre os corpos celestes e as condições de saúde do corpo humano. Neste caso a correlação entre astros e medicina é antiga, e remonta aos tempos de Hipócrates e Galeno; segundo Matilde Battistini, a astrologia médica tem seus primeiros momentos em tratados matemáticos que remontam à época do faraó Nechepsos no século I a.C., porém a prática só teve maior popularidade quando textos pseudo-pitagóricos começaram a circular pelo mundo greco-romano no primeiro século da cristandade graças a interpretações que certos pensadores faziam da filosofia platônica na época (BATTISTINI, 2007, p. 114). Autores neoplatonistas, como Plotino, por exemplo, vão ser fundamentais para essa nova forma de se pensar a medicina e a astrologia, segundo Raymond Klibansky Erwin Panofsky e Fritz Saxl, no clássico *Saturn and Melancholy*:

When Neoplatonism made use of the same mythical and scientific data as astrology, it did so not in order to subordinate this world as a whole to the determinative influence of the stars, but in order to find a metaphysical unity which could give meaning to all physical existence. [...] The heavenly bodies were envisaged, on the other, as metaphysical symbols through which the various degrees in the structure of the All became visible, and, on the other, as a cosmological principles according to which were ordered the emanations of the All-One into the material world and, vice versa, the ascent from the material world into the realm of the All-One. (KLIBANSKY; PANOFSKY; SAXL, 1979, p. 151).

Em diversos tratados médicos entrados na Idade Média e no Renascimento demonstram a famosa iconografia do Homem-Zodiaco, isto é, um desenho anatômico do corpo humano em que faz a analogia entre as diferentes partes do corpo humano com os signos do zodiaco. Ela aparece nos *Fasciculus medicinae* de Johannes de Ketham, que dado o caráter compilador da obra, reunia lições de medicina que circulavam na Europa do século XV. Após a publicação por Ketham no final do mesmo século, vamos encontrar a mesma obra mencionando o Homem-Zodiaco de Ketham circulando na península Ibérica em 1495, com uma menção encontrada no *Epilogo en Medicina y Cirurgia, Cobeniente a la Salud* (1495) em Espanha, e no *Reportorio dos Tempos em Lingoagem Portugues com as Estrellas dos Signos* (1552) em Portugal. Certo é que o passado astrológico na península Ibérica é especialmente influente, porém será no renascimento em que vamos ver a astrologia ser bastante influente na área médica, como o próprio Jean Delumeau descreve, o Renascimento foi a época que o místico e o científico, o pagão e o cristão, andaram lado a lado – até mesmo no Renascimento ibérico que, comparado ao que ocorreu na Florença, foi bem mais conservador.⁵³Mas, diferente do que a historiografia tradicional remente, aqui estamos tratando o Renascimento como um período muito mais de continuidades do que de ruptura (PANOFISKY, 2014, p. 50), considerando que o recorte dramático muitas vezes feitos por historiadores e historiadores da arte leva em conta muito mais o preconceito que os próprios agentes de época tinham com o seu passado recente do que as características histórico-culturais da época. O aristotelismo ainda estava em voga, e como menciona Bellini, apesar dos médicos (neste caso os portugueses) acharem que estavam

⁵³Obviamente que entre o esplendor intelectual da corte de Afonso X no século XIII e o Renascimento Ibérico no século XVI muita coisa aconteceu. Nesse meio tempo vamos ter a expulsão dos judeus em Espanha (pelos Reis Católicos) em 1492, seguida pela expulsão por Manuel I em Portugal em 1497. Essa expulsão influencia o estudo astrológica na península, o astrólogo judeu sefardi Abraão Zucato (que tem passagem pelos dois reinos) teve que abandonar sua cadeira de astrologia na Universidade de Salamanca e se refugiar no Império Otomano, depois ele foi convidado pelo rei João II para retornar a Portugal no intuito de auxiliar em estudos de navegação náuticos fazendo mapas celestes, porém Zucato morre em Damasco no ano de 1560. A inquisição também censurou diversos materiais astrológicos, com a justificativa de que iam contra o livre-arbítrio, tal como foi debatido anteriormente (BELLINI, 2016, p. 114-5). Porém, como Almeida (2018) demonstra, nem isso era consenso entre os inquisidores. Este é um assunto vastíssimo, porém não será aqui que vamos nos debruçar sobre as interpretações da Inquisição sobre os assuntos referentes a astrologia, talvez seja tema para pesquisas futuras.

rompendo com o passado medieval, principalmente com as influências árabes da medicina que

[...] os médicos do século XVI creditavam que estavam compreendendo com o seu passado árabe e medieval; que estavam criando uma reforma na medicina, cuja característica central era a purificação e assimilação do saber grego. Mas o espírito de uma reforma é uma coisa mais radical que sua prática, e, [...] os mais evidentes sinais de mudança se expressaram nas posições retóricas e ideológicas adotadas pelos médicos (WEAR *apud* BELLINI, 2016, p. 76).

Isto é, seja em Bolonha, Salamanca, ou Coimbra, a autoridade da palavra ainda se fazia em voga. O médico português do XVI Jeronimo de Miranda considerava o estudo da língua árabe como um instrumento importante para a formação de um médico, para que ele tivesse a capacidade de ler os textos as máximas autoridades no original – tal como Avicena (BELLINI, 2016, p. 70). De forma semelhante a Itália, em Coimbra os cursos de artes e medicina eram feitos paralelamente, além de ter o já mencionado grande intercâmbio entre as cadeiras de astrologia e medicina em Salamanca. Desta forma os médicos formados nessas universidades saíam com um amplo conhecimento de astrologia e a forma que elas poderiam ser aplicadas. Muitos desses médicos conquistavam cargos de prestígios tal como ser o médico pessoal do rei. Fato interessante, e que representa muito bem os usos da astrologia pelos médicos, se deu na cirurgia de catarata do rei João II, no Reino de Aragão. O médico judeu Cresques Abnarrabí comunica o rei em 28 de setembro de 1468 que, apesar de ele ter conseguido êxito na cirurgia do olho direito, seriam necessários doze anos para que houvesse uma conjunção astrológica tão favorável para que a intervenção no olho esquerdo tivesse o mesmo nível de sucesso. Agora, se o rei não quisesse esperar tanto tempo, o médico-astrólogo lhe comunicou que uma configuração astral estaria minimamente favorável no dia 12 de outubro às 15h30 – apesar de não ser a situação ideal, era o melhor cenário para que o rei não ficasse só com apenas um olho operado. O que, muito provavelmente, Abnarrabí não explicou para o rei, é que – conforme ele deva ter estudado nos cursos de medicina na época – a consciência de que o fato de que estava tudo interligado, o corpo humano, os astros, os minerais, a Yerra, lhe impediu, conforme ele deva ter aprendido em alguma aula em que o *lector* citou nos textos de

Galeno. Afinal de contas, se ele falhasse na cirurgia, sua integridade poderia correr em perigo (ALMEIDA, 2018, pp. 115, 151).

Um dos principais pontos da *Melothesia* era de que o corpo, basicamente, era regido por quatro líquidos, que eram ligados aos quartos elementos naturais respectivamente: sangue – sanguíneo (ar), fleuma – fleumático (água), bile branca – colérico (fogo) e bile negra – melancólico (terra); um corpo saudável dependia do equilíbrio desses líquidos, que por ventura remetiam em frio, quente, seco, úmido. A questão do número quatro se torna muito mais abrangente, retomando a antiga escola pitagórica que atribuía ao número quatro propriedades mágicas (KLIBANSKY; PANOFKY; SAXL, 1979, p. 5). Além disso para tratar o corpo tinha que se consultar os signos dos zodíacos correspondente: Áries, Leão e Sagitário eram atribuídos ao elemento fogo, assim, por consequência, aos coléricos; Câncer, Escorpião e Peixes, à água e aos fleumáticos; Gêmeos, Libra e Aquário, ao ar e aos sanguíneos; e por fim, Touro, Virgem e Capricórnio à Terra e aos melancólicos. Além do mais, como podemos observar na gravura do Homem-Zodíaco de Ketham os signos do zodíaco eram relacionados com partes do corpo, como: Áries à cabeça, Touro ao pescoço e a garganta, Câncer ao peito e ao coração, Gêmeos aos braços, Leão ao Estômago, Virgem ao intestino, Escorpião aos órgãos sexuais, Libra e sagitário à região anal, Capricórnio e Aquário às coxas, e, por fim, peixes aos pés (BATTISTINI, 2007, p. 114). Como podemos ver, tudo estava conectado, os homens e as estrelas. O astrólogo castelhano Enrique de Villena no seu *Tratado de Astrología* descreve que “deveis saber que, segundo a astrologia, o corpo do homem recebe condição em costumes compleições dos sete planetas e doze signos, e recebe espírito vital da via do firmamento que é a oitava esfera” (VILLENA *apud* ALMEIDA, 2018, p. 153). Como vamos ver o corpo humano seria considerado como um microcosmos, e diversos autores místicos medievais e Renascentistas vão atribuir analogias mágicas⁵⁴ em seus trabalhos: astrológicos, anatômicos, ou os dois combinados.

⁵⁴É prudente aqui ressaltarmos o seguinte, as analogias feitas por Isidoro de Sevilha em *Etimologias*, neste caso seriam no intuito de ajudar a uma compreensão do leitor, como um instrumento de fazer o texto ter maior clareza; agora, nos trabalhos astrológicos e místicos era feita a partir da crenças em que o homem trazia consigo um mini cosmos, parafraseando William Harvey: “o coração é o começo da vida, o sol do microcosmo, do mesmo modo que o Sol merece ser chamado de coração do mundo, por cujos atributos e pulsação o sangue é transportado, melhorado, tornado vegetal, e protegido da corrupção (HARVEY *apud* BELLINI, 2016, p. 108).

Ao fim e ao cabo, a astrologia médica eleva à máxima potência a relação entre homem, natureza, e cosmos – elevando a importância efêmera da vida do homem ao cosmos; os mesmos homens que pensavam os céus olhavam para o corpo humano e o tratavam como se fosse um cosmos em miniatura, de forma bem similar ao que Isidoro de Sevilha havia demonstrado em *Etimologias*. De certa forma, testemunhamos nessas fontes e relatos que, em certo grau, o conhecimento acerca dos astros e do corpo humano por um período caminharam lado a lado de forma que um complementava o outro. Como já fora dito, a astrologia médica tem o princípio de seu fim com a publicação do monumental *De fabrica* de Andreas Vesalius, estabelecido como o marco de uma profunda mutação nas ciências médicas. Por volta de sua publicação, a prática anatômica volta a ter novo fôlego na Europa; poderia aqui considerar as dissecações de Leonardo da Vinci no desmantelamento da medicina astrológica, porém, como nos lembra Paolo Rossi, colocar o retrato de Leonardo no hall dos grandes nomes da Revolução Científica seria colocá-lo no lugar errado (ROSSI, 1992, pp. 51-8); justamente porque Leonardo não manteve uma regularidade nos seus estudos, o desenvolvimento de uma metodologia científica – tem fundamental para o estabelecimento da ciência nesse período – estava muito mal esboçada em Leonardo. Os desenhos anatômicos de Leonardo tinham caráter de anotações espaças, havia uma sede pelo conhecimento próprio de Leonardo, mas o universo das suas dissecações começou como uma forma de aprimorar a suas técnicas de pintura. Sim, de certa forma Leonardo foi o meio de campo entre dois mundos (os dos artífices e os dos cientistas), porém o caráter único de Leonardo já foi bem explorado por nomes como o próprio Paolo Rossi e Eduardo Kichhöfel. Tão diferente é o trabalho de Vesalius, cujo propósito do *De fabrica* é uma quebra de paradigma na forma em que era pensada e produzida a ciência. Como tudo na histórica, ainda houve aqueles que se mantiveram resistentes as mudanças. O uso da astrologia na medicina derreteu de forma rápida, ainda no século XVI, e a forma de se fazer a medicina começou a não mais fazer analogias do corpo humano com a natureza, mas sim do como humano como uma máquina – como o próprio título do Vesalius sugere. O misticismo no mundo ainda se mantém, a astrologia ainda está presente nos jornais, porém não no sentido de misturar esta pseudociência com o corpo humano.

REFERÊNCIAS

Fontes

AFONSO X. *Libros del Saber de Astronomía de Rey D. Alfonso de Castilla, Compilados, Anotados y Comentados por Don Manuel Rico y Sinodas*. Madri: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1863-1867.

_____. *Libros de las Cruces*. Lloyd A. Kasten e Lawrence B. Kiddle (org.). Madri: Madson, 1961.

_____. *Las Tablas de los Movimientos de los Cuerpos Çelestiales del Iluxtrísimo Rey D. Alfonso de Castilla Seguidas de Su Additio*. Tradução castelhana anônima dos cânones de Juan de Sajonia. Múrcia: Universidad de Murcia, 1989.

AGOSTINHO DE HIPONA. *Confissões*. Tradução e comentários de Maria Luiza Jardim Amarante. São Paulo: Paulus, 1997.

_____. *A doutrina cristã*. Tradução e comentários de Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 2000.

ARISTÓTELES. *Do céu*. Tradução e comentários de Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2014.

ISIDORO DE SEVILHA. *The Etymologies of Isidore of Seville*. Tradução e comentários de Stephen A. Barney, W. J. Lewis, J. A. Beach, Oliver Berghof. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

KETHAM, J. de. *The Fasciculus Medicinae of Johannes de Ketham, Alemanus. Facsimile of the first (Venetian) edition of 1491 with English translation by Luke Demaitre; commentary by Karl Sudhoff; trans. and adapted by Charles Singer*. Birmingham, Ala.: The Classics of Medicine Library, 1988.

TOMÁS DE AQUINO. *Suma contra os gentios*. Vol. I-II. Tradução e comentários de Odilão Moura. Caxias do Susacl: Livraria Sulina Editora, 1990.

_____. *Suma teológica*. Vol I. Part. I. Q. 1-43. Tradução de Carlos Josaphat. São Paulo: Paulus, 2001.

SEXTO EMPÍRICO. *Contra os astrólogos*. Tradução e comentários de Rodrigo Pinto de Brito e Rafael Huguenin. São Paulo: Editora Unesp, 2019.

VESALIUS, A. *The preface of Andreas Vesalius to his own books on the anatomy of the human body addressed to The Most Great and Invincible Emperor The Divine Charles V*. In: SCHWARTZ, George, BISHOP, Philip W. (org.), *The development of modern science*. New York: Basic Books Inc., vol. 2, 1958, pp. 517-532.

Livros, artigos, teses

ALMEIDA, S. F. G. de. *Influxos do Céu: uma história das previsões (sécs. XIII – XV)*. São Paulo: Editora Unifesp, 2018.

BATTISTINI, M. *Astrology, Magic, and Alchemy in Art*. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2007.

BELLINI, L. *O grande fulcro: representação do corpo e cultura médica no Portugal renascentista*. São Paulo: Editora Unifesp, 2016.

BOEHNER, P.; GILSON, E. *História da filosofia cristã*. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

GILSON, E. *Por que São Tomás criticou Santo Agostinho: Avicena e o ponto de partida de Duns Escoto*. São Paulo: Paulus, 2010a.

_____. *Introdução ao estudo de Santo Agostinho*. São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2010b.

GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. *Alfonso X, el Sábio*. Barcelona: Editorial Ariel, 2004.

GREENBLATT, S. *A virada: o nascimento do mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

KICKHÖFEL, E. H. P. *A ciência anatômica de Leonardo da Vinci*. Tese (Mestrado em História da Arte). Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, 1999.

_____. *A Philosophie partitio de Gregor Reisch. Um mapa para ler o Renascimento*. Limiar, São Paulo, v. 2, n. 3, 2014, p. 121-164.

KLIBANSKY, R.; PANOFKY, E.; SAXL, F. 1979. *Saturn and Melancholy: Studies of Natural Philosophy Religion and Art*. Nova York: Kraus Reprint.

KRAGH, H. *Conceptions of Cosmos. From Myths to the Accelerating Universe: A History of Cosmology*. Oxford: Oxford University Press. 2007.

KUHN, T. S. *A revolução copernicana*. Lisboa: Edições 70, 1990.

MACHADO, C. de A. *A falência dos modelos normativos de filosofia da ciência: estudo do caso da astrologia*. Tese (Mestrado em Filosofia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. 2006.

_____. *O papel da tradução na transmissão da ciência: o caso do Tetrabiblos de Ptolomeu*. Rio de Janeiro: Editora Mauad X, 2012.

NUNES, R. A. da C. *Platonismo e Aristotelismo no século XII*. Revista de História da USP. São Paulo, vol. 37, n. 76, 1968, pp. 279-292.

PANOFKY, E. *Renacimiento y Renascimientos en el arte occidental*. Madrid: Alianza, 2014.

PONTES, J. M. da C. *Astrologia: da rejeição patrística a apologética medieval*. Humanitas, Universidade de Coimbra, Coimbra, vol. 50, tomo I, 1998.

PORTO, C. *A física de Aristóteles: uma construção ingênua?* Revista Brasileira de Ensino de Física. São Paulo, vol.31. no.4. Oct. /Dec. 2009.

ROSSI, P. *A ciência e a filosofia dos modernos*. São Paulo: Editora Unesp, 1992.

SYLLA, E. D. *Criação e natureza*. Em: McGRADE, A. S. (org.). *Filosofia medieval*. Aparecida (SP): Ideias & Letras, 2008.

VEYNE, P. *Os gregos acreditavam em seus mitos?* São Paulo: Editora Unesp, 2014.

A INFLUÊNCIA DA RETÓRICA DE EURÍPIDES NAS TROIANAS DE SÊNECA

Douglas de Castro Carneiro⁵⁵

RESUMO: O objetivo deste é artigo analisar a influência da retórica de Eurípides nas *Troianas* de Sêneca. No presente estudo, nossa hipótese pressupõe que *Troianas*, *Hécuba*, *Helena*, *Andrômaca* e *Ifigênia em Áulide* serviram como formuladores das *Troianas* senequiana. A análise leva à conclusão de que essas peças influenciaram diretamente na construção dessa obra.

Palavras-chave: Sêneca, *Troianas*, Tragédias.

ABSTRACT: The objective of this article is analyzing the influence of the rhetoric from Euripides on the *Trojans* of Seneca. In the current text, we hypothesized that *Trojans*, *Hecuba*, *Helen*, *Andromache* and *Iphigenia at Aulis* were all base for the *Trojans* of Seneca. The analysis concluded that these plays had significant influence of the work of Seneca.

Keywords: Seneca, *Trojans*, Tragedies

INTRODUÇÃO

O objetivo desse artigo é analisar a influência da retórica de Eurípides nas *Troianas* de Sêneca. No presente estudo, nossa hipótese pressupõe que *Troianas*, *Hécuba*, *Helena*, *Andrômaca* e *Ifigênia em Áulide* serviram como formuladores das *Troianas* senequiana. A análise leva à conclusão de que essas peças influenciaram diretamente na construção dessa obra.

No século V a.C, os poetas trágicos colocaram em suas peças digressões máximas proferidas pelas personagens, ou mais geralmente pelo coro proferido pelas personagens, ou mais geralmente pelo coro que expressava pensamentos sobre a condição humana, exames críticos do poder político e regras para conduzir a vida dos indivíduos (CHAUMARTIN, 2014, p.30).

⁵⁵ É doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás, sob a orientação da professora Dra. Luciane Munhoz de Omena, Bolsista CAPES-FAPEG. Email: douglascarneiro229@gmail.com

Os únicos espécimes dos dramas que sobreviveram do mundo antigo são as 32 peças atribuídas a Ésquilo, Eurípides, Sófocles⁵⁶ e Sêneca. Antes de analisarmos a readaptação das tragédias áticas nas obras de Sêneca, devemos produzir reflexões críticas sobre as obras de Eurípides. Portanto, selecionamos as tragédias do ciclo troiano, as quais foram ressignificadas pelo teatro senequiano. Como gênero literário, as tragédias expressavam um tipo particular de experiência humana, assim como as condições sociais e psicológicas. Cada uma dessas peças possuía uma estrutura com discursos que poderiam ser analisados dentro de um ponto de vista filosófico, literário e histórico.

A discussão se inicia com a análise acerca do fenômeno das tragédias nos campos da literatura e da sociedade. Eles gozavam de uma fama muito particular. Muitas tragédias se concentravam no sofrimento das mulheres, incluindo horrores em família, incestos, parricídios, sacrifícios humanos, guerras e matança de crianças. Após uma breve apresentação apresentaremos as obras de Eurípides que influenciaram a obra de Sêneca.

UMA INTRODUÇÃO ÀS TRAGÉDIAS DE EURÍPIDES.

Estudos sugerem que as *Troianas* de Eurípides teriam sido escritas por volta de 415 a.C. O enredo consiste em cenas acerca do destino miserável dos homens (DUNN, 1996, p.40). A narrativa inicia-se entre um diálogo entre Palas Atena e Poseidon, à medida que, por iniciativa da deusa, surge o plano de castigo aos helenos em seu retorno à pátria, pela *hybris* que cometeram (à deusa, a Cassandra e aos templos de Tróia). No paródo, temos uma monódia proferida por Hécuba (98-152) que antecede os lamentos, em alternância da viuva de Príamo por dois semicoros, num diálogo da entrada na orquestra (153-234). Assim no primeiro episódio (235-510), temos um diálogo epirremático entre Taltíbio e Hécuba.

Aos lamentos de Hécuba sobrevém a informação do arauto sobre o destino das prisioneiras (filhas de Hécuba) e de Andrômaca. Entra em cena Cassandra (308-510). Ela entoia um canto nupcial (o himeneu), por suas próprias bodas com Agamêmnon.

⁵⁶ A tragédia de Sófocles que teria influenciado Sêneca é *Electra*; entretanto, não iremos abordá-la, pois sua influência foi indireta (KLEIN, 2005, p.20).

Da dor e das cogitações de Cassandra pela ruína de Troia surgirão às previsões de maior angústia e sofrimento para os vencedores do que para os vencidos e a espera, para aqueles, de um destino funesto no seu regresso à pátria. Ademais, no primeiro estásimo (511-576), o coro entoia um canto em uma estrofe, antiestrofe e épodo, fazendo alusões à entrada do cavalo de madeira dos gregos na cidade de Troia.

No segundo episódio (577-799), Andrômaca entra em cena com o seu filho Astíanax. Ela dialoga então com Hécuba a respeito de sua vida afortunada com Heitor. No entanto, enfrenta a mensagem do arauto Taltíbio, portador da ordem de levar Astíanax para lançar no alto das muralhas da *pólis*.

Seguem-se os lamentos de Andrômaca e de Hécuba, quando o menino é levado pelo mensageiro. No segundo Estásimo (799-859), em dois pares de estrofes e antístrofes, o coro novamente retrata aspectos da tomada de Troia, referências a Telamão e a Héracles, bem como a Ganimedes e a Titono, perpassam o canto.

No terceiro episódio (860-1059) surge, nessa segunda parte da peça, a figura de Menelau com o plano de matar Helena. Hécuba recrimina a conduta de Helena, intensificando, dessa forma, o desejo de Menelau. Helena se defende, com argumentos fracos, da acusação de Menelau, e Hécuba refuta sua argumentação.

No terceiro estásimo (1060-1122) o coro entoia o canto, fazendo referências à entrega por Zeus aos gregos de Troia de seus altares. Eleva-se o canto de abandono e de desespero das troianas que rogam para que sejam levadas para qualquer lugar da Grécia, menos para Esparta, fonte das misérias que sofrem. No êxodo (v.1023-1332), Taltíbio chega com seus homens que trazem o cadáver de Astíanax e o escudo de Heitor. De acordo com Eurípides, o destino funesto de Troia se concretizou com a desolação da guerra.

Esta cidade está esperando pelo vento certo, um vento favorável, para trazê-lo de volta para casa. Para a grande jóia de abraçar esposas e crianças, em seus braços ver aquelas faces tão esperadas. Hera a deusa de Argos e Palas Atena juntaram forças para destruir os troianos e cercá-los, eu também estou abandonando Tróia. Deixando a famosa cidade e

aqui meus altares. Para quando a desolação cerca-la e a religião falhar, os deuses não receberam as honras. Os ecos do choro ao longo do riacho Escamadro, o choro das mulheres subitamente escravizadas, e cedo eram levados aos senhores, alguns aos Arcadianos e outros aos Tessálios e outros a filhos de Teseu, a realização de Atena. Aqui a sua tenda não tinha escolhida como uma mulher que a espera, os generais as têm mantido de lado, apenas para eles mesmos, dentro delas está tratada verdadeiramente como uma escrava, a filha de Tíndaro, Helena de Esparta (EURÍPIDES, *Troianas*, vv. 22-40).

Eurípides deixa claro, o lamento pela destruição da cidade, e o clamor junto aos deuses, devido às mulheres serem escravizadas. Os elementos mais difíceis são aqueles que se debruçam nos interesses perenes da vida, como por exemplo, a relação entre a vida e a morte, natureza da moderação, justiça e definição da nobreza (MOERBECK, 2013, p.32). Trata-se da discussão acerca da guerra e de seus efeitos (LAURIOLA, 2015, p.40), bem como a responsabilidade dos governos e da própria comunidade. Daí, a relevância dos lamentos na peça, os quais possuem uma estrutura formal e eram vistos como um modelo para a estrutura da peça (SUTON, 2008, p.20).

Nesse sentido, o retrato euripidiano apresenta os lamentos da cidade destruída:

Para todo o mundo, os gregos deveriam ter ficado em casa. Se eles tivessem invadido, quem teria sabido. Ou ter visto quão bravo ele era. E Paris também, com que ele teria se casado? Não a filha de Zeus, Exceto uma esposa sem nome! Todo homem são pensamentos. A guerra de escolha é ruim para uma cidade, mas, quando a guerra é forçada sobre você, morrer como herói. Cobre a reputação da cidade com glória. Enquanto morrer como covarde esmaga a cidade com vergonha. Não há necessidade, entretanto, mãe verter lágrimas por nosso país ou meu casamento. Casando, eu vou matar muitos dos que eu odeio mais. (EURÍPIDES, *Troianas*, vv. 460-470).

Nesses versos, notamos os horrores descritos por Eurípides e as consequências levaram a cidade para a destruição. As atrocidades dos gregos os levaram a cometer atos como lançar uma criança do alto de uma torre, arrancada dos braços de sua mãe (SCHELL, 1999, p.115). A oração funebre também revela que toda a Cidade-Estado grega da época clássica mantém para o mundo exterior as relações bastante delicadas, destinada a exercer efeitos sobre os outros (LOUREAUX, 2006, p.40). Na sequência de nossa análise, referimo-nos à *Ifigênia em Áulide*. Em sua narrativa, a frota grega para navegar em direção à Ásia Menor e

atacar Tróia; no entanto, os ventos não eram favoráveis. Agamêmnon, o líder da expedição, fora informado por um profeta de que Ártemis exigiria o sacrifício do filho mais velho de Agamêmnon para tornar possível a viagem e a vitória.

O prólogo da tragédia (1-165) fora constituído por um diálogo entre um velho escravo e Agamêmnon em uma noite calma em um acampamento em Áulide. O párodo (166-302) é um canto longo no qual as mulheres descrevem liricamente o esplendor do contingenciamento aqueu que aguardava para zarpar para as costas troianas. O primeiro episódio (305-542) se inicia com a entrada brusca de Menelau e do velho escravo disputando. Reaparece logo Agamêmnon e segue um duro debate entre os Átridas. No primeiro estásimo (543-589), o coro canta a prudência e o amor para citar logo o contraste na conduta de Páris e Helena.

No segundo episódio (590-750) aparecem Clitemnestra e Ifigênia diante de Agamêmnon. A cena do diálogo entre a filha e o seu pai, entre os dois esposos, está impregnada de ironia trágica. O segundo estásimo (751-800) profetiza o assalto a Ilíon. No terceiro episódio (801-1035), apresenta-se o encontro de Aquiles e Clitemnestra. Aludem ao velho escravo para informar a sua senhora do verdadeiro propósito de Agamêmnon ao fazer vir a sua filha para Áulide.

No terceiro estásimo (1036-1097), comentava-se a grandeza de Aquiles e o destino da jovem Ifigênia. No quarto episódio (1097-1508), compreendem-se os diálogos entre três personagens: Agamêmnon, Ifigênia e Clitemnestra. As duas cenas são separadas por um lamento lírico. O quarto estásimo (1509-1531) enlaça as relações de despedida de Ifigênia, de forma muito breve. No êxodo (1532-1629), a forma do relato do servidor a Clitemnestra sobre um milagre e uma rápida despedida de Agamêmnon.

Sabemos que o uso do mito, tanto quanto da escolha, é uma convenção da tragédia grega. Grande parte das tragédias se baseia em narrativas tradicionais, mas também explora a tensão que surge entre os mitos e a dramatização particular. Os produtos mais frequentes podem ser primeiramente a ironia tornada possível pelo conhecimento divino do público das estórias passadas e segundo o escopo da criação implicada pelas alusões a ciclos semelhantes ou contrastantes (SORUM, 1998, p.20).

Nesse sentido, o mito descrito por Eurípides está presente em diferentes tradições e escritos não somente no mundo grego, mas também na península itálica. Nas cenas trágicas de *Ifigênia em Áulide* acentuam-se as relações familiares, bem como as uniões matrimoniais (EURÍPIDES, *Ifigênia em Áulide*, v. 90-100).

Foi sobre um engano, com um pretexto de casamento, que Ifigênia teria sido levada para Áulis. Ainda no prólogo, Ifigênia chora a morte do irmão e o espectador vê surgir diante dela uma tensão. Ainda no prólogo, Ifigênia chora a morte do irmão e o espectador vê surgir diante dela uma tensão.

(VARGAS& POLLO,2012, p. 30) afirmam que:

Agamêmnon envia então a Argos à ordem para que à sua esposa encaminhasse a virgem para as supostas núpcias com o lendário Aquiles, porém sem consultar a esse último. Arrependessem da decisão, mas seus esforços não conseguiriam impedir que a jovem chegasse trazido por sua mãe, Clitemnestra, com dote requerido para a união matrimonial.

Ainda assim, Agamêmnon não questiona a legitimidade de um oráculo enunciado e tampouco a demanda da deusa. A ausência de ventos que torna inviável a navegação rumo a Troia e torna-se um descontentamento, um desfavor divino (CAVALCANTI, & POLI, 2017, p.135).

Os estudos de Cavalcanti e Poli vão ao encontro do que o historiador Brian Gordon Lutalo Kibuuka, em seu livro intitulado “*A Guerra e o Teatro em Eurípides: Representações da guerra no Peloponeso nas tragédias Hécuba, Suplicantes e Troianas*”. Ele afirma que “Eurípides optou por se apropriar do tema da guerra, como era a *praxis* da tradição das tragédias pertencentes aos ciclos troianos ou tebanos” (KIBUUKA, 2014, p. 35). As peças de Eurípides fazem exatamente a *pólis* se representar para si mesmo. Sua obra está marcada pela atualidade, seja pela guerra do Peloponeso, predominando a presença concreta do sofrimento humano e o erro dos deuses (LESSA& CODEÇO,2015, p.33).

Hécuba, por exemplo, divide-se em duas partes: o sacrifício dos gregos, da filha de Hécuba, Políxena à sombra de Aquiles, e a vingança de Hécuba sobre o rei Trácio pelo assassinato de seu filho. No prólogo (1-58), o espectro de Polidoro conta as mortes nas mãos de Polímestor,

o rei da Trácia. No primeiro párodo (98-153), o coro se apresenta e se comunica a Hécuba, a decisão dos aqueus de sacrificarem Ifigênia diante da chegada de Ulisses. O segundo estásimo (629-656), consta de uma tríade – estrofe, antístrofe e épodo –, e o coro se refere ao começo dos males pelas obras de Páris. No quarto episódio (953-1292), Políestor e Hécuba conversam entre si e com o coro. O corifeu procede à exposição de Hécuba, abre-se o diálogo em que o trácio profetiza o destino de Hécuba e de Agamêmnon.

Até mesmo na *Iliada* de Homero, Hécuba é uma mãe lamentosa, já que testemunhou e lamentou a morte do seu filho adorado Heitor e a mutilação do corpo do seu inimigo Aquiles (DUGDALE, 2015, p.140). Na peça de Eurípides, Hécuba (Hekabe em grego, mais comumente referida como Hécuba em sua forma latinizada) estava sujeita a novos atos de brutalidade. Sua filha Políxena é escolhida como sacrifício para apaziguar o fantasma de Aquiles e Polidoro, o mais novo e último filho remanescente que é brutalmente assassinado. Abaixo, temos a fala de Polidoro:

Vindo da morada subterrânea dos mortos e das portas das sombras, onde habita Hades apartado dos deuses, eu Polidoro que sou filho de Hécuba, a de Ciseo e do meu pai Priamo, o qual se fechou sobre a cidade dos frígios e o perigo de cair sobre uma lança helênica, foi me enviado por temor, furtivamente desde a terra dos troianos até a casa de Políestor, seu hóspede trácio que era riquíssimo governado sobre os auspícios de uma lança e um povo aficcionado por cavalos. Meu pai mandou comigo muito ouro às escondidas, para que um dia caíam as muralhas de Íon, não tiveram seus filhos vivos graças à escassez de recursos (EURÍPIDES. *Hécuba*, vv.1-10).

No trecho acima, Eurípides indica uma forte relação entre a situação da escravidão, da liberdade e dos ritos mortuários dentro de um aspecto retórico que era muito caro ao grande tragediógrafo grego. Os conceitos de escravidão e liberdade, para Eurípides, passam por elementos importantes nas tragédias eurípidianas (DAITZ, 1971, p.225). Outra tragédia importante que devemos analisar neste momento é *Andrômaca*, que possuía grande importância e se refletia nas tragédias latinas, em especial a senequiana. Trata-se de uma sociedade dominada pela destruição. Por exemplo, em *Andrômaca*, viúva de Heitor, perde o marido e é obrigada a viver no concubinato com o filho de Aquiles (GOSSARD, 2015, p.60). Nesse sentido, Eurípides foi inovador na

construção dos personagens, apresentando-os mais próximos ao humano do que os tragediógrafos anteriores, mostrando-se uma vida cotidiana, sem lances espetaculares (BUSE, 2015, p.43).

Aqui temos uma mulher, Andrômaca, que sofre a consequência da guerra; por isso, os heróis ou personagens euripidianos sofrem de situações corriqueiras. Temos, na passagem a seguir, o lamento da perda de um filho e a função feminina da procriação:

Glória da terra asiática, cidade de Tebas, donde com dotes, com pontes multiáreas, de Priamo, soberano eu cheguei à terra real, como esposa procriadora para Heitor. Em tempo passado, Andrômaca era digna de inveja, mas agora eu sou mais infeliz de que agora haverá? A qual o esposo Heitor pelas mãos de Aquiles viu morrer e o filho, Astianax que eu gerei para o marido ser lançado dos altos da muralha quando os gregos tomavam o alto das muralhas (EURÍPIDES, *Andrômaca*, vv. 20-30).

Andrômaca é descrita como esposa e mãe do jovem Astianax. Enfatiza-se, de fato, a atuação social feminina, pois, de acordo com nossos pressupostos, a esposa de Heitor, em termos simbólicos, representaria o ideal feminino. Por exemplo, em 421 a.C., Eurípides retoma o mito de Helena, no entanto, adota uma versão distinta. Nele, Helena é sequestrada; portanto, não seria adúltera e, muito menos, responsável pelo combate bélico entre troianos e gregos. Tratava-se de uma inocente em um massacre sem sentido, embora continuasse sendo acusada injustamente pelos homens por sua ignorância.

A Helena que se encontrava em Troia era uma sombra encontrada no Egito, onde permaneceu com Menelau, retornando vitorioso à Esparta (SILVA, 2016, p.150). O prólogo (1-163), expõe Helena por Teucro. O párodo (164-385) era propriamente ligado à Helena e ao coro. O primeiro episódio (386-514), na realidade um segundo prólogo que está no cargo de Menelau de uma anciã parteira do palácio de Teoclímeno. No segundo episódio (528-1106), centrava-se em questões fundamentais que incluía um duplo reconhecimento na elaboração de um plano para regressar para a pátria. No primeiro estásimo (1369-1450), os últimos preparativos de uma navegação ritual. Teoclímeno oferecem a Menelau o comando de seu navio. O engano tem surtido um efeito definitivo.

No terceiro estásimo (1451-1511), temos os bons augúrios para a viagem dos esposos e o prelúdio para a invocação destes discursos. No

êxodo (1512-1692), um mensageiro informa a Teoclímeno da dúvida acerca de Helena e Menelau. O rei do Egito se enfurece e querem dar a morte a sua irmã, pois um servidor se impõe. Os discursos põem enfim à ira de Teoclímeno, justificando a atuação do vidente, e anunciam que Menelau e Helena seriam divinizados.

Nesse sentido, podemos compreender algumas passagens importantes no que tange aos primeiros versos da *Helena* de Eurípedes. *Helena* tem merecido as mais diversas classificações, ao passo que o estatuto da tragédia nunca era questionado pelos contemporâneos de Eurípedes (OLIVEIRA, 1999, p.20). Tal como verificamos nos versos seguintes:

Eis as correntes do Nilo de belas ninfas, que em lugar das chuvas de Zeus, banha os campos e terras egípcias quando a neve branca se dissolve. Proteu era, em vida, o rei dessa terra. Por esposa tomou uma das entre as virgens, Psâmete, depois de ter deixado o leito de Eáco. A este palácio deu dois filhos: um rapaz, Teoclímeno, assim chamado e uma mulher que se chamava Eidô, enquanto criança, já na flor da juventude, chegada à idade de casar foi lhe dado o nome de Tenoé porque conhecia todas as coisas presentes e futuras (EURÍPIDES, *Helena*, vv.1-15).

Numa poética descritiva dentro do drama entre a sua composição, suas estruturas e conexões (MASTRONARDE, 2012, p.250) nos permitem compreender os dispositivos retóricos acerca da atuação feminina, bem como os limites de autonomia masculina.

Dentro de uma compreensão de diferentes comportamentos sociais no que tange a esses diferentes grupos aristocráticos, tanto Êsquilo quanto Eurípedes são claros nessas imagens, seja das mulheres ou dos homens descritos, em especial em *Troianas*.

UMA INTRODUÇÃO AS TROIANAS DE SÊNECA

Estipular uma cronologia de datas para as narrativas antigas é uma tarefa árdua e inócua, e a depender do conjunto das análises que nos propomos a fazer podemos encontrar muitas perguntas e respostas. As tragédias de Sêneca são os únicos textos conservados do teatro latino. Vem daí o grande interesse que despertam no nível histórico e cultural, mas também a razão da dificuldade do voluntariado a uma produção teatral, cujas características, além das datas no gênero, e atestadas tragédias latinas, “podem ser reconstruídas apenas

hipoteticamente” (PICONE, 2004, p. 43). Assim falamos da narrativa mítica como de um texto que é reescrito, geralmente numa ocasião fixa e estabelecida, segundo a forma de uma prática social e cultural (BETTINI, 2010, p.20). Neste sentido, compreendem-se os seguintes detalhes:

Sêneca pensou em dedicar-se a tragédia, achou de todo inevitável e natural escrever sobre peças já conhecidos e trabalhadas. Quem lê ou quem escuta em suma não está destinado a encontrar o prazer no suspense ou no adentrar das tramas, que se obscurecem conforme a história procede: muito pelo contrário, o destinatário da obra é concebido como alguém que se apraz em escutar novamente aquilo que já se sabe, se é um destinatário é concebido como refinado e inteligente, como sendo alguém que está em condição de apreciar o estilo da reescrita a beleza de um novo relato, não faziam parte de seus horizontes de descoberta (BETTINI, 2010, p. 21).

Nas palavras propostas por Bettini, Sêneca escreveu suas tragédias, em especial *Troianas* e *Agamêmnon*, dentro de uma realidade construída socialmente, que o levava a repensar muitos dos seus questionamentos. As *Troianas* tratam⁵⁷ do mito da guerra de Troia em seu sentido lato, no final do embate entre gregos e troianos, no qual aqueles que saem vencedores decidem o destino das troianas (CARLI, 2008, p.10).

Nesse texto pertencente ao ciclo troiano, tem-se uma versão dos fatos após a guerra finda, especificamente sobre a resolução, por parte dos gregos, do destino das troianas. Em 1.179 versos, os personagens se apresentam: Hécuba, Taltíbio, Pirro, Agamêmnon, Calcante, Andrômaca, um ancião, Astíanax, Ulisses, Helena, Políxena, um mensageiro e o coro de troianas. Com a cidade de Troia destruída, os gregos anseiam por retornar à Grécia, mas a sombra de Aquiles aparece exigindo a imolação de Políxena sobre seu túmulo. A partir da divergência de Pirro e Agamêmnon sobre o sacrifício da troiana, consulta-se o adivinho Calcante, que confirma o pedido, ao qual se soma também à morte de Astíanax.

⁵⁷ *Troianas* tinham como objetivo de apresentar ao público ateniense um quadro dos horrores da guerra e a ideia de vencedores e vencidos. Neste drama abundam as profecias e presságios sobre o futuro incerto de Atenas. Esta peça foi representada pela primeira vez no ano de 415 a.C. (GONZALEZ, 1978, p.24).

A execução das mortes é o que motiva as ações, aciona os personagens e encerra a peça. A peça se inicia com o lamento de Hécuba, rainha troiana, sobre seu destino e o de Troia (1-65). Um coro de troianas a acompanha, lastimando a destruição da cidade e as mortes de Príamo e Heitor (67-162).

No primeiro episódio (164-408), Taltíbio relata o aparecimento da sombra de Aquiles e seu pedido: o sangue de Políxena, pela mão de Pirro, deve regar o seu túmulo. Agamêmnon vai contra o pedido, e o filho de Aquiles, Pirro, a defender a honra do pai, discute a necessidade e validade do assassinato da jovem troiana. Calcante, o adivinho, delibera a favor da morte não só de Políxena, mas também de Astíanax, filho de Heitor e Andrômaca, em sacrifício, conforme as indicações que recebe do destino.

Quando Sêneca compôs *Troianas* narrando às sucessivas fases de uma única narrativa mitológica, e empregou o mesmo coro de cativos de Troia, em ambas as peças, a uniformidade da interpretação moral poderia ser esperada de um dramaturgo filosófico, apresentando uma análise do comportamento humano em princípios neo-estoicos; ademais, a própria tradição mítica forneceria uma interpretação comum entre os termos e o destino ou justiça que coloriria separadamente cada tragédia sem qualquer coordenação deliberada ou assimilação por parte de Sêneca (FANTHAM, 1983, p.15). Em suma, compreendemos a importância dessas tragédias para a compreensão dos trabalhos de Sêneca.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo tivemos como objetivo analisar a influência das obras de Eurípides em *Troianas*, de Sêneca. Para isso, procuramos investigar quatro narrativas textuais atribuídas ao poeta grego: *Troianas*, *Hécuba*, *Helena* e *Ifigênia em Áulide*. Apesar da distância temporal dos dois autores, observou-se que Sêneca aludia suas reflexões à natureza do poder político, sobretudo os comportamentos abusivos desses homens públicos, como, por exemplo, o rei Agamêmnon nas duas tragédias em questão.

Na tentativa de elaborarmos uma nova estética comportamental, podemos dizer que *Troianas* propiciava aos leitores ouvintes cenários de

guerras que se relacionavam às imagens da morte na família e na corte imperial.

Aqui se apresenta o comportamento desviante do *rex* provocando distúrbios no exercício do poder; por isso, na tragédia, Sêneca utiliza-se de imagens da morte, situação considerada quase sempre limite, para explorar que mesmo em sinal de perda, morte e guerra, o cidadão deveria controlar suas emoções. Dito isso, supomos que a conduta do cidadão no espaço social da morte e da família integrava diretamente o cenário político. Em suma, esses dois autores, apesar da distância temporal, retratavam as realidades políticas que estavam presentes.

REFERÊNCIAS

EURÍPIDES. **Trojan Women**. Translated by Alan Shapiro with introduction and notes by Peter Burian. Oxford: Oxford University, 2009.

EURÍPIDES. **Helena**. Estudios y Traducción Carlos Garcia Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

EURÍPIDES. **Ifigenia et Aulis**. Estudios y Traducción Carlos Garcia Gual. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

EURÍPIDES. **Hécuba**. Estudios y Traducción Alberto Medina Gonzalez, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

EURÍPIDES. **Andrômaca**. Estudios y Traducción Alberto Medina Gonzales, Madrid: Editorial Gredos, 1988.

BIBLIOGRAFIA

BETTINI, Maurizio. A reescrita do Mito In: CAVALLO, Guilherme., FEDELI, Paolo. GIARDINA, Andrea. (org). **O Espaço Literário na Roma Antiga**. São Paulo: Editora Tessitura, 2010, p.20-50.

BUSE, Priscila. **Andrômaca de Eurípides: O Ideal Trágico Tradução e Análise**. 2015. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

CARLI, Elisana. **A Espacialidade no teatro de Sêneca:** Um estudo de Troianas e Agamêmnon. 2008. Tese (Doutorado Letras), Faculdade de Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 2008.

CAVALCANTI, Cristina A. T., & POLI, Maria. Cristina. Tragédia grega e psicanálise. *Memorandum: Memória E História Em Psicologia*, 34, p.131-149, 2017.

CHAUMARTIN, François. R. Philosophical Tragedy In: DAMSCHER, Gregory.; HEIL, Andrea. (Orgs.). **Brill's Companion to Seneca Philosopher and Dramatist.** Leiden; Boston: Brill, 2014, p.653-670.

DAITZ, S. G. Concepts of Freedom and Slavery in Euripides' Hecuba. **Hermes**, v. 99, p. 217-226. 1971.

DUGDALE, Eric. Hecuba. In: LAURIOLLA, Rossana.; DEMETRIOU, Kyriakos. (Eds.). **Brill's Companion of the reception of Euripides.** Brill, 2015, p.100-142.

DUNN, Francis. **Tragedy End:** close and inovation in euripidean drama. Oxford: Oxford University, 1996.

FANTHAM, Elaine. Nihil iam Ivra Natvrae Valent: Incest and Fratricide in Seneca's Phoenissae Rome. **Ramus**, v. 12, n. I-2, p.15-30, 1983.

GOSSARD, James C. Mourning and Consolation in Greek Tragedy **In Greek and Roman Consolations: Eight Studies of a Tradition and Its Afterlife,**" ed. BALTUSSEN, Han Harvard University,2013, p.37-66.

KIBUUKA, Brian. G. L. **A Guerra e o Teatro de Eurípedes:** Representações da Guerra no Peloponeso nas tragédias, Hécuba, Suplicantes e Troianas. Rio de Janeiro: Prismas, 2014.

KLEIN, Giovani R. **O Édipo de Sêneca: tradução e estudo crítico.** 2005. 156 p. Dissertação (mestrado)-Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos e Linguagem, Campinas, SP,2005.

LAURIOLLA, Rossana. T. Women In: LAURIOLA, Rossana.; DEMETRIOU, Kyriakos. (Eds.). **Brill's Companion to the Reception of Euripedes.** Boston: Brill, 2015, p. 44-99.

LESSA, Fabio.S CODEÇO, Vanessa. F.S A Etnicidade Grega de Eurípedes: O caso dos ciclopes In:VIEIRA, Ana Livia B ROSA, Claudia B. Beltrão **Teatro Grego e Romano: História,Cultura e Sociedade.** São Luiz: Ed. Uema, 2015, p.31-42.

LOUREAUX, Nicolle. **A Invenção de Atenas**. São Paulo: Editora 34, Tradução: Lilian do Valle, 2006.

MASTRONARDE, Donald. **The Art of Euripides, Dramatic Technique and Social Context**. Cambridge: Cambridge University, 2012.

MOERBECK, Guilherme. **O pensamento de Eurípides e a política durante a Guerra do Peloponeso**. 2013. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2013.

OLIVEIRA, Francisco. Imagem do Poder na Tragédia de Sêneca. São Paulo: **Hvmanitas**, v. 1, n. 3, p. 49-83, 1999.

PICONE, Giusto Il Texto Latino. In: ROBERTIS, T.; De RESTA, G. (Orgs.) **Seneca uma Vicenda Testuale**: Mostra di manoscritti ed edizione. Firenze: Mandragora, 2004b, p. 127-169.

SHELL, Denis. Eurípides e As Troianas. **Organon**, Porto Alegre, n. 27, jul.- p. 107-116. dez. 1999.

SILVA, Talita. N. **Transgressão e Punição no Gênos dos Átridas**: representações acerca do 'sistema de conduta' na pólis dos atenienses (VIII-V séculos a.C.). 2016. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

SORUM, Christine. E. Euripides' Judgment: Literary Creation in Andromache. **American Journal of Philology**, v. 116, n. 3, p. 371-388, 1995.

SUTON, Ann. **Lament: Studies in Ancient Mediterranean and Beyond** Oxford, 2008

UBER, Gabriel. Estudo Comparado entre Coéforas e as duas Electras. **Revista Interfaces**, Guarapuava, v. 3, n. 2, p. 6-14. dez. 2012.

VARGAS, Terezinha. C.; POLLO, Vera. “Ifigênia em Áulis”: a guerra, as núpcias e a morte (Contribuições psicanalíticas para uma leitura da tragédia). **Trivium**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 2, p.30-40 jul./dez. 2017.

VERNANT, Jean. P.; NAQUET, Pierre. V. **Myth and Tragedy in Ancient Greece**. New York: Zone Book, 1990.

AB AUCTORITATS E AB MIRACLES DE SANTIS: USO DAS AUTORIDADES NA RETÓRICA DE RAMON LLULL

Marcos Jorge dos Santos Pinheiro⁵⁸

RESUMO: Nos idos da Idade Média, não raro era a citação de inumeráveis *auctores* para trazer legitimidade e embasamento aos variados escritos. Curiosamente, Ramon Llull, filósofo catalão, não fazia uso da *auctoritas* como era de praxe. Em fato, raramente citava nomes, e sequer a Bíblia. Destarte, pretende-se aqui entender como ele lidava com tal recurso.

PALAVRAS-CHAVE: Ramon Llull; Auctoritas; Retórica.

ABSTRACT: In the Middle Ages, was very usual the citation of countless *auctores* forward bringing legitimacy and support to the many works. Curiously, Ramon Llull, catalan philosopher, didn't make use of the *auctoritas* as so common at the time. Indeed, rarely quoted names, and even the Bible. This way, it's intended here to understand how he dealt with such resource.

KEYWORDS: Ramon Llull; Auctoritas, Rhetoric.

INTRODUÇÃO

O período que abrange os séculos X-XIV apresentou circunstâncias anômalas se comparado ao que se dava nos séculos anteriores, que tratavam-se de características do auge de uma *Idade feudal*⁵⁹ e conducentes ao Renascimento medieval. Anthony Bonner, no que se refere à produção intelectual deste tempo, elencou algumas destas importantes mudanças, quais sejam: **1)** a transição da oralidade dominante na sociedade europeia para o privilégio da cultura escrita; **2)** a redescoberta de textos de origem grega e árabe, de cunho filosófico e científico; **3)** produção intelectual massiva e repaginação de uma cultura elitizada europeia, principalmente no que tange a teologia e filosofia; **4)** e a formação e organização da camada clerical profissional e

⁵⁸ Graduando em História na Universidade Federal do Maranhão (UFMA), sob orientação do Prof. Dr. Marcus Baccega. E-mail: marcosjpinheiro@outlook.com

⁵⁹ Na concepção de Régine Pernoud, vai da segunda metade do século X até fins do século XIII. Cf. PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. São Paulo: Linotipo Digital, 2016, p. 205.

das Universidades como centros de decodificações intelectuais, que exercem seu ofício principalmente por meio da escrita (BONNER, 1996, p. 459).

O termo *universitas* não se referia diretamente ao que se conhece como um ambiente universitário. Derivado dos *universitas bonorum/universitas personarum*, termos desenvolvidos no campo jurídico do Direito Romano pós-clássico, para a *universitas magistrorum et scholarium* (CORREIA, 1949, p. 292), que designava a congregação de mestres e estudantes da mesma escola, sendo assim, uma categorização para suas próprias “guildas” ou “sociedades” (*studium generale*) (KNOWLES, p. 1962, p. 153). Já em 1200 que o corpo professoral, *consortium magistrorum*, dividiu o ensino em quatro *faculdades* (que veio a constituir grupos de disciplinas separadas, adquirindo aceção mais semelhante à nossa) ou disciplinas: a Medicina, o Direito (ou Leis), a Teologia e a Filosofia (CORREIA, 1949, p. 295).

A AUCTORITAS MEDIEVAL

A intelectualidade formada nestes séculos se caracterizou fortemente pelo uso da *auctoritas*, recurso argumentativo baseado nos escritos dos *auctores*, quase sempre os textos bíblicos, pensadores clássicos e os Padres da Igreja, não havendo necessidade de originalidade, mas de emitir verdades baseadas nas penas dos predecessores. O estado de espírito regente deste fenômeno se cristaliza na famosa máxima de Bernardo de Chartres, citado por João de Salisbury em seu *Metalogicon* (1159), na qual compara os observadores medievais a anões que sobem nas costas dos gigantes para poderem ver coisas maiores e mais distantes, e, destarte, capacitam-se a perceber não pela acuidade do seu olhar, mas porque pelos gigantes foram erguidos (PERNOUD, 2016, p. 43-4).

Os intelectuais mais prestigiados quase sempre eram os que articulavam os principais *auctores* em suas obras. Mesmo Santo Tomás de Aquino (1225-1274), que julgava o argumento de autoridade como, de todos, o mais fraco, via a necessidade de se referenciar (até centenas de vezes) aos *auctores* em seus escritos filosófico-teológicos, na maioria das vezes para embasar seus argumentos, menos vezes para criticá-los. Em sua *magnum opus*, a *Suma Teológica* (1265-1273) aparenta, para

com eles, certa contrariedade, quando utiliza-se de um recorrente *auctor*, Boécio (480-524), justamente para desmerecer o apoio no argumento de autoridade: “pois fragilíssimo é o argumento de autoridade, conforme Boécio” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8), a *fortiori*, “embora fragilíssima a autoridade fundada na razão humana, eficacíssima é contudo a que assenta na revelação divina” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q. 1, a. 8, ad. 2). Tais trechos demonstram, para nossa época, uma sutil diferenciação entre o conceito de autor (como hoje o conhecemos) e *auctor* (e suas referentes flexões), não sendo necessariamente sinônimos – ou portadores dos mesmos significados. Por isso, creio que seria anacrônico, ou no mínimo simplista, utilizar a tradução vernácula autor x autoridade sem deixar claro esse panorama, além de esclarecer a referência devida quando me utilizar deste termo no vocábulo da língua portuguesa.

Ao se recorrer aos *auctores*, não raro é necessário citar tantas referências – quanto às mais distintas temáticas – que se torna fundamental uma realocação das distinções de cada um, resultando em uma adequação de *auctores* que possam até mesmo ter opiniões diversas entre si, sem cair em contradições. Para isso, os intelectuais se tornaram verdadeiros glosadores malabaristas, a fim de acomodar tantas fontes aparentemente contraditórias (BONNER, 1996, p. 460). Alain de Lille dizia com acuidade que a autoridade tem um nariz de cera que pode ser deformado em todos os sentidos, devido, certamente, à desenvoltura das autoridades em distintas perspectivas, sendo necessária a razão, ou seja, uma boa interpretação, para guiar a plasticidade presente nas obras em direção àquele tempo em questão, e, em última instância, à Verdade. A própria utilização de filósofos pagãos e árabes denota isto: não necessariamente, para todos os intelectuais, citavam-se escritos filosófico-teológicos por causa de sua verossimilhança e convencimento lógico-argumentativo, mas por um certo modismo. Talvez o averroísmo⁶⁰, tão confrontado por Santo Tomás e Ramon Llull – filósofos coetâneos – sirva de exemplo para tal caso.

⁶⁰ Averróis (1126-1198) foi o principal interpretador de Aristóteles na filosofia árabe. Suas ideias influenciaram fortemente a intelectualidade cristã, frutificando na vertente – ainda que bastante atomizada – averroísta latina, que defendia algumas teses conflitantes com a doutrina da Igreja, tais quais a teoria da eternidade do mundo e a negação da liberdade e da Providência. Por tal razão Tomás de Aquino, o *Doctor Communis*, também ávido estudioso da filosofia aristotélica, se projetou como um dos principais opositores de certas teses averroístas no Ocidente.

Para exemplificar três episódios de uso deste recurso retórico-argumentativo, trago Santo Isidoro de Sevilha (c. 560-636), em sua obra *Etymologiae* (c. 600-625). C.S. Lewis, em *The Discarded Image*, elenca sua reapropriação explícita de variadas *auctoritates*:

1) Em seus escritos acerca de pseudo-zoologia, em que, ao afirmar que “cavalos podem sentir o aroma da batalha” e que “eles são incitados à guerra pelo som das trombetas” (XII, I, 43), utiliza sutilmente a passagem bíblica Jó 39: 19-25 como base; **2)** ao nos dizer que as víboras se protegem do encantador de serpentes deitando-se e pressionando uma orelha ao chão, enrolando a cauda (XII, IV, 12), incide a “conversão prosaica” em uma metáfora pseudocientífica, sustentada no Salmo 58: 4-5, acerca da “serpente que se faz de surda” (LEWIS, 1964, p. 148); **3)** no trecho “cavalos derramam lágrimas pelas mortes de seus mestres” (XII, I, 43), Lewis interpreta a fonte definitiva como sendo a *Iliada*, alcançada por Isidoro por meio da *Eneida* (LEWIS, 1964, p. 148).

O autor, em seguida, tece interessantes comentários referentes aos escritos denominados bestiários, ao afirmar que

quando *auctores* entram em cena, Isidoro não faz diferenciação alguma entre eles. A Bíblia, Cícero, Horácio, Ovídio, Marcial, Plínio, Juvenal e Lucano (o último principalmente quanto às cobras), todos têm para ele exatamente o mesmo tipo de autoridade. Ainda assim, sua credulidade tem limites. Ele nega que doninhas engravidem pela boca e façam o parto pelo ouvido (XII, III, 3), e rejeita a hidra de várias cabeças como algo *fabulosus* (*ibid.* IV, 23).

Uma das coisas mais memoráveis sobre Isidoro é que ele não projeta moralidades em suas bestas e nem lhes dá alguma interpretação alegórica. Afirma que o Pelicano faz reviver seu filhote pelo próprio sangue (XII, VII, 26) mas não esboça paralelo algum entre isso e a morte vivificante de Cristo tal qual foi feito para produzir, mais tarde, o formidável *Pie Pelicane* (LEWIS, 1964, p. 149) (tradução livre)⁶¹.

⁶¹ “When *auctores* come into play, Isidore makes no kind of differentiation between them. The Bible, Cicero, Horace, Ovid, Martial, Pliny, Juvenal, and Lucan (the latter chiefly on snakes) all have for him exactly the same sort of authority. Yet his credulity has limits. He denies that weasels conceive by the mouth and bear by the ear (XII, III, 3), and rejects the many-headed hydra as *fabulosus* (*ibid.* IV, 23).

One of the most remarkable things about Isidore is that he draws no morals from his beasts and gives them no allegorical interpretations. He says the Pelican revives its young by its own blood (XII, VII, 26) but draws no such parallel between this and the life-giving death of Christ as was later to produce the tremendous *Pie Pelicane*”.

A discussão da real crença dos medievais em seres fabulosos como unicórnios, fadas e centauros, apesar de interessante, não se contextualiza no escopo deste trabalho. O que interessa nos comentários de Lewis acerca de Isidoro é perceber como, em sua obra, abunda a primazia das autoridades para constituir um regime de veracidade, seja este voltado ao campo retórico-poético (para compreensão dos escritos clássicos), seja como critério para inserção em um diálogo erudito (LEWIS, 1964, p. 152).

LLULL E AS AUCTORITATES

Inserindo tais autoridades em um contexto mais próximo da própria temática de discussão aqui proposta, que seja, o enfoque em sua influência e utilização por parte do filósofo Ramon Llull, pode-se perceber questões peculiares, não só semelhanças, mas peculiares distinções no que se relaciona ao binômio Llull x *auctoritas*.

Vimos que por mais que a crítica ao argumento de autoridade fosse comum à intelectualidade medieval, a referência às autoridades era quase unânime nas Universidades. Não raro a base argumentativa se sustentava na dialética de uso das *auctoritates*. A originalidade, em si, tinha pouco valor.

No caso do maiorquino, nota-se um detalhe: muitas vezes referia-se a passagens provenientes dos Pais da Igreja, de papas como Gregório Magno ou à própria obra engendradora da mentalidade medieval: os escritos bíblicos (BONNER, 1996, p. 458). Contudo, ainda que voltando seus escritos teológicos para uma *filosofia de ação* em prol da defesa da fé e conversão cristã, muito raramente citava tais fontes em suas defesas apologéticas. Aquele que o ler sem prestar atenção em tais detalhes, poderia até crer que Llull não se baseia em praticamente nenhuma autoridade, e que possui uma educação doutrinária sem referência às fontes que formaram o dogma e as doutrinas católicas, em outras palavras, “ahistórico, abstrato, descontextualizado e autoreferencial” (BONNER, 1996, p. 458). Por que se dava desta maneira?

Para abordar tal questão, procuro enaltecer o fato de que Ramon Llull, escolhendo ficar em Palma para sua formação intelectual (RAMON LLULL, *Vida Coetânea*, II, 10), moldou-se em quadros formativos distintos das clássicas Universidades parisienses, que era onde havia

planejado ir. Além dessa condição certamente influente em sua biografia, residia em um ambiente de fomentação constante ao debate teológico, principalmente no que se refere aos debates judaico-cristãos, como a famosa *Disputa de Barcelona* (1263), requisitada por Jaime I sob recomendação de Ramon de Penyafort, e encabeçada pelo rabino Nahmânides e Paulo Cristão, ex-judeu, disputa a qual o cristão-novo perdeu, fator que certamente muito motivou Llull em seus estudos, dado que foi realizada no ano de sua conversão ao catolicismo, por volta dos seus trinta anos de idade (COSTA; PARDO PASTOR, 2004).

Na visão de Ramon, muitas discussões apologéticas, ao cabo, findavam não em provas concretas acerca da verdade da religião, mas apenas afirmativas que não se sustentavam por si. Pasmem, não sustentando-se com argumentos que acolhessem o Outro, repetidas vezes perdiam-se oportunidades de conversões para a Igreja de Deus, como o dito caso em que o maiorquino cita sua viagem a Terra de Ultramar onde um imperador dos tártaros, Ghazan, desejava fervorosamente converter-se à fé cristã, e, dessa maneira, tornar-se-ia cristão e junto a ele, seu exército. Não sendo provada a ele a fé cristã, tornou-se sarraceno (RAMON LLULL, *O Livro Derradeiro*, I.5). Outro relato é de que, em Tûnis, um religioso pouco versado nas artes da Filosofia e Teologia desafiou um rei sarraceno (nomeado genericamente de Miramamolim) com a tese de que provaria a falsidade de sua religião. O rei “lhe disse que, se provasse a fé dos cristãos, nesse momento se tornaria cristão e batizaria os habitantes de sua pátria” (RAMON LLULL, *O Livro Derradeiro*, I.5). Aquele religioso afirmou que a fé cristã não pode ser provada, mas crida, o rei então sentiu-se enganado e afirmou que não desejava uma simples troca de uma fé por outra, “mas de bom grado trocaria uma crença pela inteligência da verdade” (RAMON LLULL, *O Livro Derradeiro*, I.5).

Sendo assim, seria mais viável ir pelo trajeto que de fato conquistaria adeptos ao catolicismo: prová-lo como religião verdadeira com sustentações racionais (que, em sua assertiva, viriam por meio de sua *Arte*). Não que as autoridades não fossem essenciais para adquirir o conhecimento teológico e filosófico necessários para defender a religião cristã – em fato, sabe-se que passou anos estudando antes de se colocar em frente ao martírio –, contudo, tal qual os cristãos as utilizavam, todos os outros infiéis também o faziam à sua maneira, resultando em uma citação desmedida de autores consagrados, interpretados conforme

as necessidades de cada um, ou seja, algo despropositado e infrutífero, sintetizado no provérbio

Disputar

per

auctoritats no ha

repòs⁶².

Mas, apesar dos citados descontentamentos com este método, o propósito da conversão com utilização das *auctoritates* permanece como uma possibilidade realizável, excepcionalmente em casos nos quais

se alguém vir que [seu oponente] é um homem de discernimento grosseiro e não sutil, ele pode trazê-lo de seu erro com ajuda da autoridade e dos milagres dos santos [*ab auctoritats e ab miracles de sants*] que o farão crer, o que não o fará com razão ou argumentos naturais. Pois um homem de discernimento grosseiro é mais próximo à fé do que à razão (RAMON LLULL, *Libre de contemplació en Déu apud* SZPIECH, 2013, p. 136) (tradução livre)⁶³.

Dessa maneira, ficam nítidas duas vias para a pregação *ad extra et ad intra* na proposta luliana: a via com ajuda milagrosa dos santos e autoridades religiosas (*ab auctoritats e ab miracles de sants*) em detrimento de fazê-lo “com razões ou argumentos naturais” (*ab raons ni ab arguments naturals*) (Apud BONNER, 1996, p. 461)⁶⁴ que, basicamente, faz-se útil na conversão de pessoas leigas, laboriosas (manuais) e pouco eruditas, as quais têm maior dificuldade de entendimento (*gros enteniment*), em suas palavras, o “ignorante e de inteligência pesada” (*neci de gros enginy*) (Apud BONNER, 1996, p. 461)⁶⁵; e a via argumentativa, cuja proposta se baseava na exposição da Verdade católica em detrimento das outras religiões não se baseando somente nos autores clássicos, mas na irrefutabilidade lógico-discursiva, daí que “quando um homem sutil disputa [...] com outro

⁶² “Não existe descanso na disputa por argumentos de autoridade” (tradução de Anthony Bonner). Trecho presente na obra *Proverbis de Ramon*, 248, 5 (ORL XIV, 271) apud BONNER, 1996, p. 461.

⁶³ “If one sees that [one’s opponent] is a man of crude understanding and not subtle, he can bring him from his error with authorities and miracles of saints [*ab auctoritats e ab miracles de sants*] that make him believe, which he will not do with reasons or natural arguments. For a man of crude understanding is closer to faith than reason”.

⁶⁴ Traduções de Anthony Bonner.

⁶⁵ Traduções de Anthony Bonner.

homem sutil [...] com ele deve disputar com uso de razões silogísticas [...] porque assim pode levá-lo à verdade melhor com razões que com fé ou autoridades” (RAMON LLULL, *Libre de contemplació en Déu Apud SZPIECH*, 2013, p. 137) (tradução livre)⁶⁶. Para o Iluminado, na pregação *ad extra et ad intra*, não fica proibido a referência às *auctoritates*, mas as toca apenas na aplicação da razão, não em citações a esmo, ou seja, mesmo quando traz à tona uma *auctoritas*, nela não se mantém muito tempo em sua busca e defesa argumentativa, “não no sentido de abandonar esta procura, que de fato nunca abandonará, mas no de integrar esta busca num sistema autônomo e muito mais geral” (BONNER, 1996, p. 466). Fica claro que, ainda que haja a valorização das autoridades eclesiásticas, Llull defende a catequização mistagógica acentuado o valor da superioridade no que tange o embate argumentativo a despeito da apelação fugaz para o nome das autoridades – não, relembremos, ignorando o conhecimento adquirido por meio destas, mas apenas enevoando a origem, concentrando-se no conteúdo filosófico.

E a preferência do beato por esta segunda via se dá devido à sua intimidade com os muçulmanos. Ele defendia que, como Maomé, profeta e homem mais importante da religião islâmica, ao compor o Corão, o havia feito de maneira errônea e falha, os sábios desta religião sabiam internamente que alguns conteúdos da fé seriam invariavelmente falhos desde sua concepção. Se há dúvida no coração dos líderes espirituais da população sarracena, o primeiro passo seria convencê-los de que suas almas estão no erro, e, conseqüentemente, guiam tantas outras para o Inferno (RAMON LLULL, *O Livro Derradeiro*, I.2). Ao trazer para o catolicismo os líderes temporais e espirituais, a população mais rústica, conectada àqueles quase que umbilicalmente por meio da Cultura Intermediária, compartilhada por toda uma sociedade, ou ao menos uma parte significativa dela, haveria de se converter ao catolicismo, e, desta forma, alcançar-se-ia a salvação de uma quantidade alta de almas com um esforço centrado em poucas, mas importantes pessoas.

Fato é que o Doutor Iluminado deve muito de suas obras e discussões empíricas ao método que propunha a feitura destas

⁶⁶ “When a subtle man disputes... with another subtle man... he should dispute with him with syllogizing reasons... because he can lead a subtle man to truth better with reasons than with faith or authorities”.

questões (na letra e na voz), pois decerto não o fazia de maneira aleatória, senão que visando sempre o meio de contato mais profícuo possível para a promoção de seu *projeto mistagógico*. Assim sendo, permeia na *argumentação de conveniência* luliana a tópica retórica aristotélica, sem a qual não se compreende ao todo sua escrita, em especial suas obras *artísticas* – que cá são o foco –, cujos “meios de persuasão” são bem situados. Dado que Aristóteles (384-322 a.C.) é a principal autoridade neste sentido, nada mais útil que versar sobre seu ressurgimento e utilização na tônica do pensamento medieval.

A REDESCOBERTA DE ARISTÓTELES

Por muito tempo, da Alta Idade Média até o início do período centromedieval, duas eram as principais referências no campo de argumentação retórico-filosófica. A primeira era Platão, cujo ápice da reapropriação intelectual, ainda que permeando toda a História do pensamento medieval, deu-se em Santo Agostinho (354-430), que, além de utilizar muitos aspectos da filosofia platônica – feita presente a ele por meio dos pensadores neoplatônicos de Alexandria – em temas como a alma (referente ao diálogo *Fédon*) e em seu *magnum opus Cidade de Deus* (413-426), muito se aproxima do grego até mesmo em matéria de escrita, de tal maneira que ambos se inserem não somente na tradição filosófica ocidental, mas também no Cânone da literatura ocidental. A segunda se tratava de Boécio, que era considerado o último grande pensador de Roma, pátria a qual influencia diretamente a mentalidade da Cristandade medieval, de forma a se considerarem herdeiros diretos dela, sendo, por meio da Igreja Católica, uma espécie de guia moral dos cristãos do Medievo. Ele era um filósofo e tradutor da elite romana, prestando serviços notáveis de tradução e comentários às obras de Platão, Aristóteles, e outros autores gregos (o legado das traduções gregas ainda era insólito), além da feitura – nos intervalos dos processos de tortura e encarceramento que sofrera – da clássica *Consolação da Filosofia* (524).

Desde cerca de 1100, até se concretizarem em 1270, os processos de tradução do grego antigo para o árabe, e subsequentemente para o latim, providenciaram um aumento e disponibilidade de conteúdo do *corpus aristotelicum* – além de outras personalidades importantes – para o Ocidente medieval, gerando um (epi)fenômeno notável para os

intelectuais dos períodos contemporâneo e posteriores (KNOWLES, 1982, p. 185).

David Knowles afirma que nas primeiras décadas do século XII se formataram pelo menos quatro centros de integração cultural onde os escolásticos poderiam ter feito tais descobertas: **1)** A Síria, pouco após a primeira Cruzada, onde poucos homens de letras firmaram sedes ocidentais como em Antioquia; **2)** O segundo era Constantinopla, onde se traduziu o *corpus* lógico aristotélico; **3)** Posteriormente, outro ambiente é a Sicília sob domínio normando, lugar no qual as quatro línguas e etnias se encontravam: o hebraico, grego, latim e árabe. Como se tratava de um *locus* mais apaziguador e luxuoso, a Sicília se tornou um centro receptivo para viajantes e/ou estudantes; **4)** Por fim, o quarto espaço de tais operações eram as Espanhas, onde Aristóteles se tornara objeto de intenso interesse para os árabes e posteriormente aos judeus (KNOWLES, 1982, p. 186). A Reconquista na região das Espanhas no século XI, em que se havia promovido a derrocada do Califado de Córdoba em 1084 e a recuperação de Toledo em 1085, possibilitou um aprendizado das populações latinas por meio do contato judaico-arábico, além da posse de suas bibliotecas. E, de 1100 adiante, deu-se um constante fluxo de escolásticos nortenhos para as Espanhas à procura de manuscritos e formação de uma Escola de tradução. Por volta de 1250 a *Política*, *Economia*, *Poética* e a *Retórica* já estavam traduzidas e revisadas (KNOWLES, 1982, p. 186).

ENTRE A TÉKNHE ARISTOTÉLICA E A ARS LULIANA

Dentre as influências germinadas tanto superficialmente quanto no âmago dos escritos de Aristóteles de Estagira, tais quais a questão da alma, dialética, a metafísica, lógica etc., uma permanece incessante, que é a tônica da (obra) *Retórica* (c. 360 a.C.). Não poucas vezes, principalmente na longa duração clássico-medieval, se supôs que a *Arte Retórica* (*ars rhetorica*) aristotélica permeia o campo da Retórica de maneira quase assintomática, como um leito permanente sobre o qual o rio do saber retórico corre. Problematizando tal abordagem, é proposição necessária, no campo do saber histórico, entender este conceito como historicizável, desnaturalizado. Deve-se pôr a *Técnica*

*Retórica (tékhne rhetoriké)*⁶⁷ inserida em seus quadros sociais e culturais.

Com efeito, desde sua composição, a *Arte Retórica* serviu de referência a autores romanos antigos e medievais, não nos termos que eles mesmos desejariam, que seja, de uma linha de gerações que a aperfeiçoa progressivamente, mas como um marco sobre o qual se referenciam e legitimam as suas obras, *Arte* essa que reconfigura-se conforme os objetivos de sua reapropriação, de forma que

não é propriamente a *Técnica retórica* de Aristóteles, escrita por volta de 360 a.C., que é causa direta da *Instituição oratória*, de Quintiliano, escrita no século I d.C., segundo o esquema evolucionista que supõe o aperfeiçoamento progressivo de uma obra para outra por meio da noção romântica de ‘tradição’, sempre dada como aquele fundo anônimo, imemorial e indeterminado que vai sendo passado à frente de geração em geração. É a *Instituição oratória*, quando remete seu leitor à *Técnica retórica*, que recorre à *auctoritas* aristotélica para produzir um Aristóteles que autoriza retrospectivamente seus enunciados (HANSEN, 2013, p. 18).

Condensando, então, caracteriza-se a *Técnica Retórica* não como um sistema sempre voltado organicamente para dentro da tradição (e aprimorando-a), senão como, na verdade, uma reapropriação referencial que varia conforme as necessidades. Por causa disso, também, Aristóteles se firmou direta e indiretamente como a principal *auctoritas* no campo retórico, ainda que por certo tempo nem se houvesse conhecimento exato do seu texto, mas sendo presentificado por clássicos *auctores* como Cícero e Quintiliano. Uma questão que se aventa neste trabalho é: como Ramon Llull incorporou os conhecimentos desta *ars* em seu pensamento e, por consequência, em seus feitos – escritos e empíricos?

Por base, lembremos do teor globalizante do fim último do *corpus* luliano, qual seja, a *filosofia de ação* em prol da pregação da fé cristã. Ainda que outras motivações sejam como uma espuma do mar superficial, este objetivo é o que se encontra na estruturação submarina – para utilizar desta analogia – de seu pensamento.

⁶⁷ Uso o sentido da *Retórica* como *ars* (latina)/*tékhne* (grega) em concordância com João Adolfo Hansen, que adjetiva o termo para evitar a compreensão da *Retórica* como um “corpo unitário, fechado e acabado, como saber ou objeto positivo que apenas espera reconhecimento”. Cf. HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, p. 11-46, jul/dez. 2013. p. 12.

Mutatis mutandis, tanto o estagirita quanto o maiorquino defendem o uso da técnica retórica em graus de persuasão em razão da defesa de uma verdade. Ambos, criticando seus contemporâneos – no caso, os sofistas e os pregadores/universitários pouco inteligentes –, intercediam contra uma utilização das palavras, escritas ou faladas, apenas em um viés de convencimento vazio e frívolo, mas, em via oposta, aconselhavam os estudos das técnicas/artes como uma via para possibilitar a condução dos outros à verdade, como se apresenta no trecho no qual defende que “não é certo perverter o juiz induzindo-o à cólera, ou à malevolência, ou à compaixão”, pois “isso seria adular a regra que nos dispomos a utilizar. É igualmente evidente que cabe a um litigante apenas demonstrar que o fato alegado existe ou não existe, que ocorreu ou não ocorreu” (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, I, 1354a 20-25).

Aristóteles objetivou a não alteração do temperamento alheio, focando nos fatos racionais verossímeis. De maneira semelhante a esta ideia, Llull, em sua conjuntura, aconselha que

para que a conversão dos infiéis seja mais leve e mais rápida, que seja elaborado um tratado sobre os princípios universais, e que seja universal para todas as ciências e conclua pela **necessidade da verdade e ensine o modo de encontrar o objeto específico desejado** (RAMON LLULL, *O Livro da Passagem*, II, 4ª parte) (grifo meu).

Excepcionalmente, só defendia a conversão “persuasiva” para aqueles que careciam de inteligência. Neste sentido, nota-se a autoridade aristotélica no pensamento de Ramon Llull, ao designar seus conhecimentos em prol de objetivos referentes a um fim verdadeiro, e não uma *Arte per se*, atônica. A adaptação discursiva para distintos objetivos e situações se faz de tal modo até previsto na *Retórica* pelo próprio Aristóteles, que prevê as artes dialética e retórica como adaptáveis conforme o discurso, pois “nem uma nem outra é uma ciência com um objeto definido de estudo; as duas são faculdades fornecedoras de argumento” (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, II, 1356a 30).

O filósofo peripatético classifica os entimemas – tipos de silogismo – como proposições adicionais, distintas e conseqüentemente verdadeiras, feitas com base em proposições anteriores e também verdadeiras, enquanto sobre os *topoi (loci)* – os lugares-comuns –, atenta para a sua indiferença quanto à aplicação em matérias distintas, já que aplicam-se a todos os gêneros (ARISTÓTELES, *Retórica*, I, II, 1356b 15).

Ainda no esteio de Hansen, os lugares-comuns, por mais gerais que sejam, são específicos do gênero discursivo compartilhados, pelos quais o autor produz sua argumentação (sede de argumentos) (HANSEN, 2013, p. 28), por fim, “os *topoi*, como lugares dialéticos e retóricos, definindo os primeiros como próprios da dedução lógica e, os segundos, como argumentos usados pelo orador para persuadir a audiência em causas particulares” (HANSEN, 2013, p. 25). Neste quadro argumentativo, ressalta-se a utilização, por Ramon Llull, de entimemas via *topoi* compartilhados, sendo estes, portanto, uma espécie de área de contato cultural comum entre os crentes das três religiões, por meio da qual se movem as interações dialéticas nas quais Llull intentava se inserir para atingir seus objetivos. E a própria especificação destes objetivos acaba por atenuar a presença e autoridade da *ars rhetorica* aristotélica, já que é substituída progressivamente pelo sistema da *Arte* luliana.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao propor a *Arte* como método geral de caminho à Verdade e pregação, o beato se assenta com a proposição de uma ciência na qual se torna possível agrupar, estudar e explicar todos os outros conhecimentos, predominantemente com um referencial de caráter interno, podendo ser classificado como *endoreferencial*, e não, como era comum em seu tempo, o *exoreferencial*, baseava-se então numa intertextualidade interior (BONNER, 1996, p. 466). A própria *Arte*, objetivava Llull, deveria ser estudada à parte tanto das autoridades passadas quanto contemporâneas, abstendo-se ele de querer tornar-se uma destas autoridades, apenas desejando tal posto para a sua *Arte*, cedida diretamente pelo próprio Deus, o que a caracterizava com uma aura de importância bastante significativa para o século XIII (BONNER, 1996, p. 468). Apesar do realce da interioridade na sua ciência da inteligência, não é prudente inseri-lo em uma categoria de crente que se preocupava tão somente com a salvação da alma em âmbito individual, pois sua tarefa sempre se propôs não só à pregação *ad intra*, mas inclusive à *ad extra in loco* para povos não-cristãos, e em panoramas muitas vezes diversificados. Em uma vertente aristotelizante, ressalta-se como os preceitos argumentativos voltados para a conveniência e analogia foram contínuos em suas obras apologéticas. Conforme os

aconselhamentos do estagirita, Llull segue e reapropria muitos panoramas previstos, formando até um paralelo bem visível nos objetivos de ambos: a persuasão bem-intencionada de trazer o outro à verdade, utilizando a *ars rhetorica* como meio formal para tal. Ao mesmo tempo que refere-se à essa técnica indiretamente, dela tenta se desvincular ao exaltar somente sua *Arte* como uma *auctoritas* real e eficaz. Ao cabo, como ressalta Bonner (1996, p. 471) esse desejo se perfaz constantemente em sua trajetória biográfica: deixar de lado as autoridades humanas, para deixar somente à luz do conhecimento real a autoridade da *Arte* dada por Deus.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus documental

ARISTÓTELES. *Retórica*. São Paulo: EDIPRO, 2013.

RAMON LLULL. *Raimundo Lúlio e as Cruzadas*. Liber de Passagio. Darrer Llibre sobre la Conquesta de Terra Santa. Liber de Acquisitione Terrae Sanctae. Trads. Waldemiro Altoé, Eliane Ventorim e Ricardo da Costa. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2009.

RAMON LLULL. *Vida Coetânia*. Trad. Ricardo da Costa. Freiburg im Breggau, 1999.

SANTO TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica*. Trad. Alexandre Correia. São Paulo: Indústria Gráfica Siqueira, 1947.

Bibliografia especializada

BONNER, Anthony. A “arte” luliana como autoridade alternativa. *Veritas*, Porto Alegre, v. 41, n. 163, p. 457-472. Set. 1996.

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

Obras de orientação historiográfica

CORREIA, A. A universidade medieval. *Revista da Faculdade de Direito*, Universidade de São Paulo, v. 45, p. 292-329, 29 dez. 1949.

HANSEN, J. A. Instituição retórica, técnica retórica, discurso. *Matraga*, Rio de Janeiro, v. 20, n. 33, p. 11-46, jul/dez. 2013.

KNOWLES, David. *The Evolution of Medieval Thought*. Toronto: Longmans Canada Ltd., 1962.

LEWIS, C. S. *The Discarded Image: an introduction to medieval and Renaissance literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.

PERNOUD, Régine. *Idade Média: o que não nos ensinaram*. São Paulo: Linotipo Digital, 2016.

REFLEXÃO SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA DA IDADE MÉDIA FRENTE AOS NOVOS PARADIGMAS EDUCACIONAIS

Luana Maia da Silva⁶⁸

RESUMO: Este trabalho propõe uma reflexão sobre o ensino de história da Idade Média a partir da inserção de novas perspectivas metodológicas de ensino e aprendizagem e a formação de um novo perfil educacional, uma nova abordagem pedagógica quanto a concepção de documentos e fatos a serem discutidos e problematizados em sala de aula pelo professor dentro do ensino de história da Idade Média ao utilizar novos instrumentos de análises como o filme, jogos, música, imagem e enredos literários que abordam aspectos do medievo com intuito de ampliar a observação e alcance de interpretação dos educandos permitindo uma associação dos elementos medievais, à atualidade, de forma a aproximá-lo dos alunos.

PALAVRAS-CHAVE: Idade Média, Ensino de História, Educação, Fontes.

ABSTRACT: This work proposes a reflection on the teaching of history of the Middle Ages from the insertion of new methodological perspectives of teaching and learning and the formation of a new educational profile, a new pedagogical approach regarding the conception of documents and facts to be discussed and discussed. in the classroom by the teacher within the teaching of history of the Middle Ages when using new instruments of analysis such as film, games, music, image and literary plots that approach aspects of the medieval in order to expand the observation and scope of interpretation of students allowing an association of medieval elements, to the present, in order to bring it closer to students.

KEYWORDS: Middle Ages, History Teaching, Education, Sources

⁶⁸Possui graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA-CESI) e em Pedagogia pela UNINTER. Pós-graduada em Gestão Educacional e Escolar pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), Metodologia do Ensino de História e da Geografia (FACIBRA), Metodologia do Ensino Superior (FAR), Especialista em Atendimento Educacional Especializado (FACIBRA) e Mestrando em História pela UFT.

INTRODUÇÃO

No decorrer do último século pode-se perceber que o ensino de História passou por grandes mudanças políticas e sociais com o advento da escola dos Annales, o surgimento da história oral e posteriormente no Brasil com a promulgação da Lei de Diretrizes e Bases da Educação (Lei n.9.394/1996). Dentre essas transformações podemos perceber que a sua proposta de ensino deixa de ser apenas tradicionalista ou seja, voltada apenas aos fatos e circunstâncias superficiais sem se preocupar em abordar causas mais profundas caracterizando-se pela narrativa dos fatos. E passa a abordar dentro do ensino de história novas perspectivas e metodologias como o filme, jogos, música, imagem e enredos literários com a intenção de aproximar o conteúdo explanado em sala de aula a realidade do educando ao mesmo tempo que torna o ensino menos enrijecido.

Diante disso, partimos da premissa que será dentro desse novo cenário educacional de valorização de mecanismos de ensino e aprendizagem diversos que se tornou possível discutir o uso de textos não oficiais e enredos como fonte de estudo dentro da sala de aula permitindo assim que os professores de história possam abordar novas perspectivas e nuances no ensino de história. Nesse contexto, pode-se observar a formação de um novo perfil educacional, uma nova abordagem pedagógica quanto a concepção de documentos e fatos a serem discutidos e problematizados em sala de aula com o intuito de aproximar os conteúdos curriculares a realidade do educando de forma a problematizar questões contemporâneas como propõe os Parâmetros Curriculares Nacionais. Já que este, ao discutir sobre o ensino de história nos assinala que ele deve ser estudado em todos os seus contextos podendo para isso integrar-se à outras áreas de Ciências Humanas e suas Tecnologias para que seja possível ampliar suas possibilidades de análise.

Possibilita ampliar estudos sobre as problemáticas contemporâneas, situando-as nas diversas temporalidades, servindo como arcabouço para a reflexão sobre possibilidades e/ou necessidades de mudanças e/ou continuidades (BRASIL, MEC/SEMTEC, 1999, p. 19).

Diante disso, busca-se com esse trabalho refletir sobre a forma que essas mudanças de paradigmas podem impactar o processo de ensino e aprendizagem do conteúdo proposto na estrutura curricular do Ensino de História da Idade Média. Nos PCNs, por exemplo que por muito tempo estruturou nossas práticas de ensino a premissa era de que caberia ao professor no ensino de História da Idade Média aproximar e ampliar a visão dos alunos sobre o medievo não se restringindo apenas a leituras e discussões do que se propõe o livro didático pois caso cometa esse erro, estará consciente ou inconscientemente, prezando pela repetição, memorização e passividade do educando uma vez que o ato de educar não pode ser visto como uma mera reprodução de saberes, ideias e valores. (SANTANA, CARATTI, 2019 p. 3-5)

Para evitar isso, deve-se buscar um planejamento, uma aula dinâmica, que promova o debate como nos relata Gandin (2009) “só há sentido em falar em plano de aula se os professores tiverem aspirações maiores que transmitir conteúdos pré-estabelecidos”. Cucolo também critica essa abordagem tradicional dentro do processo avaliativo como mecanismo de “memorização sem sentido” pois para ele é preciso que o aluno entenda o contexto do evento e não apenas o relato desprovido de problematização dentro do ensino. Nesse sentido, acreditamos que o professor dentro do ensino de história da Idade Média deve-se, apoiar em novos instrumentos de análises que abordam aspectos sobre o período referido para que seja possível associar elementos da Idade Média presentes neles, à atualidade, de forma a aproximá-lo dos alunos. (CUCOLO, 2018, p.01)

De acordo com Élia Santos, o lúdico voltado a Idade Média seria um desses recursos “uma estratégia insubstituível para ser usada como estímulo na construção do conhecimento humano” (SANTOS, 2001, p.2) permitindo assim que o professor dialogue com o educando. Um exemplo disso, seria o jogo medieval inserido em um determinado contexto para que possa ter uma função significativa como nos assinala Johan Huizinga isto é, tenha um determinado sentido dentro da disciplina para que não seja repassado apenas de forma aleatória e unicamente para entretenimento. Pois, para o autor, o jogo nos permite ampliar nossa observação e alcance de interpretação sobre o que está sendo abordado o que facilita a abordagem de um problema e a

construção de imagens ou imaginação a respeito de algo. (HUIZINGA, 2010, p.3 e 29).

Rafael Barbosa de Jesus Santana e Jônas Marques Caratti ao refletirem sobre o ensino de história Medieval a partir da inserção de jogos em sala de aula nos assinala que ele possibilita algumas vantagens como envolver mais os alunos com o conteúdo histórico repassado e com a própria história uma vez que ele permiti a formação de “ uma consciência histórica através de outros matérias didáticos sem ser o livro”. (SANTANA, CARATTI, 2019 p. 7). Caio Alexandre Toledo de Faria e Wendhel Almeida Souza compartilham da mesma opinião pois, para os autores é possível que o educando consiga produzir conhecimento histórico a partir de outras fontes como é o caso da leitura de jogos pois, tais mecanismos não são apenas mediadores do conhecimento, são obras culturais permitindo assim que o educando possa interagir com o passado (p. 4)

Os jogos eletrônicos não são somente mediadores do conhecimento, são obras culturais e sendo assim, conseguem produzir conhecimento histórico, pois encontram-se inseridos neles distintas representações de temporalidades e locais do passado. É possível dizer que a visão dos alunos e alunas de hoje sobre a Idade Média (e outros períodos) fora construída com “ajuda” dos jogos eletrônicos, sendo impossível afirmar que somente os games tiveram esse trabalho. É necessário compreender que, ainda, os jogos eletrônicos são voltados a classes sociais menos subalternas, com públicos específicos (p.04)

Diante disso, é possível inferir que ensinar história requer o dialogo com outras fontes, com outros saberes, para que seja possível despertar no educando uma realidade significativa embora, Santana e Caratti ressalte que seja sabido que dentro do espeço escolar modelos de ensino e aprendizagem diferentes sejam comumente avaliados com desconforto e insegurança. (SANTANA, CARATTI, 2019 p. 8). Entretanto, não se pode negar seu potencial em aproximar os/as estudantes do assunto abordado em sala de aula ao mesmo tempo em que se torna uma ferramenta metodologia que transcende a concepção tradicional do ensino presente na sala de aula regular.

João Davi Oliveira Minuzzi tem entendimento semelhante aos dos autores já citados por acreditar que o ensino de história medieval pode ter momentos com atividades mais lúdicas e estimulantes sem que para

isso, deixe o aprendizado do conteúdo em segundo plano. Pois, para o autor é a partir desse momento de interação que desperta no educando o interesse pela História, ou seja, é a partir dessa experiência lúdica que possibilitara que ocorra uma revisão do conteúdo aprendido, inserindo também debates sobre o período estudado. Como exemplo disso o autor cita o jogo Olim Bellis, uma mistura de jogo de tabuleiro com jogo de cartas, voltado para o ensino de História Antiga e Medieval que consiste em duelos entre dois jogadores, nesse caso, cada aluno controla um exército baseado em exércitos na História e na mitologia de cada povo. Para o autor Olim Bellis, é um exemplo de jogo que pode ser usado em uma competição ou torneio desenvolvido por toda escola já que ele requer um maior tempo de preparo e carga horária para ser realizado em sala de aula com um quantitativo expressivo de aluno como nos relata a seguir: (MINUZZI, 2013, p.745)

Para entender melhor o jogo, vou descrevê-lo, ele consiste em duelos entre dois jogadores, cada um controla um exército baseado em exércitos na História e na mitologia de cada povo. Estão sendo confeccionados dez baralhos com os seguintes exércitos da Antiguidade e da Idade Média: Cretenses, Persas, Gregos, Romanos, Chineses, Astecas, Vikings, Tupis, Bretões e Assírios. A escolha desses povos se deu de maneira bem diversa, mas busquei escolher povos que se destacam nos livros didáticos e contemplar as mais diversas regiões do planeta. Cada jogador também pode incluir em seu baralho cartas de soldados “mercenários”, que estariam, na lógica do jogo, atuando em um exército que não o seu. Exemplos desse caso incluem unidades que não possuem um baralho específico como as unidades japonesas, maoris, egípcias, árabes e outras. Uma problemática bem grande neste jogo é a questão do anacronismo, porque em uma partida o exército Asteca pode ter unidades mercenárias Japonesas e estar enfrentando os Romanos, o que não teria lógica alguma no sentido histórico, haja vista que estes povos não entraram em contato e muito menos se enfrentaram alguma vez. Devido a isso, o professor que estiver responsável pela atividade deve ressaltar essa característica e dizer que a grande parte desses povos não teve contato algum com os outros, mas também deve ser trabalhada a influência dos Cretenses sobre os Gregos, por exemplo. Outro aspecto a ser abordado são as semelhanças e diferenças entre esses povos e as características militares, como o significado e a importância da guerra nesses períodos. (MINUZZI, 2013, p.746-747)

Contribuindo para ampliar essa discussão Santana e Caratti nos relata que o Jogo voltado para o ensino de história medieval permite que ocorra uma sintetização e sistematização de conceitos estudados ao

mesmo tempo que permite identificar dificuldades referentes ao conteúdo trabalhado. Para os autores o jogo deve ser entendido como um suporte pedagógico a ser empregado pelo professor durante as aulas. Para isso, ele cita o exemplo de um jogo a ser utilizado pelo professor nas aulas que trabalham o modo de vida feudal que contém 94 cartas, dividido pelas cores vermelha, branca, azul e pretas necessitando ter para sua execução no mínimo 8 e no máximo 12 jogadores. (SANTANA, CARATTI, 2019 p.7-9)

O material didático contém, 94 cartas, dividido pro cores: 12 vermelhas, 10 brancas, 18 azuis e 54 pretas. No início do jogo, cada jogador teve que pegar uma carta vermelha: essas determinaram a que ordem social o aluno pertencia (clero, nobreza ou camponeses). Na segunda rodada, os jogadores que foram da nobreza pegavam as cartas azuis; os camponeses e clérigos pegaram as cartas pretas. Já as brancas, cartas coringas que poderiam eliminar jogadores do jogo, seja por causa da Peste Negra ou apenas por vontade de um nobre, poderia ser adquirida por qualquer ordem social. O material pedagógico aqui detalhado, consiste em cartas que contém frases no imperativo, como por exemplo: “Preste corvéia-continue no jogo”, “escolha um nobre para te dar uma terra” ou “escolha um suserano para te dar uma terra”. Vence aquele que ficar por último no jogo. Para aventurar-se nesse jogo é necessário ter no mínimo 8 e no máximo 12 jogadores. Das doze cartas vermelhas que definem a que grupo social o jogador vai pertencer, apenas 6 são nobres e clero. Essa escolha por menos cartas da nobreza e do clérigo representa o pequeno número de senhores feudais na Idade Média. (SANTANA, CARATTI, 2019 p.8-9)

A partir dos fatos elencados, é possível inferir que os jogos quando aplicados dentro de um contexto se torna uma eficiente ferramenta de ensino. Fernando José Viera de Oliveira ao refletir sobre sua aplicabilidade elenca e analisa algumas vantagens e desvantagens de sua utilização como proposta pedagógica, para ele, o jogo tem o “poder” de tornar a história mais prazerosa para os adolescentes ao mesmo tempo que permite que os alunos possam construir e ampliar seus saberes com os ensinamentos dos jogos tendo em visto que eles se baseiam em conteúdos já discutidos dentro do conteúdo da Idade Média. Entretanto, Oliveira nos relata que mesmo os jogos permitindo que o professor possa usar essas representações extraescolar para ampliar os conceitos de história dentro da sala de aula é necessário que

o professor categorize os jogos entre aqueles que tenham temáticas de fundo histórico que possam levantar discussões sobre a temática trabalhada em sala de aula. (OLIVEIRA, S.L, 2019) Ciente disso, que o jogo permite várias possibilidades de análises sobre o período Medieval, é preciso que o professor selecione com cuidado os jogos para que sua abordagem possibilite a construção de discussões significativas como nos relata Silva e Mafra:

Partindo dos elementos característicos do próprio jogo (coisas que os personagens utilizam, por exemplo) é possível lançar inúmeras discussões dentro ou fora da sala de aula sobre modos de vida retratado no jogo, mudanças e permanências nas vestimentas, na construção das casas, nas estratégias de guerras, etc. (SILVA; MAFRA JR. 2008, P. 09)

Podemos perceber a partir do que foi exposto que o ensino por meio do jogo é um desafio tanto no aspecto teórico quanto no estrutural e talvez por isso, que infelizmente, como nos relata Oliveira, é crescente o número de professores de história que trabalham com a Idade Média que negam essas metodologias de ensino o que acaba por dificultar sua introdução nas salas de aulas. (OLIVEIRA, S.L, 2019) Entretanto, mesmo diante dessa dificuldade Silva e Mafra nos relata que certas mudanças embora complexas e desafiadoras são necessárias pois permite ensinar “História às crianças e jovens que pertencem a lugares sociais diferentes e também desiguais, numa sociedade bombardeada de grande quantidade informações, de diferentes ritmos, de temporalidades múltiplas e instantaneidades, visões de mundo diferentes [...] (SILVA; MAFRA JR. 2008, p. 01)”

Além dos jogos, Edlene Oliveira Silva nos relata também sobre outras formas lúdicas capazes de aproximar os alunos do conteúdo curricular de Idade Média, entretanto, a mais acessível ao grande público seriam os filmes históricos por terem uma grande veiculação pelas mídias televisivas e pelos canais abertos de internet. Para Silva, essa facilidade pode ser aproveitada pelo professor para ampliar a concepção do aluno quanto as narrativas filmicas dentro do campo do ensino de história ampliando assim sua capacidade de leitura crítica sobre novas formas de linguagens e discursos. Ou seja, essa abordagem metodológica permite que o professor selecione filmes medievais que abordam uma temática específica para que possa trabalhar por meio

de: enredos, personagens, figurino, cenário, contexto político, econômico e social. (SILVA, 2012, p. 214)

O contato direto com outras referências documentais, escritas ou imagéticas, como, por exemplo, as narrativas filmicas, constitui ainda espaço lacunar no ensino de História. O manual escolar utilizado em sala de aula como recurso didático exclusivo reflete uma prática educacional que limita a aprendizagem do aluno à interpretação de uma única referência histórica, negando ao estudante a capacidade de leitura crítica das novas formas de linguagens que a sociedade contemporânea oferece. (SILVA, 2012, p. 214)

Fabiolla Falconi Vieira ao abordar o uso desse recurso cinematográfico em sala de aula nos assinala que ele possibilita que o professor trabalhe com seus alunos questões relacionadas ao imaginário social que se formou na mentalidade de grande parte da população quando se fala em Idade Média, os grandes reinos, castelos, donzelas, cavaleiros, e etc., e a estereótipos associados ao termo “Idade das Trevas” baseada somente nas relações de suserania e vassalagem. Nos permite também, segundo a autora a analisar o ensino da História da Idade Média dentro de um viés religioso presente em grande parte dos filmes medievais sendo considerado na contemporaneidade um conteúdo extremamente importante quando se fala em Idade Média “visto que não se pode pensar a Idade Média sem a religião cristã, que estava totalmente imbricada nos pensamentos e comportamentos do homem medieval” (VIEIRA, 2013, p. 25-27).

Essa associação da Idade Média com a religião pode ser observada em várias obras e referências que abordam sobre a autoridade e o poder hegemônico que a Igreja detinha durante Idade Média sob todos os aspectos relacionados à vida da população inclusive sob que deveria ou não ser repassado a grande massa com relação ao mundo e as coisas terrenas uma vez que apenas a Igreja teria o controle e o monopólio sob esse conhecimento. (VIEIRA, 2013, p. 25-26) Ora, observa-se que há entre os autores uma característica consolidada quanto a eficácia do filme como um recurso metodológico capaz de ampliar a visão do aluno sobre a disciplina. Ou seja, se o professor deseja abordar o contexto religioso medieval ele pode encontrar vários filmes que discutem essa temática dentro da Idade Média como: Joana d’Arc, dirigido por Luc Besson produzido na França e lançado em 1999 que narra toda a

trajetória da vida pública de Joana d’Arc, desde seu encontro com o Delfim da França a sua condenação e morte na fogueira; o filme Cruzada, lançado em 2005 pelo cineasta inglês Ridley Scott e o filme O Nome da Rosa (1986) dirigido por Jean Jacques Annaud.

Jorge Nóvoa ao analisar o filme O Nome da Rosa nos assinala que ele perpassa a concepção hollywoodiana e o caracteriza como um “retrato da realidade com a máxima fidelidade” tal concepção do autor sobre a obra deve-se possivelmente a participação do historiador francês Jacques Le Goff na narrativa fílmica (2008, p.30). Edlene Oliveira nos relata que essa “fidelidade histórica à época medieval é ressaltada por muitos estudiosos do cinema” provavelmente porque houve por parte do diretor a preocupação em buscar retratar com riqueza de detalhes cenas reais presentes na Idade Média. Podemos observar isso a partir da seguinte transcrição: (OLIVEIRA, 2011, p. 32)

Em busca desse realismo, o Diretor contratou o medievalista francês Jacques Le Goff, além de uma enorme equipe que passou quatro anos preparando cada detalhe do filme. Em uma pesquisa monumental, recolheu mais de 300 livros sobre o século XIV. Passou três anos visitando 300 mosteiros na Itália, Espanha e Reino Unido até encontrar na Alemanha Ocidental, uma abadia cisterniense do século XII (construída em 1145) de arquitetura românica, quase inalterada por 800 anos de existência. Segundo o produtor Bernd Eichinger, a autenticidade histórica era fundamental para um projeto em que “a Idade Média é o personagem principal” (documentário “a Abadia do Crime”). Cada hélice, cada peça de mobiliário e cada livro foi feito à mão na Itália. Carpinteiros esculpíram em carvalhos envelhecidos os bancos para a nave e as mesas do Scriptorium. Dois ilustradores trabalharam durante seis meses na reprodução dos manuscritos ilustrados em latim, grego e árabe, decorado com folhas de ouro em pergaminhos antigos e os desenhos das peças foram submetidos aos historiadores da França para aprovação. Segundo Jacques Le Goff, a pesquisa minuciosa assegurou a veracidade do filme (“Abadia do Crime”). (OLIVEIRA, 2011, p.34)

O referido filme, é baseado no romance homônimo de Humberto Eco se passa em um mosteiro na Itália Medieval, na Baixa Idade Média (Século XI ao XV) e narra a ida de um monge franciscano Willian de Baskerville e seu noviço aprendiz Adso de Melk para investigar algumas mortes estranhas que estavam ocorrendo nesse lugar e que estariam sendo ligadas a “obras do demônio” e interferindo no comportamento e

nas ações dos monges e das pessoas em volta do mosteiro o que vai desencadear a vinda da santa inquisição ao local ficando evidente a intolerância religiosa contra atos considerados profanos e a exaltação e valorização do que seria sagrado e digno de um bom cristão, de um homem temente a Deus e aos dogmas da igreja.

Contribuindo para a ampliação dessa discussão do filme como recurso didático para o ensino de história a partir da análise das representações da Idade Média e da forte ideologia religiosa presente, Silva recomenda o filme ambientado no final do século XII (1184), Cruzada. A história conta a vida de Balian, um ferreiro em luto que decide lutar pela Terra Santa após receber o convite de seu pai, Godfrey de Ibelin, pois ele acreditava que se fosse para a cruzada obteria o perdão de Deus para sua esposa que se suicidou e também para si mesmo por ter assassinado um padre empregando assim uma peregrinação com função de purgar os pecados. Silva parte do pressuposto que ao trabalhar esse filme o professor pode influenciar o imaginário coletivo dos alunos sobre o período, ampliar a pesquisa e a análise históricas ao mesmo tempo em que é possível desenvolver uma discussão sobre o contexto da cruzada de forma ampla levantando problemáticas sobre: o que ela significava para o ferreiro, para os cruzados e para a população de modo geral além de abordar os seus símbolos representativos, a noção de pecado e de salvação. (SILVA, 2012, p. 222)

Dessa forma, utilizar criticamente nas escolas uma produção hollywoodiana como Cruzada possibilita ao docente – por meio de um poderoso veículo de comunicação de massa que atinge classes sociais distintas e influencia o imaginário coletivo – ampliar a pesquisa e a análise históricas na sala de aula, estimulando os alunos a ler, interpretar e diferenciar linguagens, tornando-os sujeitos críticos situados no seu tempo. (SILVA, 2012, p. 222)

Entretanto, Vieira alerta que antes do professor abordar o tema da Idade Média por meio do filme com os alunos ele deve ter ciência que muitos educandos ainda partem dessa visão romantizada sobre a Idade Média o que faz necessário antes de passar o filme como um recurso didático que o professor aborde o conteúdo da Idade média e elenque partes do filme que retratam aspectos que foram trabalhados em sala de aula para que eles possam assimilar melhor o conteúdo e

estimular novas percepções de aprendizado por meio de outra fonte de ensino.(VIEIRA, 2013, p. 27) Ou seja, a partir do exposto é possível inferir que essa proposta explicita o abandono do currículo por disciplinas e por conteúdo dentro do ensino tradicionalista predominante antes de 1996 proposto pela LDB ao passar a considerar outras fontes de informações como documentos a serem utilizadas para complementar a visão do aluno sobre determinada temática.

O registrado por escrito, por meio de sons, gestos, imagens ou que deixou indícios de modos de fazer, de viver e de pensar dos homens — músicas, gravuras, mapas, gráficos, pinturas, esculturas, filmes, fotografias, lembranças, utensílios, ferramentas, festas, cerimônias, rituais, intervenções na paisagem, edificações etc. As fontes escritas passaram a ser variadas — textos literários, poéticos e jornalísticos, anúncios, receitas médicas, diários, provérbios, registros paroquiais, processos criminais, processos inquisitoriais etc. (MEC/SEF, 1998, p. 84).

Atualmente com a adoção dessas novas fontes dentro do ensino de história da Idade Média é possível caminharmos para uma educação mais crítica e diversificada uma vez que ela passa a incluir e a valorizar traços e histórias fora do contexto tradicional. Entretanto, essa transição do ensino tradicional para a inclusão de recursos complementares dentro do processo de ensino e aprendizagem ao considerar a músicas, gravuras, mapas, gráficos, pinturas, esculturas, filmes e imagens como fontes capazes de ampliar a concepção e o entendimento do educando dentro de uma abordagem histórica não deve ser vista de forma pacífica e harmoniosa pois, segundo Pimenta, por longos anos o Brasil vivenciou uma estagnação do processo crítico e o predomínio do processo de memorização de fórmulas e conceitos como metodologia de ensino. Uma vez que o papel da escola antes dos meados do século XX estava voltado para a formação do aluno para o convívio social e em trabalhar a relação professor-aluno dentro de uma postura autoritária tendo os conteúdos pedagógicos como verdades absolutas e inquestionáveis. (PIMENTA, 2010 p.154).

A figura do professor transmissor de conteúdos curriculares, que, a despeito de serem tomados como verdadeiros e inquestionáveis, muitas vezes são fragmentados, desarticulados, não significativos para o aluno, para o momento histórico, para os problemas que a realidade apresenta (PIMENTA, 2010 p.154).

Nos dias atuais, essa concepção tradicionalista dentro do ensino de história já não é mais aceita pela academia, pois, busca-se atualmente que o professor supere essas barreiras da simples transmissão do conteúdo comum na metodologia do ensino tradicionalista. Tendo em vista que o papel das escolas e das instituições Universitárias seja o compromisso com a sociedade em que ela está inserida, sendo um de seus deveres formar indivíduos mais críticos e preparados para enfrentar os desafios e problemas que irão passar na vida. Sendo assim, não cabe a Universidade apenas a transmissão do saber mais também colaborar com a criação e difusão de novas ideias e valores como nos relata a baixo a Selma Garrido Pimenta sobre a finalidade da universidade.

Entendemos a universidade como instituição educativa cuja finalidade é o permanente exercício da crítica, que se sustenta na pesquisa, no ensino e na extensão. Ou seja, na produção do conhecimento por meio da problematização dos conhecimentos historicamente produzidos, de seus resultados na construção da sociedade humana e das demandas e desafios que ela apresenta. (PIMENTA, 2010 p.162).

Nesse contexto, deve-se abandonar resquícios do processo de ensino tradicional dentro do ensino de história no que diz respeito a metodologia de ensino em que o principal mecanismo de aprendizagem era trabalhar exercícios e a memorização de conceitos, formas e histórias de homens renomados. Pensando nisso, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva nos assinala que não há espaço mais propício para se questionar esses padrões de ensino que dentro da própria universidade já que esse é o local privilegiado para o diálogo não só entre alunos em diferentes níveis de formação e com metas profissionais diversas, mas sobretudo porque é a partir das instituições de nível superior que irão sair os novos profissionais que ensinarão a história. Ou seja, é preciso que se desmistifique certos preconceitos quanto ao método de ensino sobre a Idade Média para seja possível dentro das salas de aula da rede básica de ensino ofertar reflexões

interdisciplinares e um diálogo com a sociedade. Pois, Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva parte do princípio que discutir sobre o ensino de História não deve ser tarefa só para pedagogos. (SILVA, 2013, p. 343)

Atribuições do ensinar na universidade exigem uma ação docente diversa da tradicionalmente praticada. Na docência diversa da tradicionalmente praticada. Na docência, enquanto prestador de um serviço à sociedade mediante sua profissão, o professor universitário precisa atuar como profissional reflexivo, crítico e competente no âmbito de sua disciplina, além de capacitado a exercer a docência e realizar atividades de investigação. (PIMENTA, 2010 p.165).

Por tudo isso, conclui-se que, cabe às Universidades e aos educadores tomarem as seguintes atitudes ao trabalhar o ensino de história da Idade Média: proporcionar e incentivar os educandos a terem um maior contato com fontes diversas que abordam o contexto Medieval despertando assim uma maior autonomia na busca de conhecimento extraescolar, proporcionar uma maior integração entre os alunos e seu objeto de estudo por meio da investigação e da reflexão, abandonar a simples transmissão do conteúdo como metodologia de ensino, aderir o processo de investigação, criar situações de integração e aprendizagem usando para isso a criação de trabalhos em equipes e o desenvolvimento de jogos de cunho pedagógico que ambientem a cultura medieval, e possibilitar que os alunos entrem em contato com outras culturas e conhecimentos desenvolvendo assim habilidades sociais e participativas relacionadas tanto ao processo de ensino quanto ao processo participativo.

REFERÊNCIAS:

ALVES, Hilana Oliveira de; SANTOS Maele dos. **O lúdico e o ensino de história. XVII Simpósio nacional de história.** Conhecimento histórico e diálogo social, 2013.

BRASIL (1996). **Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996.** [Online] Disponível na Internet via:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/L9394.htm Acesso em 05 junho 2020

CUCOLO, Danielle Fabiana. Processos Avaliativos no Ensino Superior- Concepções sobre a Avaliação da Aprendizagem. Disponível

em: <http://poca.ufscar.br/cursos/pluginfile.phpq4765>. Acesso em 10 de Junho de 2020.

FARIA, Caio Alexandre Toledo de, SOUZA, Wendhel Almeida. **O uso dos jogos eletrônicos no ensino de História e do Medievo**. [Online] Disponível na Internet via: www.encontro2016.ms.anpuh.org Acesso em 10 junho 2020.

GANDIN, Danilo. CRUZ, Carlos H. C. **Não há planejamento/ Modelo de plano de aula/ Funcionamento na Prática**. In: GANDIN, Danilo. CRUZ, Carlos H. C. Planejamento na sala de aula. Petrópolis: Vozes, 2009.

HUIZINGA, J. Homo Ludens: **O jogo como elemento da cultura**. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MINUZZI, João Davi Oliveira. Olim Bellis: **um jogo didático para o Ensino de História Antiga e Medieval**. Revista Latino-Americana de História Vol. 2, nº. 6 – Agosto de 2013 – Edição Especial © by PPGH-UNISINOS.

NÓVOA, Jorge. **Apologia da relação cinemahistória**. In: _____; BARROS, José D’ Assunção (orgs). **Cinema-História: Teoria e representações sociais no Cinema**. Rio de Janeiro: Ed. Apicuri, 2008.

OLIVEIRA, Edlene. **Representações da Idade Média em O Nome da Rosa de Jean-Jacques Annaud**. Domínios da Imagem, Londrina, ano IV, n. 8, p. 31-40, maio 2011

OLIVEIRA, Fernando José Viera de (2019): **“A utilização dos vídeos jogos em sala de aula: Stronghold HD e suas potencialidades”**, Revista Atlante: Cuadernos de Educación y Desarrollo (mayo 2019). En línea: <https://www.eumed.net/rev/atlante/2019/05/videos-jogos-aula.html> //hdl.handle.net/20.500.11763/atlante1905videos-jogos-aula

PIMENTA, Selma Garrido. **Docência no Ensino Superior**. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2010.

SANTANA, Rafael Barbosa de Jesus, CARATTI, Jônatas Marques. **Jogos e Ensino de História: aprendendo sobre o Feudalismo e o Medievo no Estágio Supervisionado**. RELACult- Revista Latino- Americana de Estudos em Cultura e Sociedade. V.05, ed. Especial, abr., 2019, artigo nº1192. ISSN 2525-7870

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão da. **O ensino de história medieval como tema de reflexão em disciplina obrigatória do curso de graduação em História: relato de uma experiência.** Revista História Hoje, vol. 2, nº 4

SILVA, Cristiani B. da. MAFRA Jr, Antônio Celso. **Saber histórico escolar e jogos.**

SILVA, Edlene Oliveira. **O cinema na sala de aula: imagens da idade média no filme cruzada, de ridley scott. História: Questões & Debates.** Curitiba, n. 57, p. 213-237, jul./dez. 2012. Editora UFPR.

VIEIRA, Fabiolla Falconi. História Medieval: **Perspectivas e desafios para o ensino no 1º ano do ensino médio da E.E.B Leonor de Barros. Revista Educação.** Ciência e Cultura (ISSN 2236-6377) <http://www.revistas.unilasalle.edu.br/index.php/Educacao> Canoas, v. 18, n. 1, jan./jun. 2013.

FORJANDO DOCUMENTOS E PROJETANDO IDENTIDADES: O PRIORADO BENEDITINO DE DURHAM À LUZ DE SUAS CARTAS FORJADAS NA ANGLIA, ENTRE OS SÉCULOS XI E XII⁶⁹

Raimundo Carvalho Moura Filho⁷⁰

Resumo: Os monges beneditinos do priorado Durham, uma casa monástica ligada à Catedral de Durham, no norte da *Anglia*, projetaram sobre o passado da comunidade alguns elementos de salutar importância para a construção da identidade da referida instituição. É o que pode ser observado nas cartas forjadas 2.1.Pont.8, 1.1. Pont.4a, 1.1.Pont.2a, 1.1.Pont.3a e 1.1.Pont.1a, ambas confeccionadas no *scriptorium* do priorado e datadas do século XII. A problemática desenvolvida neste artigo é discutir o papel do empreendimento de falsificação na conjuntura religiosa e política do norte da *Anglia* (atual Inglaterra) nesse período.

Palavras-chave: Monaquismo. Durham. Monges. *Anglia*.

Abstract: The Benedictine monks of the priory Durham, a monastic house linked to the Cathedral of Durham, in northern *Anglia*, projected on the past of the community some elements of healthy importance for the construction of the identity of that institution. This can be seen in the forged letters 2.1.Pont.8, 1.1. Pont.4a, 1.1.Pont.2a, 1.1.Pont.3a and 1.1.Pont.1a, both made in the priory *scriptorium* and dating from the 12th century. The problem developed in this article is to discuss the role of the counterfeiting enterprise in the religious and political situation in northern *Anglia* (present-day England) in this period.

Keywords: *Monasticism. Durham. Monks. Anglia*

⁶⁹ Este artigo resultou do desdobramento de uma dissertação defendida no Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Goiás (PPGH/UFG), no ano de 2020, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a Dulce Oliveira Amarante dos Santos.

⁷⁰ É professor de História Nível III lotado na cidade de Imperatriz/MA. Pós-graduado pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão e Mestre em História pela Universidade Federal de Goiás (Programa de Pós-Graduação em História), Campus II, Goiânia. Foi bolsista Capes entre os anos de 2018 e 2020. Entre em contato: raimundo.hist.cesi@gmail.com

1. INTRODUÇÃO

Durante o século X e, sobretudo no século XI, os ideais beneditinos desenvolvidos na casa monástica de Cluny, uma renovação dos mosteiros beneditinos, convocaram os fiéis a uma vida comunitária no claustro. As concessões de terra e a independência em relação às autoridades laicas, concretizada a partir das ordenações do duque da Aquitânia, Guilherme III (d.C. 915-963) levaram a casa de Cluny, fundada em 910 pelo abade Bernon, a ser um dos principais centros de difusão dos ideais beneditinos no continente (VAUCHEZ, 1995, p. 36).

A reputação dessa casa como modelo de observância monástica beneditina alcançou outras casas para além das fronteiras da *Francia*, e, de partes diversas da Europa, monges foram atraídos pelo ímpeto reformador dos abades do mosteiro borgonhês. Além das benfeitorias laicas que serviram de base para autonomia da casa, sobretudo na liberdade de eleição do abade entre os seus próprios monges, o reconhecimento oficial da expansão cluniacense pode ser evidenciado a partir da disposição do Papa João XI (931-935) para aceitar o acolhimento, pelo mosteiro, de monges oriundos de outras casas monásticas.

Os costumes cluniacenses, o apelo à vida ascética e o maior rigor nas práticas litúrgicas, como a oração e o silêncio absoluto, a conduziram, como propôs Clifford Lawrence (1999, p. 117-120), a constituir um império espiritual, uma ampla rede de casas ligadas a si. O sentido que o autor atribui à ideia de império espiritual representado por Cluny é de que, a partir de princípios do século XI, nas circunstâncias das reformas papais, a abadia gozou de privilégios em virtude das estreitas relações entre os abades e o papado. O estabelecimento das relações beneficiou a ambos. Por um lado, o papado concedeu autonomia e apoio aos abades cluniacenses, principalmente no governo de Hugo de Cluny (1049-1109), para a missão de reformar mosteiros na *Francia* e além; os abades também se envolveram nas querelas das investiduras, embora se mantivessem fiéis às reformas gregorianas em aspectos pontuais, e não adotassem todas as posturas hierocráticas de Gregório VII (LAWRENCE, 1999, p. 18).

O governo de Cluny concordou principalmente com as exortações da necessidade de purificação da Igreja, como o fim da simonia e dos abusos cometidos por reis e príncipes, além da imposição do celibato.

Não poderiam, por outro lado, negar a ajuda de governantes laicos, pois foi a partir de benfeitorias deles que Cluny teve êxito em sua expansão monástica. O estabelecimento de comunidades em terras laicas necessitava da autorização do senhor local e, por outro lado, o estabelecimento de dependências em regiões afastadas, como no outro lado do Canal, requeria a cooperação de um nobre, notadamente através de doações de víveres e do pagamento de tributos à casa monástica.

As novas fundações, ou casas reformadas, eram mantidas ligadas à casa-mãe por vias diversas. Caso fosse uma recém-fundada, Cluny tinha a autoridade de eleger o seu abade e controlar as novas fundações; no caso de casas tradicionais, que, por sua vez, possuíam propriedades fundiárias e patrimônio espiritual, como as relíquias, tornavam-se priorados e perdiam, portanto, o *status* de casa independente. Essas casas ricas e tradicionais que passavam a ser incorporadas no raio de alcance dos beneditinos de Cluny exerceram influência em outras regiões a partir de novas fundações. Foi o caso do priorado de La Charité, que, embora subordinado a Cluny, estabeleceu comunidades na *Anglia*. A dinâmica do estabelecimento de uma comunidade beneditina no norte dessa região, em 1083, esteve intrinsecamente ligado a esse movimento continental de reforma monástica.

Por outro lado, a difusão da ordem beneditina não se deu de forma unívoca. O norte da *Anglia* presenciou entre finais do século XI e durante o século XII esforços reais, primeiro sob o reinado de Guilherme I (d.C. 1028-1087), e depois sob os seus sucessores, no sentido de consolidar a autoridade normanda na região⁷¹. Esses esforços ganharam ressonância nos estabelecimentos monásticos, os quais receberam patrocínio real. Depois de estabelecida, uma casa monástica medieval precisava construir formas alternativas de para se manter, visto que a proteção real e a casa-mãe a que estava ligada não

⁷¹ A batalha de Hastings (1066), acontecimento que marcou o início da conquista normanda da Inglaterra, não significou o reconhecimento da autoridade normanda na *Anglia*, particularmente no norte da região. A consolidação da autoridade se deu de forma paulatina, em um complexo jogo político de nomeação de condes para a região, a fim de representar os interesses normandos, e as resistências anglo-saxônicas manifestadas, entre outras maneiras, pela perseguição àqueles que foram nomeados pelos rei Guilherme I.

era, garantias suficientes para proteção frente às dificuldades que surgiram ao longo do tempo.

Nesse sentido, o empreendimento que resultou nas cartas forjadas estava intrinsecamente ligado às realidades locais no século XII, as quais os monges de Durham eram partícipes. O caminho encontrado e explorado pelos beneditinos para construir a identidade do seu priorado e a memória da casa monástica, foi projetar sobre o passado da instituição elementos ligados à ideia de liberdade, rigor religioso, autoridade e primazia em assunto de vida regular na região. Esses são, aliás alguns dos temas presentes nas cartas *2.1.Pont.8*, *1.1.Pont.4a*, *1.1.Pont.2a*, *1.1.Pont.3a* e *1.1.Pont.1a*. Os referidos documentos estão reunidas e disponibilizadas no projeto da *Durham University Library*, intitulado *Calendar of the Durham Cathedral Muniments: Pontifical Documents*.⁷²

Como hipótese de pesquisa, o que será provado nas páginas que seguem, consideramos que as cartas de Durham buscaram projetar a identidade do priorado frente a um cenário de conflitos com as autoridades locais, embora isso não exclua a dimensão de convivência mútua com os outros poderes constituídos, como o da autoridade episcopal representado pelo bispo Hugh de Le Puiset (d.C. 1125-1195). Assim, ao analisar os referidos documentos, lançamos a seguinte pergunta: que interesses foram veiculados nas cartas e porque foi salutar eleger determinados temas, enquanto outros não foram registrados?

2. O PRIORADO DA CATEDRAL DE DURHAM: A IDENTIDADE DA CASA MONÁSTICA E AS CARTAS FORJADAS

No auge da expansão beneditina representada pela Ordem de Cluny, não houve um programa que explicitasse os meios pelos quais se daria o estabelecimento de novas dependências. Elas geralmente eram frutos de doações laicas que, no caso de abadias tradicionais, poderiam representar resistências pelo fato de nem sempre se posicionarem adequadamente dos novos costumes impostos. O primeiro priorado cluniacense na *Anglia* foi o de Lewes, em Sussex, fundado quando da conquista

⁷² O acesso é público e gratuito por meio do site *Discover: Durham Collections* (http://discover.durham.ac.uk/primo_library/libweb/action/search.do)

normanda. Contou, ali também, com a disposição do segmento laico para a sua manutenção. O apoio, firmado entre o conde de Sussex, Guilherme de Warenne, e o abade de Cluny, Hugo, possibilitou a base material, com a concessão de terras, para o desenvolvimento da nova comunidade. Não obstante as querelas das investidas nas circunstâncias das reformas gregorianas⁷³, o *império* cluniacense dependeu em grande medida dos esforços dos *magnates* laicos (LAWRENCE, 1999, p. 126).

As dinâmicas da fundação e dos desenvolvimentos do priorado da Catedral de Durham entre as duas últimas décadas do século XI e durante o XII estiveram inseridas nas circunstâncias em que, no norte da Inglaterra, o movimento monástico tomou impulso. As vicissitudes da fundação do priorado, pouco mais de duas décadas após a conquista normanda, conduzem a reflexões sobre a penetração de novos valores anunciados na época, na esteira das reformas da Igreja e das práticas que, como o casamento e a hereditariedade de igrejas, foram alvos dos primeiros bispos estrangeiros estabelecidos em Durham⁷⁴.

Entre os bispos vindos do continente, Guilherme Walcher assumiria uma posição de destaque nos atos de rememoração do priorado no curso do século XII. Ele representou a primeira tentativa de implantar formas de vida regular em Durham, na década de 1070. Nomeado pelo rei Guilherme I, o seu bispado durou entre 1070-1080, quando foi assassinado em uma rebelião⁷⁵. O novo bispo foi Guilherme

⁷³ Refere-se às ideias e atitudes de Gregório VII, um dos papas que teve uma significativa projeção no seu tempo por impulsionar as reformas papais. O *Dictatus Papae*, documento que frequentemente é atribuído a ele e que é datado de 1075, evidencia o programa defendido.

⁷⁴ Na Inglaterra, somente em 1102, no Conselho episcopal de Westminster, dirigido por Santo Anselmo, arcebispo de Canterbury, foi estabelecido que os membros da hierarquia eclesiástica, notadamente os padres e os diáconos, abandonassem as suas esposas como exigência para celebrar a missa. E apenas 26 anos antes, em 1076, em outro sínodo de Westminster, foi permitido aos padres que continuassem com suas companheiras.

⁷⁵ Em sua *História dos reis ingleses (HRI)*, o monge beneditino Guilherme de Malmesbury (1080-1143) narra os detalhes sobre a rebelião que levou ao assassinato do bispo Guilherme Walcher. Um nortumbriano chamado Liwulf, foi morto em Durham e suspeitou-se que os responsáveis pelo ato foram Leobin e Gilbert, eles dois também cidadãos da diocese. A família do morto não tardou em buscar vingança. O ato se consumou quando souberam que os assassinos estavam juntos ao bispo Guilherme Walcher, na igreja de Durham. Então atearam fogo na igreja, o que levou a morte dos acusados e também do bispo. Este não foi poupado porque ele manteve contatos com os dois supostos assassinos (*HRI, Livro III*, p. 304).

de Saint-Calais, que também foi nomeado pelo rei. Foi a partir de então que o bispo passou a estabelecer contatos com os eremitas que estavam estabelecidos em Jarrow e Wearmouth desde a década de 1070.

Os efeitos práticos desses contatos foram a transferência desse grupo de eremitas para a diocese, a fim de substituir a então *Congregatio* de Durham, que era uma comunidade de religiosos que, por sua vez, não viviam sob uma regra monástica. A comunidade era responsável pelas propriedades fundiárias associadas à Catedral de Durham e também guardiões das relíquias de São Cuthberto (d.C 634 – 687), o principal santo do Norte, desde o século VII.

Em relação ao grupo de eremitas, tinha como líderes atores experimentados na vida regular, como Aldwin, que foi prior de Winchcombe antes de seguir a vida de eremita, e Aelfwig e Reinfrid, que foram monges da abadia de Evesham. Os três se dirigiram ao norte para viver uma vida de simplicidade e austeridade eremítica em 1074. Com transferência desses religiosos sob a autoridade do bispo Guilherme de Saint-Calais, os membros da *Congregatio* foram expulsos da diocese. Assim, em 1083, iniciou-se a construção do priorado beneditino, o qual ficou integrado à catedral de Durham.

Um problema de primeira ordem para os beneditinos, e que transparece nas cartas episcopais, foi a construção da legitimidade de uma comunidade monástica que tinha atrás de si um passado de mais de duzentos anos. A substituição dos membros da *Congregatio* pelo sistema hierárquico do monaquismo, ou seja, pela vida intramuros regulada pela regra de São Bento, não resolveu os problemas associados à continuidade do culto cultebertino. Um dos mecanismos nesse sentido foi tecer representações negativas sobre os antigos guardiões como indignos das relíquias do santo, como será discutido em seguida a partir da carta identificada como *1.1.Pont.2a*. A *Congregatio* foi acusada de não praticar o celibato, bem como os filhos dos clérigos serem herdeiros das igrejas. É importante notar que o celibato e o fim da prática de herdar bens eclesiásticos foram aspectos que permearam as agendas reformistas da Igreja.

Para reforçar essas imagens negativas sobre a *Congregatio*, a tradição historiográfica de Durham registrou uma melhoria na igreja de Durham quando da chegada dos eremitas alçados à viverem como

cenobitas⁷⁶. A projeção da legitimidade do estabelecimento do priorado foi fundamental porque buscou reforçar a piedade popular e a continuidade das peregrinações ao santuário da Catedral, a onde estavam guardadas diversas relíquias, entre as quais a de São Cuteberto e a de São Beda, o Veneravel (673-735 d.C.).

Ainda no curso do século XII, a comunidade monástica de Durham era uma casa jovem, portanto. Com efeito, as cartas forjadas insistem em aspectos que não foram de todo resolvidos nas circunstâncias de sua confecção. À distância temporal da fundação, bem como a cadeia de acontecimentos e os atores que contribuíram para o estabelecimento da casa monástica foram assim retomados nos termos dos interesses do presente, como parte de uma história oficial. Esta tem por característica estabelecer uma narrativa que, como tal, é sempre seletiva. Os temas ressaltados por meio dessa narrativa buscaram construir a identidade do priorado, e é por isso que elegerem temas tais como: a liberdade de escolher o seu próprio prior, o papel dos monges-eremitas que estiveram envolvidos na fundação da casa monástica e a autoridade desta nos assuntos que diziam respeito aos seus interesses.

Assim, um dos temas prementes, o da liberdade da casa monástica, residiu na exaltação da figura do prior. Este tinha, por sua vez, “todas as liberdades, dignidades e honras de um abade, o direito de nomear e remover todos os oficiais monásticos, e *status* e direito de fala ao bispo e, com o capítulo, o primeiro lugar na eleição do bispo” (*Carta 1.1. Pont. 4a*). O conteúdo dessa carta compartilha lugares comuns com as demais que são atribuídas à década de 1080⁷⁷ e a 1096⁷⁸. É preciso destacar, por outro lado, que os seus conteúdos não são homogêneos.

Ambas as são atribuídas ao bispo Guilherme de Saint-Calais (1080-1096), mas foram produzidas nos últimos anos do governo do bispo Hugh de Le Puiset, em fins do século XII. O historiador H. S. Offler (1968, p. 179) sugeriu que a carta *1.1.Pont.1a*, pretensamente de 1093, tem estreitas relações com um diploma real forjado do rei

⁷⁶ É preciso ponderar que os eremitas não desconheciam a vida regular, ou seja, monacal. Nesse sentido, não houve uma barreira intransponível entre os dois ideais, o cenobítico e o eremítico.

⁷⁷ As cartas são a *1.1.Pont.2a* e a *1.1.Pont.3a*.

⁷⁸ A referida carta é a *1.1.Pont.1a*

Guilherme I (*1.1.Reg.1*) e uma bula de Gregório VII (*3.13.Pont.6*). Ambos os documentos, além de pretensamente datarem do mesmo ano, 1083, registram a substituição dos clérigos que serviram à Igreja do santo pelos monges beneditinos, empreendimento que teria sido autorizado pelo rei e confirmado pelo papa, além do reconhecimento dos arcebispos de Canterbury e de York, Lanfranco e Thomas, respectivamente.

Os documentos reforçam ainda a liberdade, inviolável, de os monges elegerem o seu prior e o tema da confirmação das possessões do priorado concedidas pelo bispo Guilherme de Saint-Calais. Segundo David Bates (1994, p. 115), o diploma e a bula marcaram a conclusão da campanha de falsificação associada aos documentos forjados atribuídos ao rei Guilherme I e ao bispo, pois os conteúdos desses testemunhos foram compartilhados em confirmações papais e reais. Também no final do século XII, trechos foram inseridos na *Chronicon*, narrativa que foi escrita ente 1192 e 1193 por Roger de Howden, um funcionário real no reinado de Ricardo I (1189-1199).

Dentre as quatro cartas atribuídas ao bispo Guilherme de Sant-Calais, e forjada pelos monges entre 1165 e 1170, a *1.1.Pont.1a* apresenta em detalhes as posses, “para o presente e futuro”, do priorado. Explicita os poderes do prior, e este é considerado como “o segundo bispo” em autoridade:

a autoridade do bispo, e plenos poderes em consulta com o seu capítulo, para conduzir todos os negócios da casa, incluindo a nomeação e a remoção de oficiais monásticos; na ausência do bispo, o prior deve agir por ele em questões adequadas; o prior deve ter um tribunal, como o bispo, com os direitos relativos a um tribunal [...] Outras concessões menores seguem, incluindo uma injunção para futuros bispos não perseguirem, ou atacar os privilégios ou a dignidade de um prior canonicamente eleito, e então o bispo lista as posses do prior e do convento da seguinte forma: em Nortúmbria a igreja de Norham... a parte ocidental do vilarejo da Holy Island e o vilarejo chamado Fenham; a igreja de Tynemouth (*Carta 1.1.Pont.1a*).

A autoridade monástica faz frente, assim, com a autoridade do bispo. O prior é representado como uma figura-chave na querela, pois é investido pelos próprios monges, assim como é um abade em um contexto abacial, segundo a Regra de São Bento (*RSB*). Atribuída a Bento de Núrsi, no século IV, que é considerado o pai do monaquismo ocidental, a *Regra* se destina à codificação da vida regular intramuros. Sobre a eleição do abade, é registra que:

Na ordenação do Abade considere-se sempre a seguinte norma: seja constituído aquele que tiver sido eleito por toda a comunidade concorde no temor de Deus, ou, então, por uma parte, de conselho mais são, ainda que pequena. [2] Aquele que deve ser ordenado seja eleito pelo mérito da vida e pela doutrina da sabedoria, ainda que seja o último na ordem da comunidade.

Ao invés de um abade, como era de se esperar, os beneditinos do priorado de Durham estavam sob a autoridade do prior. Embora a carta a *1.1.Pont.1a* seja tida como elaborada em Gloucester, em 1093, a data eleita remonta a um evento de dimensão salutar para os beneditinos: a construção de uma nova catedral, no lugar daquela anglo-saxônica, mas à qual o priorado permaneceria conectado. A antiga catedral anglo-saxônica foi demolida em 1093, momento em que o bispo normando Guilherme de Saint-Calais e os monges colocaram a pedra fundamental. Daí porque a eleição da data registrada na carta projetou uma lembrança, um ato de memória.

Uma estratégia semelhante é veiculada nas cartas que os monges atribuíram à década de 1080, a *1.1.Pont.2a* a *1.1.Pont.4a* e a *1.1.Pont.3a*. O interesse pelo passado da fundação do priorado manifesta um dos aspectos da cultura medieval que Marc Bloch (1976, p. 86) considerou como uma afeição coletiva irresistível pelo passado. Era importante, para o êxito da campanha dos monges, eleger uma data que atestasse um passado venerável. Nas condições específicas da atmosfera mental, em que esse passado não existia, foi preciso criá-lo.

A carta *1.1.Pont.2a*, datada de 1082, à comunidade monástica de Durham confirmou as posses dos monges e reforçou, mais uma vez, os seus direitos invioláveis, como a liberdade de eleger o prior. O evento imaginado contrasta com a chegada dos monges em Durham, em 1083. Esse recuo em relação ao ano de fundação do priorado buscou reforçar que o direito do prior e dos monges havia sido estabelecido e garantido pelo bispo Guilherme de Saint-Calais quando Aldwin e os seus companheiros levavam uma vida de austeridade eremítica em Wearmouth e Jarrow, antes de serem transferidos para Durham. A data imaginada é reforçada pela frequência de informações concretas:

Carta de Guilherme [de São Calais], bispo de Durham, afirmando que quando ele se tornou bispo, ele encontrou o serviço de São Cuthberto negligenciado. Ao descobrir que São Cuthberto tinha na vida e na morte sido servido por monges, ele pediu o conselho de Lanfranco, arcebispo de Canterbury, e

do rei Guilherme [I], que o enviou para ver o Papa Gregório [VII]. O papa aprovou o plano do bispo de transferir os monges de Jarrow e Wearmouth para Durham e ordenou que os bens e direitos dos monges e do bispo fossem invioláveis para sempre. Essas posses e direitos são listados em detalhes (*1.1.Pont.2a*).

Das três cartas atribuídas à década de 1080, essa é a única que faz referência à *Congregatio* e, no mesmo turno, apresenta uma imagem negativa dela, pois o bispo “encontrou o serviço de São Cuteberto negligenciado” (*Ibidem*). Essa foi uma ação deliberada a fim de justificar o estabelecimento dos beneditinos, os quais buscaram reforçar a sua legitimidade como suficientemente segura e projetar-se como tradicional frente à opinião coletiva.

Nas outras duas (Cartas *1.1.Pont.4a* e *1.1.Pont.3a*), ambas pretensamente de 1084, o foco reside nas atribuições e nos poderes do prior, sendo este investido pelos monges do cenóbio:

Carta de William [de São Calais], bispo de Durham, concedendo a todos os futuros priores de Durham todas as liberdades, dignidades e honras de um abade, o direito de nomear e remover todos os funcionários monásticos, um status e direito de falar, perdendo apenas para o bispo, e, com o capítulo, o primeiro lugar na eleição do bispo; posse de todos os direitos semelhantes aos dos reitores de York, que estão abaixo do bispo e acima dos arqui-diáconos; e os direitos de um arqui-diácono em todas as igrejas do prior e do capítulo. O bispo também concede e confirma aos monges várias igrejas e vilas nomeados, e o direito de livre eleição de seu prior.

Testemunha: William [de St. Calais], bispo de Durham, Lanfranco, arcebispo de Canterbury; Thomas [I], arcebispo de York, Odo, irmão do rei, bispo de Bayeux, Walkelin, bispo de Winchester, Wulfstan [II], bispo de Worcester, Giso, bispo de Wells, Godfrey, bispo de Coutances, Stigand, bispo de Selsey, Thurstan, abade de Glastonbury, Scolland, abade de Santo Agostinho, Paulo, abade de St. Albans, Thurold, abade de Peterborough; Aelsi, abade de Bath, Thurstan, abade de Pershore, Aegelwin, abade de Evesham, Robert, conde de Nortúmbria, Roger Bigot (Bigod), Urso de Abetot, Robert de Montfort, Richard de Courcy, William Peverel, William, chanceler real; Robert, conde de Mortain, Roger, conde de Shrewsbury, William de Redvers, Robert de Papeleon, Maurice, capelão, William, capelão real, Robert, capelão. Datado: Em Westminster, em concílio domini Regis: Selo de Pergaminho (*1.1.Pont.3a*.)

Essa carta apresenta similaridade com a *1.1.Pont.4a*, ambas pretensamente de Guilherme de Saint-Calais e datadas de 1084, como foi apontado. No entanto, os nomes e atribuições de alguns atestadores,

as supostas testemunhas, foram trocados, o que indica uma ausência de rigor em verificar as informações compatíveis, talvez em parte devido à ausência mesmo de um documento autêntico (original) a que pudessem recorrer. É significativo, por exemplo, que entre os pretensos signatários grifados acima Thurstan seja registrado como abade de Peshore, informação que dista do que é representado na carta *1.1.Pont.4a*, em que o nome do abade da mesma comunidade é substituído por Edmund; o bispo de Coutances, Godfrey, é substituído por Gosfrid; há também omissões nessa carta, entre os nomes de bispos, arcebispos e funcionários reais. Ainda na *1.1.Pont.4a*, há o acréscimo de novas informações, como, por exemplo, a dignidade dos monges “na livre eleição do prior” e o fato de que o “rei libertou os monges e seus homens de todos os costumes reais”. O interesse premente dos monges consistiu em confirmar, sobre um conjunto de testemunhas, reais/concretas, mas com distorções, as suas posses e privilégios.

As duas cartas, apesar dessas disparidades, são atribuídas a um *concilio domini Regis*, que teria ocorrido em Westminster. Segundo H. S. Offler (1968, p. 179), a ausência de um padrão indica que esses documentos não foram redigidos com base em um modelo único. No entanto, os eventos eleitos nas cartas, como a transferência de Aldwin e os seus companheiros para Durham e a liberdade do prior, “eleito canonicamente pelos monges”, faz referência à *História eclesiástica de Durham*, uma história oficial da Igreja de São Cuthberto escrita entre 1104 e 1107 pelo monge Symeon de Durham.

Assim, a narrativa é marcada pela tentativa de manipular as memórias coletivas em torno da *Congregatio*, o que se deu pela ênfase nos valores introduzidos quando do estabelecimento dos monges, entre os quais a austeridade religiosa e o zelo pelo legado cultebertino. Por meios das cartas, que se tornou o veículo tangível dos interesses dos monges, buscou-se criar um senso de continuidade entre os beneditinos e os antigos clérigos, sendo estes passíveis de serem substituídos, como o foram, porque não cumpriram os desígnios de uma vida regular.

Ligada às representações sobre o seu passado e, portanto, sobre a sua identidade como casa monástica, a falsificação de cartas teve como pano de fundo o reavivamento monástico, quando a difusão de novas casas religiosas no norte da Inglaterra ameaçou o domínio espiritual

dos beneditinos. Esse ambiente de tensão pode ser indicado pelas disputas com o mosteiro de St. Albans no final da década de 1080, quando essa comunidade reivindicou a igreja de Tynemouth, que a época os monges de Durham consideravam como parte do seu patrimônio. A igreja havia sido reconstruída por Aldwin e os seus companheiros provavelmente em 1075, e como esse mesmo grupo fundou o mosteiro de Durham, ela passou a integrar parte do patrimônio do priorado até às reivindicações dos monges de St. Albans.

A posse da igreja Tynemouth foi confirmada, para a indignação dos beneditinos de Durham, aos monges de Saint Albans pelo conde Robert Mowbray. Como o prior de Durham buscou ganhar essa disputa? Efetivamente, os guardiões de São Cuthberto não conseguiram reintroduzir a igreja de Tynemouth como parte do seu patrimônio. Mas a batalha legou cartas forjadas em que os beneditinos reforçaram a anterioridade (*1.1.Pont.1a*) e, portanto, a legitimidade sobre a igreja que havia sido fundada pelos primeiros líderes espirituais de Durham.

Nesse sentido, as realidades locais, ditas primeiras estiveram nas bases das atitudes assumidas pelos monges de Durham no século XII, quando buscaram afirmar a sua identidade como uma ordem oficial e segura para o restante do social.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A ênfase na liberdade dos beneditinos em relação ao bispo Hugh de Le Puiset buscou destacar o *status* autônomo do priorado e, assim, fazer frente às tentativas de usurpação por parte de senhores locais em relação às propriedades da casa religiosa. Figura central no desenvolvimento da comunidade, o beneditino Guilherme de Saint-Calais, cujo anel e báculo da diocese haviam sido entregues pelo rei Guilherme I em 1080, ocupou um lugar de destaque nas cartas forjadas, pois foi à sua imagem que os beneditinos recorreram deliberadamente para alcançar os seus objetivos.

No século XII, sobretudo, ele foi considerado um herói por um duplo motivo: foi central no processo de substituição da *Congregatio* pelos monges - que passaram a se auto representar como agentes da melhoria religiosa e legítimos herdeiros do legado da igreja de São

Cuteberto -, e contribuiu também para a expansão das propriedades da diocese, que alcançou de Cumberland até o Sul da Escócia (SOUTHERN, 1970, p. 190).

As temáticas evidenciadas, assim, comportam, por um lado, uma dimensão defensiva, que foi manter os privilégios alcançados desde a fundação do priorado. As ameaças vieram de direções variadas: o rei, no processo imediato de conquista, mas também em décadas posteriores, confiscou as terras de casas religiosas; os nobres normandos recém-assentados, os quais inclusive se estabeleceram em terras doadas pelo rei, tiraram proveito das instabilidades políticas e da confusão para alcançar seus objetivos, entre os quais estava a invasão de novas terras monásticas.

Por outro lado, a temática eleita apresenta uma dimensão ofensiva, pois os monges se interessaram também pela expansão do ideal beneditino a partir da fundação de novas casas dependentes. As cartas veiculam, ao lado da ênfase nas propriedades, nas liberdades e nos poderes do prior, veicula a representação dos beneditinos como exclusivos herdeiros do legado do santo. Assim, de singular importância para os beneditinos de Durham no século XII foi a criação de um senso de continuidade entre a comunidade monástica e os clérigos seculares, por criarem a ideia de que os guardiões mais adequados para o santuário eram os próprios monges.

O passado primitivo da comunidade monástica, a liberdade dos monges de elegerem o seu prior e, sob o comando deste, desfrutarem de todas as posses do priorado, sem a interferência do bispo, eis os temas privilegiados. Os pretensos atestadores, cujos nomes e funções são registrados no final de cada carta, também indicam as estratégias desenvolvidas pelos monges para alcançar as suas aspirações.

REFERÊNCIAS

a) Documentação

BENTO DE NURCIA. *Regra de São Bento*. Edição e tradução Dom João Evangelista Enout. 2017. Disponível em: <http://www.asg.org.br/imagens/Regra_de_Sao_Bento.pdf>. Último acesso: 14 mar. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Id. 1.1.Pont.1a). In: Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 jul. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Id. 1.1.Pont.5.I e 1.1.Pont.5.II). In: Edição e tradução empreendidas pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 19 mai.2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. 1.1.Pont.2a).). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 mai. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. 1.1.Pont.3a;). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections*. Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 mai. 2019.

CARTA DE GUILHERME DE SAINT-CALAIS. (Iden. 3.1.Pont.1).). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia..* Disponível em: <http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_s1jw827b668.xml>. Último acesso: 15 jan. 2019.

CARTA DE RANULF FLAMBARD. (Identificação. 2.1.Pont.1). Edição e tradução pela *Durham University Library. Archives and Special Collections. Durham Cathedral Muniments Pontificalia*. Disponível em:

<http://reed.dur.ac.uk/xtf/view?docId=ark/32150_b668.xml#qxj-1016>. Último acesso em: 2 jan. 2020. _s1jw827

b) Bibliografia

BATES, David. The Forged Charters of William the Conqueror and Bishop William of St Calais. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 111-125.

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

CROUCH, David. Normans and Anglo-Normans: a divided aristocracy? In: BATES, David; CURRY, Anne. *England and Normandy in the Middle Ages*. London: Hambledon Press. 1994, p. 51-68.

LAWRENCE, Clifford Hugh. *El monacato medieval: formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media*. 2ª Ed. Madrid: Gredos, 1999.

OFFLER, H. S. *Durham episcopal charters, 1071-1152*. London: Surtees Society, 1968.

SOUTHERN, R. W. *Western Society and the Church in the Middle Ages*. Londres: Penguin Books, 1970.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII*. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

FOSTER, Meryl. Custodians of St Cuthbert: The Durham Monks' Views of their Predecessors, 1083-c. 120. In: ROLLASON, David; HARVEY, Margaret; PRESTWICH, Michael. *Anglo-norman Durham: 1093-1193*. Woodbridge: Boydell & Brewer, 1994, p. 53-66.

ORDEM E DEFESA TERRITORIAL NO EGITO SAÍTA: A FUNÇÃO DOS MERCENÁRIOS ESTRANGEIROS NA XXVI DINASTIA

Allan Camuri⁷⁹

Resumo: O Egito saíta é marcado pela presença de estrangeiros em seus exércitos. Qual era o interesse do estado faraônico em contratá-los? Quais eram suas funções? Através do diálogo entre a documentação clássica e a cultura material, responderemos tais questões, demonstrando a importância dos mercenários para a XXVI dinastia.

Palavras-chave: Mercenários, Sais, ordem, estrangeiros.

Abstract: The saite Egypt is marked by the presence of foreign in its armies. What was the interesting of the pharaonic state in hiring them? What were their functions? Through the dialog between the material culture and the classic documentation, we will answer these questions, showing the importance of the mercenaries to the XXVI dynasty.

Key words: Mercenaries, Sais, order, foreign.

INTRODUÇÃO

Os últimos anos da época denominada “Terceiro período intermediário⁸⁰” (1069 – 664 A.E.C.) são marcados pela soberania dos reis de Kush⁸¹ em relação às terras egípcias. A tentativa de interferir na

⁷⁹ Mestrando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ), com pesquisa financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ), orientado pela Professora Dr^a Maria Regina Candido, com pesquisa voltada para o estudo da conectividade entre gregos e egípcios no Mediterrâneo antigo. E-mail de contato: allan_camuri@hotmail.com

⁸⁰ Vale ressaltar que apesar da alcunha de “Intermediários” posta sob os séculos de desintegração central, multiplicidade dinástica e fragmentação, eles representaram para o Egito mudanças profundas na mentalidade e no sistema político, que impactaram os séculos subsequentes.

⁸¹ Kush foi um reino formado no território núbio no período que corresponde ao fim do Reino Novo do Egito. A partir do século VIII A.E.C., os governantes de Kush expandiram-se pelo Vale e pelo Delta egípcio, culminando com a soberania sob o território a partir de 716 A.E.C. (TAYLOR, 2000, p. 347). Nesse período, o Egito não detinha a autoridade central para conter ameaças externas de forma coordenada. Durante o Terceiro Período Intermediário, a centralização egípcia foi desintegrada em

dinâmica política do Levante, empreendida pelos reis núbios, teve como decorrência as guerras travadas entre o Egito e o Império Assírio (TAYLOR, 2000, p. 352). As invasões assírias ao Egito fomentaram a queda da influência de Kush sobre o território, submetendo a terra faraônica à categoria de província do Império. Entretanto, Psamético I, príncipe de Sais, efetiva a unificação das regionalidades do Delta, e, posteriormente, de todo o território egípcio, aglutinando um poderio militar e econômico que obteve sucesso ao declarar a independência do Egito, iniciando a 26ª dinastia, centrada na cidade de Sais (LLOYD, 2000, p. 365).

O período Saíta, como é conhecido o governo da 26ª dinastia egípcia, se enquadra na fase conhecida como “Época tardia” (664 – 332 A.E.C) da história do Egito. A estrutura política desse período caracteriza-se por representar o último governo nativo, mesmo estando sob a jurisdição do rei persa entre 525 e 404 A.E.C. Na perspectiva de Alan B. Lloyd, o Egito tardio detém uma vitalidade marcante, o que contradiz as argumentações de alguns egiptólogos que o consideram como “o último suspiro de uma grande cultura” (LLOYD, 2000, p. 364). Dialogando com Lloyd, Penelope Wilson destaca que os reis da época tardia integraram o Egito na nova ordem global, lançando mão de ideologias e de um sistema administrativo bem-sucedidos (WILSON, 2010, p. 241). De fato, ao observarmos a dinâmica comercial e militar do Egito tardio, compreendemos o seu grau de inserção no jogo interestatal. Desde tempos pré-dinásticos, especialmente no Reino Novo, o Egito manteve relações de diferentes naturezas com povos estrangeiros, destacando-se os habitantes do Levante, da Anatólia, do Egeu e de outras regiões africanas. Contudo, muitas dessas comunicações são potencializadas a partir do século VII A.E.C.

Neste trabalho, buscaremos compreender o grau de conectividade do Egito com povos estrangeiros no que consiste a esfera política e militar, tendo como delimitação temporal justamente a época tardia, mais precisamente, o período Saíta, que corresponde os anos entre 664 e 525 A.E.C. Nosso intento é analisar, através do diálogo entre a documentação arqueológica e textual, o papel do contingente mercenário estrangeiro no Egito saíta, cujas evidências os apontam como agentes responsáveis pela defesa contínua do território desde o reinado

virtude da emergência da influência política dos sacerdotes de Amon em Tebas, além da divisão territorial em diversas unidades, governadas por príncipes líbios.

de Psamético I. Uma das vantagens detidas pelo historiador que tem como objeto o Egito tardio, é o acesso a uma documentação abrangente, que não se restringe a produção egípcia, como em muitos períodos precedentes, o que apesar de vincula-las a determinadas perspectivas, as isentam da propaganda típica dos escribas (LLOYD, 2000, p. 364). Wilson (2010, p. 241) salienta a importância dos escritos de Heródoto, que registrou inúmeros acontecimentos do Egito Tardio, influenciando em muito a produção do saber acerca dessa temporalidade. Tanto as *Histórias* de Heródoto, como outras documentações clássicas, como a *Biblioteca Histórica* de Diodoro Sículo, atreladas à cultura material do período, consiste em fontes indispensáveis para traçarmos uma linha de entendimento acerca da temática levantada.

O USO DAS FORÇAS MERCENÁRIAS NA REUNIFICAÇÃO E NA LIBERTAÇÃO EGÍPCIA

Já no processo de independência egípcia, Psamético I aderiu à utilização de forças mercenárias nos exércitos. Segundo Lloyd (2000, p. 365), o Império assírio já não possuía as condições e recursos necessários para manter seus domínios no Egito, o que impulsiona Psamético a revigorar sua força defensiva, objetivando a reconquista da soberania territorial. Entretanto, antes de ter de enfrentar a Assíria, o príncipe de Sais necessitou unificar o Delta, cujo estrutura política se encontrava fragmentada em unidades de poder líbias. Nesse episódio, é possível que Psamético já desfrutasse de mercenários para derrotar províncias rivais, antes de se concentrar exclusivamente na independência. Heródoto (II, 152) relata que Psamético consultou o oráculo de Buto⁸², que revelou que ele derrotaria os rivais e unificaria as províncias quando homens com armaduras de bronze cruzassem o mar. Em seguida, Heródoto narra a aliança empreendida por Psamético com forças militares jônias e cárias, representadas como portadoras de armaduras de bronze:

Um egípcio marchou e deu as informações a Psamético (ele nunca antes vira homens de armadura de bronze) que vira homens de armadura de bronze vindo do mar. Psamético percebeu assim, o cumprimento da profecia oracular; ele se aliou com os jônios e cários, e prometeu importantes

⁸² Cidade egípcia localizada no Delta Setentrional, ao Norte da capital faraônica de Sais.

recompensas caso eles se juntassem a ele. Com essa aliança, e com o auxílio de alguns egípcios, Psamético destronou os onze reis⁸³. [Líderes governamentais das unidades políticas líbias rivais de Psamético] (HERÓDOTO, *Histórias* II, 152).

Mesmo que não disponhamos de dados suficientes para que seja possível averiguar a veracidade da narrativa como um todo, Heródoto nos desperta a atenção para as relações diplomáticas entre Sais e mercenários da Anatólia, antes mesmo de Psamético I unificar o Egito. Ronaldo Gurgel (2019, p. 152) afirma que tanto Psamético quanto outros príncipes líbios possuíam pleno acesso às facções mercenárias externas, especialmente helênicas. Entretanto, Sais manteve boas relações com o Egeu e com o Levante, o que proporcionou vantagens a Psamético I quanto ao uso dos mecanismos de poder estrangeiros disponíveis no Delta. A partir da narrativa de Diodoro Sículo⁸⁴ (*Biblioteca Histórica* I, 66, 8), podemos observar os precedentes históricos das comunicações entre Sais e os mercenários, quando este afirma que Psamético mantinha fortes laços comerciais com gregos e fenícios, o que aproximou esses povos e possibilitou uma maior conexão econômica. Com base nas palavras de Diodoro, entendemos que ao mesmo tempo que essa rede de contato contribuiu para o desenvolvimento do poder saíta, fez eclodir a guerra entre as províncias egípcias:

Dessa forma, ele [Psamético] ele exportou os produtos de sua própria região e os comercializou, obtendo mercadorias estrangeiras e lucro para o seu próprio distrito. Ele não possuía apenas prosperidades, mas também boas relações com outros povos e governantes. Essa foi a razão pelo qual, dizem eles, que os outros reis o invejaram, e abriram guerra contra ele⁸⁵ (DIODORO, *Biblioteca Histórica* I, 66, 9 - 10).

⁸³ Todas as citações de Heródoto no presente artigo foram traduzidas do original em grego para o inglês por A. D. Godley. Tradução própria do inglês para o português.

⁸⁴ Apesar de tardio, o texto de Diodoro Sículo nos concede informações valiosas acerca da história do Egito saíta (GRAS, 1998, p. 34). O livro I de sua *Biblioteca Histórica* é consagrado aos egípcios, onde podemos analisar diversos eventos que permearam o Nilo na “Época Tardia”.

⁸⁵ Todas as citações de Diodoro Sículo no presente artigo foram traduzidas do original em grego para o inglês por C.H. Oldfather. Tradução própria do inglês para o português.

Psamético I, com isso, lançou mão do poderio militar estrangeiro para retaliar as ameaças dos reinos locais e completar seu objetivo de integrar o Delta egípcio e, posteriormente, o restante o território:

Psamético, convocando mercenários da Cária e da Jônia, superou os outros reis em batalhas armadas próximas à cidade chamada Momemphis, e os reis que se opuseram a ele, alguns foram massacrados, enquanto outros foram expulsos para a Líbia, sem que detivessem mais a capacidade de rivalizar com ele em uma disputa pelo trono. (DIODORO, *Biblioteca Histórica* I, 66, 12).

Em 656 A.E.C., Psamético já detinha o controle de todo o Egito. Os meios diplomáticos, atrelado aos mercenários estrangeiros, motorizaram o processo de retomada da unidade. Sais recebeu o apoio de governantes que enxergaram como vantajoso o retorno de um poder centralizado (LLOYD, 2000, p. 366). Com a restauração da unidade política, Psamético I pôde iniciar a campanha de combate ao Império Assírio. É aqui que melhor podemos observar as boas relações interestatais de Sais, mencionadas por Diodoro Sículo. Uma das alianças mais importantes de Psamético I, que possibilitou não apenas o sucesso na vitória perante os reis líbios, mas também a garantia da emancipação egípcia em relação a Assíria, foi com o rei Gyges, da Lídia⁸⁶.

Alexandra Villing e Udo Schoultzhauer (2006, p. 2) inserem o envio de frotas mercenárias jônias e cárias ao Egito justamente no contexto da aliança entre Psamético I e Gyges. Alexander Fantalkin (2006, p. 202), ao debater sobre a situação política do Mediterrâneo oriental no período arcaico grego, comenta que os mercenários que alcançavam o Egito não eram aventureiros em busca de recursos, mas sim, que possuíam uma coordenação, e ao alcançarem o Egito, eram organizados pela autoridade central. Gyges, ao expandir os domínios da Lídia para a costa Oeste da Anatólia, beneficiou-se do fácil alcance das

⁸⁶ O Rei Gyges, em meados do século VII A.E.C., alcança o trono lídio e inicia uma política expansionista que anexa muitas das cidades da Anatólia. A Lídia se torna, a parte de seu reinado, uma força política influente tanto no Mediterrâneo quanto no “Oriente Próximo”. Entretanto, com a emergência do poderio persa, o poderio lídio, construído por Gyges e seus sucessores, entra em colapso no século VI A.E.C., e a região cujo esse estado fora erguido é anexada ao Império Aquemênida. A narrativa desse processo é exposta por Heródoto no Livro I de suas *Histórias*, havendo, entretanto, passagens ficcionais, ou que não correspondem a muitas das descobertas arqueológicas.

forças militares mercenárias da Jônia, e possivelmente as utilizou em sua aliança com os egípcios, coordenando seu fluxo em direção ao Delta. Para Fantalkin (2006, p. 201), a influência assíria fez com que os gregos tivessem seu contato com o Leste paralisado, o que provavelmente moveu Gyges a se aliar com o Egito, projetando a contenção da expansão do Império. O apoio estrangeiro fez com que os egípcios, sob a liderança de Psamético I, se libertassem do domínio assírio, retomando a soberania sob o território. Assim, com o apoio das forças externas, o Egito não pôde apenas ser reunificado e alavancar sua rede de influência internacional, mas também superar a categoria de província.

A FIXAÇÃO DOS MERCENÁRIOS NO EGITO

A utilização do serviço de mercenários não se encerra com a liberdade egípcia. Segundo Gurgel (2019, p. 153):

A política de uso sistemático da contratação de serviço militar estrangeiro caracterizou a história da dinastia [saíta]. Psamtek I, fixou os seus mercenários no território egípcio com políticas de concessões de terra (as “stratopeda”) de modo a guarnecer o campo contra futuras agressões estrangeiras e manter um exército permanentemente disponível para mobilizações.

A partir de tais argumentações, entendemos que os mercenários estrangeiros foram uma parte crucial do sistema político e militar do Egito Saíta. A fixação e a continuidade dos serviços estrangeiros no Egito, após o conflito com a Assíria, também são apresentadas por Heródoto: “Os jônios e cários que o ajudaram na conquista receberam de Psamético lugares para viverem, denominados acampamentos [*stratopeda*], que se opunham uns aos outros em ambos os lados do Nilo; e além disso, Psamético pagou tudo o que prometera.” (HERÓDOTO, *Histórias* II, 154). Diodoro Sículo também destaca a fixação dos mercenários no Egito após suas funções nas campanhas de Psamético: “Entre os mercenários, ele [Psamético I], distribuiu presentes notáveis e pagou aquilo que foi prometido, dando a eles regiões denominadas acampamentos para se instalarem”. (DIODORO, *Biblioteca Histórica* I, 67, 1).

As forças adotadas pelo governo egípcio permaneceram a ser utilizadas como mecanismo de defesa territorial, o que é testificado não

apenas pela documentação clássica, mas também por vestígios arqueológicos. Como apresentado, as fontes apontam para a manutenção dos laços diplomáticos, mesmo após os processos de reunificação e libertação egípcia. Penelope Wilson (2010, p. 243), em concordância com discurso exposto nos escritos de Heródoto e Diodoro Sículo, e também com as ideias de Gurgel, apresenta as evidências que indicam que o maquinário político e militar saíta, tendo as forças mercenárias como uma de suas principais constituintes, ergueu fortificações nas fronteiras egípcias, especialmente próximas ao Sinai, com o intuito de defender o território, consolidar a soberania do Egito e instalar o contingente armado externo que chegava ao Delta em fluidez contínua.

A decisão de manter os mercenários presentes no Egito para eventuais incursões e para a defesa territorial é resultante de algumas problemáticas enfrentadas pelos soberanos da 26ª dinastia. Segundo Lloyd (2000, p. 365) o período é marcado pela tentativa de asiáticos e núbios em reconquistar o controle sob o Egito, além das brumas da descentralização representadas pelos líbios e pelos sacerdotes de Amon, nos séculos anteriores, ainda permearem na mentalidade das elites e dos governantes. Assim, o estado não poupou recursos para contratar e manter serviços de defesa oriundos de terras estrangeiras. O crescimento econômico decorrente da intensificação do comércio interestatal e a reorganização, a partir do estado central, do sistema agrícola, foram medidas necessárias para suprir o Egito de possibilidades de manter sua política militar (LLOYD, 2000, p. 368).

Ainda durante o período de Psamético I, a cidade de Náucratis é fundada no Delta egípcio. Essa região possibilitou uma ampla rede de transação comercial entre o Egito saíta e o mundo helênico, trazendo para o centro faraônico diversos produtos da *Hélade*, especialmente das *poleis* localizadas na Ásia Menor (CAMURI; DUARTE, 2019, p. 32). Náucratis foi um porto grego que serviu como intermédio para a potencialização econômica do Egito através da conectividade comercial com o exterior, uma das formas pelo qual o Egito transformou sua economia, visando o sustento do maquinário militar renovado. Evidências apontam que algumas tropas também se alojaram em Náucratis, possivelmente atuando na defesa da cidade. A figura 1 apresenta pontas de ferro de lanças egípcias produzidas no entreposto, armas que possivelmente foram utilizadas por mercenários gregos:



Figura 1: pontas de lança de ferro egípcia encontrada e produzida em Náucratis, datadas do século VI A.E.C. Disponível em

https://projects.britishmuseum.org/research/publications/online_research_catalogues/catalogue_image.aspx?objectId=3608105&partId=1&searchText=Spear&orig=%2fsearch%2fpublications%2fonline_research_catalogues%2frussian_icons%2fcatalogue_of_russian_icons.aspx&sortBy=catNumber&numPages=12¤tPage=12&catalogueOnly=True&catparentPageId=35374&output=bibliography%2f!%2fOR%2f!%2f8909%2f!%2f%2f!%2fNaukratis%3a+Greeks+in+Egypt%2f!%2f!%2f!%2f!%2f&asset_id=1571452001 Acesso em 22/06/2020.

Mesmo Náucratis sendo um centro comercial, possuía especialista na produção de armamentos, utilizados para as tropas de defesa. O sítio também serviu como base de operação militar durante a guerra entre Amasis e Apries⁸⁷, aproximadamente em 570 A.E.C. (GURGEL, 2019, p. 167). Mesmo em regiões voltadas para as trocas comerciais, é notável a mobilização territorial e produtiva do período visando o suporte do contingente mercenário. Podemos destacar também outros sítios que se relacionaram de forma mais clara com as forças militares. Migdol e Tell Dafenna por exemplo, foram fortificações inclinadas para o alojamento e operação de mercenários estrangeiros, e legaram um leque de evidências acerca do grau de atuação dessas facções em território egípcio durante a 26ª dinastia.

A região do Sinai, ponte de contato entre os egípcios e o Levante, apresenta diferentes sítios arqueológicos que comprovam seu povoamento entre o Reino Novo e a ocupação islâmica no Egito. No que se refere ao período Saíta, essa localização geográfica abarcou fortes

⁸⁷ Apries é coroado rei em 589 A.E.C. Contudo, seu governo é marcado por motins de forças mercenárias e de milícias locais, em virtude de políticas de privilégios e campanhas bélicas mal sucedidas. Com isso, há um rompimento na integração do contingente de defesa, no qual muitos passam a apoiar Amasis para o trono. Quando a guerra civil estoura, Apries é derrotado, e Amasis chega ao poder em 570 A.E.C. (GURGEL, 2019, p. 166).

militares que funcionavam como zona de defesa perante a possíveis ameaças orientais, como os assírios e, posteriormente, o império Neobabilônico e os persas. Eliezer D. Oren (1984, p. 10) aponta que os sítios arqueológicos do Sinai auxiliam na compreensão do sistema de fortes defensivos na região do Delta durante o governo da 26ª dinastia egípcia, em especial, o forte de Migdol, erguido no Reino Novo. No período tardio, a região apresenta-se como um sítio defensivo, voltada para o alojamento de facções mercenárias e para a observação da fronteira Leste do Delta. O caráter fortificado (Fig. 2) é uma estrutura tipicamente militar, que se assemelha a outros sítios da região, como Tell Dafenna e até mesmo, a algumas estruturas do porto comercial de Náucratis (OREN, 1984, p. 10 – 11).

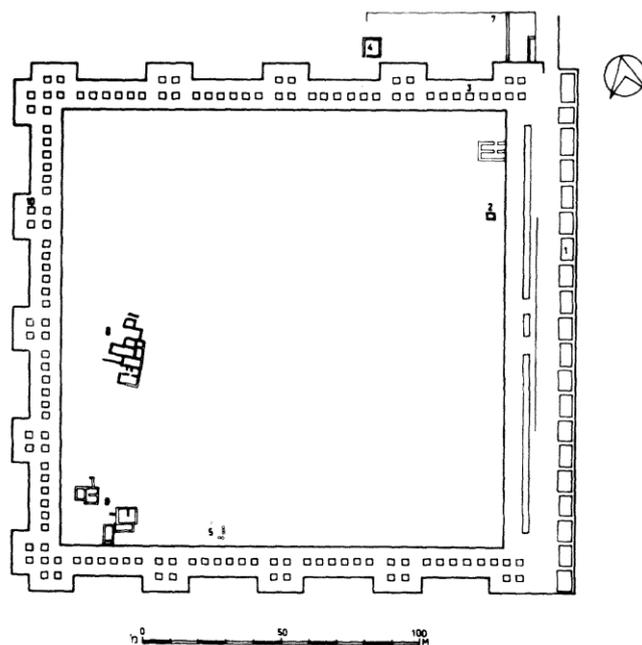


Figura 2: Fortaleza T.21 (Migdol) no Sinai. Disponível em: OREN, 1984, p. 10

Apesar das evidências de um corpo mercenário fenício e até palestino em Migdol, a comunidade grega era particularmente extensa, e seus integrantes poderiam erigir oficinas e templos, como em Náucratis (OREN, 1984, p. 35 -36). A figura 3 refere-se a uma ânfora de vinho chiota, apresentada por Oren, que demonstra o consumo de produtos gregos por parte da comunidade helênica em Migdol. Ao

observarmos a figura 4, podemos detectar algumas das muitas pontas de flecha encontradas na região, indicações da sua função de defesa perante o Oriente:

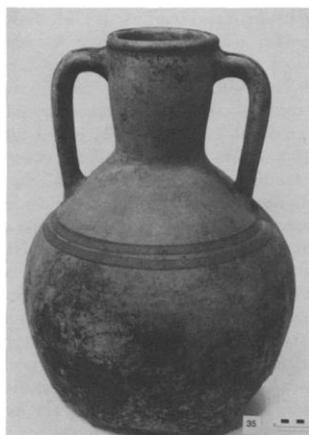


Figura 3: Ânfora de vinho chiota (Migdol) no Sinai. Disponível em: OREN, 1984, p. 26

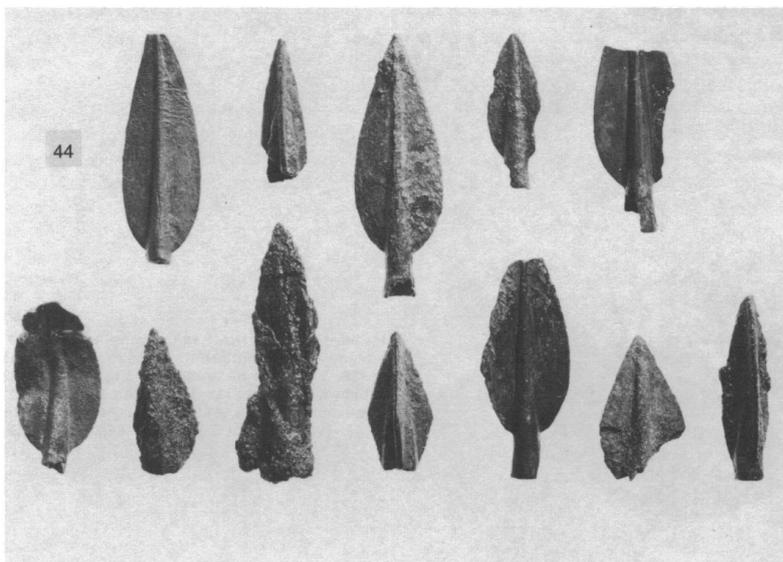


Figura 4: Pontas de flecha de bronze (Migdol) no Sinai. Disponível em: OREN, 1984, p.

30

Como é perceptível através das evidências arqueológicas referentes tanto a estrutura do sítio quanto aos objetos utilizados pela comunidade, Migdol significou um importante ponto defensivo na fronteira Leste do Delta, que alojou uma importante comunidade mercenária visando a proteção da soberania faraônica. Tell Dafenna

também se destaca como um forte que atendeu as necessidades militares do centro de poder Saíta. As escavações lideradas por William Flinders Petrie, em 1886, revelaram a estrutura do sítio, que servia como acomodação de mercenários helênicos:

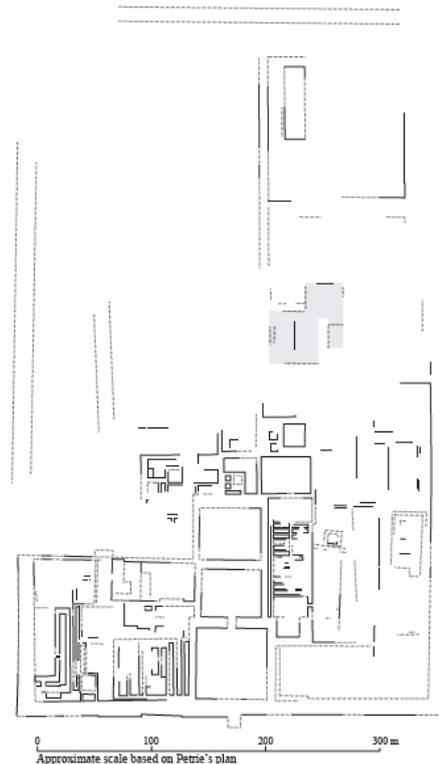


Figura 5: Plano arqueológico do sítio de Tell Dafenna, por W. F. Petrie. Disponível em: LECLÈRE, 2007, p. 17

Penelope Wilson (2010, p. 243) reconhece as notáveis características militares do período saíta em Tell Dafenna, assim como em Migdol, e François Leclère (2007, p. 15), ao demonstrar os resultados de sua investigação arqueológica no sítio, aponta para um alto contingente de populações mercenárias helênicas que foram alojadas a partir do governo de Psamético I. Segundo o autor, os artefatos de ferro e de cerâmica gregos evidenciam não apenas a função desse assentamento no que se refere as atividades militares, mas também, aspectos culturais intrínsecos a uma comunidade helênica. Migdol e Tell Dafenna, e até Náucratis a um certo ponto, são indícios do reforço militar empreendido no Delta para a promoção da segurança egípcia. Os mercenários tiveram o suporte do estado, tanto no que

consiste o suprimento de armas e instalações, quanto também de bens de consumo, representados pelos vasos de cerâmica no interior dos assentamentos.

A partir do reinado de Amasis, o quadro da distribuição de instalações mercenárias pelo Delta sofre alterações. Heródoto nos cede as seguintes informações:

Os jônios e os cários viveram por muito tempo nessas instalações [acampamentos], próximas ao mar, no braço do Nilo conhecido como Pelúcio⁸⁸, um pouco abaixo da cidade de Bubastis. Tempos depois, o rei Amasis os removeu dessas regiões e os assentou em Memphis, para serem seus guardas contra os próprios egípcios. (HERÓDOTO, *Histórias* II, 154).

As modificações empreendidas por Amasis, a partir de 570 A.E.C., provavelmente visavam a proteção do próprio estado perante a levantes locais. Anteriormente, Amasis havia entrado em confronto com o então faraó Apries, o derrotando e alcançando o poder. Esse episódio nos remete a uma divisão das facções militares e da política egípcia, o que não se altera rapidamente com a estabilização de Amasis no trono faraônico, impulsionando o fortalecimento de sua própria guarda. Irad Malkin (2011, p. 89) reforça que Jônios e Cários, até então assentados nos acampamentos do Delta, foram enviados para Memphis por Amasis, e ali estabeleceram comunidades próprias, podendo realizar atividades culturais em complexos religiosos específicos. Os cários por exemplo, exerciam dedicações no *Karikon*, que para Irad Malkin, pode ser compreendido através de uma analogia com o *Hellenium*⁸⁹ de Náucratis.

Apesar dos indícios da adoção da política de mobilização dos mercenários para Memphis, por parte de Amasis, esse evento é discutível. Alan Lloyd (2000, p. 366 - 367) menciona que a maior parte da cultura material de Tell Dafenna, por exemplo, é datada do próprio reinado de Amasis. Assim, esse egiptólogo levanta a hipótese que os acampamentos de fato vieram a ser “abandonados” por um breve momento, mas retomados sem seguida, com a crescente ameaça do

⁸⁸ Região do Delta que representa uma das correntes do Nilo que desaguam no Mediterrâneo. Localizada no Nordeste egípcio, próximo ao Sinai.

⁸⁹ Templo em Náucratis que servia como centro de culto para gregos de diferentes origens no interior da cidade. Os artefatos arqueológicos são de proveniências distintas, dedicados a deuses como Apolo e Afrodite. Segundo Heródoto (*Histórias* II, 178) o *Hellenium* era o maior e os mais frequentado templo da região.

Império Aquemênida, que é bem-sucedido em anexar o Egito em 525 A.E.C.

Mesmo que a maior parte da documentação arqueológicas que dispomos acerca da presença mercenária no Egito Saíta esteja relacionada com o Delta, pode-se encontrar evidências também no Alto Egito. Edda Bresciani (1994, p. 213) aponta para a presença de mercenários judeus em Elefantina, onde foi detectado um templo dedicado a Javé. Para a autora, mercenários judaicos provavelmente se instalaram na região desde o governo de Psamético II (595 – 589 A.E.C.). No que se refere ao uso de forças mercenárias no Sul, temos como referência as inscrições de mercenários jônios e cários no monumento de Ramsés II de Abu Simbel, na Núbia. Segundo Gurgel (2019, p. 164), uma campanha militar foi empreendida por Psamético II “a fim de banir os últimos reminiscentes da XXV dinastia do território egípcio e reafirmar a autoridade faraônica sobre a fronteira meridional.” Para Lloyd (2000, p. 373) a operação levou os exércitos egípcios até a quarta catarata do Nilo, e aparentemente foi bem-sucedida. Irad Malkin (2011, p. 82) destaca que as facções estrangeiras, registradas pelas inscrições de mercenários jônios e cários mencionadas anteriormente, faziam parte de uma mesma unidade militar durante esse evento, cujo comandante era um grego com o nome egípcio “Psamético”.

OS AGENTES DA ORDEM NO EGITO SAÍTA

A historiografia voltada para os estudos sobre a sociedade egípcia já desempenhou importantes debates no que consiste a temática da relação entre o Egito e os povos estrangeiros. As acepções egípcias acerca de outros povos moldaram muitas das relações sociais e da produção iconográfica dos tempos faraônicos. Os egípcios enxergavam a si mesmos como pertencentes a terra de Hórus, a ordem propriamente dita, mantida pelos laços entre o rei e os deuses. Os estrangeiros, por sua vez, representavam o caos, e deveriam ser combatidos pelo poder do faraó, que carregava o dever de preservar a ordem cósmica (BRESCIANI, 1994, p. 191).

Ian Shaw (2000, p. 310) nos lembra que há um certo quantitativo de produções artísticas egípcias representando os feitos reais, que enfatizam a figura do rei derrotando, capturando ou eliminando agentes do caos, ou seja, os estrangeiros. Essa realidade é presente na

iconografia egípcia desde pelo menos os tempos de Narmer⁹⁰, no dinástico primitivo. As representações da queda do caos perante ao rei do Egito se dá justamente em virtude desse personagem, segundo Bresciani (1994, p. 192), ter de conduzir a derrota dos estrangeiros, submetendo-os, caso fossem inimigos do Egito.

Todavia, ao observamos o sistema político e militar do Egito Saíta, nos deparamos com uma conjuntura distinta da ideologia de reinado e da dualidade Ordem/Egito x Caos/estrangeiros, típica da mentalidade e da cultura faraônica. Durante a 26^o dinastia, povos estrangeiros de diferentes origens (jônios, fenícios, cários, judeus, núbios, entre outros) foram alocados para a defesa territorial e para o combate aos inimigos do estado. Como apontamos ao longo do artigo, ocuparam diferentes sítios no Delta, além de servirem aos interesses egípcios também nas fronteiras do Sul. Thomas Schneider, ao trabalhar com os imigrantes dentro do território egípcio, difere alguns conceitos que nos são interessantes para trabalharmos com a questão dos mercenários no Egito durante o período tardio. Segundo o autor, os “estrangeiros” instalados no Egito já não eram considerados como tal, pois estavam acomodados, aculturados ou assimilados pela cultura local (SCHNEIDER, 2010, p. 144).

Schneider, partindo da perspectiva de Heckmann, trata “acomodação” como um estágio ao qual as populações estrangeiras vivem em território egípcio, mas ainda assim, não alteram alguns de seus principais códigos culturais. A aculturação, apesar de ainda haver a manutenção de uma consciência de distinção identitária, já é um estágio no qual o estrangeiro já adquiriu características culturais egípcias, como a língua, o comportamento e os valores. A assimilação, é o estágio que representa a total aceitação da cultura local por parte do estrangeiro, e a rejeição perante a sua origem (HECKMANN, 1992, p. 167ff apud SCHEINDER, 2010, p. 145). Lembramos, que os reis da 26^o dinastia são originados a partir do centro de poder de Sais, originalmente uma unidade política líbia do Terceiro Período Intermediário. Psamético I, por exemplo, se levamos em consideração a perspectiva teórica apresentada acima, seria um estrangeiro que adota a cultura egípcia no processo de unificação, libertação e ao longo de seu

⁹⁰ Rei no dinástico primitivo, que empreende uma campanha de aglutinação dos territórios do Sul, construindo assim uma força capaz de submeter o Delta egípcio e unificar o território.

reinado, ao ponto de se identificar notoriamente como egípcio. Segundo Schneider (2010, p. 156), a dinastia saíta nunca foi reconhecida como estrangeira durante o período em que seus membros ocuparam o trono do Egito.

Em relação a grande parte dos mercenários contratados, podemos inseri-los na categoria de “acomodados”, pois, como evidenciado pela cultura material, especialmente pelos artefatos de cerâmica, muitos deles mantiveram seus costumes. Entre o contingente mercenário dos exércitos saíta, havia o privilégio de algumas de suas próprias tradições, ao invés de abraçarem todo o sistema cultural local. Apesar do diálogo entre os povos, o consumo de mercadorias gregas pela população de Náucratis, assim como a manutenção de práticas funerárias próprias entre os gregos de Migdol (WILSON, p. 244), ratifica o grau de separação entre a cultura estrangeira e a cultura local. No entanto, mesmo que os grupos estrangeiros apresentassem claras distinções, sem terem atingido o estágio de aculturação e assimilação, suas relações com os egípcios foram marcadas pela diplomacia e pelas trocas, o que as distingue consideravelmente da ideia do “estrangeiro” na ideologia e na mentalidade dos antigos egípcios, especialmente aqueles vinculados ao governo.

A corte de Sais durante a 26ª dinastia não apenas empregou o serviço estrangeiro no exército, uma das mais importantes funções do período, tendo em vista as ameaças da Ásia, como também os alocou como sendo o principal mecanismo de segurança externa e, em algumas situações, interna. As facções mercenárias estrangeiras eram um dos pilares do maquinário político e militar saíta, responsáveis pela defesa territorial e local, assim como as forças que impulsionaram algumas importantes transformações econômicas e estatais, representadas pela potencialização das redes comerciais e dos laços diplomáticos internacionais, respectivamente. É testificado que havia milícias egípcias, também constituintes da conjuntura militar. Entretanto, as forças estrangeiras foram decisivas em diversos processos políticos, como por exemplo a reunificação do Egito. Assim, os estrangeiros, por serem úteis ao estado egípcio, não se enquadraram como componentes do Caos, mas representavam a ordem, assegurando a soberania faraônica e elevando o Egito novamente ao nível de potência global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando observamos os séculos VII e V A.E.C. em perspectiva global, detectamos um grau crescente no que consiste a conectividade entre diferentes sociedades nas regiões do Mediterrâneo, do Norte da África e do Oeste asiático. A inserção no Egito dentro desse contexto interestatal teve diversas implicações internas, como o aumento da circulação de mercadorias estrangeiras em terras egípcias, assim como o próprio contingente mercenário estrangeiro, analisado anteriormente. Tais vias de comunicação entre forças políticas distintas torna o Egito um universo mais “globalizado”, tendo acesso a um quantitativo de elementos externo em níveis sem precedentes. Mesmo que as evidências apontem para uma ideologia de reinado egípcia que submete o estrangeiro na categoria de potência caótica, que deveria ser combatida pelo faraó, isso não impede as elites e o governo a adotarem suas influências quando há certos interesses envolvidos. No período saíta, isso é corroborado pelas redes comerciais e pela esfera militar.

É certo que mercenários, especialmente núbios, estiveram presente nas tropas egípcias desde as primeiras dinastias. No entanto, na época saíta, a estabilidade política e a defesa territorial tornaram-se dependentes dos mercenários estrangeiros. Sua adoção, como demonstrado, foi o que possibilitou o Egito a combater a fragmentação durante fins do Terceiro Período Intermediário, além de servirem como o poderio militar que eliminou o caráter provincial do Egito em relação ao Império Assírio. Após tais episódios, os mercenários continuaram a serem contratados e empregados nos sistemas de defesa territorial em fluxo contínuo, desempenhando papéis nas fortificações do Delta, na proteção interna e nas campanhas egípcias no exterior. Tornaram-se os agentes da ordem faraônica, que asseguravam a soberania do estado. As alterações conjunturais no corpo militar do Egito, assim como no contexto econômico, foram sinais de uma mudança gradual cada vez mais notável: a universalização do mundo egípcio e sua inserção no jogo global, não apenas no que se refere a formação militar e as trocas comerciais, mas também na arte e em outras manifestações culturais.

REFERÊNCIAS

Documentos textuais

DIODORUS OF SICILY. **Library of History**. Vol I. Translated by C. H. Oldfather. The Loeb Classical library. Havard: Havard University Press, 1933.

HERODOTUS. **History**. Vol 1. Translated by A. D. Godley. The Loeb Classical Library. Havard: Havard University Press, 1920.

Bibliografia

BRESCIANI, Edda. *O estrangeiro*. In: DONADONI, Sergio (Org). **O homem egípcio**. Lisboa: Presença, 1994. p. 189 – 214.

CAMURI, Allan; DUARTE, Alair F. *Contatos entre gregos e egípcios no Mediterrâneo Arcaico: a fundação e a importância de Náucratis*. **NEARCO XI (1)**, 2019, Rio de Janeiro, pp. 23 – 33.

FANTALKIN, Alexander. *Identity in the Making: Greeks in the Eastern Mediterranean during the Iron Age*. In: VILLING, Alexandra; SCHOULTZHAUER, Udo (Eds.). **Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean**. London: The British Museum, 2006. P. 199 – 208.

GRAS, Michel. **O Mediterrâneo arcaico**. Lisboa: Teorema, 1998.

GURGEL, Ronaldo. *A XXVI dinastia e as suas relações com o Egeu: o Egito saíta como uma potência mediterrânea nos séculos VII- VI a.C.* **NEARCO XII (2)**, Rio de Janeiro, pp. 147 – 174, 2019.

LECLÈRE, F. *An Egyptian temple at Tell Dafana*. **The Bulletin of Egyptian Exploration Society 30**, 2007, Londres, pp. 14 – 17.

LLOYD, Alan B. *The late period (664 – 332 B.c)*. In: SHAW, Ian (Ed). **The Oxford history of ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 364 – 387.

MALKIN, Irad. **A small greek world: networks in the ancient Mediterranean**. New York: Oxford University Press, 2011.

OREN, Eliezer. *Migdol: a new fortress on the edge of the eastern Nile Delta*. **BASOR 265**, 1984, Boston, pp. 7 – 44.

SCHNEIDER, Thomas. *Foreigner in Egypt: archaeological evidence and cultural context*. In: WENDRICH, Willeke (Ed). **Egyptian Archaeology**. Londres: Blackwell, 2010. p. 143 – 163

SHAW, Ian. *Egypt and the outside world*. In: SHAW, Ian (Ed). **The Oxford history of ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 308 – 323.

TAYLOR, John. *The third intermediate period (1069 – 664 B.c)*. In: SHAW, Ian (Ed). **The Oxford history of ancient Egypt**. Oxford: Oxford University Press, 2000. p. 324 – 363.

VILLING, Alexandra; SCHOULTZHAUER, Udo. *Naukratis and the eastern mediterranean: past, present and future*. In: VILLING, Alexandra; SCHOULTZHAUER, Udo (Eds.). **Naukratis: greek diversity in Egypt: studies on East greek pottery and exchange in the eastern Mediterranean**. London: The British Museum, 2006. P. 1 – 10.

WILSON, Penelope. *Consolidation, innovation and renaissance*. In: WENDRICH, Willeke (Ed). **Egyptian Archaeology**. Londres: Blackwell, 2010. p. 241 – 258.

UMA ANÁLISE SOBRE O ENSINO DE HISTÓRIA E MEMÓRIA NOS LIVROS DIDÁTICOS

Carla Milena Miranda Carvalho⁹¹

RESUMO: Este artigo explicita uma breve análise sobre o Ensino de História nos livros didáticos. São apresentadas considerações da relação entre o ensino de História e o currículo que é preconizado na Lei de Diretrizes e Bases, bem como na BNCC. Outrossim, discutimos as relações entre o ensino de História e Memória nos livros didáticos que são tratados por muitos autores como sinônimos, não dimensionando o lugar de cada campo.

PALAVRAS CHAVE: Ensino de história, Ensino de memória; Livro didático; Valorização do legado africano; Identidade.

ABSTRACT: In this paper we'll explicit a quick analysis about the history teaching in the didactic textbooks. We'll presents considerations about the relations between the history teaching and the school curriculum proposed in the diretrizes e bases law (the Brazilian law that suggests how the teachers must teach all school disciplines) and in the BNCC (a mandatory document been followed by private and public school in elaboration of the scholar curriculum). Furthermore, we will discuss the relations between memory teaching and history teaching in the didactic textbooks. These two areas of knowledge are usually treated by authors as the same, because they don't gives the correct dimension to the place of these areas of knowledge.

KEY WORDS: History teaching; Memory teaching; Didactic books; Valuation of the African legacy; Identity.

INTRODUÇÃO

O Ensino de História no Brasil nasce na historiografia francesa, inicialmente era ligada à oratória Abud (2011), à formação moral dos sujeitos da elite. No Brasil do século XIX, tiveram início formas institucionais. Há uma permanência de um código curricular desde o início da escola, o peso de conhecimento que tornaram obrigatórios por

⁹¹ Mestranda no curso de pós-graduação em História – UEMA, Mestrado profissional. Graduada em História pela Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. E-mail: alrac_cc@hotmail.com

força da tradição escolar e vem dessa forma, anulando as possibilidades de inovação no ensino de História, pois obedece às regras impostas por um código curricular aglutinando as formas consagradas de algumas permanências. No século XX novas discussões atravessaram esse momento, marcado pelo tradicional, feitos atribuídos a heróis nacionais e um ensino sem espaço para discussões, reflexões, promoção da autonomia do pensamento. No final da segunda metade do século XX novas discussões e mudanças nos pressupostos teóricos-metodológicos da história e da educação contribuíram para essa construção da história de propostas didáticas e curriculares marcadas por diferentes concepções de ensino, aprendizagem e avaliação.

No século XXI os Parâmetros Curriculares Nacionais para o Ensino Médio compartilharam da interpretação de que o mundo está em constante e acelerada transformação, fruto da globalização. Dentro desta perspectiva de mudanças aceleradas, o aprender a conhecer ganha destaque dentre os demais princípios, pois pressupõe uma educação permanente para todos fundada não mais na quantidade de informações, mas na capacidade de lidar com elas: a área de Ciências Humanas, adquire sentido a partir da construção de uma estética de sensibilidade “que supera a padronização e estimula a criatividade e o espírito inventivo”, de uma política da igualdade, “que consagra o Estado de Direito e da democracia”, e de uma ética da identidade, “desafio de uma constituição de identidades responsáveis e solidárias”.

Vale ressaltar que há muito a ser discutido em termos do ensino de História no Brasil, haja vista existir uma outra realidade conceitual na produção de livros didáticos de História. Constata-se que ainda há um predomínio de uma perspectiva de preocupação maior com a erudição dos fatos históricos do que com a formação do pensamento histórico que gere uma atividade intelectual do aluno e que contribua para a formação do seu processo identitário. Diante disto, este artigo tem como propósito analisar a História contada nos livros didáticos bem como as abordagens, mudanças, permanências, continuidades e descontinuidades, a contribuição da Base Comum Nacional Curricular, a Lei de Diretrizes e Bases em todo esse processo de transformação e expansão do ensino, que faz com que os currículos assumam cada vez mais um papel de importância nas formulações da História escolar.

O ENSINO DE HISTÓRIA E O CURRÍCULO

O currículo de história é um produto de escolhas que estabelece um modo de recortar e de dizer o passado, de criar referências ao presente e de estabelecer o que é necessário que se torne uma memória e, conseqüentemente, componha uma identidade para todos os brasileiros. O currículo não consiste apenas em uma lista de conteúdos nem mesmo se reduz a um conjunto de objetivos para o ensino. Desse modo, o currículo não se reduz a objetivos, mas se alarga pelos ditos e pelos escritos em geral da sala de aula, às relações entre alunos e professores, ao espaço da sala de aula e fora dela.

O Ensino de História tem sido campo de batalha predileto para as controvérsias que se travam sobre o passado. Currículo, livros didáticos e o ensino de História em geral constituem um campo de intensa discussão ideológica sobre o uso do passado nas sociedades contemporâneas. A ideia de ensino na escola brasileira hoje supõe a reconstrução social cujos participantes assumem um compromisso histórico na elaboração das respostas às exigências da comunidade. Diante do momento histórico em que vivemos é bastante sensível e importante fazer-se uma reflexão, um questionamento sobre o ensino de História.

A LDB em seu artigo 1º diz que a educação abrange os processos formativos que se desenvolvem na vida familiar, na convivência humana, no trabalho, pois instituições de ensino e pesquisa, nos movimentos sociais e organização da sociedade civil e nas manifestações culturais.

Como o ensino torna-se propriedade pública, a exemplo da História que tem que enfrentar sua relação com a memória e com as diferentes agências de memória, desenvolvidas ao extremo na virada do século XX para o XXI. Frequentemente o poder público produz documentos educacionais que apresentam novas formas de organização escolar, com renovadas estruturas curriculares, que pretendem transformar o que poderíamos chamar de “núcleo duro” do sistema educacional, constituído pelos objetivos, por métodos e técnicas de ensino e por listagem de conteúdos das disciplinas a serem desenvolvidas no ambiente escolar.

O ensino de História tem como finalidade propiciar aos alunos condições para a formação de indivíduos críticos, participativos e capazes de atuar na transformação da sociedade. Contudo, essa não tem sido a realidade. E talvez um dos instrumentos condicionadores deste status, entre outros tantos, tem sido os livros didáticos.

Os aspectos curriculares são a face mais representativa das políticas públicas na área educacional. A cada troca de grupos em nossos órgãos de poder, a cada posse de novos líderes políticos, surgem propostas de modificação de sistemas de ensino, a introdução de novos métodos ou simplesmente troca de conteúdos, especialmente no ensino das Ciências Humanas. Reconhece-se a importância da educação, mas ela é vista somente como um instrumento político. Nas instituições do Estado, nas quais os representantes da elite atuam como intelectuais, aquelas ideias teriam nos documentos curriculares o veículo apropriado para sua difusão e implementação na sociedade.

Segundo Abud,

currículo é um termo dicotômico, pode tanto se referir à concepção de currículo maior que atinge todos os vãos do sistema escolar e é o ponto de partida para os currículos fragmentários das disciplinas, que englobam os objetivos, metodologicamente de ensino, conteúdos, atividades extraclasse, recursos didáticos, bibliográfico, como pode indicar as formas mais amplas de organização da instituição escolar. (Abud, 2017, p. 14)

É preconizado na Lei de Diretrizes e Bases art. 36, IV, que o currículo do ensino médio será composto pela Base Nacional Comum Curricular e por itinerários formativos, que deverão ser organizados por meio da oferta de diferentes arranjos curriculares, conforme a relevância para o contexto local e a possibilidade dos sistemas de ensino, a saber, ciências humanas e ciências aplicadas. A primeira Versão Preliminar da Base fez recortes, priorizou a Europa e ousou a pensar na América Latina, nos povos indígenas, negros e a África, no entanto, a Segunda Versão supõe a existência de uma dominância da história europeia, cujo sentido unificado engloba e unifica a diversidade de etnias, culturas, grupos e atores sociais. Sob o argumento de que é necessário que os estudantes conheçam as diferentes experiências humanas no tempo, a configuração da Segunda Versão Preliminar da BNCC parte do princípio de que é possível, tanto teórica quanto quantitativamente, ensinar “toda a história”, ou seja, o conjunto das experiências humanas. Nota-se que essa Segunda Versão não se ocupa

de apresentar o passado como prática, desnudando sua vinculação com os espelhos da identidade e do pertencimento (Abud 2017).

Segundo Silva; Fonseca (2010) a História ensinada é, portanto, produto de uma seleção, um recorte histórico-temporal realizado a partir das “múltiplas leituras, interpretações de textos e sujeitos históricos situados socialmente”. Ela vem sendo apontada como a disciplina responsável pela formação política dos estudantes, pois teria intrínseco ao seu aprendizado o desenvolvimento do pensamento político do alunado, por isso é de grande relevância no sistema educacional.

HISTÓRIA E MEMÓRIA NOS LIVROS DIDÁTICOS

O livro didático tem assumido a primazia entre os recursos didáticos utilizados na grande maioria das salas de aula do Ensino Básico. Ele assume contornos relevantes no processo ensino/aprendizagem e torna-se um dos grandes responsáveis pelo conhecimento histórico do homem comum. É ele o construtor do conhecimento histórico daqueles cujo saber não vai além do que lhes foi transmitido pela escola de primeiro e segundo grau (Abud, 1986, p.79).

O livro didático é o recurso mais utilizado em sala de aula, serve como suporte para o professor, tem uma função de ferramenta didática. O que está em jogo nos debates a respeito dos conteúdos do ensino da história, na maioria das vezes é a manutenção de determinada tradição. Quase sempre, os livros didáticos mostram uma história pelos olhos da classe dominante, ocultando o outro lado da História, ou seja, a história das classes subalternas, como se elas não tivessem nenhuma importância ou participação na formação dos processos históricos.

Na leitura de livros didáticos de História publicados atualmente no país percebe-se o referencial teórico-metodológico adotado. Em uma tentativa de síntese e com exemplificações pode-se afirmar que em uma perspectiva tradicional, originária da concepção positivista da história, que trazendo para os dias atuais pode-se chamar de uma História Político-administrativa, o passado é resgatado como uma verdade. O relato nos livros didáticos é linear. Batalhas e feitos heroicos são constantemente narrados e seus atores são do sexo masculino e de camadas superiores da sociedade econômica e política Azevedo; Stamatto (2010)

A multiplicidade de possibilidades de narração nos permite encontrar novas miradas para outros sujeitos e outras memórias, para além daquelas que nos foi possível aprender por meio de discursos oficiais. Para além do espaço de reflexão acadêmica, a memória está entranhada Almeida; Miranda (2012) por toda parte em nossa vida cotidiana em múltiplas manifestações. Ou seja, a memória segue sendo um tema central ao entendimento da sociedade e da política.

A escola, e especialmente o ensino de História como campo de saber onde tais questões normalmente são atribuídas como sua responsabilidade, é profundamente afetada pelos efeitos desse debate. Por um lado, a escola convive com uma profusão de narrativas produzidas no seu entorno, por parte de alunos, professores e comunidade, em diálogo com aqueles que são trazidos, com muita força, para o interior da sala de aula e revelam forma de explicar o mundo através daquilo que faz sentido para os sujeitos. Por outro lado, a escola convive com a reprodução de práticas de memória comuns à sociedade Jedlowski (2010) e que conduzem à permanência, no senso comum, de uma dada lógica de representação do passado.

Segundo (Almeida; Miranda, 2012), a maior parte das coleções trata os campos da Memória e da História como unidades conceituais indiferenciadas, muitas vezes não dimensionam o lugar de cada campo enquanto operações distintas, porém igualmente importantes, complementares e necessárias ao processo de formação do pensamento histórico.

Alguns poucos livros didáticos valorizam a memória, há o predomínio de uma perspectiva de História totalizante e integrada, pautada em uma visão mais informativa que procedimental. Em outras palavras, verifica-se uma preocupação maior com a erudição dos fatos históricos do que com a formação do pensamento histórico que gere uma atividade intelectual do aluno diante do mundo.

As instituições escolares reproduzem essas versões, produzidas pela memória de uma classe dominante solidificando uma certa memória social e operando em sentido inverso ao da lembrança pessoal, tão mais veraz em suas hesitações, lacunas, perplexidades (Ecléa Bosi, 2003, p. 23).

Essa reflexão didática possui consequências fundamentais na forma com que o aluno passa a ler o mundo, pois ele, enquanto sujeito

do conhecimento, passa a poder se enxergar como sujeito da História na medida em que sua Memória e sua constituição identitária conversam com outras realidades em outros tempos e espaços.

A construção da identidade é abordada a partir de uma extensa discussão sobre as noções de tempo histórico, referenciadas na cultura. A discussão de tempo histórico acaba levando a uma reflexão sobre a sociedade atual, vista como um presente contínuo “que tende a esquecer e a anular a importância das relações que o presente mantém com o passado”. Nesta sociedade, cabe à História, junto com o seu ensino, livrar as novas gerações da amnésia social que compromete a constituição de suas identidades individuais e coletivas. Logo, a identidade se junta à memória como mais um direito da cidadania, que implica pensar no significado de “lugares de memória”.

A História ensinada é, portanto, produto de uma seleção, um recorte histórico-temporal, realizado a partir das “múltiplas leituras” e interpretação de sujeitos históricos situados socialmente. Ademais, as proposições curriculares são resultado de escolhas, de concepções e interpretações históricas de grupos ou pessoas, nomeados, indicados, convidados pelas autoridades e/ou órgãos educacionais Silva; Fonseca (2010)

Nesse sentido, podemos indagar sobre que tipo de História os estudantes brasileiros têm recebido. Trata-se de uma história a serviço da classe dominante, factual atenta às coisas do passado, ocupando uma função ideológica dentro da estratégia da ordem, que reflete os interesses da classe que detém o poder.

Nessa perspectiva, que se forjou a identidade nacional brasileira e se revela a importância dada à história escolar, dado como principal aparato para a produção social da identidade nacional, por consequente elaboraram-se os programas e organizou-se todo o ensino de História no Brasil, com permanências que podem ser apontadas mesmo nos documentos curriculares produzidos recentemente.

Nossa formação nacional tem como característica peculiar a mescla de diversas etnias e diferenças culturais de povos variados. O legado cultural africano em nossa sociedade brasileira é visível, mas ainda hoje, opera a situação de desconhecimento dessas contribuições e se manifestam profundas desigualdades sociais que dão aos negros condições sociais menos favoráveis, segundo as linhas raciais de

exclusão social. Torna-se imprescindível levarmos o legado afro-brasileiro às escolas, pois compreendemos que ela pode contribuir decisivamente para a desconstrução do preconceito e do racismo institucional presente em nossa sociedade. É fato que muitos alunos não se preocupam com a afirmação de uma identidade que se remeta à África ou aos seus contributos na formação de nosso país. Diante disto, é imprescindível um trabalho educativo voltado para a valorização da cultura afro-brasileira nas escolas, desconstruindo a imagem negativa que se criou em torno daquele continente e de seus descendentes.

Como bem salienta Gomes

a escola é [...] um espaço em que aprendemos e compartilhamos não só conceitos, saberes escolares, mas também valores, crenças e hábitos assim como preconceitos raciais, de gênero, de classe e de idade (GOMES 2016, p. 2).

Com base nas bibliografias sobre o Ensino de História, a Didática da História tem como objetivo investigar o aprendizado histórico que é a manifestação do pensamento histórico.

É necessário conhecer como a história está sendo introduzida e apropriada pelos alunos Rüsen (2006).

Nessa perspectiva, é preciso observar o material didático, bem como analisar o ensino de história na sala de aula, permitindo dar aos conteúdos uma valorização do legado africano, para que dessa forma, contribua para o processo de formação e afirmação da identidade.

Silva (2015) enfatiza que os manuais didáticos não tematizam a questão racial ou mesmo omite, apresentando de forma antropomorfizada e às vezes somente evocados os personagens negros. Em contrapartida, há uma naturalização dos personagens brancos. Ou seja, esse é o sistema de representação na sociedade, bem como nos livros didáticos que influenciam diretamente na construção identitária.

Assim, como diz Stuart Hall (2005) estão emergindo identidades culturais não fixas, a identidade sutura o sujeito à estrutura, elas estão sendo formadas pelos quais somos representados nos sistemas culturais que nos rodeiam.

Diante do exposto, parte-se do pressuposto, que é preciso proporcionar por meio da História, a discussão sobre um conjunto de questões e valores que integram a temática afro-brasileira, portanto, a

escola pode contribuir nesse sentido, por ser um espaço de conhecimento e de construção de consciência histórica, é preciso valorizar o legado africano para que os discentes afirmem sua identidade étnica racial.

Essa é uma narrativa significativa que toma os acontecimentos do passado como experiência e processo de mudança. Nessa perspectiva, a afirmação da identidade dos sujeitos surge a partir de suas experiências individuais e coletivas, promovendo uma consciência histórica.

Nesse contexto, a educação escolar é o meio pelo qual se socializa os sujeitos sendo então de fundamental importância esse estudo. Para tanto, há necessidade de mudanças na prática pedagógica, no currículo e impreterivelmente nos livros didáticos que por sua vez, necessitam contemplar o reconhecimento da cultura afro-brasileira e de valorização do legado africano, desconstruindo a ideologia que desumaniza e desqualifica, podendo contribuir para o processo de reconstrução da identidade étnico racial e auto estima dos afrodescendentes.

REFERÊNCIAS

ABUD, Katia M. O Livro Didático e a Popularização do Saber Histórico. In: SILVA, Marcos da (org). **Repensando a História**. São Paulo: Anpuh/Marco Zero, 1986. P. 73-92.

ABUD, Katia Maria. **A guardiã das tradições: a História e o seu código curricular**. Educar em Revista, núm. 42. Outubro – dezembro, 2011, pp 163-171.

ABUD, Katia Maria. Ensino de História e Base Nacional Comum Curricular: Desafios, incertezas e possibilidades. In: RIBEIRO JUNIOR, Halferd Carlos; VALERIO, Mairon Escorsi. **Ensino de História e Currículo, Reflexões sobre a base Nacional Comum Curricular, formação de professores e prática de ensino**. Jundiaí: Paco Editoria, 2017, pág. 27-46.

ALMEIDA, Fabiana Rodrigues de; MIRANDA, Sonia Regina. **Memória e História em livro didático de História: o PNLD em perspectiva**.

ALMEIDA, Fabiana Rodrigues de; MIRANDA, Sonia Regina. Memória e História em livro didático de História. O PNLD em perspectiva. **Educar em Revista**, Curitiba, n.35. p. 259-283, out-dez, 2012.

AZEVEDO, Crislane Barbosa, STAMATTO, Maria Inês Sucupira. **Teoria historiográfica e prática pedagógica: as correntes de pensamento que influenciaram o ensino de história no Brasil**. Antíteses, vol. 3, n. 6, jul-dez. de 2010, pp. 703-728.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da Memória**. São Paulo. Ateliê Editorial, 2003.

BRASIL, **Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional**. Brasília: Senado Federal, Coordenação de Edições Técnicas, 2017.

BRASIL, **Parâmetros Curriculares Nacionais** – Temas transversais. Brasília: MEC/SEF.

FONSECA, Silva Guimarães. SILVA, Marcos Antônio. **Ensino de História hoje: errâncias, conquistas e perdas**. Rev. Bras. História, vol. 30 n° 60. São Paulo, 2010.

GOMES, Lilian Cristina Bernardo. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território**. Dissertação/Mestrado. Belo Horizonte: FFCH/Universidade Federal de Minas gerais, 2009.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DPSA, 2005.

JEDLOWSKI, Paolo. **Memória**. Bologna: CLUEB e Museu Morandi, 2000.

RÜSEN, Jörn. **Didática da história: passado, presente e perspectivas a partir do caso alemão**. Práxis Educativa. Ponta Grossa, PR. v. 1, n. 2, p. 07, 16, jul - dez, 2006.

SILVA, Paulo Vinicius Baptista da. **Racismo em livros: estudo sobre negros e brancos e livros de língua portuguesa**. 2ª ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.

OS VIKINGS: SOCIEDADE E CULTURA

Michelly Bianca Sousa Alencar⁹²

Resumo: Esse artigo tem como objetivo, analisar brevemente a sociedade vikings, explorando aspectos, culturais, econômicos e religiosos.

Palavra-chave: vikings; cultura; religião; economia.

Abstract: This article aims to briefly analyze the Vikings society, exploring aspects, cultural, economic and religious.

Keyword: vikings; culture; religion; economy.

OS VIKINGS

Viking era uma denominação que se dava a um grupo de pessoas. Não se tem um consenso de como se deu a origem do nome viking, mas todas remetem à água ou à batalha.

O termo viking pode ter sido originado do escandinavo “vig”, que significa “batalha”, ou, da mesma origem “vik”, “riacho”. Pode ter sua origem também ligada ao inglês antigo “wic”, nome para “acampamento”. Outra teoria, porém, menos aceita, é a sua origem a partir do latim “vicus”, “cidade”, associada a uma suposta mudança posterior para “pirata”. Ainda há diversas outras explicações associadas à palavra “vikja” (mover) ou “wikan” (foca), porém tais opiniões são pouco defendidas. Em suma, na maioria das hipóteses sugeridas, há a associação ao mar, levando-nos a diversos nomes que nos remetem a “pirata” (MOUTINHO, 2013, p. 3-4)

⁹² 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



Figura 1: A rota de Viquingues para Vineland

Fonte: <https://guldportalen.dk/pt/seguindo-os-vikings-ate-vineland>,

Acesso em: 08/08/2020.

Assim, o termo viking, foi a denominação dada aos “piratas” nórdicos. Eles se originaram na Escandinávia, mas se espalharam nas Ilhas Faros, Finlândia, Noruega, Suécia e Islândia, sendo esta última colonizada pelos vikings juntamente com nobres proprietários de terras noruegueses. (BIRRO, 2010, p. 01)

Os historiadores concordam que a chamada “era viking” começou em 793 com a tomada de Nortúmbria e a destruição do mosteiro de Lindisfarne, esse é o primeiro relato de uma invasão viking. Já o fim da “era viking” pode ser debatido, alguns autores defendem que ela se findou em 1042, quando Canuto II, o último rei escandinavo na Inglaterra foi assassinado. Porém, neste artigo trabalharemos com a data mais aceita que é em 1066, marcada pela batalha de Stamford Bridge⁹³. (BIRRO, 2010, p. 03-04).

Quando falamos dos vikings, lembramos das invasões e dos saques. Portanto é necessário destacar o seu meio de transporte, item pelo qual eram conhecidos e são estudados até hoje. Os vikings foram grandes navegadores e seu estilo de barco ainda é estudado nas escolas

⁹³ Ocorreu próximo à vila de [Stamford Bridge](#), ao leste de [Iorque](#), [Inglaterra](#), em 25 de setembro de 1066, entre um exército inglês sob as ordens do rei [anglo-saxão Haroldo II](#) e a força invasora norueguesa liderada por [Haroldo Manto Cinzento](#) e o irmão do rei inglês, [Tostigo](#). Depois de uma batalha sangüinária, os ingleses surgiram como vencedores. O rei Haroldo II morreu logo após, na [Batalha de Hastings](#). (WEHMUTH, 2017, p. 12)

de navegação da Islândia. Com exceção do inverno, quando para locomoverem-se usavam trenós e esquis, o transporte viking dava-se em grande parte pelo mar. (MOUTINHO, 2013, p. 7)

Existiam dois tipos de navios: o Drakkar, utilizado frequentemente para fins bélicos, por seu formato longo e fino, permitindo navegação em águas rasas. O termo drakkar origina-se do antigo nórdico “drakar” (dragão). Em oposição a ele havia o Knorr, que era uma embarcação mais utilizada para exploração e comércio, graças ao formato curto e largo. Ambos os navios eram frequentemente ornados com uma réplica da serpente Jormungand na proa. Outro transporte viking, que vinha a ser mais do que um simples meio para se deslocar, é o cavalo. O camponês e o guerreiro viking muito o apreciavam, era seu animal favorito dentre todos, sendo muitas vezes enterrado junto a seu dono. (MOUTINHO, 2013, p. 7)

Por mais que os vikings tenham ficado conhecidos pelas suas expedições a outras regiões, não se tem um consenso na historiografia sobre o que lhes levou essas ações. Existem várias teorias sobre os motivos que levaram os nórdicos a se aventurarem em terras estrangeiras. Uma delas, é a teoria da superlotação, baseada em fontes literárias, nas quais são apresentados relatos que mostram a extensão dos exércitos vikings, ou seja, uma teoria baseada em uma literatura com características bélicas. Outra teoria aponta para um grande número de catástrofes climáticas. Porém esta teoria, não é muito aceita, pois os saqueadores, inúmeras vezes, não estabeleciam colônias nas regiões “conquistadas”, em oposição a isso, voltavam com seus espólios de guerra, incluindo joias, armas e escravos para sua terra natal. (MOUTINHO, 2013, p. 05). Porém, como o historiador Tomás Cafagne explica ao comentar a obra de Cornélio Tácito, os povos nórdicos eram um povo majoritariamente militar, e mesmo antes da era viking, eles eram conhecidos por saírem de suas terras para atuarem como mercenários em outras regiões. (CAFAGNE, 2018, p. 25).

Ainda de acordo com o autor Douglas Moutinho, existem outros motivos para que nórdicos saqueassem outras sociedades, entre eles expedições políticas, aventuras colonizadoras e comercial, de fato, foram os motivos colonizadores que mais estavam presentes ao longo da Era Viking. Exemplo disso é que o povo escandinavo, que daria origem aos vikings, correspondia onde atualmente é a Noruega, Dinamarca e Suécia (MOUTINHO, 2013, p. 5-6)

O território pertencente aos povos escandinavos originalmente correspondia à região das atuais “Noruega”, “Dinamarca” e “Suécia”, dividindo assim as tribos escandinavas em três grandes grupos, os quais possuíam seus costumes, características e leis levemente diferentes entre eles. Os daneses estabeleceram um reinado que incluía a atual Dinamarca, parte da Alemanha e províncias de Skåne e Hallan, a Noruega mantinha-se dividida em pequenos reinos, enquanto os svíar viviam na Suécia e na região báltica, os götar. Na primeira Era Viking, os saques e as incursões eram mais comuns, porém houve colonizações como no caso da Islândia e do principado de Kiev (em 860). A segunda Era Viking, portanto, é marcada por conquistas, como a da Inglaterra por Cnut, que consolida um império efêmero em todo o Mar do Norte. (MOUTINHO, 2013, p. 6)

ECONOMIA

Apesar do maior contato com os povos nórdicos ter se dado a partir do fim do século VIII na Europa cristã, sabe-se que os germânicos tinham contato com os romanos desde o século I, por meio de trocas comerciais. A partir da crise escravista romana, por causa da falta de mão-de-obra no campo, os vikings criaram assentamentos, atuando como colonos, trabalhando na terra, exercendo a função de vigilantes de fronteira, com uma força militar própria e praticamente independente, comandada por seus chefes, além de também atuarem como mercenários. (CARLAN, 2008, p.138-141)

A sociedade nórdica tem uma cultura militar, que não é apenas representada em sua mitologia, mas também na sua economia, sendo conhecida historicamente pelas seus saques e guerras de pilhagem.

A economia da sociedade nórdica era bastante variada. Dependendo do local que se analisa, por exemplo, os daneses, destacavam-se pela pirataria e pilhagem, mas os suecos e noruegueses conseguiam viver quase que completamente do gado, utilizando-o como fonte de bebida, comida e vestimenta, os escandinavos tinham sua economia baseada na troca, onde a moeda não tinha valor econômico, mas funcionavam como símbolo de poder e riqueza. (MOUTINHO, 2013, p.07-08)

Os islandeses, de acordo com o autor Renan Birro, além da agricultura e da coleta, também praticavam a pecuária e a pesca e

mesmo com a progressiva queda da qualidade do solo, eles compensaram com os alimentos marinhos. (BIRRO, 2010, p. 05).

Quanto à criação de gado bovino, equino, caprino e ovino, a queda da qualidade do solo foi preponderante para que a pecuária ultrapassasse a agricultura em importância, fato recorrente até os dias de hoje. A carne e o leite desses animais são ricos em proteína, e eles também fornecem montaria, peles e chifres, que serviam para o cotidiano, vestuário e utensílios domésticos. Algumas espécies de quadrúpedes se tornaram únicas na Islândia. Um bom exemplo foi a proibição da importação de novas espécies de cavalo para a ilha imposta pelo Allþingi em 892 (BIRRO, 2010, p. 05-06).

Os animais eram utilizados além da economia islandesa. O cavalo por exemplo, além do principal meio de transporte terrestre, tinha uma simbologia na sociedade e mitologia viking. O equino também era uma comum iguaria nessa sociedade, mesmo sendo um alimento considerado um tabu pela Igreja. (BIRRO, 2010, p. 06).

Por analogia, a ingestão da carne de cavalo seria um tributo a Oðinn. Este hábito de origem mágica visava à ampliação do poder do indivíduo, fosse à força ou ao conferir-lhe novas e maravilhosas habilidades. As autoridades cristãs, assim que perceberam o hábito e sua importância entre os pagãos, trataram de condená-la com rigor. O Papa Gregório III (690-741) denunciou a prática tão logo recebeu a informação de seus bispos e missionários na Alemanha. (BIRRO, 2010, p. 06).

Quando se fala em Era Viking, devemos ter em mente o período de maior expansão dos nórdicos na Idade Média relacionada majoritariamente aos atos de pilhagem, saques e pirataria, que tanto era praticada por homens comuns como por aristocratas e reis escandinavos, se constituindo assim uma característica cultural destes povos, ou seja, uma cultura guerreira que permeava toda essa sociedade em praticamente todos os seus diversos aspectos, e era marcante sobretudo também na constituição do poder monárquico dos povos nórdicos neste período. (SILVA, 2016, p. 02)

CULTURA E RELIGIÃO

Entre os nórdicos, a cultura e a religião não eram dois âmbitos separados, mas como eram outras civilidades medievais, elas se entrelaçavam e se completavam. Diferentemente da economia, nos aspectos culturais as sociedades nórdicas eram bastante parecidas umas com as outras. Algo em comum que elas tinham era o alfabeto rúnico, por exemplo. (MOUTINHO, 2013, p.08)

No âmbito da escrita, eram utilizadas as runas. Pode-se afirmar que o sistema rúnico era bastante limitado, mas não deixa de ser valorizado graças a ser o único meio de escrita que traz aos dias atuais informações acerca da cultura viking escrita. (MOUTINHO, 2013, p.08)

Essa conexão entre a cultura e a religião pode ser vista nas runas. Os vikings de modo geral acreditavam que as runas tinham uma força mística. Estes objetos eram aspectos básicos da espiritualidade da sociedade nórdica, que ajudavam a compreender o *wyrd*⁹⁴. (Faur, 2006, p. 18)

As runas eram consideradas padrões energéticos que vibravam e reluziam sobre os fios de *wyrd*. O conhecimento das runas permitia que se descobrissem os efeitos e as influências do *wyrd* individual e dos meios para se viver em sintonia com seu fluxo, de modo a evitar circunstâncias prejudiciais e ter atitudes e ações equilibradas e benéficas. (FAUR, 2006, p. 18)

Essa crença nas runas fez com que elas fossem gravadas em armas, sepulturas e em ocasiões comemorativas. (MOUTINHO, 2013, p.08)

Entre os vikings, também havia uma inclinação guerreira, estava presente em todos os âmbitos de sua vida, seja ela econômica ou cultural. Essa foi a marca dessa sociedade na história. O autor Douglas Moutinho, apresenta dois tipos de guerreiros da elite viking, os berserkers e os *velheidnar*⁹⁵, ambos adoradores de Odin que acreditavam que encarnavam o espírito guerreiro do urso e do lobo (MOUTINHO, 2013, p.10-11) Estes animais esta presentes da mitologia viking, simbolizando a guerra e a morte. O lobo, representava o próprio espírito guerreiro. (ALENCAR, 2020, p. 124).

⁹⁴ Ou destino pessoal. Para compreender melhor o conceito de *wyrd*, pode-se imaginá-lo como uma imensa teia de fios sutis, que se estende através do tempo e do espaço, exatamente como o conceito de “teia cósmica” dos nativos norte-americanos. A palavra nórdica *wyrd* tem relação com a alemã *Werden* — “vir-a-ser” (FAUR, 2006, p. 18)

⁹⁵ Berserkers e *Velheidnar*: Também chamados de peles de urso e peles de lobo, respectivamente, caracterizavam-se por lutarem agressiva e ofensivamente sem proteção.

Essa identificação do lobo com a morte ou a guerra, pode ser vista no poema *völuspá*, quando menciona que Fenrir, filho de Loki, será um dos indicadores do Ragnarok⁹⁶.

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. ⁹⁷(STURLUSON, 2004, P. 12)

O “Tempo do Lobo”, seria o tempo de guerra. (ALENCAR, 2020, p. 125).

O machado a principal arma da 1ª era viking, por ser de baixo custo era também utilizado na agricultura. Os vikings ficaram conhecidos como o povo do machado, mas eles não se restringiam somente a essa arma. As espadas eram bastante usadas também, principalmente pelos chefes tribais. As facas eram as armas mais comuns, até porque não eram utilizadas somente em batalhas, mas também no dia a dia. As lanças eram as armas menos usadas e tinham um caráter secundário. Usaram ainda o arco e flecha, que foi de grande importância nas batalhas marítimas. (MOUTINHO, 2013, p.11-12)

Outro aspecto cultural religioso que unia as sociedades nórdicas era concepção sobre a morte. Havia dois tipos de funerais nórdicos: a cremação, que normalmente era reservada aos guerreiros e o sepultamento. (MOUTINHO, 2013, p.08)

Os sepultamentos consistiam em outras particularidades culturais. Era comum, por exemplo, entre os nórdicos, que quando o cavaleiro morria, seu cavalo fosse sacrificado e sepultado junto a ele. (ALENCAR, 2020, p. 123)

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. O grande simbolismo desse animal vem de diferentes mitos, como o filho de Loki que pode cavalgar

⁹⁶ Na mitologia nórdica, Ragnarök (*destino dos deuses*), representa a escatologia nórdica, marcado por uma série de eventos que conduziriam ao fim do mundo.

⁹⁷ Tradução nossa.

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. (ALENCAR, 2020, p. 123)

Ainda que as diversas sociedades que consistiam os nórdicos adorassem o mesmo panteão de deuses, cada grupo tinha a sua deidade “principal”. Por mais que, a mitologia indique que Oðinn⁹⁸ era o pai de todos os deuses, e o principal deus, cada sociedade nórdica tinha um deus principal. Porém, isso não impedia que os cidadãos cultuassem outros deuses em culto familiar. (FAUR, 2006, p. 53-55). Na Alemanha, por exemplo, o deus principal era Odin. Porém na Escandinávia era o deus Thor. (BIRRO, 2010, p. 07). Essa pluralidade de cultos a diferentes deuses faz com que Loki fosse o único deus do panteão nórdico que não se tem evidência de cultos. (AMORIM, 2013, p.50).

A religião nórdica, seus mitos e contos chegaram até o dia de hoje através das eddas, que têm sua autoria desconhecida. Porém sabe-se que elas foram escritas depois da era viking. (AMORIM, 2013, p.27-28).

De acordo com a autora Suênia Amorim, os nórdicos não tinham o mesmo conceito de religião que se tem atualmente, por isso as práticas religiosas abrangiam todos os âmbitos da sociedade. Não haviam templos, livros sagrados ou orações, tendo a magia como essência, a religião nórdica se resumia a ritos. Não existia a profissão de sacerdote. Essa função era do rei ou dos chefes locais. Os principais ritos eram os de passagem, ciclos sazonais, batismo e funerais, mas também havia a sagração de terras e os ritos de sacrifício. As mulheres também participavam da condução dos sacrifícios, mas eram mais comuns nos rituais privados. (AMORIM, 2013, p.25-26).

SOCIEDADE

A família, para os vikings, era o grupo mais importante daquela sociedade. A lealdade entre os membros era tão grande, que muitas vezes disputas entre duas pessoas tornavam-se brigas entre duas famílias. Essas disputas eram levadas muito a sério, chegando até mesmo a dizimar famílias inteiras, com as chamadas vinganças de

⁹⁸ “Que era o mais poderoso dos deuses da família dos Aesir e é considerado o pai universal.” (AMORIM, 2013, p.38).

sangue. O casamento, além de ser um contrato entre duas famílias que fortalecia as alianças entre elas, se tornou uma forma de evitar vinganças de sangue. (AMORIM, 2013, p.17-20).

Se um viking é vítima de dano, a família ofendida vingava-se em todo a família do ofensor, ou pelo menos exige-lhe reparação. Famílias chegaram a ser dizimadas em função de vinganças sucessivas que repercutem nas gerações posteriores. Essas rivalidades algumas vezes eram resolvidas no Thing⁹⁹. As vezes esses conflitos eram resolvidos por meio de duelos combinados, onde os envolvidos lutavam até a morte ou quando ambas as partes desistiam. Outra forma era o pagamento público de uma multa, paga pela parte considerada culpada. (AMORIM, 2013, p.17-18).

A divisão de tarefas na família se dava da seguinte forma: o homem era o chefe e cabia a ele o sustento da família e a educação dos filhos, tendo sobre eles absoluto poder. O homem inclusive tinha o poder de vida ou morte sobre a esposa, em casos de traição. Já para as mulheres eram designadas as funções do cuidado de casa, das crianças e dos doentes, além do cultivo e preparação dos alimentos. (AMORIM, 2013, p.17-18).

Contudo, por mais que os vikings fossem uma sociedade patriarcal, a mulher viking tinha mais privilégios que outras mulheres de outras sociedades patriarcais na Idade Média. A esposa tinha o direito de divorciar-se, contanto que tivesse um motivo para tal ato. Para Douglas Amorim explica “a mulher tem seu terreno de ação e é respeitada. Seu casamento é um contrato, à imagem de qualquer outro contrato que, eventualmente, possa ser desfeito.” (AMORIM, 2013, p.18). Além do fato das mulheres poderem divorciar-se, na ausência do marido, a mulher assumia o governo da casa, usando um molho de chaves preso no cinto, assinalando assim a sua autoridade sobre aquela casa. Ainda se tratando da família, entre os vikings o abandono de crianças e o aborto eram permitidos. (AMORIM, 2013, p.18-19).

Sobre a estrutura da sociedade em si: os vikings eram divididos em quatro grupos, o rei (konungr), os chefes (Jarls), os homens livres (Karl) e os escravos (tralls). (AMORIM, 2013, p.19)

⁹⁹ O thing é uma assembleia regional realizada pelos homens livres, duas ou três vezes por mês, para que pudessem discutir problemas e solucionar injustiças. (AMORIM, 2013, p.18).

Os escravos eram os prisioneiros de guerra e os homens livres que cometeram algum crime ou um tinham uma dívida. Os filhos dos escravos, também seriam escravos, já que era uma condição hereditária. Os escravos não tinham direito a um funeral. Os homens livres podiam ser granjeiros, fazendeiros, ferreiros, carpinteiros e construtores de navios e eles podiam ser muito ricos, dependendo de quantas terras e escravos possuíam (AMORIM, 2013, p.19-20). E no topo da sociedade viking, havia o rei. A sua autoridade era absoluta, tendo entre suas funções ser chefe militar e religioso. Era o sacerdote público e o administrador. Quando a Escandinávia era dividida em clãs, os reis eram escolhidos por votação entre os chefes, mas com a crescente importância da coroa, ela passou a ser hereditária. (MOUTINHO, 2013, p.10). Também havia os chefes ou nobres que estavam abaixo do rei. Eram ricos proprietários de terra que forneciam homens para o exército do rei e faziam cumprir as leis em suas terras. A condição de um chefe também era hereditária. Todos os vikings podiam ter armas e guerrear, porém, apenas os chefes recebiam o treinamento com armas desde crianças. (MOUTINHO, 2013, p.12).

Por mais que na prática, houvessem essas quatro camadas sociais, juridicamente só eram duas: os homens livres, que podiam participar da *thing*, e os não livres, que eram os escravos. As condições sociais dos vikings eram hereditárias, mas podia haver mobilidade. O autor Douglas Moutinho explica que haviam casos em que escravos se tornavam homens livres e fazendeiros se tornavam chefes. (MOUTINHO, 2013, p.10).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Por meio de documentos históricos e arqueológicos, sabe-se que a sociedade viking, era majoritariamente guerreira. A guerra influenciava diretamente sua política, religião e cultura, não havendo uma divisão clara entre esses três âmbitos. Suas raízes escandinavas os levou muito além de suas limitações fronteiriças, fazendo-os grandes navegadores. Os saques e as guerras de pilhagem não diminuía a complexidade de sua sociedade e de sua cultura. Bem organizados, os vikings se diferiam de todas as outras sociedades da Idade Média, principalmente no que diz respeito à condição social da mulher.

REFERÊNCIAS:

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL

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

OBRAS DE ORIENTAÇÃO HISTORIGRÁFICA

ALENCAR, M. Os filhos de Loki: a representatividade do cavalo, do lobo e da serpente na mitologia nórdica. MYTHOS – **Revista de História Antiga e Medieval**, Maranhão, vol, 2, p. 121-130.

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.

BIRRO, R. **Colonização, alimentação, sobrevivência e cultura**. A dieta Islandesa durante a era Viking (C. 800-1066). Anais do VIII encontro de história da ANPUH - Espírito Santo, 2010.

CAFAGNE, T. **Moedas romanas na Germânia magna**: tipificação e interpretação dos achados numismáticos, 2018. 177 f. Dissertação. (Mestrado em Arqueologia) - USP, São Paulo, 2018.

CARLAN, C. As invasões germânicas e o Império Romano: conflitos e identidade no baixo império. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 48/49, p. 137-146, 2008. Editora UFPR.

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

MOUTINHO, D. OS VIKINGS NO MEDIEVO – ALGUNS ASPECTOS CULTURAIS DOS HOMENS DO NORTE. **Revista Medievalis**, Rio de Janeiro, Vol. 1 (2), p. 1-15, 2013.

SILVA, F. **Guerra e Poder na Escandinávia medieval: Os reis guerreiros na Era Viking**. Disponível em: <https://www.academia.edu>. Acesso em 16 de junho 2020.

WEHMUTH, L. **GESTA REGUM ANGLORUM: A CONQUISTA NORMANDA DA INGLATERRA POR GUILHERME DE MALMESBURY**, 2017. 46f. Dissertação. (Monografia licenciatura e bacharelado em história) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2017.

O DESENVOLVIMENTO DAS CIDADES NA BAIXA IDADE MÉDIA: A PENÍNSULA ITÁLICA COMO MODELO URBANO ENTRE OS SÉCULOS XII E XIV.

Saulo Breno Sousa da Silva¹⁰⁰

RESUMO: Este artigo tem como finalidade discutir as transformações que as cidades medievais passaram, não apenas na área econômica, mas em sua sociedade, como a relação entre os grupos sociais, cultura, como a contestação da escolástica e surgimento das Universidades, e sua infra-estrutura, suas modalidades e sua organização entre os séculos XII e XIV. Analisaremos as cidades italianas e suas particularidades visando compreender as características de uma cidade entre os séculos XII e XIV, focaremos especialmente em Florença, que na época, eram uma das principais cidades italianas.

Palavras-chaves: Cidades Medievais, Península itálica, Florença

ABSTRACT: This article aims to discuss the transformations that medieval cities went through, not only in the economic area, but in their society, as the relationship between social groups, culture, as the challenge of scholasticism and the emergence of Universities, and their infra-structure, its modalities and their organization between the 12th and 14th centuries. We will analyze Italian cities and their particularities in order to understand the characteristics of a city between the 12th and 14th centuries, focusing especially on Florence, which at the time, was one of the main Italian cities.

Keywords: Medieval Cities, Italic Peninsula, Florence

INTRODUÇÃO

As raízes das cidades atuais estão assentadas na Idade média. A cidade contemporânea é uma grande concentração de *habitat* onde o centro econômico é a indústria e o comércio, e não Agricultura, eram similares as cidades medievais, sendo localidades de exceção, onde o foco econômico era o comércio e a manufatura. (VASCONCELOS, 1999)

Para Jacques Le Goff, as cidades medievais têm mais em comum

¹⁰⁰ Graduando em Licenciatura em história pela Universidade da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL, integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinar de História Antiga e Medieval – NEMHAM.

E-mail: sauloitz@live.com

com as cidades contemporâneas do que com as cidades da Antiguidade, pois para ele “a cidade da Idade Média é uma sociedade abundante, concentrada em um pequeno espaço, um lugar de produção e de trocas em que se mesclam o artesanato e o comércio alimentados por uma economia monetária.”(LE GOFF, 1997, p. 25) É nesse centro urbano onde os grupos sociais se misturam e interagem, onde o cidadão estará em contato com as mudanças culturais, onde o poder do dinheiro, em certa medida, será tão relevante quanto o poder advindo do nascimento. As origens dessas cidades, segundo Jacques Le Goff, poderiam ser de três tipos:

O primeiro é o de cidades oriundas de uma *citê* da época romana. No segundo caso, é o das cidades a que Pierre Lavedan chama "de adesão" [d'accession] seria as cidades surgidas de núcleos pré-urbanos. Há, enfim, as cidades novas ou bastides.” (LE GOFF, 1992, p. 29-30)

O primeiro modelo de cidade sobreviveu as turbulências do fim do Império Romano do Ocidente, o segundo cresceu em volta de um castelo ou mosteiro e a última seria com uma vila com um aspecto inorgânico e sem planejamento prévio que “inchou”. É necessário voltar ao fim do Império Romano para compreender as *Urbs medievais*. (LE GOFF, 2006)

AS CIDADES NA ALTA IDADE MÉDIA

O processo de ruralização, que marcou os séculos iniciais do período medieval após a queda do Império Romano do Ocidente, deslocou o centro do poder para as propriedades do campo, dando origem ao Feudalismo. Segundo Hilário Franco Junior, as cidades cada vez mais vazias, começaram a produzir apenas o suficiente para sua sobrevivência. Bastava uma colheita ruim para elevar a mortalidade da população. (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 84) Jacques Le Goff explica que “no lugar das cidades, a *urbs* é a vila, o grande domínio, que se torna a célula social de base. A unidade de exploração é o povoamento, é a mansa, de superfície muito variável, porém muito pequena, capaz de manter apenas uma família.” (LE GOFF, 2007, p. 47) Para esse historiador a economia monetária recua dando lugar as trocas de produtos.

Isso não significa que as cidades desapareceram por completo.

Segundo Henri Pirrene por mais elementares que fossem, as sociedades sedentárias necessitam de um local para encontros onde possam ocorrer trocas de produtos, realização de cultos, feiras, as assembleias políticas ou seja, um ponto de encontro social. (PIRRENE, 1925, p. 49)

Jacques le Goff lembra que essa conservação parcial se refere a centros como Tours, Reims, Lião, Toulouse, Servilha, Mogúncia, Milão e Ravenna, está última residência de bispos e alguns chefes bárbaros importantes (LE GOFF, 2007, p. 47). Henri Pirrene explica que as cidades dominadas por bispos não tinham o interesse de uma cidade bem estruturada e com altos índices demográficos. Para o historiador, quanto mais decadentes as cidades desse período maior era o poder das instituições religiosas. (PIRRENE, 1925, p. 52)

No início do período medieval a demografia europeia sofreu uma significativa queda, cujas causas são variadas. Hilário Franco Junior cita que o recuo demográfico foi produto dos sucessivos períodos de fome e das constantes epidemias: do século III ao V, de malária, do século VI ao VIII, de varíola conjugada com a mortífera peste. (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 87)

Marc Bloch lembra que é muito desafiador precisar a quantidade exata da população desse período. A queda demográfica afetou todas as regiões da Europa e as próprias cidades da época tinham características de propriedades rurais, “mesmo nas cidades, onde os mais importantes não ultrapassavam uns escassos milhares de almas, existiam por toda a parte terrenos baldios, jardins, e até por vezes campos cultivados e pastagens por entre as casas.”(BLOCH, 2001, p. 81) Ainda que haviam indícios de um pequeno crescimento no século VIII, estes foram bolsões de aumento em partes isoladas do continente:

Em muitos locais, em muitos momentos, a fome e a mortalidade continuavam acentuadas. A recuperação populacional da Alta Idade Média parece ter sido tímida, e logo absorvida pelos problemas decorrentes do fracasso do Império Carolíngio e das invasões de muçulmanos, magiares e sobretudo vikings. (FRANCO JUNIOR, 2000, p. 92)

Não é que as cidades desapareceram durante a Alta Idade Média. Para o historiador Adriam Verhulst, que acredita que centros como Bruges, Antuérpia ou Cambrai sobreviveram à Alta Idade Média, e o renascimento urbano nos séculos XII ocorreu primeiro do alargamento do raio de atuação comercial. (VERHULST apud LE GOFF, 2006, p. 222)

AS CIDADES DA BAIXA IDADE MÉDIA

A Europa só irá ter cidades mais robustas a partir do século XIII. Segundo Hilário Franco Junior, com a melhora das técnicas da agricultura, o fim das invasões bárbaras e o crescimento demográfico entre os séculos XI a XIV incentivaram o desenvolvimento do comércio e o crescimento das cidades. (FRANCO JUNIOR, 2001, p.185) Segundo M. K. Bennett citado por Jacques Le Goff, para o conjunto da Europa de crescimento iria de 27 milhões de pessoas nas proximidades do ano 700 para 42 milhões no ano mil e 73 milhões no ano 1300. (BENETT apud LE GOFF, 2005, p. 59) Com o tempo as terras que eram ocupadas pelos camponeses tornaram-se insuficiente perante o crescimento da população, já que o progresso da produção feudal não trouxe um crescimento qualitativo suficiente para responder o aumento populacional (LE GOFF, 2005, p. 59).

Com isso, muitos preferiam mudar para as cidades que começaram a crescer, em busca de novas oportunidades de sustento, pois para aqueles que fugiam dos laços compulsórios da servidão a vida urbana oferecia muitos atrativos.(FRANCO JUNIOR, 2001, p. 530) Jacques Le Goff revela que nesse momento a Europa se transformou, pois se durante a Alta Idade Média vimos realizar-se uma Europa rural, no século XIII se impõe uma Europa urbana. (LE GOFF, 2007, p.144) Segundo Maurice Lombard, atribui a retomada do grande comércio e da circulação monetária à demanda econômica dos muçulmanos, justamente o estímulo comercial que suscita o nascimento da cidade medieval. (LOMBARD apud Le GOFF, 2006, p. 222) É nesse ambiente que as instituições irão se formar e comandar o homem nos séculos seguintes.

É preciso ressaltar que essa nova *urbs* é bem diferente das cidades da Antiguidade. Para March Bloch:

Muito mais genuinamente mercantil e artesanal, ela também estava nitidamente separada dos campos e das redondezas, dos quais, sem dúvida, necessitava. Ela frequentemente se esforçou para dominá-los ou explorá-los, mas não como nas civilizações clássicas, na forma de um centro político e religioso oferecido a aristocracia fundiária. (BLOCH, apud LE GOFF, 2006, p.220)

Jacques Le Goff explica que as cidades medievais desenvolveram sua identidade no seu eixo econômico e não na função militar. Assim como nas cidades antigas, na Idade Média isso seria função dos castelos senhoriais (LE GOFF, 2007, p. 144). Henri Pirrene, comparando as cidades romanas com as medievais, também afirma que se na organização política o papel das cidades foi maior na Antiguidade do que na Idade Média, em contrapartida a sua influência econômica ultrapassou em muito na Idade Média. (PIRRENE, 1925, p.85)

George Duby aponta que levando em contas as inseguranças medievais, as portas e muralhas deveriam ser uma constante, entretanto, mesmo na França as muralhas só vieram a ser difundidas num período tardio. (DUBY, 1992, p. 323) Henry R. Loyn acrescenta que, as muralhas e portas serviam mais frequentemente para regularizar o tráfego e facilitar a cobrança dos tributos do que para defender a cidade de ataques. (LOYN, 1990, p. 152) De resto, desde que o perigo parecesse afastado, muitas cidades, por simples razão de economia, tendiam a negligenciar suas muralhas que, cada vez mais se transformaram em passadouros (DUBY, 1990, p. 323). É nesse ambiente que Jean Delumeau detalha as particularidades dessa nova cidade:

Foi no interior das muralhas urbanas que amadureceu a culturas, que se expandiram as obras de arte, que o homem aprendeu a ultrapassa-se, sente-se, em certa medida, protegidos pelas muralhas; têm hospitais, serviços de abastecimento nos períodos de carências; tem orgulho dos seus monumentos e no relógio do campanário. Tem direito a espetáculos teatrais dados por confrarias, por grupos ambulantes e, dentro de algum tempo, por companhias fixas. (DELUMEAU, 1994, p. 255)

A muralha, para Jose Ramón Alonso Pereira é apenas um divisor físico que separa a vida urbana que esta dentro com o lado de fora, que é o “outro”, ao atribuir um valor aos limites da muralha, confere implicitamente, uma diferenciação para quem está dentro em detrimento de quem está fora (PEREIRA, 2010, p. 98). Jacques Roussiaud definiu uma cidade medieval:

Como uma sociedade de abundância, concentrada num pequeno espaço em meio a vasta regiões povoadas. Em seguida, é um lugar de produção e de trocas, onde se articulam o artesanato e o comércio, sustentado por uma economia monetária. É também o centro de um sistema de valores particular, do qual emerge a prática laboriosa e criativa do

trabalho o gosto pelo negócio e pelo dinheiro, a inclinação para o luxo, o senso de beleza. É ainda um sistema de organização de um espaço fechado com muralhas, onde se penetra por portas e caminha por ruas e praças, e que é guarnecido por torres. Mas também é um organismo social e político baseado na vizinhança, no qual o mais rico não forma a saber separaram uma hierarquia e sim um grupo de iguais. (ROSSSIAUD, *apud* LE GOFF, 2006, p. 223)

Enquanto as cidades eram o ápice da “civildade” no desenvolvimento cultural o campo era a rusticidade e tradição, o lugar onde o *status quo* era mantido. Para Jacques Le Goff, ela opunha de um lado todo um mundo habitado, cultivado e construído, e do outro, aldeias, castelos e o campo o universo inculto. (LE GOFF, 2006, p. 206) Esse mundo campestre era denominado na Idade Média de “deserto”. Jacques Le Goff, analisando as canções de gesta, observa uma certa idealização das cidades onde os grupos sociais convivem em harmonia, com exceção da Itália onde nobres e artesões convivem lado a lado, sugerindo uma dualidade entre mercadores, nas cidades, e barões, no campo. Outro sentimento comum era o medo e o desconfiança. (LE GOFF, 2006)

Esse medo ou desconfiança poderia vir da autonomia que as cidades conquistaram dos senhores feudais, vinda das “comunas”. Henry R. Loyn afirma que as comunas não eram bem vistas pelos reis e nobres, pois, não viam com agrado a conduta ativa dos cidadãos e alarmavam-se com a propensão destes para formar associações juramentadas (LOYN, 1990, p. 150). Jacques Le Goff, afirma que, foram os movimentos comunais, uma parcela unida dos cidadãos, que conseguiram autonomia graças as pressões e revoltas. (LE GOFF, 2006, p. 224)

É preciso ressaltar que com essa autonomia das cidades, a necessidade de uma burocracia se fez indispensável. Pessoas ligadas às leis tornaram-se comuns Henry R, Loyn afirma que:

Seus funcionários mantinham livros de atas e redigiam sentenças dos tribunais, escrituras e outros documentos cartoriais, escrituravam os livros contábeis e escreviam crônicas em que eram celebrados os mitos e os fatos históricos da cidade. Os públicos a que se dirigiam eram exigentes e atentos aos seus próprios interesses, mas não ignoravam a existência de um mundo mais vasto. (LOYN, 1990, p. 151)

Henri Pirrene afirma que mesmo os burgos sendo a semente que

findou o sistema feudal, o campo e as cidades eram inter dependentes, visto que “a vida física do burguês depende do camponês, mas a vida social do camponês depende do burguês”. (PIRRENE, 1925, p. 82) Além disso, até mesmo a nobreza dependia das cidades, mesmo a contra gosto. Henry R Loyn lembra que a aristocracia recorria às cidades não só para obter suprimentos, como também para cobrar os tributos com os quais era paga a proteção política e para conseguir empréstimos junto aos comerciantes que, ao contrário dos agricultores, podiam produzir em qualquer estação do ano. (LOYN, 1990, p. 150) Csar Deak explana que:

No feudalismo a dicotomia cidade- campo se origina na esfera da produção: a saber na esfera da produção para a subsistência e da produção de excedente – renda. Essa ultima, base da organização social, era restrito ao culto da terra. Operava-se assim a separação da produção (de excedente), no campo e dra troca (consumo) na cidade. (DEAK, 1991, p. 01)

Essa concepção das cidades era resultado da mistura da cidade real com uma cidade imaginária, concebida pelos artistas e o clero. Para Jacques Le Goff essa percepção era intrínseca às imagens e símbolos que lhes são propostos por essas camadas ligada as “ideias”. (LE GOFF, 2006, p. 219)

Jaques Le Goff acredita que não houve um sistema urbano medieval, mas que ocorreu um fenômeno urbano medieval que estabeleceu uma “rede” urbana. A principal originalidade desse fenômeno era a cultura. “Essa cultura é evidentemente tributária do cristianismo. O cristianismo leva para a cidade uma doutrina ambígua. Se há uma teologia da cidade no cristianismo, ela oscila entre a negação e a afirmação” (LE GOFF, 2006, p.228). Hilário Franco Junior observa que a cultura eclesiástica não detenha o monopólio cultural e intelectual. A partir do século XII Essa cultura teve que conviver com outra cultura “intermediária” e até disputar território:

O movimento conhecido por Renascimento do século XII ilustra bem esse fenômeno: ele significou a recuperação e revalorização da cultura greco-latina, mas também, ao mesmo tempo, a reemergência de uma cultura folclórica muitas vezes pré-romana. Quer dizer, ao contrário do que esse rótulo historiográfico parece insinuar e do que indica o estudo pioneiro a respeito o Renascimento do século XII não é globalmente expressão da cultura (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 614)

Lewis Mumford observa que os mosteiros eram o exemplo de boa cidade onde todos têm aspirações em comum. Porém, mesmo que, para George Duby, a arquitetura cisterciense tenha sido base da arquitetura urbana, a cultura das cidades do século XII e XIII será oposta ao ideal monástico. (MUMFORD *apud* LE GOFF, 2006, p. 229)

De forma mais ampla, a cidade teve que lutar contra as tradições que a igreja havia adquirido durante a Alta Idade Média, quando ela estava ruralizada. (LE GOFF, 2006, p. 229) Pode ser refletido na própria arquitetura da época. Ernst Gombrich, afirma que durante a Alta Idade Média a arquitetura foi quase toda dominada pela Igreja: “a igreja era, com frequência, o único edifício de pedra em toda a redondeza; era a única construção de considerável envergadura muitas léguas em redor e seu campanário era um ponto de referência para todos os que chegavam de longe” (GOMBRICH, 1999, p. 111). Graça Proença, explica que a falta de cidades no ocidente fazia com que essas construções fossem erguidas em vilarejos. (PROENÇA, 2006, p. 58)

Em contrapartida, com o renascimento urbano no século XII surgiu uma arquitetura que refletia os ideais citadinos. Segundo Graça Proença, “a arquitetura predominante é ainda a românica, mas já começava a aparecer as primeiras mudanças que conduzirão a uma revolução profunda na arte de projetar e construir grandes edifícios.” (PROENÇA, 2006, p. 62) Segundo Ernst Gombrich nessa fase a Europa ainda tinha pequenos núcleos urbanos. Cento e cinquenta anos depois as cidades mais desenvolvidas pelo comércio buscaram um estilo que representava o homem burguês: “Os próprios nobres já não viviam uma vida de torva segregação em seus castelos fortificados, preferindo mudar-se para as cidades com seu conforto e luxo requintado, para aí exibirem sua riqueza nas cortes dos poderosos”. (GOMBRICH, 1999, p.139). Surgiu uma arquitetura mais decorativa onde a austeridade do estilo românico deu lugar ao estilo decorativo do gótico. Até o perfil das construções tornam-se mais variado. Não só igrejas eram construídas, mas prédios municipais, universidades que surgiam mais ou menos nesse momento, além de pontes, palácios e etc.

Um dos mais célebres e característicos edifícios desse gênero é o Palácio Ducal de Veneza que foi começado no século XIV, quando o poder e a prosperidade da cidade estavam no auge. Mostra que esse desenvolvimento posterior do estilo gótico, apesar de todo o seu deleite em ornamentos e rendilhados, ainda era capaz de realizar seu próprio efeito de grandeza. (GOMBRICH, 1999, p. 140)

As construções góticas revelam uma nova forma de construir que sugere mais leveza que o estilo românico, pois esse último utilizava abóbodas, pilares maciços e janelas estreitas. Graça Proença descreve os inconvenientes dessas construções, já que;

Os excessos de peso do teto de alvenaria, que provocava sérios desabamentos, e a pequena luminosidade resultante das janelas estreitas; e a abertura de grandes vão era impraticável, pois estes enfraqueceriam as paredes, aumentando a possibilidade de desabarem. (PROENÇA, 2006, p. 56)

Por essa característica volumosa e sólida essas igrejas eram chamadas de “fortalezas de Deus”. Já o estilo Gótico, no início era apenas uma nova técnica que trouxe efeito e possibilidades aos arquitetos. O método de abobadar usando arcos transversais com o tempo ficou mais sistemático e mais ambicioso que o estilo românico. Para Ernst Gombrich:

Se era verdade que os pilares bastavam para sustentar os arcos da abóbada entre os quais as outras pedras eram usadas como mero enchimento, então todas as paredes maciças entre os pilares eram realmente supérfluas. Tudo o que se precisava era de pilares finos e "costelas" estreitas nas arestas da abóbada. Qualquer coisa de permeio podia ser dispensada sem perigo de desabamento da estrutura. Não havia necessidade de pesadas paredes de pedra — pelo contrário, podiam ser abertas grandes janelas. (GOMBRICH, 1999, p.122)

Essa inovação é fruto do ambiente citadino, pois com um comércio cada vez mais pungente, a Europa travou contatos com novas culturas, incluindo a cultura árabe, onde nesse intercâmbio conheceram a álgebra. José Luis Alonso Pereira acrescenta que:

O mundo cristão conheceu o sistema algébrico como parte do trabalho realizado em Toledo nos séculos XII e XIII, onde sábios de diversos países traduziram numerosas obras conservadas no mundo muçulmano, colocando assim à disposição do Ocidente a cultura clássica e islâmica. (PEREIRA, 2010, p.119)

Foi o conhecimento algébrico árabe que possibilitou uma estrutura mais leve e alta, que simbolizou as transformações que as cidades da Europa vivenciavam. Não era só um novo estilo, mas o estilo urbano. Segundo escreveu Le Corbusier

Em todas as cidades e burgos o arranha-céu de Deus dominava a paisagem. Ele havia sido feito o mais alto possível, extraordinariamente alto. Era uma desproporção no conjunto; um ato de otimismo, um gesto de atrevimento, uma prova de maestria. O novo mundo começava. Branco, límpido, alegre, belo, nítido e sem retorno, o novo mundo abria-se como uma flor entre as ruínas. Havia se deixado para trás todos os usos reconhecidos, se havia dado as costas ao passado. Em cem anos o prodígio havia sido levado a cabo e a Europa foi transformada. (CORBUSIER *apud* PEREIRA, 2010, p.124)

As construções góticas, apesar de serem inspiradas no projeto de cidade do clero, é nitidamente um símbolo de uma vida mais “mundana”. (PEREIRA, 2010, p. 127)

A própria construção de conhecimento foi modificada com o ressurgimento de grandes centros. Segundo Henry R. Lyon as universidades, desalojaram os mosteiros como centros de saber e tornaram-se vitais para a Igreja e o Estado como locais de treinamento para administradores. (LOYN, 1990, p.152) Para Hilário Franco Junior as Universidades eram fruto do crescimento demográfico, na Alta Idade Média o conhecimento era restrito aos mosteiros, lugares onde surgiram intelectuais como Santo Abelardo, São Bernado de Claraval e Santo Anselmo, uma intelectualidade clerical. Com as cidades e o desenvolvimento cultural, o conhecimento foi “laicizado” por meio da criação das universidades no século XII. (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 650)

O conhecimento na Alta Idade média estava restrito ao meio clerical, foram os mosteiros que preservaram boa parte dos escritos da Antiguidade por meio dos monges copistas. Hilário Franco Junior ressalta que “quase toda igreja de importância média tinha uns 200 ou 300 livros, enquanto o mosteiro de Fulda, na Alemanha, devia parte de seu prestígio ao fato de possuir cerca de 1.000 volumes.” (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 605) O historiador afirma ainda que esses centros do conhecimento surgiram no Império Carolíngio, no século IX, e o principal objetivo era recuperar e preservar o conhecimento da antiguidade. Esse período ganhou o nome de Renascença Carolíngia, pois foi na corte do imperador franco, Carlos Magno, que os intelectuais do clero puderam preservar e produzir conhecimento. (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 604)

Segundo Jacques Le Goff o clero era responsável por preservar o conhecimento, não por que fosse sua função, pois seu motivo de ser

eram as atividades espirituais, mas para ajudar a executar seus objetivos a serviço de Deus. (LE GOFF, 2006) Segundo Hilário Franco Junior “melhorar o nível dos clérigos significava para a Igreja oferecer serviços religiosos mais elevados e para o Império, servidores administrativos mais eficientes.”(FRANCO JUNIOR, 2001, p. 602) Com isso, para para Hilário Franco Junior, a educação era monopolizada pelo clero e a escrita o latim, pois era vista como a língua do conhecimento e por isso era transmitida de maneira a ser preservada, tendendo ao conservadorismo:

A melhor denominação dessa cultura é “clerical”, por esta palavra abarcar o sentido de “eclesiástica” (grupo que monopolizou a cultura escrita até o século XII) e ao mesmo tempo de “letrada” (novo significado desde fins do século XIII, com o crescimento do segmento laico alfabetizado. (FRANCO JUNIOR, 2000, p. 571)

A produção de conhecimento estava atrelada ao ideal de bom cristão. O próprio sistema de pensamento, a Escolástica, surge nesse momento e sua função era dar sustentação teórica à verdade da doutrina cristã. (LOYN. 1990)

Esse sistema foi a base da produção do conhecimento nas Universidades criadas no século XII. Para Henry R. Loyn a obra de Aristóteles fomentou uma teologia científica, como a de Tomás de Aquino, que acreditava que só a razão era necessária para entender verdades básicas acerca de Deus e da alma, embora a revelação divina ampliasse tal conhecimento. (LOYN, 1990, p. 213)

É nessa época, com o surgimento das Universidades, que o intelectual e o clérigo se dissociam. Segundo Jacques Le Goff, a figura do intelectual, cujo o ofício é escrever ou ensinar, e de preferência as duas coisas a um só tempo, um homem que, profissionalmente, tem uma atividade de professor e de erudito, essa figura só apareceu com as cidades. (LE GOFF, 2006, p. 30) Segundo Henry R Loyn:

A palavra universitas, significando “instituição autônoma”, aplicava-se regularmente às guildas e até as Comunas, e é indicativo do caráter original das universidades que elas tenham adotado primeiro esse nome e depois apropriado-se dele. As primeiras universidades foram, com efeito, guildas, comunidades de mestres responsáveis pela concessão de graus e admissão de homens em profissões, ou comunidades de estudantes. Gradualmente, a totalidade do que seria agora chamado universidade — o studium, como era denominado —

passou a estar sob controle externo; mas o impulso inicial foi independente (LOYN, 1990, p. 557).

Para Jacques Le Goff o século XIII foi o século das universidades pois é o mesmo das corporações de ofício. Toda cidade com um número considerável de profissionais, se organizava em corporações de ofício. Não seria diferente com as Universidades. C.H. Haskins observou que:

Em 1100 a escola seguia o professor; por volta de 1200, o professor seguia a escola”. Em Paris, a fama de Abelardo, Hugo de Saint-Victor e outros tinha atraído um crescente número de estudantes, e quando eram mais do que a escola da catedral poderia comportar, escolas rivais foram criadas na Rive Gauche. HASKINS *apud* LOYN, 1990, p. 537)

Nesse momento os líderes das Universidades buscaram um controle mais metódico sobre as instituições e muitas vezes não seguiam as diretrizes da Igreja que era de certa forma “proprietária” das universidades. Para o historiador Jacques Le Goff, isso ocorreu porque no século XIII a escolástica já mostrava seu esclerosamento. Os intelectuais da época optaram por não rejuvenescer o método e buscar novas formas de produzir conhecimento. (LE GOFF, 2006)

A relação ambígua entre as cidades e o clero também se manifestou nas Universidades, e nessa busca por autonomia intelectual, as corporações universitárias, enfrentaram o chanceler da catedral de Notre-Dame, tradicional em concedente da licença para lecionar (LOYN, 1990) Segundo Jacques Le Goff, para a Igreja, os universitários eram clérigos, e ensinar era função da instituição religiosa. Com isso, o monopólio era da Igreja. A autoridade era personificada na figura, que primeiramente era chamado de *escolástico* mas logo foi chamado de chanceler, este profissional era encarregado do Bispo para liderar a universidade, incluindo a prerrogativa de conceder as licenças para ensinar. Por meio do chanceler, a Igreja controlava as universidades. A cultura era seu negócio.

Essa luta refletiu-se nas relações entre estudantes universitários e culminou nos motins do Carnaval do ano letivo de 1228-29, quando a universidade acabou sendo fechada por dois anos. Os professores saíram desse episódio com muito maior controle sobre a licença; um importante passo tinha sido dado ao alijarem os bispos da noção de que detinham o monopólio do controle sobre a educação. (LOYN, 1990, p. 537-538)

Henry R. Loyn completa que nesse momento a instituição universitária se desvinculou da Igreja e na medida em que as cidades cresciam as Universidades absorviam os ideais e símbolos citadinos. (LOYN, 1990, p. 539)

Jacques Le Goff acrescenta que as novas atividades desenvolvidas nos burgos exigiam novos símbolos para o imaginário citadino. A própria paisagem urbana mostra “uma cidade vertical dentro de seus muros erçados de campanários de igrejas e de torres de casas ricas e poderosas, uma “Manhattan” que afirma seu poder e se elevam em direção a Deus”. (LE GOFF, 2006, p. 225) Nas ruas há uma confluência a qual delimita o público e o privado. Nas ruas as ordens sociais estão mais próximas, a prostituta encontrava com mais frequência com as freiras, o comerciante pode ver um nobre quase todos os dias, ou seja, as diferenças eram mais nítidas nas ruas dos burgos. (LE GOFF, 2006)

Devemos mencionar ainda as características topográficas dos Burgos, que, eram muito diversificadas. Para Jacques Le Goff:

Essa forma depende em primeiro lugar, obviamente, do sítio geográfico. Há cidades de planície, cidades planas. Mas a maioria das cidades procura os terraços, os morros, as colinas, para proteger-se das inundações e para defender-se — mas também para responder aos temas do imaginário. (LE GOFF, 1991, p. 29-30)

As ruas que eram bastante estreitas, Jean-Pierre Leguay, citado por George Duby, escreve que a estreiteza das ruas era tanta que uma via de sete metros impressionava pela largura e suas curvas eram admiradas pela população acostumada a ruas sempre congestionadas por carroças. Essas ruas apertadas, e tortuosas, não eram vistas com naturalidade. As pessoas se adaptavam a elas pela força do Hábito. "Muitas vias se identificaram com verdadeiros corredores, escurecidos pelas sacadas das casas" (LEGUAY *apud* DUBY, 1990, p. 324). George Duby acredita que essas vielas eram toleradas para servir de proteção em tempos de incertezas. (DUBY, 1990, p. 324)

É interessante notar que a relação entre o individual e o coletivo não era muito nítida nas cidades medievais, George Duby afirma que:

Mas talvez o traço maior da cidade medieval e de suas relações com o espaço resida na relativa raridade dos terrenos e das construções com caráter público. Sem dúvida as ruas e as praças eram consideradas dependentes dos poderes municipais, senhoriais, leais. Sem dúvida também os

procedimentos de expropriação, mediante uma indenização, com vistas ao interesse geral, não eram desconhecidos. Tem-se a impressão, apesar de tudo, de que o domínio público era restrito, ou mesmo residual, e de que era, além disso, regularmente ameaçado pelas usurpações dos particulares. (DUBY, 1990, p. 327)

Segundo Jean Delumeau as cidades medievais, eram caracterizadas pela diversidade, pela ausência de composição e pelo empilhamento das construções (DELUMEAU, 1994, p.259). Alguns projetos para construir cidades planejadas foram criados em diferentes partes da Europa. George Duby afirma que as raras operações de planejamento urbanos visou ruas mais largas e em formato de xadrez, que buscava um senso de harmonia e organização. (DUBY, 1990, p. 324) Segundo Jean Delumeau:

No século XIII, as cidades novas da Alemanha do Norte e do Leste, ligadas as conquistas do solo para a agricultura ou expansão comercial, organizaram-se em volta da praça do difícil municipal e ao longo de ruas retilíneas que se cortava em ângulos retos.” (DELUMEAU, 1994. p. 256)

Para George Duby, essas operações, mesmo que escassas, mostra a vontade de organizar as cidades do ponto de vista urbanístico. Se não fosse possível construir do zero ao menos tentava preservar os espaços aberto e transformá em praças estruturadas. (DUBY, 1990, p. 325)

AS CIDADES ITALIANAS DA BAIXA IDADE MÉDIA

Todo esse desenvolvimento urbano foi mais sentido na região da península itálica. Para Hilário Franco Junior, as cidades italianas eram herdeiras diretas da cultura romana da Antiguidade. Mesmo durante o período de ruralização as cidades da península eram as mais densamente povoadas.(FRANCO JUNIOR,2000) Para Jacques Le Goff, com a intensificação do comércio no séculos XII – XIII as cidades da península itálica, devido a sua posição geográfica, foram as mais beneficiadas com o reavivamento comercial com o Oriente e o norte da Africa. (LE GOFF, 2006) De acordo com Yves Renouad:

As cidades italianas passaram por três fases do século X a XIV: a instalação das comunas aristocráticas que monopolizaram o poder em detrimento do conde ou do bispo; o recurso frente às divisões da aristocracia detentora do poder, a um estrangeiro que não pode estabelecer um poder pessoal, podestade, o governo dos ofícios e corporações de elite mercantil e artesanal, o “povo graúdo” que em frete a crescente constatação dos pequenos.(RENOUARD *apud* LE GOFF, 2006, p.225)

Para Jacques Le Goff, as cidades italianas, buscaram se afirmar por meio do comércio e urbanismo. Cidades essa, para os padrões da época, bem populosas, segundo Jacques Le Goff, Bolonha tinha cerca de 60.000 ou 70.000 habitantes, Milão, 75.000. Só florença e Veneza atingiram e, talvez, ultrapassaram 100. 000 habitantes. (LE GOFF, 2006, p.147)

Essa região não era uma “nação” mas um conjunto de comunas e cidades-estados tecnicamente sujeitadas ao imperador do Sacro-império-germânico, porém gozavam de muitas liberdades. Para Henry R. Loyn, uma comuna que eram:

Cidades na Europa ocidental medieval que adquiriram instituições municipais autônomas por rebelião ou pela força; o termo também é frequentemente usado para descrever cidades que obtiveram direitos análogos por meio de carta régia. (LOYN,1990, p. 165)

Nesse modelo muitas comunas tinham liberdades e poderia conduzir suas cidades de maneira mais autônoma. Podemos observar que essa noção de independência foi mais comum na Itália, para Mário Ascheri as cidades-estados italianas buscavam, cada uma a seu modo, ser uma nova Roma.

As cidades italianas, "jardins das delícias", vivem imitando a sabedoria antiga, *sollertia antiquorum Romanorum*, "do saber dos romanos antigos",em que diz respeito à gestão dos assuntos públicos; eles estão sob o governo de cônsules em lugar dos reis, cônsules que mudam todos os anos para conter o desejo de poder. (ASCHERI, 2005, p.03)

Mario Ascheri também comenta sobre o orgulho que os lombardos tinham de sua comuna, para o historiador, quando a liga Lombarda foi conversar com Frederico I do Sacro -Império – Romano - Germânico

sobre a situação política das comunas lombardas, enviaram um embaixador na corte de Frederico I, que alegou que os lombardos estariam dispostos a morrer pela autonomia da região. (ASCHERI, 2005)

Era nítido a noção de independência dessas comunas. Devemos ressaltar a importância dessas cidades-estados. Para Hilário Franco Junior, um exemplo da força dessas comunas é a derrota de Frederico Barba-ruiva pela liga lombarda: mostrando sua força e determinação em manter a independência diante das ambições do imperador Frederico Barba Ruiva, as comunas italianas aliaram-se e venceram em 1176 (FRANCO JUNIOR, 2001, p. 344). Segundo Mario Ascheri essa estrutura de governo é assentada no direito romano, que influenciava as leis e costumes dos italianos. (ASCHERI, 2005, p. 04)

Com o tempo, partidos foram se formando nas comunas. Um exemplo eram os Guelfos, partidários das causas papais e os Guibelinos, que eram a favor das causas do Sacro - Império-Romano – Germânico. Esses foram grupos formados em Florença no século XIII, segundo Thatiane Piazza de Melo:

Por volta da segunda metade do século XII e início do século XIII ocorreu um aumento de disputas entre os grupos dirigentes e entregaram o poder a uma pessoa de fora da cidade, o podestà, ou “regedor”. Esse possuía um mandato curto, de, no máximo, seis meses e não era renovado. Uma das estratégias para que o podestà não implantasse uma tirania era a realização da fiscalização feita por um grupo de cidadãos, responsável por verificar suas contas, o Conselho Geral. (MELO, 2017, p.17)

Contudo, essa organização não foi o suficiente. Logo surgiram casas mercantis que tomaram o controle das comunas. (LOYN, 1990) Segundo Thatiane Piazza de Melo, explica que nessa terceira fase o poder foi entregue a uma única pessoa, o condottiere, ou “comandante”. Porém com os conflitos internos, no século XIII as comunas entraram em crise. (MELO, 2017, p. 17)

Esses governos eram dirigidos pelos ofícios e corporações, os chamados “povos graúdos” por conta das grandes famílias enriquecidas pelo comércio que lideravam. Em contra partida, havia o “povo miúdo”, basicamente, o grosso da população, que tinha seus interesses ameaçados pelo primeiro grupo.

Essa transição envolvia a busca do poder por uma elite governamental que se consolidava nas cidades. Famílias ricas de comerciantes, nobres, patrícios, aristocratas e até oligarcas buscavam legitimar-se para garantir direitos e impedir que outras camadas sociais pudessem ser representadas. (MELO, 2017, p. 21)

Algumas famílias, em busca de poder, se digladiaram entre si, principalmente em Gênova, Milão, Florença, Veneza. Até mesmo, Roma forá palco de lutas entre os clãs familiares. Segundo Jacques Le Goff, “a política dessas grandes famílias e dos conselhos que elas dominavam levou a transformação dos territórios que cercavam essas cidades em possessões dominadas”. (LE GOFF, 2006, p. 150) Jean Delumeau afirma que o apogeu dessas casas mercantis foi em 1330, seguida de falências durante a peste negra, mas ressurgindo com novas famílias como Médicis e Stronzzi até o século XVI. (DELUMEAU, 1994)

Todos essa estrutura política e social é sintomática de uma vida mais urbanizada. Os regimes de senhorio que se instalaram na península itálica eram em decorrência da urbanização. Para Thatiane Piazza de Melo, essa era a tentativa das famílias aristocráticas em dominar as cidades cada vez mais enriquecidas. (MELO, 2017) Para compreender melhor esse momento histórico, vamos analisar a cidade de Florença, uma das cidades mais urbanizadas, não só da Itália, mas também da Europa. (DELUMEAU, 1994, p. 219) Segundo Rony Costa Pereira, citando Hilário Franco Junior:

E entre as comunas italianas, uma das que mais foi alvo das disputas políticas e militares foi a comuna de Florença. Com aproximadamente 100.000 habitantes foi uma cidade estratégica nas rotas comerciais, sendo um ponto quase obrigatório de passagem para quem quisesse chegar a região sul da Itália (Sicília), para os que fossem em direção a Roma, ou quem desejasse sair da península italiana. (COSTA *apud* FRANCO, 2016, p.17)

Segundo Henry R. Loyn, no início da Idade Média, Florença era uma cidade secundária, mesmo sendo sede do palácio ducal da Toscana. Foi apenas no século XII que Florença teve um lugar de destaque na Europa: sua grande riqueza, derivada principalmente da indústria (em especial a têxtil), combinada com o comércio e a atividade bancária. (LOYN, 1990, p.237) segundo Bárbara Reynolds, esses artesãos:

Eram organizados em grêmios, dos quais o mais poderoso era o grêmio dos comerciantes de lã. Também havia fabricantes de tecidos, comerciantes de seda, peleteiros, fabricantes de couro e grêmios de médicos, cirurgiões e farmacêuticos. Os bancos,

raramente organizados em outros locais, já eram bem organizados em Florença, com conexões em todas as partes Europa. (REYNOLDS, 2011, p.40)

Florença desenvolveu uma sociedade sócio-econômica pujante no sul da Europa. Para Jean Delumeau, “Florença dominou a vida econômica do Ocidente nos séculos XIV e XV com suas três gerações de companhia mercantis, testemunhas renovadas da prosperidades das cidades”.(DELUMEAU, 1994, p. 219)

Thatiane Piazza de Melo afirma que, assim como no restante da Itália, essas influentes casas mercantis buscaram tomar o poder para suas famílias. Esses grupos estavam divididos entre Guelfos e Guibelinos, o primeiro era a favor do papa e o segundo da causa do imperador do sacro-império-germânico nos conflitos por terras na Baixa Idade Média. Henry R. Loyn revela que:

O conflito civil exigiu novos dispositivos para manter a ordem e, no final do século XII, o governo consular que administrara a comuna independente de Florença desde pouco depois da morte de Matilde da Toscana (1115), foi substituído pelo cargo de podestà para o exercício da magistratura suprema. A fim de assegurar uma administração imparcial, o podestà foi recrutado, a partir do começo do século XIII, fora da cidade.(LYON, 1990, p.238)

Mesmo assim, o conflito entre os grupos em florença era algo comum, a própria arquitetura da cidade revelava que as casas nobres e burguesas abastadas sempre esperavam um conflito. Barbara Reynolds afirma que:

Florença era chamada de floresta de pedra. As famílias nobres e poderosas construíam torres muito altas, exemplos que hoje podem ser vista em São Gimignano. Erguidas como defesa contra as famílias rivais, serviam como pontos de onde podiam atirar dardos com bestas ou flechas flamejantes em direção às ruas estreitas e escurecidas pelas sacadas pendentes. (REYNOLDS, 2011, p. 38)

Por mais temidas que fossem essas fortalezas urbanas, os cronistas da época exaltam a beleza das casas e falam sobre seus artesãos. (REYNOLDS, 2011, p. 38-39) As artes eram muito incentivadas pelos burgueses e nobres. Com o desenvolvimento de Florença, a arte deixou de ser um monopólio da Igreja. A própria produção artística refletia em figuras com Giotto e Dante. Ambos,

apesar de serem de áreas distintas, foram financiados pelas classes abastardas.

A rica burguesia, além de vender as obras, tornou-se consumidora, principalmente para legitimar-se socialmente. Outro importante papel desempenhado por esse grupo foi patrocinar os artistas, como os Peruzzi e os Bardi que financiaram Giotto e seus afrescos para decoração de sua própria capela em Santa Croce. (MELO, 2017, p. 34)

Dante Alighieri não só foi um artista influenciado pelos ideais citadinos mas um exemplo de homem da cidade, a sua literatura era baseada na cidade de Florença e seus conflitos. Segundo Henry R. Loyn sobre a obra A Divina Comédia escrita por Dante Alighieri, afirma que “a obra é um quebra-cabeças para eruditos, combinando uma alegoria que provoca o leitor, com um realismo áspero que envolve personagens florentinas e figuras históricas hoje esquecidas.” (LOYN, 1990, p. 159) Dante era considerado, para os padrões da época um cosmopolita.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A sociedade da Baixa Idade Media vivenciou mudanças em sua estrutura social, econômica, política e cultural com o aumento das cidades, que, durante a Alta Idade Media, não foram tão intensas. Não por que as cidades não existiam, mas que devido ao recuo demográfico causado pelas inúmeras epidemias e as invasões bárbaras. Após o fim do Império Romano do Ocidente, teve suas cidades reduzida a algumas milhares de pessoas, mesmo as maiores cidades da Alta Idade Média tinham caráter de vilas rurais. Foi uma época em que o comércio diminuiu e as grandes propriedades rurais eram o centro da sociedade.

As cidades a partir do século XII foram reavivadas graças ao crescimento demográfico, que ocorreu em decorrência do fim das invasões bárbaras e com o melhoramento das técnicas agrícolas, que possibilitou um aumento da produção de alimento nos campos, que por seguinte, impulsionou o crescimento populacional. Com isso, o comércio, que estava estagnado durante a Alta Idade Média, foi revigorado pelo aumento populacional, e camponeses, em busca de liberdade, foram atraídas para as cidades em busca de novas possibilidades, principalmente na região da península itálica.

Neste ambiente urbano, as ideias foram contestadas e instituições

criadas, como as Universidades, que logo foram emancipadas da esfera da igreja, assimilaram os ideais e valores da cidade, inclusive teve papel fundamental na instituição de uma burocracia para organizar a vida dos habitantes das cidades. Outro fator que foi influenciado pelo desenvolvimento das cidades, foram as artes, que diferente da Alta Idade Média era monopólio da igreja, na Baixa Idade Média teve influências mais populares principalmente na literatura, arquitetura e pintura.

E como exemplo dessa nova forma de vida, temos as cidades italianas que desenvolveram uma cultura cidadina, principalmente em Florença. Em suma, com o crescimento das cidades, as pessoas puderam se ver como um indivíduo e não só como parte de uma coletividade, é nesse momento que o capitalismo, e toda a sua estrutura, incluindo sua mentalidade foram constituída. As transformadas transformações iniciadas nesse período afeta até mesmo o homem contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ASCHERI, Mario. **La cité-État italienne du Moyen Âge: Culture et liberté Médiévales** Vincennes, v. n. 48 p. 01-15, mar/jun., 2005.

BLOCH, Marc. **A sociedade feudal**. Lisboa: Edições 70, 2001.

DEÁK, Csaba. A cidade: do burgo à metrópole. Espaço e Debates, São Paulo, n. 34, ano XI, p. 113-120, 1991.

DELUMEAU, Jean. **A Civilização do Renascimento**, Vol. 1. Trad. Manuel Ruas, Lisboa, Editora Estampa, 1994.

DUBY, Georges; ARIÈS, Philippe (org.). **História da Vida Privada: Da Europa Feudal à Renascença**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **A Idade Média: o nascimento do ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

GOMBRICH, Ernest, H. **A História da Arte**. Tradução Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora Ltda, 1999, v. 16.

LOYN, Henri, R. **Dicionário da Idade Média** / organizado por/

tradução, Álvaro Cabral; revisão técnica, Hilário Franco Júnior. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LE GOFF, Jacques. **A Civilização do Ocidente Medieval**. Lisboa: Editorial Estampa, 1983.

LE GOFF, Jacques. **As raízes medievais da Europa**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

LE GOFF, Jacques. and Jean Claude Schmitt. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: Edusc, 2006.

LE GOFF, Jacques. **O Apogeu da Cidade Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LE GOFF, Jacques . **Os intelectuais na Idade Média**. Trad. Marcos de Castro. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.

LE GOFF, Jacques. **Por amor às cidades**. São Paulo: UNESP, 1988.

MELO, Thatiane Piazza de . **O pintor e a cidade: Giotto e Florença no trecento** f. Dissertação (mestrado em História social) Faculdade de História, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Niterói, 2017.

PEREIRA, José Ramón Alonso. **Introdução à história da arquitetura**. Tradução Alexandre Salvaterra. Porto Alegre: Bookman, 2010.

PEREIRA, Rony Costa. **A Florença de Dante e as representações morais e políticas no Paraíso**. In: VIII Encontro Estadual de História, que terá como tema: “Espaços da História”., VIII., 2016, Bahia. Anais, Feira de Santana: 2016. sem paginas. Link: <http://www.encontro2016.bahia.anpuh.org/recursos/anais/49/1477763809_ARQUIVO_artigo-da-Anpuh-ok.pdf > acessado 24 de julho de 2020.

PIRENNE, Henri. **As Cidades da Idade Média**. Lisboa, Europa-América, -Jd (orig. 1925).

PROENÇA, Graça. **História da Arte**. São Paulo: Atica, 2006.

REYNOULDS, Barbara. **Dante: o poeta, pensador, político e o homem**. Rio de Janeiro, Editora Record, 2011.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. 1999. A Cidade, o Urbano o Lugar, in, GEOUSP, nº 6, pp.11-15.



NEM

MYTHOS

www.nemham.com