



M MYTHOS

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

Dez. 2020 - Ano IV - Número 2
ISSN 2527 - 0621

Núcleo de estudos multidisciplinares de História Antiga e Medieval -
NEMHAM/CNPq



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Elizabeth Nunes Fernandes

Vice-Reitor

Prof. Ms. Antônio Expedito F. B. de Carvalho

Pró-Reitoria de Pós-Graduação, Pesquisa e Inovação (PROPGI)

Maria Da Guia Taveiro Silva

Curso de História

Coord. Prof. Dr. Raimundo Lima dos Santos

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

Editor

Fabrício 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 (PPGHC)

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

Capa:

Samila Silva Mesquita

Conselho Editorial Nacional

Adriana Vidotte - UFG
Adriana Maria de Souza Zierer – UEMA
Alair Figueiredo Duarte – UERJ
Alexandre Guida Navarro – UFMA
Álvaro Alfredo Bragança Júnior – UFRJ
Ana Livia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Claudia Costa Brochado – UNB
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR
Deivid Valério Gaia – UFRJ
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG
Fábio de Souza Lessa - UFRJ
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP
Glaydson José da Silva – UNIFESP
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB
Josué Berlesi – UFPA
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP
Maria Regina Cândido – UERJ
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG
Semíramis Corsi Silva – UFSM

Conselho Editorial Internacional

Clarisse Prêtre - Université Paris Ouest
Gerardo Fabián Rodríguez – Univ. de Mar del Plata
Maria Cecília Colombani – Univ. de Mar del Plata
Rosuel Lima Pereira – Univ. de Guyane – France
Victor Hugo Mendez Aguirre- Univ. Nacional Autónoma de México

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. 8 (dez. 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

Alair Figueiredo Duarte

6

Editorial: A importância da memória coletiva na construção do pensamento histórico

Maria Cecília Columbani

12

Dios-hombre-mundo. Una lectura antropológica de la relación

Arilla Nicolle da Costa

25

A representação do corpo feminino em Santa Clara de Assis

Camila Nascimento de Amorim

42

O papel social da mulher na formação das sociedades na Mesopotâmia

Daniela Lima Evangelista, Fabrício Nascimento de Moura

60

Império Bizantino: a situação política no contexto das campanhas militares de Alexius Commeno – século XI

Douglas de Castro Carneiro

71

As representações do Imperador Cláudio nos Anais de Tácito

Felipe Nascimento de Araujo

82

Da tirania dos Pisístradas às reformas políticas e territoriais de Clístenes: o coro musical arcaico ateniense no contexto da segunda metade do século VI a. C.

Jaqueline de Barros Sales

98

Religião e poder: o Império muçulmano, uma nova ordem no velho sistema político religioso

Juliana Maria de Souza Xavier, Fabrício Nascimento de Moura

115

A união dinástica de Isabel de Castela e Fernando de Aragão: o casamento que fundiu reinos no século XV

Lara Fernanda Portilho dos Santos

129

Concubinato em Castela: entre a legislação e a prática social no caso de D. Leonor de Guzmán e Afonso XI

Rodrigo Santos M. Oliveira

151

A construção da crise republicana na Roma Antiga e a reordenação a partir das obras astronômicas

Sérgio Murilo Pereira de Andrade Barbosa, Ivan Vieira Neto

170

Conflitos políticos e religiosos de Florença (sécs. XIII-XVI): um análise do Inferno de Dante Alighieri

Verônica Lima de Carvalho

186

As produções iconográficas da cristandade e a aliança político-religiosa no Império Bizantino

Victor Hugo Méndez Aguirre

206

La felicidad de Sólon y la ética de Aristóteles

Wanessa Kewry dos Santos Nascimento, Fabrício Nascimento de Moura

219

Anatólia Antiga: grupos étnicos e a formação cultural da Anatólia do século I e II d. C

Lennyse Teixeira Bandeira

234

Resenha: A Idade do Ferro Bretã: aspectos analisados sob a ótica da Arqueologia Funerária

Editorial

A IMPORTÂNCIA DA MEMÓRIA COLETIVA NA CONSTRUÇÃO DO PROCESSO HISTÓRICO

THE IMPORTANCE OF COLLECTIVE MEMORY IN THE CONSTRUCTION OF THE HISTORICAL PROCESS

Prof. Dr. Alair Figueiredo Duarte
PPGH-UERJ / NEA-UERJ

Editorial recebido em 26 de novembro de 2020
Editorial aceito em 01 de dezembro de 2020

Seria a *memória* um recurso eficaz para enfrentar as instabilidades políticas e sociais ao longo da história humana? A propósito do conceito de *memória*, Jacques Le Goff destaca seu atributo peculiar de poder conservar certas informações. Essas informações acabam contidas de modo conjunto, remetemo-nos a um considerável número de funções psíquicas, capazes de permitirem aos homens atualizarem suas impressões a propósito do contexto social abordado ou as informações passadas, ou ainda, aquelas informações que os homens representam como sendo passadas (Le GOFF, 1990, 366). Muitos dos problemas vivenciados na atualidade tem contribuído para voltarmos nosso olhar sobre sociedades da Antiguidade e do Medieval, devido a fatos vivenciados em cujo espaço temporal da memória não conseguiu apagar.

O século XXI iniciou em um concurso de fatos potencialmente fortes para marcar toda uma era. No dia 11 de Setembro de 2001, dois aviões lotados por passageiros civis colidiram propositalmente contra as

Torres Gêmeas, situadas no complexo comercial do World Trade Center em Nova York. Tal acontecimento, sinalizou o marco inicial de uma escalada bélica, denominada pela grande mídia como *Guerra ao Terror*.

Passados quase vinte anos, uma gripe denominada Covid-19 iniciou na Ásia e rapidamente ganhou força se alastrando por todo o Ocidente, obtendo o *status* de pandemia. Nesse mesmo espaço temporal, disputas comerciais envolvem superpotências, como os Estados Unidos da América (EUA) e potências em emergência, como a China. A disputa tem potencial para movimentar toda a geopolítica global, pois remete a interesses que envolvem países de todos os continentes no mundo.

Ao remetermos nossa *memória* para os eventos ocorridos no século XX, encontramos através de Eric Hobsbawm na obra *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991* (1994), considerações que desenham uma representação do século passado. Nas definições do historiador, esse seria um período complexo, turbulento, com rupturas e de certa maneira, catastrófico. Percebemos que no fim do milênio, especificamente anos noventa, toda essa agitação política, social e intelectual – por vezes – chegou a propiciar à população global, perspectivas niilistas quanto ao futuro da humanidade.

Contudo, embora também possa ter havido previsões de mudanças, o que podemos afirmar das duas primeiras décadas do século XXI, é que seus primeiros anos se mostraram bastante turbulentos frente aos vaticínios de tempos melhores no século que se iniciava. Os fatos mostraram-se mais como continuidade dos eventos e das crises debeladas na chamada, “Era dos extremos”.

Incertezas, disputas pelo poder, turbulências políticas, crises sociais, pragas virais, guerras, mortandades, tanto quanto crenças em tempos melhores; sempre foram problemas presentes em nossa História, da Antiguidade aos dias atuais. O modo pelo qual buscamos enfrentar tais turbulências ao longo da história, nos permitem identificar a existência de uma *memória coletiva*, a qual nos permite identificar como as mentalidades foram capazes de atravessarem gerações inteiras, alimentar a História através dos fatos e realizarem graduais alterações sociais, dando sentido à nossa existência e relações (Le GOFF, 1990, p. 9). Basta nos voltarmos nossa *memória* sobre a sociedade helênica, para perceber como os discursos construíram os meios adequados para a ocorrência dos fatos.

A obra *Origens do Pensamento Grego* (1992), do helenista Jean Pierre Vernant, aponta como as migrações – problema muito presente em nossa atualidade – tanto quanto os diversos conflitos e guerras desestruturaram o sistema palaciano. O contexto social, criou cenário propício para que o universo políade emergisse e tornasse possível questionar a cosmogonia mítica vigente para emergir uma cosmologia filosófica, versando sobre a ordenação da *physis*. O *Lógos* ofertou uma alternativa à compreensão da origem humana além do *Mito*. Nesse mesmo contexto, a operação da *memória coletiva* por parte dos agentes sociais propiciou novas reflexões sobre sistemas de governos, dentre eles a democracia.

A concepção de *democracia*, a qual identificamos ter emergido ao final do século VI, nos idos de 508/7 a.C, pelos gregos; ganhará na Modernidade e Contemporaneidade, adjetivações diversas das existentes em sua origem. Na Era Moderna, o conceito é definido como

um sistema humanitário e politicamente perfeito, porém, percebemos que tais discursos são comuns às *revoluções Francesa e Americana*, ocorridas na segunda metade do século XVIII. No período citado, foram criados um falso imaginário de *democracia*, o qual, não teria sido vivenciado pelos gregos na Era clássica.

A partir da modernidade, passou a se cultivar a *memória coletiva* atribuindo ao conceito de *democracia*, o atributo de ser um sistema integrador. No entanto, quando nos debruçamos a analisar o sentido do conceito na sua origem, percebemos ter havido um reducionismo do seu conceito originário, buscou-lhe auferir o sinônimo e identidade à prática exclusiva da participação política através do voto. Tal perspectiva reducionista inserida sobre o conceito de *democracia* enquanto sistema político, acentuaria a vulnerabilidade do cidadão ateniense, no que diz respeito aos dilemas da escolha social existente na Era Clássica, incluindo-se nisso, a ignorância (OBER, 2008, p. 1). Não devemos nos esquecer que em Atenas, berço do sistema político democrático, uma parcela considerável dos cidadãos não detinha acesso às magistraturas. Tais cidadãos, tratavam-se de *thetes*, que embora participassem da vida política através do voto isonômico nas assembleias, não possuíam propriedade agrária e sobreviviam da jornada trabalhada, sendo em sua grande maioria analfabetos.

Ao tecer a análise sobre o termo e conceito de *democracia*, Josiah Ober, no artigo: *The Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule*, (2008), verifica a lexicografia nos apontando, que o vocabulário grego para definir regimes políticos focalizava em primeira instância, o corpo que detinha o poder político e o corpo que dirigia a política. Desse modo, embora o vocabulário grego para definir os tipos de regime seja extenso, haviam três termos-chaves: *monarchia*, *oligarchia*, e *demokratiai*, respectivamente: o governo de um, de poucos

e de muitos (OBER, 2008, p. 2). Dentre essas três formas de sistema governamental, dois deles se utilizam do sufixo *arché*, definindo quem comanda ou quem governa. Já o sufixo *kratos* ao ser empregado a um determinado tipo de regime, servia para definir uma habilitação ou capacidade de fazer coisas. Para definir o sistema democrático, conforme podemos encontrar em Heródoto (III, 80), os termos mais usados eram *isonomia* e *isegoria*, no entanto, Atenas não poderia ser considerada uma comunidade *isokática*, pois nem todos seus cidadãos detinham acesso as magistraturas. Por não desfrutarem do poder em condições isonômicas, a população de pobres – *thetes* – não controlariam cargos públicos, logo, utilizar o termo *kratos* para se referir a um poder do *demos* governar aponta incongruências.

Segundo Josiah, Ober, o termo com a raiz – *kratos* - referia-se originalmente a uma capacidade política nova, comum a Era Clássica em décadas mais tardias do século V a.C.. Isso explicaria por que não encontramos teor anterior ao século V a.C. com as referências: os *monokratia* ou os *oligokratia*, entendidos como sistema de governo. A referência aos termos “o um” e “os poucos”, se referem aqueles que eram considerados fortes e capazes através do controle de riqueza, educação especial, e origem nobre a exercer o poder. A questão não busca definir se “o um” ou “os poucos” possuíam capacidade de fazer coisas “*kratos*”, mas sim, se eles eram quem controlavam o aparato do governo (OBER, 2008, p. 7).

A *memória coletiva* existente na Era Moderna, ressignificou o termo *democracia*, visando encontrar respostas aos problemas do contexto social do seu período. Inserido nesse processo, destacamos para a importância da *memória coletiva*, pois ela permite forjar identidades, unir e dividir grupos, assim como, permitir que os agentes sociais sejam cooptados de modo incauto por forças oportunistas. Nesse jogo

envolvendo as forças sociais na busca pelo poder, a *memória coletiva* acaba sendo alimentada por determinados discursos. Tornar-se senhores da *memória* e do *esquecimento* é uma das grandes preocupações dos agentes sociais reunidos em: segmentos, classes e grupos de indivíduos que dominaram e denominam sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores dos mecanismos de manipulação existente na *memória coletiva*. (Le goff, 1990, p. 368).

Desse modo, finalizamos ao ratificar a importância do estudo sobre a *memória* como elemento atenuante das angústias gerada pelos ciclos de instabilidade que os homens enfrentaram ao longo da História. Nesse contexto, a ocorrência de guerras, pandemias, assim como as crises de ordem: econômicas, migratórias e de grãos, na Antiguidade e Medievo torna mais fica mais evidente a sua importância social historiador que detém a difícil tarefa de analisar as *memórias coletivas* no passado e destacar a *memória* dos discursos presentes.

BIBLIOGRAFIA

HERÓDOTO. **Historias**. Introducción, versión, notas y comentarios de Arturo Ramirez Trejo. Cida del México: Universidade Nacional Autónoma de México, 1984.

HOBSBAWM, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991**. Tradução Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Tradução Bernardo Leitão ... [et al.] -- Campinas, SP Editora da UNICAMP, 1990.

OBBER, Josiah. **Original Meaning of "Democracy": Capacity to Do Things, not Majority Rule**. *Constellations Volume 15, No 1, Blackwell Publishing Ltd, Oxford, UK, Malden, MA 02148, USA. 2008.*

VERNANT, Jean Pierre. **As origens do pensamento grego**. São Paulo: 7ª. ed. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. Bertrand, 1992

DIOS-HOMBRE-MUNDO. UNA LECTURA ANTROPOLÓGICA DE LA RELACIÓN

GOD-MAN-WORLD. AN ANTHROPOLOGICAL READING OF THE RELATIONSHIP

María Cecilia Colombani¹

Artigo recebido em 02 de setembro de 2020
Artigo aceito em 10 de setembro de 2020

Resumen: Este artículo pensará la relación que existe entre el hombre, dios y el mundo a través de aquello que reflejan la poesía y la filosofía y cómo ambos *logoi* se complementan e intersectan en ciertos momentos históricos. Algunos fragmentos de las obras de Hesíodo y Jenófanes serán las fuentes a partir de las cuales buscaremos la concurrencia de esta tríada.

Palabras clave: Dios. Hombre. Hesíodo. Jenófanes. Mundo.

Abstract: This article will think about the relationship that exists between man, God and the world through what poetry and philosophy reflect and how both *logoi* complement and intersect in some historical moments. Some fragments of the works of Hesiod and Xenophanes will be the sources from which we will look for the concurrence of this triad.

Keywords: God. Hesiod Man. World. Xenophanes.

Introducción

El proyecto de la presenta comunicación consiste en pensar la relación entre hombre y Dios en el marco de lo que constituye una bisagra subjetivante: el hombre se funda como tal a partir de su relación con esa forma de lo Otro que es la divinidad. Así, abordaremos el vínculo hombre-divinidad en el *logos* fundacional de nuestra historia de Occidente: el mito griego como primera trabazón entre teología y

¹ Dra. en Filosofía. Facultad de Filosofía, Ciencias de la Educación y Humanidades. Universidad de Morón. Facultad de Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata. ceciliacolombani@hotmail.com. ORCID: [0000-0002-6215-0499](https://orcid.org/0000-0002-6215-0499).

literatura. Allí se impone el relato teogónico como *lógos* explicativo, aquella palabra poética que da cuenta de lo primerísimo, imagen originaria que satisface una pregunta también originaria. El mundo es tal cual los dioses lo han dispuesto en el marco de una dramática divina de marcado sesgo antropomórfico y agonístico, que se repite en configuraciones culturales de distinto estatuto. Esta primera “religiosidad griega” junto con la “poesía sapiencial” conforma un vínculo entre el plano humano y el divino, reescrito de múltiples maneras por una polifonía de voces histórico-culturales. En un segundo momento acompañaremos el desplazamiento de esta lógica del mito hacia el nuevo *lógos* que conoce la *pólis*: la filosofía. Tomaremos una figura emblemática en el intento filosófico de pensar a Dios por fuera de las antiguas marcas antropomórficas: Jenófanes.

1 - La experiencia poética como *etho poiesis*

Partimos de la idea de que no es posible captar la importancia del hecho literario y del filosófico por fuera de sus relaciones con la dimensión ántropo-religiosa. Poesía y filosofía son dos actividades emblemáticas de la Antigua Grecia y ambas no son entendibles por fuera de sus vínculos con la sociedad. A partir de allí abordaremos cómo el lenguaje poético y el filosófico responden, desde sus estructuras particulares, a los vínculos que esos *logoi* guardan con su tiempo histórico y con la necesidad del hombre de dar respuestas a sus interrogantes más originarios. El lenguaje poético es el *lógos* que corresponde a una “lógica de la ambigüedad”, inscrita en el horizonte mítico, mientras el lenguaje filosófico es el *lógos* propio de una “lógica de la no contradicción” (DETIENNE, 1986), que conoce en la emergencia de la *pólis*, su carta de nacimiento. Pensamiento y lenguaje constituyen una unidad indisoluble solo perceptible a partir de los medios de producción que los hicieron posible como productos sociales. Si el lenguaje de Homero señala lo **verosímil**, el *lógos* hesiódico señala lo **verdadero**, dividiendo las aguas entre literatura

y filosofía (GIGON, 1980). Su preocupación por la verdad, *alétheia*, y el origen, *arkhé*, lo ubica como un antecedente fuerte de la primera especulación filosófica. Poesía y filosofía rozan sus territorios en la figura del poeta de Ascra, al tiempo que el lenguaje poético y el filosófico intersectan sus objetos de problematización.

En este marco general, efectuaremos una lectura ántropo-religiosa de la obra hesiódica. Lo pensamos desde la perspectiva de la dualidad de planos; por un lado, un **plano teológico** y por otro, un **plano humano**, siguiendo la perspectiva que incluye Jean Pierre Vernant (2001). Nuestro intento es efectuar un seguimiento de *Teogonía* y *Trabajos y Días*, sumado a ciertas intervenciones de carácter filosófico-antropológico, sobre todo en lo que se refiere a la distancia que separa a hombres y dioses, determinando dos planos heterogéneos en cuanto a la calidad de ser.

Nos parece oportuno recorrer los distintos significados del término *tópos*: lugar, sitio, territorio, región, espacio, condición, categoría. Las distintas acepciones retornarán a lo largo del trabajo; si bien lo más familiar consiste en asimilar la noción a una imagen espacial, la propuesta es avanzar sobre otras dimensiones.

La obra hesiódica es muy rica y pintoresca en estas espacializaciones que dibujan el **plano** de los dioses y de los héroes, de los hombres, a partir del mito de las edades, y de las mujeres, a partir del mito de Prometeo; el **territorio** de las potencias primordiales, el **campo** de los vencedores y los vencidos, la titanomaquia y de la tifonomaquia, la **región** de las figuras positivas y las negativas. Si pensamos en las otras acepciones del término, también podemos efectuar algunas consideraciones ya que lo que se observa son tensiones ontológicas que hablan de distintas **categorías** de ser, sobre todo en la distancia que representa la **condición** divina frente a la humana. En realidad los respectivos **sitios** están determinados por los estatutos de ser.

Pasemos pues a recorrer el texto a fin de delimitar el proyecto precedente. Comencemos por el plano teológico que tendrá a Zeus como el gran protagonista del relato hesiódico, sobre todo a partir de la solidaridad Zeus-Dike y de la absoluta confianza que el poeta de Ascra sostiene en el Padre de todos los dioses y los hombres.

2 - Plano teológico. Positivo

Zeus reina sobre dioses y hombres. El final de las grandes batallas por la organización cósmica da cuenta del reinado en términos de absoluta soberanía:

Luego de que los dioses bienaventurados terminaron sus fatigas y por la fuerza decidieron con los Titanes sus privilegios, ya entonces por indicación de Gea animaron a Zeus Olímpico de amplia mirada para que reinara y fuera soberano de los Inmortales. Y él les distribuyó bien las dignidades (HESÍODO. Teogonía. vv. 881-886).

No solo se ha ordenado el *kósmos*, sino que se ha instaurado la justicia, lo cual constituye en realidad una duplicidad. La justicia es su par complementario.

Tensionando el plano divino, los hombres de la Edad de oro gozan de un estatuto semejante.

Al principio, los Inmortales que habitan mansiones olímpicas crearon una dorada estirpe de hombres mortales. Existieron aquellos en tiempos de Cronos, cuando reinaba en el cielo; vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males (HESÍODO. Trabajos y Días. vv. 108-116).

A la luz de lo que constituye el mundo humano, se da una fuerte tensión entre ambos planos-condiciones. Estos hombres desconocen la naturaleza humana, transida por la precariedad ontológica, que retorna

en males y preocupaciones; están en un espacio más cercano a la sempiterna felicidad de quienes habitan las mansiones olímpicas; incluso cuando esta raza fue sepultada, por voluntad del mismísimo Zeus, se convirtieron en *démones* benignos “que vigilan las sentencias yendo y viniendo envueltos en niebla, por todos los rincones de la tierra” (HESÍODO. Trabajos y Días. Vv. 124-126). Doble juego de positividad. Por un lado, un destino casi regio, amparado por la máxima voluntad divina que desconoce las peripecias de la muerte y, en segundo lugar, un destino que complementa la acción del Padre, vigilando la justicia en la tierra.

3 - Plano teológico. Negativo

Debemos rastrear la titanomaquia para dar cuenta del acto de *hýbris* que supone tensionar el poder real y con ello romper la justicia instaurada por Zeus. El Padre ha castigado cada acto de desmesura y, en este caso, obra en consecuencia con la ayuda de Coto, Giges y Briareo, como aliados de la gesta. El combate se desarrolla y como es de imaginar en un relato de corte optimista como el hesiódico, los Titanes son vencidos.

Allí los dioses Titanes bajo una oscura tiniebla están ocultos por voluntad de Zeus amontonador de nubes en una región húmeda al extremo de la monstruosa tierra; no tienen salida posible: Posidón les puso encima bronceas puertas y una muralla les rodea de ambos lados. Allí habitan también Giges, Coto y el valiente Briareo, fieles guardianes de Zeus portador de la égida (HESÍODO. Teogonía. vv. 730- 735).

Interesante juego de tensiones: en primer lugar, el plano positivo, Zeus-*sophrosýne*-justicia-triunfo, se distingue claramente del plano negativo, Titanes-*hýbris*-injusticia-derrota, lo que permite una vez más, sostener la visión optimista del mundo (GERNET, 1981). En segundo lugar, la tensión espacial entre lo subterráneo y lo que habita por sobre la tierra. Las potencias negativas son sepultadas en una territorialidad que guarda

caracteres negativos; por el contrario, sabemos el *tópos* que le corresponde a los vencedores: las mansiones olímpicas, con los consecuentes caracteres positivos de tan ilustre territorio. En tercer lugar, la tensión entre lo positivo y lo negativo al interior del mundo subterráneo. Elementos negativos y positivos se complementan: unos, los Titanes, guardados donde corresponde encerrar la *hýbris*, como elemento desterritorializante del orden-justicia; otros, los Hecatónquiros, vigilando las fronteras de la *sophrosýne*. Pura complementariedad que ubica la tensión Mismidad-Otredad en su punto justo, para seguir disfrutando de la visión optimista.

El relato devuelve siempre la tensión entre lo Mismo y lo Otro; asimismo podemos advertir una nueva tensión entre las figuras positivas y negativas: la tensión lumínica. Las figuras negativas se sumergen en la oscuridad de aquellos *topoi* que no conocen la luminosidad.

Más allá de la especificidad de los acontecimientos puntuales que recorrimos, el poema presenta una buena cantidad de catálogos y genealogías que el propio Hesíodo ordena según cierta racionalidad o bien siguiendo los parámetros de la tradición mítica. El lector se encuentra entonces, con un abundante material disperso de catálogos de nombres, orígenes de dioses y algunos mitos. *Teogonía* supone la divinización del universo que nos rodea, la personificación de los fenómenos y las actividades con las que los hombres se enfrentan en su vida humana. Todo lo efímero de la vida cobra un estatuto divino y eterno y recibe un nombre. Así el dolor, el temor, la alegría, la justicia y todo aquello que concierne a los hombres en su precario existir, queda personificado a través del nombre que lo nombra.

El otro propósito de *Teogonía* y más cercano a la lectura que propusimos es dar cuenta del orden del universo, de su legalidad, de su sentido cósmico, aludiendo precisamente a la noción de *Kósmos* como

orden. El universo responde a una armonía que debe interpretarse en clave religiosa. Para ello, el poeta se ubica en su propia tradición mítica porque ese telón de fondo que sostiene la experiencia mítica coincide con su propia experiencia religiosa.

La posibilidad de orden cósmico viene de la mano de una dimensión agonística, ya que la armonía del *Kósmos* deriva del triunfo de ciertas potencias sobrenaturales sobre otras. El orden es el resultado de una victoria, tras un largo *ágon* (combate), del que dan cuenta la *Titanomaquia*, o batalla contra los Titanes y la *Tifonomaquia*, o sea la batalla final contra Tifón, el más joven de los hijos que Gea, la Tierra, pariera.

El soberano no es otro que Zeus, quien, en realidad, representa más que una figura en particular, un estado de legalidad sobre aquello que debía ser ordenado. Zeus no es más que el símbolo de un orden que garantiza un fondo optimista en torno a la percepción de lo real. Hesíodo sostiene una visión optimista del mundo, la misma que atraviesa la configuración de la *pólis*. Por detrás del caos aparente, se garantiza la existencia de un orden, del cual la poesía es precisamente su más lograda percepción. Como sostiene Louis Gernet, ella constituye esa especie de “filosofía popular” que al narrar las sucesiones divinas narra al mismo tiempo la plasmación, a partir del *Caos*, de un orden perfecto, sostenido por la justicia de Zeus. La *Teogonía* constituye el primer intento griego de dar una explicación divina al orden del universo. Por ello, desde una dimensión genealógica que rastrea orígenes y líneas de sucesión, la poesía es el antecedente de la filosofía como búsqueda de la *arkhé* (fundamento, origen) y el poeta, como maestro de verdad, la figura que anticipa a la del filósofo. Recorriendo genealogías, la filosofía antes de la filosofía, nos devuelve la poesía como intento de explicación de una armonía que subyace a lo aparente.

Se trata, en última instancia, de recorrer los caminos que llevan del poeta al filósofo, en un desplazamiento de la figura del maestro de verdad. En la medida en que el filósofo sigue buscando los orígenes, los linajes conceptuales y la verdad, reproduce el modelo de maestro de *alétheia* presente en la configuración poética.

De la figura de los maestros de verdad, poetas y adivinos, encargados de pronunciar el discurso verdadero, a la figura del ciudadano de la *pólis*, sostenedor del *kósmos* social, el lenguaje ha sufrido importantes transformaciones en su modo de enunciación, en los sujetos de tal enunciación y en la dimensión ritual de su puesta en circulación, pero, asimismo, ha guardado un rasgo común: vehiculizar la perspectiva que el hombre posee de lo real, plasmar en *lógoi* un modo de instalación en el mundo.

El lenguaje colabora en la apropiación que el hombre hace de la realidad, de allí que la problematización no se agote en un análisis meramente lingüístico, sino que roza un territorio antro-po-religioso, en la medida en que el lenguaje da cuenta de la relación entre el plano humano y el plano divino. La palabra entendida como discurso no es un mero instrumento para la comunicación ni para la representación, sino que es el lugar en donde lo real toma sentido y orden. La palabra que nos permite comprender el inicio de este pasaje es la palabra poética. De la palabra del filósofo a la palabra del poeta. De la palabra política a la palabra mágico-religiosa. Siempre es el *lógos* el que permite ese recorrido por los intersticios que dan cuenta de las diferentes maneras de instalación en el mundo. La filosofía y la poesía, y entre ellas, el mundo complejo de continuidades y discontinuidades.

4 - La filosofía y la nueva trabazón entre Dios y el hombre

Acompañando el segundo propósito nos proponemos mostrar cómo la figura de Dios cobra otra representación en el campo filosófico, de cuño eleata. En realidad se trata de indagar la primera experiencia que habla de Dios y no de dioses en el marco de lo que ha constituido la “religiosidad griega”, de signo antropomorfizante como marca dominante. El singular no es cosa menor, ya que allí radica el gesto filosófico de pensar a un Dios que se escapa de las viejas marcas “humanas”. Pensar a Dios como lo Uno significa instalarse en el registro de la unidad divina frente a la multiplicidad que supone la dimensión politeísta y antropomórfica. Mirar el Universo y atribuir su totalidad al principio rector de un Dios es un paso complejo entre la vieja poesía hesiódica y el nuevo *lógos*:

Jenófanes, que fue el primero de entre ellos (los eleatas) en afirmar la unidad del Ser (se dice efectivamente, que Parménides haya sido su discípulo), no aclaró, de ningún modo (si fuese finito o infinito), ni parece haber tratado de alguna de estas dos naturalezas; sino que mirando al universo en su totalidad, dice que lo Uno es Dios (MONDOLFO, 2004, p. 86).

En realidad, el gesto innovador transita por la crítica al antropomorfismo de los dioses griegos que describe la narración poética en términos de dramática divina. El rasgo decisivo de esa divinidad es su nacimiento. Los dioses han nacido y allí está precisamente la clave de la antropomorfización, junto con las acciones que son capaces de realizar. Un dios ingénito es la clave de la transformación; cumple así con una condición insoslayable de toda configuración religiosa: Dios es principio y tal *arkhé* no puede haber nacido porque esto representaría un límite en el marco de la ulterior reflexión filosófico-religiosa: “Dice Jenófanes que quien asegura que los dioses tienen un nacimiento cometen impiedad, lo mismo que quien afirma que mueren: efectivamente, de ambas maneras sucede que en un cierto momento los dioses no existan” (MONDOLFO,

2004, p. 86). La especulación es de singular agudeza e inaugura una línea discursiva que marcará la teología de Occidente: un dios no puede ni nacer ni morir porque, en ambos casos, el no ser estaría presente. Dios "es" y en tal sentido no puede haber nacido, porque antes de ser, no era, ni tampoco morir porque la muerte supone dejar de ser.

La unidad del universo responde, además, a la perspectiva de un solo dios, que representa estatutariamente lo Otro del hombre, en dignidad y grandeza. Su estatuto ontológico es de tal registro que nada hay en él que lo asemeje al *tópos* humano. Tal es la condición estatutaria del principio que rige esa unidad del *kósmos*: "Hay un solo Dios, el más grande entre los dioses y los hombres, que no se asemeja a los hombres ni por el cuerpo ni por el pensamiento (JENÓFANES, frag. 23)"².

La especulación religiosa transita por la tensión uno-todo. Dios es Uno afirmando la unicidad de su ser, al tiempo que es todo, porque nada queda por fuera del principio. Así, Simplicio en la *Física*, 22 afirma que

Jenófanes supone un solo principio, o sea el ser uno y todo. A este Uno y todo Jenófanes lo denomina Dios, y demuestra que es uno porque es el más poderoso de todos, pues dice, si hubiese más, el poder debiera pertenecer igualmente a todos; pero Dios es el más poderoso y excelente de todos³.

La cita refuerza el carácter religioso del pensamiento jenofonteo; Dios tiene todos los atributos de aquello que opera como principio rector: unidad, totalidad, poder y excelencia. La metáfora del poder no está ausente en las consideraciones; quizás el tránsito por el campo etimológico refuerce la intuición: el término *arkhé*, en tanto principio, fundamento, razón de ser, está emparentado con el verbo *arkhein*, reinar, ser el primero, mandar, principiar. El principio manda y reina; por eso rige la totalidad.

² Citado por Mondolfo (2004, p. 86).

³ Citado por Mondolfo (2004, p. 86).

La metáfora del poder se reafirma en el fragmento 25, con el agregado de ciertas marcas identitarias de quien todo lo gobierna. Así, siguiendo esa referencia regia, todo entero ve y todo entero piensa, sin margen de fractura. Esta forma incipiente de omnisciencia intuye otras configuraciones de lo que Dios-Uno es en tanto plenitud ontológica: “Todo entero ve, todo entero piensa, todo entero siente (frag. 24). Pero gobierna todas las cosas sin fatiga; con el poder de su mente (frag. 25)”.⁴

Sin duda, la crítica al antropomorfismo de los antiguos poetas es el golpe certero a la vieja configuración mítico-religiosa. Un dios no puede ver mezclado su estatuto divino con el registro humano, sobre todo porque el campo de los mortales está transido por la precariedad ontológica y moral. El universo religioso suele trabar la relación entre ontología y moral y la mayor excelencia ontológica coincide con la mayor excelencia moral. Tal como afirma Jenófanes en los fragmentos 11 y 12:

Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses, todas las cosas que son objeto de vergüenza y de censura entre los hombres: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (frag.11). Ellos han relatado, sobre los dioses, una cantidad de acciones contrarias a las leyes: hurtos, adulterios y engaños recíprocos (frag.12). Pero los mortales creen que los dioses tienen un nacimiento y vestiduras, voces y cuerpo similar al de ellos (fr.14), Y los etíopes representan a sus dioses chatos y negros, y los tracios dicen que tienen ojos azules y cabellos rojos (fr. 16). Pero si los bueyes, los caballos y los leones tuviesen manos y con ellas pudiesen dibujar y realizar obras como los hombres, los caballos dibujarían figuras de dioses semejantes a los caballos, y los bueyes a los bueyes, y formarían sus cuerpos a imitación del propio (fr. 15).⁵

Son estos versos los que atacan el corazón de la postura antropomórfica, que pone en clave relativista lo que por naturaleza

⁴ Citado por Mondolfo (2004, p. 87).

⁵ Citado por Mondolfo (2004, p. 87).

posee un registro universal. Dios nunca puede quedar a merced de las variaciones culturales para ser captado. Dios es Uno y Todo y no cabe en su registro el relativismo que las diferentes culturas pueden hacer de su naturaleza regia y divina.

Conclusiones

El presente trabajo operó sobre dos tipos de *lógos*, en tanto esquema mental. Una primera configuración-recorrido dio cuenta de la “religiosidad griega” como primer intento occidental de dar cuenta de la relación hombre-divinidad. La segunda acompañó el canónico “pasaje del mitos al logos” de Jenófanes al pensar la relación desde otro andarivel. Desde el nuevo discurso filosófico y desde la experiencia del *lógos*, la relación hombre-Dios se encamina por un atajo que inaugura el modo filosófico occidental de dar cuenta de la relación subjetivante. El hombre se constituye como tal a partir de los vínculos que guarda con aquello que lo sobrepasa en su condición finita y mortal.

No obstante, del viejo antropomorfismo poético-religioso a la formulación “Todo es Dios”, lo que parece claro es la potencia antropológica de pensar al hombre como ser religioso, como ser capaz de problematizar la dualidad de planos, de pensar el vínculo entre ambos *topoi*, de darse un “domicilio existencial”, de dar cuenta de su “ser en el mundo”. Esta problematización no se agota en el mundo griego, sino que, por el contrario, sobrevive en cada uno de nosotros como coordenada de actualidad, constituyéndonos como sujetos. Lo clásico es clásico porque resiste el paso del tiempo y la representación del hombre en el plano religioso del mundo no parece tener tiempo porque la pregunta fundacional por el origen tampoco lo tiene.

Bibliografía

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

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

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

GIGON, Olof. **Los Orígenes de la filosofía griega**. De Hesíodo a Parménides. Madrid: Gredos, 1985.

MONDOLFO, Rodolfo. **El pensamiento Antiguo**. *Historia de la Filosofía greco-romana. I De los orígenes hasta Platón*. Traducción del italiano Segundo A. Tri. Buenos Aires: Editorial Losada, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **Mito y pensamiento en la Grecia Antigua**. Barcelona: Ariel, 2001.

A REPRESENTAÇÃO DO CORPO FEMININO EM SANTA CLARA DE ASSIS THE REPRESENTATION OF THE FEMALE BODY IN CLARE OF ASSISI

Arilla Nicolle da Costa⁶

Artigo recebido em 14 de novembro de 2020
Artigo aceito em 25 de novembro de 2020

Resumo: A presente pesquisa realizou uma abordagem sobre o corpo feminino a partir do caso de Clara de Assis, analisando as penitências corporais que foram vinculadas com a sua vida e escritos. Nesse sentido, explorou-se sobre a vida da mulher no processo histórico do medievo, mais precisamente durante o século XIII.

Palavras-Chave: Clara de Assis. Corpo. Mulher. Penitência

ABSTRACT: The present research carried out an approach on the female body from the case of Clare of Assisi, analyzing the corporal penances that were linked with her life and writings. In this regard, it was explored about the life of the woman in the medieval historical process, more precisely during the thirteenth century.

Keywords: Clare of Assisi. Body. Woman. Penance.

Introdução

Ao longo do tempo parte da historiografia buscou apresentar o período medieval como um tempo de escuridão e de estagnação do conhecimento, visão que acabou se perpetuando em alguns livros didáticos no Brasil. No entanto, com desenvolver da própria história como ciência, surgiram estudos que nos apresentam a Idade Média como produtora do conhecimento. Em *A Idade Média e o nascimento do*

⁶ Graduada em Licenciatura Plena em História – Universidade Federal do Pará. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2387-6078> / E-mail: arillac6@gmail.com

Ocidente, Hilário Franco Júnior (2006), nos dá uma noção sobre essa ideia *a posteriori* de como os séculos são chamados. Segundo o medievalista, a Idade Antiga ou Média, apresenta uma necessidade em se colocar nome ao passado, foi no século XVI que se elaborou tal conceito.

Partindo da ideia defendida por Franco Júnior, podemos compreender que alguns estudos sobre o período medieval se devem por conta de um pensamento positivista e “incompleto” da História. A compreensão dos fatos, objetos e processos históricos passa pelo discurso da historiografia, ou seja, pela reconstrução e interpretação dos fatos. Através destes discursos compreendem-se as várias perspectivas, possibilidades, que devem ser concebidas a respeito da Idade Média.

Nesta mesma perspectiva, em *A civilização feudal*, Jérôme Baschet (2006), apresenta uma análise sobre a Idade Média, mostrando que há uma falsa ideia sobre a mesma, tratando-a como período de trevas e obscurantismo. A visão estabelecida é de um julgamento feito no presente, em que pode ser exaltado destacando suas especificidades, e/ ou deslustra, associando as ideias de barbárie, intolerância, desorganização política e retrocesso econômico. A Idade Média está no centro de duas idades: antiga e moderna, deste modo no meio destes dois espaços históricos é colocada ou mencionada de forma grotesca e sem sua real interpretação historiográfica. Por mais que sejam as menções feitas errôneas sobre este período, cabe aos estudiosos averiguar sobre sua importância. Assim, deve-se estudar de forma coerente, para aos poucos extinguir a ideia de que foi um período de estagnação ou de trevas, mas que teve/tem grande importância para a construção da historiografia.

E uma das áreas que precisam do nosso olhar é a história das mulheres neste período, pois muitos dos nossos costumes vieram deste espaço historiográfico, o modo como rezamos, os gestos que

articulamos, posturas e afins. É importante ressaltamos dentro da historiografia que as mulheres tiveram papéis ativos durante a Idade Média, mesmo numa sociedade predominantemente patriarcal, com valores definidos sobre o papel da mulher neste espaço de tempo. Na década de 1960, teve início o movimento feminista, que despertou interesse em se estudar sobre a história das mulheres. Em 1970, Michelle Perrot, começa seus estudos sobre as mulheres, desenvolvendo os debates sobre a ausência e resistências das mesmas.

Segundo André Candido da Silva (2014), a representação do feminino no contexto medieval, refere-se a mulher como inferior e submissa ao homem, a Igreja católica oficializou essas teorias como forma de estabelecer seu poder e controle das mulheres, com isto elas tenderam a estar a margem da sociedade e sendo apontadas como indivíduo que deveria gerar filhos.

O interesse desta pesquisa voltou-se para uma melhor compreensão da vida religiosa feminina no contexto da Idade Média, a qual tinha suas especificidades, sendo diferente da vida eclesiástica e/ou monástica tradicional, restrita aos homens. Deste modo buscamos compreender os pormenores e os limites de uma vida enclausurada feminina, permeando seus motivos e anseios.

A vida religiosa feminina na Idade Média tem peculiaridades que nos chamam atenção, principalmente pelas suas práticas e do quanto as mulheres estavam dispostas a abdicar de tantas coisas, para levar uma vida sem luxo algum, mas com o único desejo de estar em comunhão com o sagrado, seguindo a vida monástica de acordo com que lhe era ordenado. O que nos fez perceber o modo como tais mulheres se comportavam naquele período (século XIII), e de que maneira a sociedade estava passando por esse processo.

Deste modo destacamos a vida monástica e/ou regrada feminina, pois durante o século XIII, houve uma entrada considerável de mulheres nos mosteiros espalhados pela Europa. Mesmo elas sendo vistas como inferiores aos homens naquele contexto, elas continuavam participando deste processo histórico de maior abertura do campo espiritual e religioso cristão, porém ainda carregado de discursos misóginos (androcêntricos)*. O movimento feminino em direção à vida eclesial foi contundente e contribuiu para alterar a espiritualidade do ocidente medieval (VAUCHEZ, 1995).

No âmbito deste tema mais amplo e no contexto do século XIII, nos chamou atenção a vida de Clara de Assis, que foi uma das primeiras a ingressar no movimento franciscano. Pois foi uma mulher que teve um papel de destaque neste período, a mesma iniciou com a Segunda Ordem Franciscana, escreveu uma Regra monástica, há relatos de milagres em vida e após sua morte, e após dois anos de seu falecimento foi canonizada pela Igreja romana. Tais aspectos da vida e da morte de Clara foram registrados em textos e documentos daquele período histórico, sendo explorados e analisados na historiografia até os dias atuais.

Analisar a vida e a obra de Clara de Assis é um caminho para entendermos o processo por meio do qual muitas mulheres adentraram nos mosteiros e realizaram suas escolhas de vida. Então neste trabalho, procura-se debater a vida desta religiosa franciscana, focando principalmente na Regra de vida religiosa que lhe foi atribuída, e como ela aplicava as penitências corporais, sendo esta a principal discussão do presente trabalho.

Sendo assim, procuramos analisar as práticas corporais e os discursos que se perpetuaram de forma associada à vida e à obra de

Clara de Assis, tendo em vista principalmente o exercício da penitência naquele contexto medieval: jejum, autoflagelação, mortificação da carne, entre outros. Feita esta análise buscaremos perceber como se estabelecia o comportamento de mortificação do corpo e sua devida representação como modelo de santidade para as mulheres.

Ao explorarmos o caso de Clara de Assis, levamos em consideração a função essencialmente perpetuadora de um discurso que é, acima de tudo, social e cultural, assentado em modelos e regras historicamente construídas e culturalmente sedimentadas no discurso religioso. A autora Valéria Fernandes da Silva, na sua tese intitulada: “A construção da verdadeira religiosa no século XIII: o caso de Clara de Assis”, nos mostra que Clara escreveu uma forma de vida obtendo aprovação do Papa e teve grande influência na época. Sobre os escritos naquele contexto medieval, a autora nos diz que os homens estavam em um patamar de superioridade, já que eles detinham o monopólio do saber e da escrita, e que era muito raro uma mulher naquela época saber ler e escrever. Desta maneira eles se expressavam sobre o mundo e as mulheres, enquanto elas ficavam em silêncio. Porém “A principal voz feminina para os primeiros anos do movimento franciscano é a própria Clara, e foram os seus escritos aqueles que sobreviveram” (SILVA, 2008, p. 205).

1 – A escrita de Clara de Assis

Clara de Assis teve um papel muito importante no seu período, pois além de ter contribuído para a formação da Segunda Ordem Franciscana, como abadessa, foi uma mulher que esteve presente de forma veemente na espiritualidade do ocidente medieval. Visto que era uma mulher que esteve sob o discipulado de Francisco de Assis, para que

pudesse levar adiante os preceitos do franciscanismo dentro dos mosteiros femininos.

Sobre essa questão Valéria Fernandes, continua destacando na sua tese que a experiência espiritual de Clara de Assis tem alguma autonomia, porém de forma arraigada a Francisco de Assis. Clara sendo sua principal seguidora, ensinando e instruindo de como se deveria seguir a vida monástica e suas ideias, acabava dando legitimidade a Francisco. No entanto, a autora discorre que: "(...) Recorrer a Francisco confere legitimidade, e reforça a autoridade, de acordo com os parâmetros da época, da primeira mulher a segui-lo, alguém que alcançou em vida a fama de santidade" (SILVA, 2008, p. 208).

Clara de Assis procurava exercer os ensinamentos tidos com Francisco, respeitando os estabelecimentos da hierarquia, primeiramente sua obediência estava voltada para Francisco, posteriormente para o Papa. Estabelecendo laços com seu tutor na fé, para depois com a Igreja e o Papa. E sobre o seu lugar de fala a autora diz: "Nesse sentido, o lugar de fala que Clara conseguiu ocupar, deve ser creditado às suas próprias virtudes, ou aquilo que era reconhecido como tal dentro da dinâmica da espiritualidade do século XIII" (SILVA, 2008, p. 209).

A autora ainda destaca dentre as virtudes, a pureza de Clara de Assis, diz que supera os limites de "mulher" onde Clara ultrapassa o lugar de fala tido apenas pelos homens. Não obstante, com sua disciplina e rigor em cumprir as ordens do franciscanismo na sua vida religiosa, cita:

(...) A santa buscou, de todas fórmulas, permanecer Franciscana, afirmando defender os ideais de Francisco, mesmo quando parte considerável da ordem masculina parecia buscar esquece-los, indo além das primeiras propostas e se tornando a primeira mulher conhecida na história da Igreja a escrever uma regra de vida religiosa (SILVA, 2008, p. 2011).

Nesta perspectiva sobre Clara de Assis, a autora Edinha Maria de Jesus (2012), na sua dissertação "*Do silêncio à palavra: o discurso de Santa Clara de Assis*", nos fala sobre esse aspecto e direciona sua análise

sobre os escritos de Clara de Assis, os quais foram redigidos pela santa chamando atenção que ela sabia escrever e usava o modo de escrita nas suas cartas chamado "*Dictamis Ars*", o qual segundo a autora foi utilizado para redigir as cartas para Inês de Praga, por exemplo. Esse modelo de escrita possuía três características fundamentais, sendo elas: 1. Bajulação; 2. A causa do elogio; 3. Pedido. Isso denota que Clara de Assis foi uma mulher importante no mosteiro franciscano, apesar das mulheres serem vista inferiores aos homens. Porém, Clara tinha o domínio da escrita como destaca a autora:

(...) o domínio da escrita indica certo acesso à produção do saber e por conseguinte, acesso ao poder tanto Clara quanto as destinatária de suas missivas epistolares gozavam de prestígio social e de certa estabilidade econômica (JESUS, 2012, p. 83-84).

Desta forma, como podemos observar, a escrita no período medieval era domínio eclesiástico assim como a produção do saber e do conhecimento, um espaço a que poucas pessoas tinham acesso, principalmente restrito para as mulheres. Porém, Clara de Assis ocupou este espaço, pois era de família nobre e logo teve o aparato ideal para que pudesse ter erudição.

Clara de Assis, hábil para com a escrita utilizou disto para escrever uma Regra Monástica, a qual foi aprovada pelo Papa Inocêncio IV, em 1253, e presume-se que foi escrita em 1247. Sobre sua regra é importante observarmos a concepção de Laiane Fernandes Jerônimo:

Esta regra (...), constitui uma importante fonte histórica uma vez que, foi a primeira regra monástica escrita por uma mulher e mostra a relevância feminina para difusão da Ordem Franciscana. É importante lembrarmos que até hoje a Regra de Santa Clara é seguida por muitas religiosas (JERÔNIMO, 2009, p. 3).

O domínio da escrita de Clara de Assis, percebemos que foi uma exceção para o modelo de sociedade que se tinha, pois nos mostra que

ela apesar de ser mulher teve auxílio para ter conhecimento. E que utilizou a escrita para escrever uma regra monástica, o que foi um grande feito para uma mulher na sociedade medieval, visto que apenas os homens, em especial os clérigos tinham total acesso ao saber.

A Regra de Clara de Assis é dividida em 12 capítulos, os quais são: 1- Em nome do Senhor, começa forma de vida das irmãs pobres; 2- Das que querem abraçar esta vida e de como devem ser recebidas; 3- Do Ofício Divino, do Jejum, da Confissão e da Comunhão; 4- Da eleição e do ofício da Abadessa, do Capítulo, das Irmãs que exercem cargos e das Irmãs do Conselho; 5- Do Silêncio, do Locutório e da Grade; 6- Da renúncia a toda propriedade; 7- Do trabalho e da esmola; 8- Do pedir esmola, da pobreza e das irmãs enfermas; 9- Da penitência às irmãs que pecarem e das irmãs que servem fora do mosteiro; 10- Da admoestação e correção das irmãs; 11- Da porteira, da portaria e da entrada de estranhos no mosteiro; 12- Do Visitador, do Capelão e do Cardeal-Protector. Essas divisões na regra serviam para instruir as irmãs de como elas deveriam seguir a vida eclesial diariamente, com isto poderiam se ter de forma mais incisiva os ideais franciscanos a serem praticados, principalmente no que se refere a pobreza. A regra foi escrita devido Clara não concordar com a regra São Bento e de Inocêncio, pois ambas permitiam o recebimento de doações, algo que no franciscanismo era repellido, pois devia-se viver o ideal de pobreza sem nenhum tipo de luxo, despido de toda e qualquer sumptuosidade. Tendo como principal objetivo uma regra voltada para as mulheres e continuar com os ideais e valores do franciscanismo originário.

Na celebração do Oitavo Centenário da comemoração do nascimento de Clara de Assis, a Editora Franciscana divulga a 2ª Edição dos Escritos de Santa Clara, chamando de *Fontes Franciscanas II*, os quais contém escritos, biografias e documentos, e que foram traduzidos pelo

Frei António Correia Pereira, *ofm*. Sua primeira edição foi lançada em 1985.

2 - O Corpo na regra

2.1 - Alimentação e corpo na regra (jejum corporal)

Na vida monástica um dos principais métodos para se ter uma vida contemplativa, era respeitando a regra sob a qual mosteiro estava sendo regido. Uma das exigências feitas na vida monástica era o jejum, o que significa se abster total ou parcialmente de alimentos durante um certo tempo. Este sacrifício foi ganhando espaço nos mosteiros de forma substancial. Segundo o autor Michel Lawers:

(...) nos séculos IV e V, havia eremitas que se tinham retirado para o deserto para viver na ascese e na privação (...) e a Igreja medieval pregou seguidamente uma certa moderação nas práticas de abstinência, cingindo-se a recomendar o jejum periódico tanto para os féis como para os monges (LAWERS, 1994, p. 219-220).

No final do século XII, a prática do jejum tornou-se numerosa entre as mulheres, desejosas em viver em santidade para Cristo, com seu sacrifício muitas se abstinham dos alimentos e começavam a fazer jejuns prolongados. Algumas delas após a morte foram reconhecidas como santas e as suas narrativas foram escritas. Estas mulheres retiravam da sua alimentação carne e vinho, jejuavam por tempo prolongado mais do que o previsto pela igreja. Alimentavam-se apenas de frutos silvestres, pão e ervas, outras rejeitavam tudo o que fosse cozido, aceitavam somente alimentos crus. Porém, as pessoas próximas as obrigavam a se alimentar, e elas admitiam sua abstinência mais rígida (LAWERS, 1994).

Segundo Bell (1989 *apud* LAWERS, 1994, p.221) diz: "as santas penitentes da Idade Média manifestavam todos os sintomas de anorexia mental tal como a definem hoje os médicos." Essas mulheres chegavam ao extremo da penitência corporal, na tentativa de ficar em estreita ligação com o divino esposo. Desta forma o seu corpo ia à exaustão pela

ausência de alimento, mas não lhe importava se fosse para estar com o coração, mente e corpo ligados a Cristo até a morte. Lawers diz: “Estas mulheres que se recusaram a alimenta-se a ponto de morrer eram ou adolescentes em revolta contra os pais, como Clara de Assis, morreu em 1253 e Catarina de Sena” (LAWERS, 1994, p.221).

A prática do jejum religioso, no período medieval entende-se como uma forma de se aproximar de Deus. Limpando seu corpo das impurezas que o pecado poderia lhe causar, tratava de purificar o corpo por meio do jejum, martirizando sua própria carne, infligindo sofrimento para ficar limpa dos seus pecados e/ou transgressões.

Com esta prática muitas mulheres tiveram delírios, alucinações, etc. Devido ficarem por muito tempo sem ingerir nenhum tipo de alimento. O jejum também era uma forma de revolta das mulheres contra seus familiares ou de pessoas próximas que na tentativa de lhe fazerem comer, ficam mais tempo em jejum.

Na Regra de Santa Clara, destaca-se a forma como ela e as irmãs deveriam proceder em tal prática, obedecendo com reverência e boa vontade, pois para estar ligada ao sagrado, era necessário mortificar a carne. Na sua regra no capítulo III: Do Ofício Divino, do Jejum, da Confissão e da Comunhão, destacamos sobre o jejum,

As irmãs devem jejuar em todo tempo. Porém, na festa de Natal do Senhor, seja qual for o dia da semana, podem tomar duas refeições. Segundo o parecer da abadessa, sejam compassivamente dispensadas do jejum, as mais jovens, as doentes e as que faziam serviços fora do mosteiro. Mas quando houver manifesta necessidade, as irmãs não sejam obrigadas ao jejum corporal (FONTES II, 1996, p. 48).

No trecho citado, observamos que Santa Clara impunha algumas exigências, quando e de que forma as irmãs tinham que proceder quando jejuassem. Mesmo com as devidas determinações, ela agia com mais rigor sobre o jejum, como consta na sua Legenda:

Jejuava com uma abstinência tão rigorosa, que não poderia viver com tão escasso alimento que não fosse sustentada com outra força. Enquanto gozou de boa saúde, guardou o jejum da Quaresma Maior e da Quaresma de São Martinho, jejuando a pão e água. Só bebia vinho aos domingos, caso houvesse (...) (FONTES II, 1996, p. 254).

Como podemos perceber, Santa Clara jejuava de forma rigorosa para estar próxima e em comunhão com Deus. Desta forma, a prática do jejum corporal corrobora-se no âmbito da sua entrega espiritual, para estar limpa das impurezas do pecado.

2.2 - Corpo e liturgia

Liturgia é uma palavra de origem grega, que significa: Ação do Povo, ação em favor do povo. A liturgia, apresenta-se desde o cristianismo primitivo, como ato de comunhão, na vida da comunidade primitiva. E passa por transformações ao longo do tempo conforme o modo que se era feito. É importante ressaltarmos, que a liturgia eclesial está dentro do rito, o qual segundo Jean-Claude Schmitt, diz:

(...) um rito supõe, ou melhor, constrói na sua execução o espaço (uma igreja, uma praça, uma sala de banquete, a liça em torneio etc) e o tempo (sua duração total, seus ritmos, as pausas, e em particular, os momentos de maior intensidade) que lhe são próprios. Um rito é pluridimensional ao mesmo tempo gestual, vocal, vestimentário (...) (SCHMITT, 2006, p.415).

Partindo deste pressuposto conforme citado, o rito está presente dentro da Igreja, no que se refere as liturgias e os modos como os monges e monjas deveriam transcender para usar seu corpo como forma de devoção a lavé. Como nos traz a luz o autor Jacques Berlioz no texto "*A razão dos gestos: por que se reza de joelhos*", neste texto o autor retrata as anúncias de se prostrar em reverência a Deus. Ele se refere a Santo Agostinho dizendo: "Para ele, o corpo tem um papel importante na condução da oração: os gestos estimulam a elevação da alma. Esta ideia fundamental é repetida durante toda a Idade Média." (BERLIOZ, 1994, p. 158).

Percebemos que o corpo tem uma função para a adoração, devendo-se estar de joelhos com o rosto no chão, como sinal de humildade e devoção ao sagrado, observando a importância desse gesto para a Igreja. Berlioz diz:

Deste modo, a análise dos gestos permite ao historiador penetrar no mais profundo de uma sociedade. E, no presente caso, definir as suas hierarquias fundamentais, como a superioridade de Deus sobre os homens, dos homens sobre as mulheres, do rei sobre os seus súbditos, dos clérigos sobre os leigos. (BERLIOZ, 1994, p. 160).

Deste modo, a Igreja estabeleceu as formas de como se deve conduzir a oração, prostração, sinais da cruz, etc. Estabelecendo “regras” que deveriam ser seguidas. Neste ponto a Regra Santa Clara de Assis é substancial sobre liturgia e o corpo. Destacando-se de como as irmãs deveriam proceder, no que se refere a oração. Sua Regra diz:

As irmãs que sabem ler, rezem o Ofício Divino segundo o costume dos Frades Menores, lendo-o sem canto. Por isso podem ter Breviários. Aqueles que, por motivo razoável, não puderem recitar o Ofício Divino, rezem os Pai-nossos, como as outras irmãs (...) (FONTES II, 1996, p. 48).

Neste trecho observamos, sobre como as irmãs e inclusive Santa Clara deveriam decorrer a respeito da oração e de como e quais fazê-las. Segundo o que consta na sua Legenda, ela era uma mulher de oração fervorosa, que estava em constante comunhão com o divino, antes seus desejos estavam voltados para Cristo, e para a prática da vida religiosa monástica, de louvores e orações. Como discorre na LCL “Do exercício da santa oração”:

Assim, morta antecipadamente para a carne e totalmente despojada do mundo, ocupava continuamente a alma com santa orações e divinos louvores. Os seus desejos mais íntimos estavam voltados para a Luz, com todo fervor. Como tivesse ultrapassado a esfera das atrações terrenas, todo o coração estava aberto à tortura da graça. (FONTES II, 1996, p. 255).

Esta prática impunha ao seu corpo exercícios prolongados de oração, mesmo com o corpo exausto e/ou cansando, ela não se retirava, pois queria estar em comunhão com o divino “orava com o rosto prostrado em terra” (FONTES II, 1996, p. 256). O exercício da oração muito lhe agradava, pois quando as irmãs dormiam, ela infatigável estava em oração para ouvir sorrateiramente os murmúrios divinos. Ou seja, Santa Clara vivia em fervorosa devoção a Cristo, mesmo com seu corpo fadigado.

2.3 - Corpo e obstinação

Neste tópico destacaremos de que forma Santa Clara, usava corpo para sentir as dores de Cristo, como forma de penitência. Sendo está uma forma de mortificação da carne, infligindo sofrimento ao corpo.

O corpo é retratado como a concupiscência da carne (*concupiscentia carnis*), posteriormente chamado de luxúria, ou seja a fonte de pecado. A concepção cristã da Igreja, o remete ao pecaminoso. Segundo Jean-Claude Schmitt,

Pelos dois termos que constituem, a noção de “concupiscência da carne” tem um papel fundamental. O primeiro termo evoca o desejo culpável da expressão da alma pecadora. Mas o segundo logo desvia o pecado para o corpo, na medida em que este é o lugar das tentações e o instrumento da alma pecadora (SCHMITT, 2002, p.255-256).

A relação corpo e alma, está diretamente ligada, uma vez que para Aristóteles “a alma é a forma do corpo” (SCHMITT, 2002, p. 254). Desta maneira há uma dinâmica entre eles, no que corrobora a concepção cristã: “cada homem compõe tanto de um corpo, material, criado e mortal, quanto de uma alma, imaterial, criada e imortal” (SCHMITT, 2002, p. 256). Ou seja, a ideia de corpo é material e alma é transcendental, estando estes dois em conexão. Devendo-se ter as devidas restrições para que não se cometa o pecado. Estas formas de

colocar o corpo sobre observação, partiu da Igreja, com o pecado Original, citado na bíblia. Para isto a sociedade medieval, colocava certas formas de ter seu corpo limpo e longe das impurezas. Houveram certas medidas para serem executadas, tendo em vista o corpo disciplinado, diz-se:

(...)Desde o século XII, nos mosteiros, a “disciplina” do corpo e principalmente dos gestos, tal como concebia Hugo de Saint-Victor, é um meio de pôr a alma no caminho da salvação, pela coerção quando preciso (...) (SCHMITT, 2002, p. 262).

Dentro dessas formas de se tolhi o corpo para o pecado, Santa Clara apresenta forma de se “auto punir”, infligindo seu corpo com crinas de cavalo, como forma de mortificar sua carne em ato de penitência, como diz sua Legenda:

Com efeito, a santíssima virgem mandou fazer um vestido de pele de porco que usava secretamente debaixo da túnica com cerdas viradas para dentro a mortificar-lhe corpo. Algumas vezes usava um cilício de crinas de cavalo que apertava com força. (FONTES II, 1996, p. 254).

Como podemos perceber, Santa Clara aplicava-lhe punições corporais, para sentir as dores de Cristo, deste modo estaria mais próxima de Deus e limpa dos pecados. Essas práticas na Idade Média, é algo a se notar, o que era pecado e suas consequências, e como poderia ser evitado. E se fosse cometido havia formas de se retratar, impondo certas maneiras de pedir perdão a Deus: confissão, o jejum, a punição corporal, a oração e a peregrinação, ou seja, estas são as formas de se redimir para Cristo.

A forma com que, Santa Clara realizava essas práticas era em conformidade com sua vida em reclusão. Destacamos três tipos: jejum, liturgia e obstinação (penitência), o modo com que estava disposta e fielmente seguidora de Cristo, voltada para as coisas do alto “(...) Não

tinha outro desejo senão fazer do seu corpo um templo para Deus e ser merecedora da união com o grande Rei" (FONTES II, 1996, p. 245). Com isto, a sua forma de penitência corporal era com o intuito de ser templo de Deus na terra e estar em comunhão com Ele e as irmãs.

Considerações finais

Clara foi a melhor discípula que Francisco de Assis já teve, pois seguia e repassava seus ensinamentos, segundo a Ordem Franciscana pregava. Para que isso fosse possível, a mesma passou por várias adversidades, pois era mulher num mosteiro, e este espaço até então era dominado por homens. Entretanto, com a persistência não só ela como outras mulheres que fizeram tal escolha puderam adentrar nos mosteiros, sob o olhar sempre vigilante dos homens clérigos. Apesar de tantos obstáculos enfrentados, pelo fato de ser mulher e ainda querer viver em clausura, ela foi muito importante para que outras mulheres tomassem tal decisão de vida, ou seja foi referência para muitas.

Mesmo que se tenha a falsa impressão que apenas os homens foram ou são protagonistas da história, há mulheres que foram e são sujeitos principais no seu tempo. E sobre o seu corpo, o qual é o motivo deste trabalho foi mortificado de várias formas, sem precisamente ter-lhe sido aplicado penitência, mas com os discursos da Igreja, através de trechos bíblicos como pudemos notar.

Portanto, as práticas corporais no período analisado, nos revelam que era algo comum nos mosteiros, pois desta forma estariam limpos dos pecados. Este comportamento, não era feito somente por Clara, outras mulheres como Santa Catarina de Sena, Marie d' Oignies, Margarida de Cortona e Ângela Foligno, também o faziam. Assim como frades da Ordem dos Pregadores. Essas práticas, tinham um papel de fazer expiação dos pecados na vida de Clara de Assis, estando vinculado com a espiritualidade cristã, no século XIII, pois desde a Antiguidade tardia, a

purgação dos pecados era um modo de controle no meio clerical ou secular. Clara, ao colocar as formas de penitência na sua Regra, buscava contribuir para que os ideais franciscanos fossem contínuos, ou seja, a manutenção de uma forma *vivendi*.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

FONTES FRANCISCANAS II, SANTA CLARA DE ASSIS, *Escritos, Biografias, Documentos*, Trad. In. not. e índices de Fr. José Antônio Correia Pereira, Ed. Franciscana, Braga, 1996

B) Obras de orientação historiográfica

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

BERLIOZ, Jacques. A razão dos gestos: por que se reza de joelhos. In: BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p.157-161.

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

JERÔNIMO, Laiane Fernandes. **Santa Clara de Assis**: O feminino na ordem Franciscana. XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das religiões. Sociabilidade e religiosos: mito, ritos e identidades, Goiânia, 2009, Anais do XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das religiões, Goiânia, 2009, p. 1-3.

JESUS, Edinha Maria de. **Do silêncio à palavra**: o discurso de Clara de Assis. 127f. 2012. Dissertação (mestrado) do Programa de Pós-graduação em Letras, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão - SE, 2012.

LAWERS, Michel. Santas e anoréxicas: o misticismo em questão. In: BERLIOZ, Jacques. **Monges e Religiosos na Idade Média**. Lisboa: Terramar, 1994. p. 219-223.

SILVA, André Candido da. **História das mulheres na Idade Média**: abordagens e representações na literatura hagiográfica (século XIII). In:

IV Congresso Internacional de História: Cultura, sociedade e poder, 2014, Jataí/GO: UFG, 2014. p. 1-15.

SILVA, Valéria Fernandes da. **A construção da Verdadeira Religiosa no Século XIII**: O caso de Clara de Assis. 335f. 2008. Tese (doutorado) do Programa de Pós-graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e Alma. In: LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean-Claude (Coord.). **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. Bauru: Edusc; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002. Vol. I, p. 253-266.

VAUCHEZ. André. **A espiritualidade da Idade Média Ocidental (Séculos XII- XIII)**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

O PAPEL SOCIAL DA MULHER NA FORMAÇÃO DAS SOCIEDADES NA MESOPOTÂMIA.

THE SOCIAL ROLE OF WOMEN IN THE FORMATION OF SOCIETIES IN MESOPOTAMIA.

Camila Nascimento de Amorim.⁷

Artigo recebido em 14 de novembro de 2020
Artigo aceito em 23 de novembro de 2020

Resumo: Este trabalho traz a discussão sobre o papel social das mulheres nas sociedades da mesopotâmia, em específico os povos Hebreus e Babilônios que sofreram forte influências na sua estrutura social através do patriarcado, tendo como base bibliográfica a Bíblia e o Código de Hamurabi que trazem abordagens sobre o cotidiano e a relação social da mulher com sua comunidade.

Palavras- chaves: Mulher, sociedades mesopotâmicas, antiguidade.

Abstract: This paper discusses the social role of women in Mesopotamian societies, specifically the Hebrew and Babylonian groups that suffered strong influences on their social structure through patriarchy, based on the Biblical base and the Hamurabi Code that bring about the daily life and the social relationship of women with their community.

Keywords: Woman, Mesopotamian societies, antiquity.

Introdução

As mulheres nas diferentes sociedades primitivas tinham um lugar de prestígio dentro da sua comunidade por serem as provedoras e possuía o mais importante trabalho de gerar os filhos, para a manutenção e continuidade do seu povo, em algumas sociedades da nossa contemporaneidade ainda podemos encontrar esse aspecto da mulher

⁷ Graduada pela Universidade de Pernambuco-Campus Mata Norte, no curso de licenciatura plena em história. camila-nascimento@outlook.com. Identificador ORCID é 0000-0003-0857-7587.

tento papel de destaque social. A terra era vista como uma “grande mãe” para esses povos, por ter a função reprodutiva e provedora, assim representada pelo ser feminino. Nessa cultura percebemos a igualdade entre os homens e as mulheres, e não dominação do “mais forte” sobre o “fraco”. A mulher para esses é um símbolo de resistência, esperança e prosperidade por isso está relacionada com a imagem da Deusa Mãe⁸, que tem a seguinte definição: “Paleolítica, princípio de vida, abertura, caverna, útero de onde provém não só o homem, mas toda a natureza.” (MARQUETTI. 2002, p. 23.)

A capacidade da mulher de gerar filhos era associado a um poder, sendo considerado místico e sobrenatural, não havia a “ideia reformulada” do que seria a relação entre homem, mulher e procriação, ambos os gêneros tinham liberdade sexual. Dessa forma, a posição da mulher na sociedade era centralizada, sem a submissão de um sob o outro, o homem e mulher viviam em parceria. Ao decorrer do tempo com o surgimento da agricultura, leva a busca por territórios e o surgimento de guerras, essa realidade matricênica é modificada para o patriarcado. A descoberta do papel do homem na fertilização feminina, deixou-a em segundo plano dando espaço a organização com base no sistema patriarcal, o homem centralizado.

Mais na frente a religião “institucionaliza” o casamento e passam a controlar a procriação. O homem sendo o patriarca tinha o papel de provedor do lar e a supremacia da sociedade, já a mulher com o “poder” biológico de gerar e amamentar, foi atribuído a função de cuidar e alimentar os filhos. Para manter a ordem social a religião e a sociedade foi instituindo restrições enfatizando o homem como a figura

⁸ A Deusa Mãe é uma associação a divindade da fertilização, capaz de gerar a vida humana e da natureza.

de chefe do lar e da comunidade, enquanto a mulher deve ser submissa e obediente.

A mulher ainda é uma figura importante, dentro do contexto histórico e cultural, porém como percebemos acima sua ligação com a terra é quebrada deixando de ser vista pelo homem como possuidora de dons místicos, e passa a ser possuída pelo homem como objeto de troca um negócio entre famílias em prol de manutenção das riquezas acerca das terras que eram garantidas através dos filhos. O papel feminino passa a ser controlado e restringido com o casamento e a procriação, a uma quebra da sua ligação com a natureza conforme nos relata Moura:

O estabelecimento do sistema patriarcal inverte esses valores relegando a mulher e todo o sentido da natureza a um segundo plano, aqui mulher e natureza são simbolicamente análogas, e com isso o poder do ventre vai para o falo, apesar da anulação desses valores permanece uma linguagem simbólica feminina, possivelmente da ordem do sagrado (MOURA, 2010.p. 3).

1 - O surgimento da mulher no livro de Gênesis

Seguindo a tradição da Grande Mãe, o surgimento da mulher segundo a Bíblia, no livro Gênesis - Antigo Testamento, apresenta Eva, como a primeira mulher da humanidade: "E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; macho e fêmea os criou." (Gênesis, 1:27). A figura feminina de acordo com as Sagradas Escrituras, não é apresentada como centralizada, pois, os textos bíblicos são baseados no modelo patriarcal de que primeiro Deus teria criado Adão, a partir do barro a sua imagem e semelhança, e em seguida lhe adormecido para fazer a retirada de umas de se suas costelas para dar origem a mulher: "E da costela eu o Senhor Deus tomou do homem, formou uma mulher: e trouxe-a Adão." (Gênesis, 2:22). Estabelecendo o laço com o patriarcado a partir desses textos, com o argumento de que o homem que deu a origem da mulher, com a retirada de uma de suas costelas.

Ao decorrer da história humanidade a religião foi ditando discursos as mulheres ensinando-as seu papel de submissão pelo mundo, como por exemplo na religião judaica, com o homem sendo o patriarca, tinha o papel de provedor do lar, conseqüentemente sendo a supremacia da sociedade, já a mulher com o “poder” biológico de gerar e amamentar, lhes foi atribuído a função de cuidar e alimentar os filhos(as). A partir disso, para manter a ordem social a religião e a sociedade foi instituindo restrições em que enaltece a necessidade do homem como a figura de chefe do lar e da comunidade, enquanto a mulher deve ser submissa e obediente, alegando ser a vontade de Deus⁹.

Segundo o argumento de Elizabeth Cady Stanton, afirmando que o versículo 27 do primeiro capítulo Gênesis é controverso mostra a criação do homem e da mulher sendo a semelhança de Deus o que nos leva observar que o mesmo seria andrógino (macho/ fêmea) e que a partir da criação da mulher ocorreu a distinção dos sexos, conforme nos relata:

Se a linguagem tem algum significado temos nestes textos uma declaração clara da existência do elemento feminino em Deus, igual em poder e glória ao masculino. A mãe e o pai celeste! “Deus criou a pessoa a sua própria imagem, homem e mulher.” [...] O v.27 declara a imagem de Deus como homem e mulher. Como é possível então fazer um pensamento posterior? Os textos acima mostram a criação simultânea do homem e da mulher e sua importância igual no desenvolvimento da humanidade. Todas essas teorias baseadas na ideia de que o homem foi criado primeiro não tem nenhum fundamento na Escritura. (STANTON, 1992. p. 7.)

Também tem a teoria oposta sobre a criação do primeiro casal de que Deus havia criado uma mulher anterior a Eva, esta mulher teria sido

⁹ GEBARA. Ivone, In. O imaginário judaico-cristão e a submissão das mulheres. 2010, p. 1.

Lilith, a qual teria se recusado a submeter-se a dominação masculina. Sua figura foi demonizada ao longo de toda a história, como Laraira descreve baseado em Gorion:

A sua forma de reivindicar igualdade foi a de recusar a forma de relação sexual com o homem por cima. Por isso, fugiu para o Mar Vermelho. Adão queixou-se ao Criador, que enviou três anjos em busca da noiva rebelde. Os três anjos eram Sanvi, Sansanvi e Samangelaf- Os emissários do Senhor tentaram em vão convencer a fujona. Ameaçaram afogá-la no mar. Lilith, porém, respondeu: 'Deixem-me, não sabeis que não fui criada em vão e que é meu destino dizimar recém-nascidos; enquanto é um menino tenho poder sobre ele até o oitavo dia, se é menina até vigésimo. No entanto, ela jurou aos anjos, em nome do Deus vivo, de que sempre que avistasse as figuras ou apenas os nomes dos mensageiros de Deus, deixaria a criança em paz. Também aceitou o fato de que diariamente iriam perecer cem de seus próprios filhos (GORION, 1997, p.53 apud LARAIA, 1997. p. 151).

Através dessa demonização de Lilith e da imagem de Eva vista como desobediente, observamos a dominação do patriarcado sobre a mulher que em ambos mitos fica evidente a submissão que é imposta pois elas são manipuladora e rebelde não é obediente como o homem a mulher é na realidade inovadora no livro de gênesis ela tem papel central na descoberta da razão e leva esse conhecimento ao homem, porém dentro dessa análise (gênesis, 3:1) podemos observar a cobra como um personagem secundário da qual incentiva a mulher a desobedecer o que nos levar a refletir que nas entre linhas a uma inferiorização sobre ela, pois a mesma é colocada a prova da sua capacidade de obedecer e percebida também como maleável de ser manipulada.

Então, Eva ao ser tentada pela serpente deixando-a se influenciar e acaba se rendendo e comendo do fruto da “Árvore do conhecimento do Bem e do Mal”, induzindo a Adão a fazer o mesmo. Descumprindo umas das ordenanças do Senhor, resultando na desobediência e recebendo da punição para ambos; “E à mulher disse: Multiplicarei

grandemente a tua dor, e a tua conceição; com dor terás filhos; e o teu desejo será para o teu marido, e ele te dominará.”(gênesis, 3:16) “E a Adão disse: Porquanto deste ouvidos à voz de tua mulher, e comeste da árvore de que te ordenei, dizendo: Não comerás dela: maldita é a terra por causa de ti; com dor comerás dela todos os dias da tua vida.”(gênesis, 3:17).

A partir dessa análise feita acima sobre as consequências da desobediência que levou também a subordinação da mulher ao homem, Satanton (1992) faz uma interpretação moderna a respeito desse contexto abordando o engajamento das lutas femininas, permitindo um paralelo de contradição entre o feminismo e a Bíblia, o livro sagrado hebreu nos descreve que a mulher é a responsável pela origem do pecado e a morte no mundo, ou seja, o homem deixou de ser eterno por causa da sua desobediência. O casamento e a maternidade passou a ser um período de servidão e angústia, para lembra-la que a mesma era subordinada ao seu marido, e que toda informação no âmbito familiar deveria passar primeiro pelo homem, porém se observamos essa condição de subordinação é imposta bem antes da queda do homem no Éden.

A partir disso, a mulher como esposa passa a ser submissa ao marido, sua função se torna exclusivamente voltada para procriação e para o casamento, lhes privando de diversos outros ofícios, como a sua própria liberdade sexual. “E conheceu Adão a Eva, sua mulher, e ela concebeu e teve a Caim, e disse: Alcancei do Senhor o varão” (gênesis, 4:1). “E teve mais a seu irmão Abel: e Abel foi pastor de ovelhas, e Caim foi lavrador da terra” (gênesis, 4:2). “E conheceu Caim a sua mulher, e ela concebeu, e teve a Enoque: e ele edificou uma cidade, e chamou o nome da cidade de seu filho Enoque” (gênesis, 4:17). “E tornou Adão a conhecer a sua mulher; e ela teve um filho, e chamou o seu nome de Sete; porque, disse ela, Deus me deu outra semente em lugar de Abel;

porquanto Caim o matou" (gênesis, 4:27). Os filhos dentro desse contexto é sinal de crescimento prosperidade em relação a perpetuação da linhagem familiar, na continuidade do nome do homem, porém para mulher a maternidade e atividades domésticas podem ser vistas pela sociedade apenas como algo predestinado a ela, como sua única função no seio da família, a mesma tinha como papel exclusivo procriar, educar e alimentar seus filhos nos primeiros meses o homem daria conta da continuidade e sobrevivência da sua casa, sendo assim a representação masculina bastante reconhecida e valorizada como: pai, marido, irmão ou filho mais velho. Reforçando a ideia de que a mulher sendo provedora do lar, então deve-se a ela ficar em casa, enquanto o homem sai para trabalhar, conforme vemos:

A subordinação legal das mulheres na família, sob a autoridade do pai, irmão, com conseqüente restrição, nos espaços públicos, de poder decisões e o trabalho das mulheres, no âmbito doméstico, reprodutivo, como mãe e esposa, são, outros fatores que determinam o espaço de manifestação das práticas e vivências religiosas das mulheres. Os conceitos e normas patriarcais são apresentados como divinos e naturais, e toda prática que transgreda essa normatividade masculina é classificada como estrangeira ou estranha, e logo, condenada (NEUENFELDT, 2006, p. 85).

A procriação era a principal função da mulher, ocorriam alguns casos particulares, em que ela poderia ser estéril, como por exemplo Rebeca: "E Isaque orou instantemente ao Senhor por sua mulher, porquanto era estéril; e o Senhor ouviu as suas orações, e Rebeca sua mulher concebeu" (gênesis, 25:21), Caso a mulher não pudesse dar filhos ao seu marido geralmente eles tinham concubinas, as escravas também eram entregues aos esposos no intuito de facilitar o processo de continuação de sua linhagem, como notamos Raquel oferecendo ao seu esposo essa oportunidade: "E ela disse: Eis aqui minha serva Bila: entra a ela, para que tenhas filhos sobre os meus joelhos, e eu assim receba filhos por ela" (gênesis, 30:3).

Era comum a prática do casamento dos homens com mais de uma mulher, que atualmente é denominada como 'bigamia, a bíblia nos referênciam diversos casos; "E tomou Lameque para si duas mulheres: o nome de uma era Ada, e o nome da outra Zilá" (gênesis 4:19), "Foi-se Esaú a Ismael, e tomou para si por mulher, além das suas mulheres, a Maalate filha de Ismael, filho de Abraão, irmã de Nebaiote" (gênesis 28:9), diz Jacó a Labão: "Dá-me as minhas mulheres, e os meus filhos, pelas quais te tenho servido, e ir-me-ei; pois tu sabes o meu serviço, que te tenho feito" (gênesis 30:26).

Nos casos da prática de adultério, eram aplicadas punições/penas severas, principalmente para a figura feminina: "E aconteceu que, quase três meses depois, deram o aviso a Judá, dizendo: Tamar, tua nora, adulterou, e eis que está pejada do adultério. Então disse Judá: Tirai-a fora para que seja queimada" (gênesis 38:24). No livro de levítico que traz uma série de ensinamentos e leis direcionadas ao povo Hebreu encontramos um trecho que relata o que aconteceria caso ocorresse adultério: "Também o homem que adulterar com a mulher de outro, havendo adulterado com a mulher do seu próximo, certamente morrerá o adúltero e a adúltera" (Levítico 20:10). Com base nessas punições observamos que a culpa do adultério é vista como a principal causadora a mulher, como se ela fosse a única que tivesse a capacidade de convencer e de manipular o homem a cair em tal tentação.

2 - Situação social da mulher na Babilônia

A Babilônia uma cidade mesopotâmica localizava-se nas margens do rio Eufrates, teve nessa região a fundação do primeiro império babilônico ainda sobre domínio dos povos amoritas¹⁰ no século XVIII a.C.

¹⁰ Pela historiografia os povos amoritas são vistos como antigos babilônios.

A organização da sua população era de forma patriarcal, pois, cabia ao homem prover a família de tudo o que lhes fosse necessário, e a mulher deveria cuidar dos seus filhos, o que era bastante comum naquele tipo de formação social com base na representação da figura masculina paterna. Com o Código de Hammurabi (séc. XVIII a.C.)¹¹, alguns direitos sociais da mulher passaram a ser reconhecidos, em partes, mas também haviam leis dentro do código que as reprimiam. Pois em Hammurabi, a sua legislação tinha como preocupação a buscar pela ordem social e os direitos de cada cidadão, sendo incluídos aqueles de menor poder aquisitivo, o que atualmente chamamos de minoria, e as mulheres dentro dessas leis foram beneficiadas, porém a desigualdade entre homens e mulheres não se dissiparam.

É importante frisar que as mulheres babilônicas, não podem ser observadas com homogeneidade, pelo fato do seu status variar de acordo com o seu grau social, da época e das regiões das quais habitavam. As fontes deixadas nessa época trazem grande bagagem sobre o cotidiano social de como o povo babilônico se relacionavam entre si e com outros povos. O código de Hamurabi é uma dessas fontes mais rica sobre a estrutura social, pois era um compilado de leis das quais interferiam diretamente nas vidas públicas e privadas dos cidadãos babilônicos. Em relação ao “status” havia as mulheres consagradas, em particular as *nadîtum* do Deus Marduk, consideradas esposas da divindade em que foi pouco documentado:

No início do 2º milênio a.C., é interdito às religiosas-*nadîtum* da Babilônia, consagradas a Marduk, o deus principal da cidade, ter filhos: elas podem, entretanto, casar-se, e seus maridos, a fim de não serem privados de posterioridade, tomam uma outra

¹¹ Conjunto de leis regidas no primeiro Império da Babilônia pelo Rei Hammurabi, na tentativa de implantar o direito e a ordem social.

mulher. Em situações tão complexas, as famílias mandam redigir contratos para regulamentar as relações entre duas mulheres e definir o estatuto dos filhos. (WESTBROOK, 1988, p.124-131, apud LION, B; MICHEL, C, 2005, p. 8).

Essas mulheres praticavam o celibato poderiam casar apesar de já pertencerem ao deus Marduk. Assim, as mesmas não podiam gerar filhos com seu marido terreno, mas ele podia se casar novamente e na maioria dos casos seu segundo casamento é feito com irmã de sua primeira esposa, que receberá os filhos da sua irmã com seu marido como seus também, porém os autores Lion e Michel (2005, p. 7), com base em K. R. Veenhof (2003) , nos diz que a alguns casos encontrados recentemente, que nem todas as mulheres consagradas seguiam o celibato e tiveram vários amantes e filhos, a situação não era vista socialmente como a pior de todas, elas eram até aceitas para voltar às suas famílias de origem. Com isso, observamos que esse resguardo da mulher dentro da sociedade babilônica era bem vista e embora mesmo ela sendo “esposas espirituais” de deuses, se acaso rompesse com esse desígnio dado a mesma era perdoada, vemos que acontecimentos como esse só fortalecem a ideia de que a mulher ocupava diferentes posições nessa sociedade.

3 - Vida familiar através dos laços matrimoniais

O casamento para esses povos mesopotâmicos era firmado, inicialmente, através de acordos feitos oralmente entre as famílias dos cônjuges, mas também havia documentação para concretizar o ato, uma espécie de contrato. Encontramos essa informação no código de Hamurabi, que para os povos babilônico o casamento era validado com esse contrato: “§ Lei 128- Se um awilum* tomou uma esposa e não redigiu o seu contrato: essa mulher não é a sua esposa. Para o legislador do 128 o elemento jurídico essencial do matrimônio babilônico é o contrato escrito (...)” (BOUZON. E, 1980, p. 62). A escolha do noivo era feita pelo

pai ou irmão mais velho, mas o noivo tinha a possibilidade de fazer a escolha da sua companheira, tendo ainda a possibilidade de os pais do noivo indicar a moça apropriada para ser a sua futura esposa:

§ Lei 166- Se um awilum escolheu esposas para os filhos que teve e para seu filho mais novo não escolheu uma esposa: depois que o pai morrer, quando os irmãos dividirem (a herança), dos bens da casa paterna eles colocarão à disposição de seu irmão mais novo, além de sua parte, prata correspondente ao terhatum e possibilitar-lhe-ão tomar uma esposa. (BOUZON. E, 1980, p.75).

O casamento era a união de bens entre as famílias dos noivos, no caso a noiva tem o seu dote¹², como uma espécie de “herança” que vai ser repassada futuramente para os seus filhos; e o noivo deveria entregar a noiva um valor inferior a quantia do dote, chamado de catradom¹³, como as pesquisadoras Brigitte Lion e Cécile Michel (2005), que esse acordo; “não se trata absolutamente de um preço de compra da esposa, pois o preço de uma escrava era frequentemente superior a ele.” Ou seja, o valor de uma escrava era superior à quantia entregue pelo noivo.” A partir de uma documentação encontrada em Sippar, não podia ocorrer casamento sem um acordo ou entrega da terhatum¹⁴, em alguns casos a noiva, mesmo após o casamento, poderia passar alguns dias na casa dos pais antes da consumação do matrimônio até que o noivo entregue sua parte do acordo.¹⁵ Em casos como a ruptura,

¹² Esses dotes eram conhecidos como nudunnûm ou nidintum, nos contratos paleo babilônios, sheriktum e no código de Hamurabi, mulûgu em médio-babilônico.

¹³ Shîmum em páleoassírio, terhatum em babilônico, wadurannu, termo hurríta, utilizado em Alalah.

¹⁴ K.R.Veenhof, “Fatherhood is a Matter of Opinion. An Old Babylonian Trial on Filiation and Service Duties”, W. Sallaberger, K. Volk e A. Zgoll (Eds.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für C. Wilcke*, Wiesbaden, 2003, p. 313-332.

¹⁵ LION. MICHEL. Brigitte, Cécile; *As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a.C.*; Tempo, Rio de Janeiro, nº 9, 2005, p. 5.

rompimento do acordo, o Código de Hammurabi aplica uma punição financeira, se esse fator venha acontecer como nos relata:

§ Lei 159- Se um awilum, que já enviou a casa de seu sogro o presente nupcial e já pagou o terhatum deixou-se atrair por outra mulher e disse a seu sogro: 'Não tomarei tua filha como esposa': o pai da filha levará consigo tudo o que lhe tiver sido trazida. (BOUZON. E., 1980 p. 72-73).

§ Lei 161- Se um awilum enviou o presente nupcial para a casa de seu sogro e pagou terhatum e (então) seu amigo o difamou e seu sogro disse ao esposo: 'Não tomarás minha filha como esposa': ele restituirá o dobro de tudo que lhe foi trazido e seu amigo não poderá tomar sua mulher como esposa. (BOUZON. E, 1980, p.73-74).

Após ocorrer a troca de presentes entre as famílias, antes mesmo da noiva seguir para a residência de seu marido, segundo Brigitte e Cécile (2005), afirmam que era realizada uma grande festa, em que tinha como objetivo invocar a união da noiva pelo marido e aporte de partos, para noite de núpcias. A noiva recebia um véu simbolizando sua entrando para a família de seu marido. Pois, durante aquela época, as mulheres casadas faziam o uso do véu fora de casa, estendendo-se às filhas de boas famílias. As leis eram severas para as prostitutas e escravas que faziam o uso desse véu para se passar por mulheres respeitadas. Aplicação das leis para a prostituta: "Aquele que vê uma prostituta com véu, deverá detê-la. Ele constituirá testemunhas e a levará à entrada do palácio. Suas jóias não serão tomadas, mas aquele que a deteve levará suas vestes. Ela receberá 50 golpes de bastão e sua face será coberta por piche." (Leis Médio-Assírias § 40, 1985, p. 131-152 apud LION, B; MICHEL, C, 2005, p.6). O mesmo era aplicado para as escravas que tentavam fazer o uso de status de mulheres livres com o uso do véu: "As escravas não usam véu e aquele que vir uma escava com véu deverá detê-la. Ele a levará à entrada do palácio. Suas orelhas serão cortadas e aquele que a deteve levará suas vestes." (Ibidem)

As bases da organização social é o casamento e a unidade familiar, com isso, nos casos de adultério, foram criadas leis que punem rigidamente a mulher e seu amante. Tanto a mulher adúltera, quanto seus amantes são culpados, e alguns casos são condenados até a morte; conforme a lei relata: “§Lei 129- Se a esposa de um homem foi surpreendida dormindo com outro homem, eles os amarraram e jogaram na água. Se o marido da esposa deixar que sua esposa viva, então, o rei deixará seu servidor viver.” (BOUZON. E, 1980, p. 62). Nesses casos, o ato deve ser flagrado pelo marido traído para que haja a condenação da sua esposa, mas quando ocorre apenas boatos ela é submetida a um “teste de fidelidade” conhecido como ordálio pela água¹⁶, ou ser julgada, segundo a legislação do Código de Hamurabi: §Lei 131- “Se a esposa de um awilum, seu marido a acusou, mas ela não foi surpreendida com um outro homem: ela pronunciará o juramento de Deus e voltará para a sua casa.” (BOUZON. E, 1980, p. 62), e a §Lei 132- “Se contra a esposa de um awilum foi levantado o dedo por causa de outro homem, mas ela não foi surpreendida dormindo com o outro homem: para seu esposo ela mergulhará no rio.” (BOUZON. E, 1980, p. 63). A culpa desse ato cai mais sobre a mulher casada pelo fato dela ter a possibilidade de engravidar fora do casamento, desonrando seu marido e a sua família, por isso a culpa do adultério vai para ela. Já o homem casado por não correr esse risco, pode frequentar cabaré, lhe satisfazer com as prostitutas.

Diante dos adultérios que ocorria na Babilônia havia o divórcio que podia ser recorrido por ser reconhecido por lei, através dos “contratos de divórcio”, bastava eles declararem oficialmente “tu não és mais minha

¹⁶ Uma forma da mulher provar sua inocência, em que consiste no seu marido mergulhando-a na água caso sobreviva está inocentada.

esposa" ou "tu não és mais meu marido". Algumas questões o marido poderia pedir divórcio, como a alegação da esterilidade feminina, em que o marido deve pagar uma indenização a sua esposa, em caso de mau comportamento da mesma, nesse caso o homem podia se divorciar sem pagar a indenização, simplesmente as mandando ir embora com apenas a roupa do corpo. Em caso da mulher quiser pedir o divórcio, com o código de Hammurabi, ela pode abrir uma investigação para avaliar o comportamento de seu marido e se for comprovado a má conduta ela retornará para casa dos pais, se ocorrer o contrário, as leis são mais rígidas pois as mulheres são condenada à morte por afogamento, como a lei § 143 apresenta: "se ela não é irresponsável, mas é uma saidora, dilapada sua casa e desonra seu marido: jogarão essa mulher n'água." (BOUZON. E, 1980, p. 66).

Levando em consideração que o casamento é o ponto de partida inicial para a construção de uma família, esse era monogâmico, porém dentro dessa cultura havia algumas exceções que ocorriam a "bigamia", mas pela lei apenas uma era considerada esposa principal e seus filhos eram herdeiros legítimos; as outras mulheres eram esposas secundárias ou concubinas. O código de Hammurabi não diz nada em relação a quantidade de esposas permitidas ao homem, porém é importante frisar que essa regalia não cabia a mulher. As autoras Lion e Michel (2005) nos relata que esse costume se dava na maioria das vezes por causa da esterilidade e a impossibilidade de saber se é masculina ou feminina, entretanto a culpa caía sobre a mulher e por isso o homem tinha o livre acesso de tomar uma segunda esposa. Normalmente, quem escolhia a segunda esposa era a primeira esposa, sendo estéril, natural ou por sua escolha. E os filhos que foram gerados, são considerados de ambas conjuntamente. Os contratos feitos, tinha como finalidade proteger a primeira esposa, e a segunda é considerada serva, com limitações, no

Código de Hammurabi a relação entre as duas esposas, a segunda com a primeira:

§ Lei 146- se um awilum tomou por esposa uma nadítum e esta deu uma escrava a seu marido e ela gerou filhos e mais tarde essa escrava quis igualar-se à sua senhora: por causa dos filhos que gerou, sua senhora não a venderá, (mas) colocar-lhe-á a marca de escravo e a contará com os escravos (BOUZON. E, 1980, p. 68).

O código de Hammurabi mostra que a escrava goza de alguns privilégios, pois ela não é tratada como uma simples escrava, sua senhora não poderia vendê-la pois a mesma gerou filhos, esses não eram considerados escravos, caso a frutificação não ocorresse a primeira esposa poderia vendê-la. Há outros casos isolados de outros povos na antiguidade como os sumérios e os assírios em relação de posse sobre o corpo das mulheres e a questão bigamia, no primeiro caso encontramos um relato na epopeia de Gilgamesh da qual o herói, deitava com todas as moças da cidade em sua noite de núpcias "Uma deusa o fez forte como um touro selvagem; ninguém pode pôr-se à força de seus braços (...) Sua luxúria não poupa uma só virgem para seu amado, nem a filha do guerreiro nem a mulher do nobre." (ANÔNIMO, 1992, p. 93-94). O segundo caso segundo as autoras Lion e Michel (2005) está relacionada a mercadores de Kanesh, quando esses se ausentavam de seus lares durante longos períodos, deixam em Assur a esposa principal ashshatum, eles não podem tomar uma outra esposa do mesmo status, pois estavam sujeitos a serem penalizados financeiramente.

Em caso de morte de um dos cônjuges, seus filhos herdavam seus bens: se se trata da mãe, partilham seu dote ou o pai, recebem seu patrimônio, e assim os filhos teriam que sustentar a mãe. Quando não há descendentes, o viúvo devolve o dote à família da esposa, já o contrário, a viúva pode retornar para a casa de seus pais com seu dote e casar-se

novamente. A viúva goza de uma grande autoridade, tendo estatuto previsto por lei:

§Lei 172- Se seu marido não lhe deu um presente nupcial: devolver-lhe-ão seu dote integralmente e ela tomará dos bens da casa de seu esposo a parte correspondente a de um herdeiro. Se seus filhos a maltrataram para fazê-la sair de casa: os juízes examinarão sua questão e colocarão a culpa sobre os filhos; essa mulher não sairá da casa de seu marido. Se essa mulher resolveu sair: deixará para seus filhos o presente nupcial que seu marido lhe deu e levará consigo o dote da casa de seu pai e o esposo que lhe agrada poderá tomá-la como esposa (BOUZON. E, 1980, 76).

Haviam mulheres que estavam sozinhas, mas não se encaixavam na viuvez, pois seus maridos lhes abandonarão sem justificativa ou iriam para guerras e elas ficavam na responsabilidade de cuidar dos seus filhos e da casa, mantendo a possibilidade esperançosa do retorno, mas o Código de Hamurabi restringiu essa lei na qual as mesmas não seguissem na espera e se deitasse com outro seria condenada:

§Lei 133- Se um awilum afastou-se secretam e em sua casa há o que comer: [sua esposa guardará a sua casa e cuidará de si mesma. Ela não entrará na casa de um outro. Se essa mulher não cuidou de casa de um outro homem, comprovarão isto contra essa mulher e a lançarão na água (BOUZON. E, 1980, p.62).

A figura da mãe era tratada com respeito por ser responsável pela geração, amamentação e educação dos filhos, além de cuidar do lar, mas é evidente que as leis citadas anteriormente favorecem o patriarcado as mulheres tinham que respeitá-las ou caso contrário eram punidas, e até condenadas à morte. Diante desse contexto a mulher é ensinada, antes mesmo de consumir o ato do matrimônio, pela mãe a cuidar do lar e dos irmãos, e assim o casamento vem para manter a dignidade dessas filhas, que serão futuras mães, seguindo o legado da Babilônia.

Considerações finais

Inicialmente, como foi relatado, a mulher com o seu poder biológico de gerar filhos, lhe deu privilégios socialmente, porém esse lugar de destaque foi fragmentado nas sociedades mesopotâmicas aqui estudadas, através da implementação do patriarcado. A representatividade feminina, nos povos Hebreus e Babilônios, ao mesmo tempo que se complementam em alguns aspectos se afastam, como por exemplo, seu papel na religião da sociedade babilônica podiam ocupar uma posição de sacerdotisa e até casar, já na cultura hebraica as mulheres não tinham essa mesma funcionalidade, pois apenas os homens ocuparam esse posto. É importante frisar que o casamento era o seu principal destaque no meio social, casavam cedo e seus casamentos eram arranjados pelos homens da família e levavam uma vida de submissão que eram regulamentadas por leis que as reprimiam em certos pontos, como por exemplo, casos de adultérios que em ambas sociedades, elas poderiam receber punições ou até ser condenadas à morte, em outros casos essas leis ajudavam a salvaguarda contra injustiças impostas sobre elas, lhe dando direitos nunca antes tidos na sua comunidade, por isso este artigo visou trabalhar também seus direitos construídos ao longo desses sistemas patriarcais, além de suas posições como esposas e mães, tiveram papel principal na criação da vida terrena, sendo vista como a grande mãe.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANÔNIMO. **A Epopéia de Gilgamesh**. Trad. de Carlos Daudt de Oliveira a partir da versão inglesa estabelecida por N. K. Sandars. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

BÍBLIA, português. **A Bíblia Sagrada**: Antigo e novo testamento. tradução de João Ferreira de Almeida. Edição rev. e atualizada no Brasil. Brasília: Sociedade Bíblia do Brasil, 1969.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi**. Introdução, tradução do texto cuneiforme e comentários. 3 ed. Petrópolis, Vozes, 1980.

DEIFELT. Wanda, Os Primeiros Passos de uma Hermenêutica Feminista: a Bíblia das Mulheres, Editada por Elisabeth Cady Stanton. **Estudos Teológicos**, São Leopoldo, v. 32, n. 1, p. 5-14, 1992.

LARAIA, Roque de Barros. Jardim do Éden revisitado. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 40, n. 1, p. 149-164, set. 1997.

LEITE. Luciana Wolf, Direitos sexuais e reprodutivos e o histórico de submissão da mulher; **Revista eletrônica da faculdade de direito de franca**, São Paulo, v. 6, n.1, dez, 2012.

LIMA, Rita de Lourdes. O imaginário judaico-cristão e a submissão das mulheres, 2010.In: Fazendo genero 9 - Diasporas, Diversidade, Deslocamentos da UFSC. 10., 2010, Florianópolis. Anais... Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 2010. p. 1-9.

LION. MICHEL. Brigitte, Cécile; As mulheres em sua família: Mesopotâmia, 2º milênio a. c.**Tempo**, Niterói, v. 10, n.19, p. 1-25, agosto/abril. 2005.

MARQUETTI, Flávia Regina. O Espelho de Dana. **Revista Eletrônica Brathair**. UNESP: Araraquara, v. 2, n. 2, p. 22-27, 2002.

MOURA. Regina. Iconografias do feminino: Mitos, arte e outras representações. **História, imagem e narrativas**: Rio de Janeiro, nº10, p. 1-12, abril de 2010.

NEUENFELDT. Elaine G., Prática e experiências religiosas de mulheres no Antigo Testamento: considerações metodológicas. **Revista: Estudos teológicos**; v. 46, n. 1, p.79-93, 2006.

REIMER. Haroldo, Forma e lugar de Gênesis 3 na história da religião hebraica. Revista: **Fragmentos da cultura- Revista interdisciplinar de Ciências Humanas**: Goiânia, v. 19, n. 1, p. 91-109, jan./fev. 2009.

IMPÉRIO BIZANTINO: A SITUAÇÃO POLÍTICA NO CONTEXTO DAS CAMPANHAS MILITARES DE ALEXIUS COMNENO-SÉCULO XI

BYZANTINE EMPIRE: THE POLITICAL SITUATION IN THE CONTEXT OF THE MILITARY CAMPAIGNS OF ALEXIUS COMNENO-11TH CENTURY

Daniela Lima Evangelista¹⁷
Fabrício Nascimento de Moura¹⁸

Artigo recebido em 10 de novembro de 2020
Artigo aceito em 21 de novembro de 2020

Resumo: O presente artigo tem como objetivo analisar as campanhas militares do jovem general Alexius Comneno, no contexto dos reinados de Miguel VI Ducas e Nicéforo Botaneiates III. Dessa forma, observaremos a sua experiência militar, combatendo os inimigos que ameaçavam o Império Bizantino, fatores que podem ter contribuído para o ter alçado à posição de imperador.

Palavra-chave: Alexius Comneno. História Militar. Império Bizantino.

Abstract: This article aims to analyze the military campaigns of young General Alexius Comneno, in the context of the reigns of Miguel VI Ducas and Nicéforo Botaneiates III. Thus, we will observe his military experience, fighting the enemies that threatened the Byzantine Empire, factors that may have contributed to having raised the position of emperor.

Keyword: Alexius Comneno. Military History. Byzantine Empire.

Introdução

O ponto central deste artigo é a habilidade de Alexius Comneno na realização de suas campanhas militares, que o levou a se tornar um

¹⁷ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9847-4180>. E-mail: danielaevangelista920@gmail.com.

¹⁸ Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL. Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>

general do exército Bizantino. Do mesmo modo, nessa análise percorremos o contexto de dois governos, sendo eles o de Miguel VII e Nicéforo Botaneiates III, nos quais Alexius esteve presente, prestando serviços militares aos dois imperadores. Alexius Comneno se apresentava como combatente, habilidoso e político competente. Após os governos dos imperadores citados, Alexius Comneno tornou-se imperador.

Warren Treadgold afirma que o imperador Miguel VII Ducas possuía vinte anos de idade quando conteve alguns búlgaros revoltosos.¹⁹ No entanto, não conseguiu deter ou dominar o general Romano Filareto Bracamio²⁰, que mantinha o controle do Tagmata²¹ Oriental, e da imensa parte da região fronteira sudeste. Logo depois, Miguel VII elaborou uma maneira de se distanciar de Filareto e das cidades da Antioquia e Edessa (figura 1), que faziam parte do principado de Filareto Bracamio (TREADGOLD, 2001, p. 205).



Figura 1: Cidades de Antioquia e Edessa do reinado de Filareto Bracamio

Fonte: https://pt.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Mirdasid_Dynasty_Map.png. Acesso em: 26/11/2020.

De acordo com Franz Georg Maier, no governo de Miguel VII era esperado que ocorressem rebeliões militares, pois, o imperador fazia parte do serviço civil senhoril, ou seja não tinha vindo do exército como

¹⁹ Para o autor Warren Treadgold, no reinado de Miguel aconteciam rebeliões militares, uma delas foram os búlgaros inimigos do reino.

²⁰ Ex-general do exército bizantino.

²¹ Unidades militares.

seu antecessor²². Ursel de Bailleul, que era o chefe dos normandos no exército bizantino, o qual poderia ter subido ao poder, foi derrotado por Alexius Comneno, que era um general de confiança do rei. O general Alexius Comneno fortaleceu as unidades sob seu comando com um significativo número de turcos²³ (MAIER, 1983, p. 231).

Então, precisamente quando os assuntos dos romanos se encontravam nesta condição crítica, com este bárbaro a correr sobre tudo como um relâmpago, o meu brilhante pai Alexius foi considerado como o único homem capaz de lhe resistir, e nomeado comandante absoluto pelo Imperador Miguel. Assim, convocou toda a sua astúcia e a experiência que tinha adquirido como general e soldado, e que também, a propósito, não tinha tido muito tempo para se reunir. (Mas, graças ao seu amor excessivo pela indústria e intelecto sempre alerta, os homens escolhidos entre os romanos consideravam-no como tendo atingido o auge da experiência militar, e consideravam-no como aquele famoso Aemílio Romano, ou Cipião, ou Aníbal, o Cartaginês, pois era bastante jovem, e tinha ainda "o primeiro a descer-lhe as faces", como diz o ditado). (COMNENA, 1928, cap. 1 p. 1-2).

Warren Treadgold observa que os muitos grupos turcos que dirigiam-se dentre os Temas²⁴ armênios e penetraram na Anatólia, não encontraram dificuldades para avançar, iniciando a pilhagem e consolidando a conquista. Assim, a falta de Romano Diógenes, que era o ex-imperador bizantino, fez com que seus soldados deixassem suas armas. Então o império passou por uma diminuição das rendas, crise de provisões e várias rebeliões militares, o que desvalorizou ainda mais o valor da moeda. Dessa forma, Miguel VII solicitou a ajuda turca para conter os rebeldes²⁵. Uma vez que os mercenários e os fragmatas Orientais e Ocidentais revoltaram-se, os turcos encontraram poucas

²² Romano Diógenes (1068 - 1071).

²³ A maneira encontrada para combater Ursel de Bailleul foram os turcos, que por um pequeno espaço de tempo funcionou. Os turcos eram a forma de reforçar o exército fragilizado pelas crises que o império enfrentava (SHEPARD, 2008, p. 609).

²⁴ Divisões administrativas que ajudavam no melhor controle do território Bizantino.

²⁵ Solicitaram os turcos para conter os rebeldes por um tempo, pois não pareciam uma ameaça à Constantinopla.

barreiras ao penetrar no planalto da Anatólia. A habilidade militar era escassa no império, então o governo de Miguel VII recorreu ao comandante militar que ainda não tinha completado vinte anos, Alexius Comneno (TREADGOLD, 2001, p. 205).

Segundo George Finlay, Alexius Comneno foi enviado para comandar as tropas bizantinas contra Ursel de Bailleul, bem como buscou formar um acordo com um chefe turco conhecido como Toutash, que analisava seus movimentos. Alexius garantiu a fidelidade de Toutash, prometendo pagar um resgate se entregasse Ursel. Assim, o chefe franco foi preso e Alexius o levou para Constantinopla, objetivando conseguir honorárias e riquezas para si (FINLAY, 1854, p. 54).

Este jovem capturou Ursel quando se precipitou com força contra os romanos e restaurou os assuntos do Oriente no espaço de poucos dias; pois foi rápido a descobrir o que era expedido, e ainda mais rápido a executá-lo (COMNENA, 1928, cap. 1 p. 2).

Jonathan Shepard, afirma ainda que o jovem Alexius Comneno foi enviado também para enfrentar Ursel de Bailleul, que era o seu primeiro grande desafio. Alexius também teve ajuda de um chefe turco, conseguindo capturar o normando e conduzi-lo novamente à Constantinopla. Alexius Comneno conseguiu cumprir com suas missões militares com grande habilidade, porém grande parte do norte da Anatólia caiu sob o poder turco²⁶ (SHEPARD, 2008, p. 610).

Para Louis Bréhier, Miguel VII confia em Alexius Comneno, um jovem famoso pelos seus serviços militares. Habilidade, Alexius se reuniu em Amasée com o intuito de combater Ursel. Alexius conseguiu debilitar seu oponente com uma guerra de emboscadas e também efetuando um pacto com o comandante turco Toutash. Assim, Alexius conseguiu a entrega do chefe normando, por uma quantia de dinheiro. Então Ursel

²⁶ Os turcos não encontrando barreiras nas fronteiras bizantinas avançavam, pois o império se encontrava enfraquecido pela diminuição das rendas e por revoltas militares.

foi conduzido como prisioneiro de volta para Constantinopla (BRÉHIER, 2006, p. 385).

De acordo com Franz Georg Maier, Nicéforo Botaneiates, que era um estrategista da Anatólia, se recusou a se manter submisso ao imperador, comandou os exércitos da nobreza militar da Ásia Menor em oposição à Constantinopla. Além disso, teve ajuda dos seljúcidas²⁷ e se encontrava à frente do seu adversário na metade Oriental do império. Enquanto isso, em março de 1078, Nicéforo Botaneiates invadiu Nicéia, e sucedeu uma mudança em Bizâncio que custou o poder de Miguel VII e que levou à destituição de Niceforizes, um homem da confiança de Miguel VII. Miguel VII passou a ser monge e depois arcebispo de Éfeso. Nicéforo Botaneiates, que era o chefe da Ásia Menor, chegou à capital e foi coroado com o nome de Nicéforo III (MAIER, 1983, p. 231).

George Finlay acrescenta que Nicéforo Botaneiates, foi recepcionado pela população de Nicéia como um libertador e muito bem-acolhido. Além disso, antes de chegar ao Bósforo recebeu a informação de que Miguel VII havia sido derrubado em uma insurreição geral nas quais o senado, o clero e o povo tomavam parte do acordo para derrubá-lo. No fim, o regente imperial se aposentou no mosteiro²⁸, e cedeu o trono vago para o seu sucessor (FINLAY, 1854, p. 56).

Louis Bréhier aponta que, para combater Nicéforo Botaneiates, Niceforizes negociara com os turcos, que se comprometeram a interromper a rota dos rebeldes para Constantinopla. Do mesmo modo, Nicéforo Botaneiates partiu com uma comitiva de 300 homens, tendo à frente os soldados do exército turco. E chegou com vitória em Nicéia. Logo depois de sua chegada, se comunicou com os emissários de Constantinopla, que em seguida organizaram uma rebelião que ocorreu

²⁷ Turcos de religião islâmica sunita, turco-persa.

²⁸ Miguel VII foi promovido a Bispo de Éfeso, para evitar que recuperasse o trono.

em 23 de março de 1078. O autor ainda acrescenta que pela rebeldia de Miguel VII, acabou perdendo o combate e, ao deixar o trono, entregou-o à defesa de Alexius Comneno. Miguel VII renunciou em prol do seu irmão Constantino que não quis a coroa. A princípio em 2 de abril, Nicéforo Botaneiates entrou na capital do império Bizantino e foi coroado em Santa Sofia no dia posterior (BRÉHIER, 2006, p. 388).

George Finlay afirma que a história do governo de Nicéforo Botaneiates III o descreve como um velho voluptuoso e ocioso. A corte tinha um cenário de festa e o gerenciamento público estava sob o comando de dois escravos domésticos, o que resultou em uma grande desordem. Além disso, os integrantes da aristocracia pretendiam saquear o tesouro público ou tramar para tomar o império. Ademais, os dois ministros tinham uma língua que aparentava ser de origem estrangeira²⁹ eles saqueavam por meio de seus intermediários ou acabavam permitindo que fossem saqueados pelos turcos ou rebeldes (FINLAY, 1854, p. 56).

Para Louis Bréhier, o novo basileu teve uma trajetória no exército e foi um dos primeiros senhores de guerra de Bizâncio. Nicéforo Botaneiates era frio e cauteloso e assim deveria ter tido êxito se não tivesse sido ameaçado com uma situação implacável, pois ocorreram insurreições militares sem intervalos. Assim, seu reinado foi muito breve de (7 de janeiro de 1078 - 1 de abril de 1081) (BRÉHIER, 2006, p. 389).

Jonathan Shepard relata que Nicéforo Botaneiates III era um antigo herói, porém não era habilitado o suficiente para controlar os problemas que fugiam de seu controle. Após, a perda da Anatólia que foi um calamidade, surgiu Robert Guiscard que era o líder normando que estava se preparando com suas forças no sul da Itália para uma

²⁹ A língua desses dois escravos e seus costumes, é apresentada como de estrangeiros por Anna Comnena (COMNENA, 1928, cap. 2 p. 1).

invasão³⁰. Do mesmo modo o comandante dos exércitos Ocidentais de Bizâncio era Alexius Comneno, e sua agilidade, ambição e a relação familiar mostram-no como uma ameaça ao regime de Constantinopla (SHEPARD, 2008, p. 610 - 611).

Warren Treadgold revela que Nicéforo III era um imperador enfraquecido de sessenta e seis anos, bem como contava com ajuda de seus cortesãos e generais, principalmente com Alexius Comneno. O governo regente se assemelhou ao anterior quando subjugou os rebeldes ao invés de combatê-los. Os pechenegues³¹ tinham conquistado o norte da Trácia e os normandos, o sul da Itália, e preparavam-se para invadir os Balcãs. Em seguida, o autor afirma que Alexius reprimiu várias rebeliões (TREADGOLD, 2001, p. 205 - 206).

Para Franz Georg Maier, o governo de Nicéforo Botaneiates, seguiu o modelo dos regentes anteriores, pois iniciou sua administração distribuindo presentes e títulos entre seus apoiadores. Sua política de proximidade aos seljúcidas, acabou reduzindo significativamente a lucratividade do império, depois da tomada quase total da Ásia Menor³².

O autor ainda observa que no governo de Botaneiates surgiram várias revoltas em diversas partes que compunham o império, Nicéia e Dirráquio foram os pontos centrais desses confrontos, que puderam ser resolvidos em um curto espaço de tempo pelo general mais capacitado do imperador, Alexius Comneno (MAIER, 1983, p. 231).

Alexander A. Vasiliev observa que Nicéforo Botaneiates esteve no poder de 1078 a 1081. No entanto, por conta de sua idade que já era

³⁰. Alexius marchou com uma força de arqueiros turcos, em 1083, para a proteção de Larissa. Assim Alexius formou um cerco em Larissa e os normandos recuaram para Tessália. A ameaça normanda só termina em 1085, com a morte de Robert Guiscard, que gerou uma crise de sucessões no sul da Itália (SHEPARD, 2008, p. 611).

³¹ Povo seminômade, aparentemente turcos, situados ao norte do império.

³² Ali fundaram o sultanato de Iconium por Suleiman, o imperador dispunha de bondade para com seus apoiadores, mas essa bondade não se estendeu a todos.

avançada e sua fragilidade, acabou não fazendo nada para solucionar os problemas internos e externos do império. Do mesmo modo, a mais alta aristocracia territorial das províncias ignorou os direitos de Nicéforo ao trono e, em muitos lugares, surgiram concorrentes pelo império (VASILIEV, 2003, p. 289).

João Vicente de Medeiros Publio Dias afirma que Nicéforo III era um general que vinha da aristocracia militar com conhecimento no campo-de-batalha, porém quando subiu ao trono se encontrava velho, tinha em torno de 80 anos, e por essas razões não seria o imperador que realizaria as reformas que o império necessitava. Ao governar, se aproximou de Alexius e Isaac Comneno, ambos filhos de Ana Delassena (DIAS, 2010, p. 65).

Warren Treadgold deduz que Nicéforo procurou legitimar sua posição quando se casou com a ex-esposa de Miguel VII. Pois, como monge Miguel VII não poderia mais conviver com Maria de Alânia. Mas o casamento entre ambos foi tomado como um escândalo, pois Nicéforo declarou que seu sucessor não mais seria o filho de Miguel Ducas. Desta feita, a família Ducas³³ se revoltou. No ano de 1081 Alexius se casou com Irene Ducas e se dirigiu para a capital para obrigar a renúncia do imperador Nicéforo Botaneiates (TREADGOLD, 2001, p. 206).

João Vicente de Medeiros Publio Dias aponta que Ana Dalassena, que era mãe de Alexius Comneno, que se tornaria o futuro imperador, obteve uma aliança com os Ducas, ao casar seu filho com Irene Ducas, em 1078. Irene era neta do importante promotor político do imperador Miguel VII, César João Ducas. Em seguida, César João Ducas tinha sido uma das pessoas mais influentes do império nos últimos vinte anos e o mesmo se encontrava idoso e seu sobrinho foi obrigado a tomar o costume monástico, pois, foi deposto por Nicéforo III Botaniates (1078-

³³ Família imperial de Miguel VII Ducas e César João Ducas.

1081). Assim, João Ducas idealizou que seu acordo com Alexius Comneno, um jovem e bem sucedido general, poderia proteger sua família quando ele morresse (DIAS, 2010, p. 65).

Alexander A. Vasiliev aponta que Alexius Comneno era um funcionário do império no governo do antigo imperador Isaac Comneno, pertencente à família imperial dos Ducas e aproveitou a ocasião dos problemas internos que o império passava para seu próprio favorecimento, e assim conseguiu conquistar o trono. Então Botaneiates renunciou e acabou se retirando para um mosteiro, onde recebeu ordens sagradas. Dessa maneira, Alexius Comneno, em 1081, foi proclamado imperador (VASILIEV, 2003, p. 289).

Para Jonathan Shepard, Alexius, em primeiro de abril de 1081, com auxílio de seu irmão Isaac e com o apoio de César João Ducas, conquistou Constantinopla e depôs o então imperador, Nicéforo III (SHEPARD, 2008, p. 611).

Franz Georg Maier observa que desde 1080, Alexius Comneno demonstrou que estava preparado para conquistar o trono. Como político habilidoso, Alexius não tentou executar seus planos por intermédio das armas, mas conseguiu fazer com que os concorrentes pelo trono percebessem sua agilidade para resolver assuntos do império, e assim abandonassem a dignidade imperial (MAIER, 1983, p. 231).

Para Warren Treadgold, Alexius Comneno foi coroado como imperador aos vinte e quatro anos de idade. Embora fosse jovem, Alexius já possuía seis anos de trajetória como general, período que realizou importantes feitos militares. O autor ainda pontua que Alexius Comneno não tinha vivido um período de segurança militar ou estabilidade política, e presenciou o fracasso dos ex-imperadores no governo do império. Alexius Comneno, agora o novo imperador, era de certa forma a pessoa

mais capaz para lidar com as crises que o império enfrentava (TREADGOLD, 2001, p. 206).

Franz Georg Maier, informa que com a colaboração de mercenários germanos, Alexius Comneno chegou a entrar pessoalmente em Constantinopla, que foi pilhada em três dias. Enfim, em 4 de abril de 1081, o patriarca Cosme Hierosolimites, coroou Alexius Comneno, depois de mandar Niceforo ao convento de Peribleptos (MAIER, 1983, p. 232).

Considerações finais

Como vimos, Alexius Comneno prestou grande serviço militar ao Império Bizantino, tendo em vista que o império se encontrava em uma situação caótica, passando por crises e revoltas militares. Alexius realizou campanhas militares para combater as ameaças do império no Governo de Miguel VII Ducas e Nicéforo Botaneiates. Naquele momento Alexius era a pessoa mais capaz para resolver os problemas imperiais e assim foi proclamado imperador, instituindo a família imperial dos Comnenos.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

Anna Comnena (Komnene). **The Alexiad**. Edited and translated by Elizabeth A. Dawes. London: Routledge, Kegan, Paul, 1928.

B) Obras de orientação historiográfica

BRÉHIER, Louis. **Le Monde Byzantin: vie et mort de byzance**. Disponível em: <https://b-ok.lat/book/4845437/55ade5> acesso em: 06 de novembro de 2020.

FINLAY, George. **History of the Byzantine and Greek Empires: from mlvii to mccccliii**. Disponível em: <https://www.pdfdrive.com/history-of-the-byzantine-and-greek-empires-vol-2-finlay-d21238648.html> acesso em: 10 de novembro de 2020.

MAIER, Franz Georg. **Historia Universal siglo XXI: Bizancio**. México: siglo vientiuno editores, 1983. v. 13.

TREADGOLD, Warren. **Breve Historia de Bizancio**. España: paidós, 2001.

SHEPARD, Jonathan. **The Cambridge History of the Byzantine Empire c. 500 - 1492**. New York: cambridge university press, 2008.

VASILIEV, Alexander A. **Historia del Imperio Bizantino**. España: ibera, 2003. v. 1.

C) Dissertações e teses

DIAS, João Vicente de Medeiros Publio. **Das Fronteiras para Constantinopla: inserção da canção de *digenis akrites* no cenário político bizantino (séculos XI e XII)**. Tese (Mestre História Cultura e Poder) - do programa de Pós-Graduação em História pela da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.

AS REPRESENTAÇÕES DO IMPERADOR CLÁUDIO NOS ANAIS DE TÁCITO.

THE REPRESENTATION OF EMPEROR CLAUDIUS IN THE ANNALS OF TACITUS

Douglas de Castro Carneiro³⁴

Artigo recebido em 10 de novembro de 2020
Artigo aceito em 18 de novembro de 2020

Resumo: Este artigo tem como objetivo analisar as representações do imperador Cláudio (41 d.C.-54 d.C) nos anais de Tácito. Cláudio era retratado nas fontes literárias como incapaz e inoperante para assumir o comando do império. Nosso objetivo é tentar compreender como esta imagem é construída na narrativa taciteana.

Palavras-chave: Tácito. Império Romano. Imperador Cláudio.

Abstract: This article has the aim of the analyzing the representation of the Emperor Claudius (41 A.D-54 A.D) in the *Annals* of Tacitus. Based on literature, Claudius was seen as incapable and inefficient to comand the Empire. Thus, our objective is to understand how his image image was fully-figured in the Tacitean narrative.

Keywords: Tacitus. Roman Empire. Emperor Claudius

Introdução

Este artigo tem como objetivo analisar as representações do imperador Cláudio (41 d.C.-54 d.C) nos anais de Tácito. Cláudio era retratado nas fontes literárias como incapaz e inoperante para assumir o comando do império. Nosso objetivo é tentar compreender como esta imagem é construída na narrativa taciteana. A obra foi escrita entre os anos 112 d.C. a 114 d.C na província da Ásia.

³⁴É doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás, sob orientação da professora Dra. Luciane Munhoz de Omena. Bolsista CAPES-FAPEG. Email para contato: douglascarneiro229@gmail.com. ORCID 0000-0002-1405-2800 O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Superior-Brasil-CAPES-001.

A estrutura como um todo combina com um princípio analítico, que se aplicou numa organização menor dentro de cada livro- que agrupa os livros de acordo com os Principados dos imperadores, princípio que acentua os diversos significados políticos: ocorre com Cláudio e Nero, e tem significados importantes: o livro 11 termina com a morte de Messalina por volta do ano de 48 d.C., o livro 12 se inicia com o casamento de Cláudio e Agripina.

De toda a forma, tentaremos compreender como estas representações foi construída pela historiografia contemporânea. O poder do imperador derivou de diferentes fontes: do apoio armado, do reconhecimento legal e institucional e eventualmente de pura inercia, de uma máquina burocrática.

1 - A ótica de Tácito sobre o governo do imperador Cláudio (41 d.c-54 d.c)

Cláudio fazia parte da gens Cláudia e por adoção tornou-se parte da família Júlia (BARRETT,1999, p.90). Essas duas famílias (Júlia e Cláudia) se uniram no casamento de Otávio e Lívia (BURY,2010, p.20). Observa-se que uma característica notória em Tácito era apresentar as disputas políticas outrora realizadas no âmbito público em que prevalecia o exercício das virtudes que cediam espaços para intrigas no âmbito privado (VIEIRA,2012, p.82). Quando Tácito começou a contemplar uma história da dinastia Júlio-Cláudia, por volta de 114 d.C. conseguiu rever uma carreira completa e satisfatória.

Ele tinha aproximadamente 60 anos, tinha honras políticas significativas e estava reconhecido por seus contemporâneos como o principal orador político de Roma. Originalmente, acreditava-se que os *Anais* cobriam 18 livros, um tratamento não tão espaçoso quanto em outros das Histórias (BENARIO,2012, p102). A estrutura dos *Anais* como um

todo combina com um princípio analítico, que se aplica a uma organização menor dentro de cada livro – que agrupa os livros de acordo com os Principados dos imperadores, princípio que acentua os diversos significados políticos: assim como ocorre nos livros dedicados a Tibério, ocorre também com Cláudio e Nero, e tem significados importantes: o livro 11 termina com a morte de Messalina por volta do ano de 48 d.C., o livro 12 se inicia com o casamento de Cláudio e Agripina (GRIFFIN, 2007, p.170).

Em 41 d.C., o Império Romano alcançou sua extensão máxima até aquele momento. Estendia-se do Reno ao Danúbio, norte da Europa, até as montanhas do Marrocos, deserto do Saara, costa do Atlântico até o Ocidente. Era tão vasto que chegou a ter seis milhões de habitantes. Procurou problematizar o momento em que Cláudio foi imprescindível para se pensar o mundo romano (OSGOOD, 2011, p.30). Nesse sentido, podemos considerar algumas questões importantes:

Com o Principado institucionalizado, sua característica monárquica levou novos experimentos não somente no ritual, mas também para estabelecer uma corte. Do início Augusto, tinha suporte para praticar o império baseado em sua própria casa, acima dos escravos e dos homens livres, assim como os membros de sua família imediata e dos amigos do alto escalão. Nos anos seguintes, esta corte ganhou proeminência e influência. Repentinamente confiado no poder, e com poucos aliados no Senado, Cláudio aliou-se com escravos e homens livres. Ele também tinha que demonstrar que após a desgraça de Calígula, uma nova e duradoura dinastia foi então construída, a qual levou a papéis públicos para sua esposa em particular. Estes experimentos não tiveram resultados interessantes. Para alguns causaram ressentimentos, levando os sucessores de Cláudio a articular suas cortes diferentemente, com alvos administrativos mudando sobre oficiais explicitamente articulados. (OSGOOD, 2011, p. 21).

O historiador estadunidense aponta temas que nos interessam sobre a institucionalização do Principado e o estabelecimento de um círculo social que seria aprofundado posteriormente.

No tocante a estas estipulações, em 42 d.C. após a sua ascensão, o novo imperador fez os caminhos que levaram convalescência dos poderes, de modo que valia apenas inquirir em virtude de quais autoridades as ações foram tomadas, assim como a ação de *auctoritas*³⁵.

Tornou-se um imperador que articulou relações importantes na junção dos poderes (LEVICK, 1990, p.20). A anexação da Bretanha foi uma distração do embaraço político da distração da ascensão de Cláudio e em anos anteriores, homens não sábios em Roma tinham revisto suas visões e valor.

Em outro lugar, a fronteira oriental foi o principal foco da guerra e do domínio da Pérsia. Esta exercia uma atração fatal para os imperadores mais ambiciosos, assim como tinham feito com Alexandre, com Crasso, César e Antônio (GARNSEY, SALLER, 2005, p. 20).

Após observarmos as propostas por Garnsey e Saller sobre a Bretanha em 43 d.C., vemos o que teria sido o embaraço da vida do então imperador. Entretanto, gostaríamos de salientar uma leitura diferenciada dessa questão. Desde a época de Júlio Cesar, a Bretanha, como uma ilha do Oceano, teve uma importância simbólica para os romanos; sua conquista indicaria que mesmo as terras além das fronteiras do mundo estavam sujeitas aos domínios do povo romano.

O imperador tinha interesse nas províncias da Bretanha e da Pérsia e no contexto bélico que se encontrava, e a conquista do território nos

³⁵ Dito de forma sucinta, *auctoritas* é um poder informal que era concedido não pelo estado, mas um consentimento voluntário daqueles sobre quem está influência era exercitada. Ao contrário da *potestas*, *auctoritas* é o poder de aconselhar, persuadir e recomendar e porque a *auctoritas* estava fora da estrutura do Estado, ganha-se um poder. Na verdade, ganha-se *auctoritas* como resultado das qualidades e atributos especiais que se é julgado possuir (CARLSWELL, 2009, p 90).

dá outra visão do imperador. Roma conquistou a Bretanha, anexou as Mauritânias a Lícia e a Trácia, conquistando o Mediterrâneo completamente.

Cláudio reservou para si a glória de ter conquistado a Bretanha, bem como um sucesso temporário na Armênia (KELLY, 2006, p.24). Cláudio manteve-se firme com o apoio dos pretores e encontrava-se em posição de negociação. Seu Principado começou com uma aparente anistia para aqueles que haviam discutido a restauração da República (WILKINSON, 2012, p.40).

Desse modo, o governo de Cláudio produziu uma reforma profunda da aristocracia romana por um tempo que não teve apoio no senado. Oficialmente, o senado permaneceu no centro da administração do *princeps*. O papel dos equestres foi reforçado, o que significava um avanço no desenvolvimento dessa carreira.

Mesmo sendo Cláudio o homem mais poderoso do Império Romano, tornou-se dependente de outros membros da família, incluindo os libertos e os escravos (ROLLER, 2001, p.50). Com o imperador Cláudio, a influência dos libertos atingiu um ponto principal: seu Principado passou a ser definido em grande parte pelo poder dos seus libertos (MOURITSEN, 2011, p.20). Neste contexto podemos compreender a fala do autor:

Cláudio parece que deu aos seus libertos um crédito público maior do que seus antecessores. Os mais proeminentes entre eles foram Narciso e Palas, o liberto favorito de sua mãe, Calisto, o liberto de Calígula que estabelecera boas relações com Cláudio antes de sua ascensão (MOURITSEN, 2011, p.30).

Considerando as intenções de Mouritsen, podemos notar que os libertos possuíam um papel essencial no governo de Cláudio: ocupavam cargos importantes e influenciavam diretamente a corte em todo o seu aspecto – cada um sobre a influência de um liberto diferente, formando,

assim, uma base independente entre os senadores e os cavaleiros (SCULLARD, 1981, p.35).

Nesse questionamento apresentado por Tácito, notabilizamos as relações de uma burocracia centralizada e forte presença dos libertos na *domus* claudiana que era representada dessa forma:

Depois da morte de Messalina entrou a desunião na casa do príncipe, porque os libertos disputavam entre si sobre quem daria uma nova esposa a Cláudio, que não podia viver celibatário e tinha por sorte ser governado por mulheres. Nem estas se mostravam menos ambiciosas em ganhar a preferência, ostentando cada um de sua nobreza, formosura e riquezas e todas as qualidades com que se julgavam dignas de tão altos destinos (TÁCITO, Anais, XII, I).

Tácito chama atenção de seus leitores para a presença que os libertos tinham em sua corte³⁶. Os elementos retóricos nesse escrito histórico são constantes, pois por si se constrói uma imagem permissiva do então imperador diante de sua corte. Entretanto, não eram somente as relações políticas que tratavam da expansão territorial, mas igualmente as relações sociais desenvolvidas na corte romana. Nesse sentido, podemos compreender algumas relações propostas por Tácito de Cláudio:

Venceram estas últimas razões ajudadas pelas carícias de Agripina que vindo frequentes visitar Cláudio com o pretexto da sobrinha, de tal sorte que enfeitiçou o tio, que sendo tão somente preferida a outros rivais e sem ainda ser esposa verdadeira, já gozava de todo o poder conjugal (TÁCITO, Anais, XII,III).

³⁶ Com o imperador Cláudio, que governou de 41 d.C. a 54 d.C., a *Familia Caesaris* assumiu um maior papel político. Por um lado, criaram-se serviços administrativos, como, por exemplo, o do procurador *Portus Ostienses*, responsável pela gerência do porto de Óstia e pelo carregamento de trigo. Por outro lado, instituiu-se para a administração de assuntos financeiros e provinciais uma associação entre os equestres e os libertos. Ademais fora no Principado de Cláudio que os libertos *a rationibus, ab epistulis* e *a libelus* ganharam maior relevo ao gerir o patrimônio imperial (JOLY, 2006, p.30).

Tácito deixa claro que o imperador se casou diversas vezes com algumas personagens muito conhecidas, tais como Valéria Messalina³⁷ (morta em 48 d.C.) e Agripina a jovem.

Esta (Agripina) teria protagonizado momentos de agitações políticas, já que pretendia alavancar a sucessão do seu filho Nero. Dessa forma, apontou Tácito:

Cláudio apesar de ser moderado para com todos ilustres, que não eram romanos, duvidavam, contudo, qual seria melhor, recebia o cativo, dando-lhe vida, ou lhe fazê-lo prisioneiro por armas. Inclina-se a este último pelo partido de injúrias pelo desejo da vingança, porém ocorriam outras razões que convinham ponderar (TÁCITO, *Anais*, XII, XX).

As declarações de Cláudio foram celebradas, ou melhor notórias: Tácito aponta que Cláudio poderia ser eloquente, não diante de um discurso preparado em sua dignidade, mas enquanto *princeps* (TÁCITO, *Anais*, XI, XV). A indignidade de Cláudio era apresentada em diversos níveis. Um deles, deve-se a acusação de Cláudio, teria feito uma indiscriminada concessão de cidadania romana a muitos provinciais. Ora, o senado era responsável pela guarda da tradição romana (FAVERSANI, 2012, p.40).

Em 50 d.C., o imperador Cláudio adotou Lúcio Aenobarbo, filho de Agripina, e o que dava a possibilidade de este ser seu sucessor. A adoção de outras culturas fornece um pano de fundo para a compreensão do funcionamento da adoção (LINDSAY, 2009, p.15) Posto isto, o casamento representava uma das instituições mais fundamentais na sociedade romana e não unia apenas dois indivíduos, mas duas famílias (GRUBBS, 2002, p.60). Nesse sentido, Tácito chamou a atenção dos seus leitores:

³⁷ Nascida no ano de 17 d.C. e falecida em 48 d.C., foi a terceira esposa de Cláudio (HIDALGO DE LA VEGA, 2012, p.30).

Desta sorte, persuadindo ela o marido que a autoridade de dois homens excitaria partidos nas coortes, e que debaixo de um só chefe a disciplina seria mais exata, transferiu-se o comando para Burro Afrânio, militar de grande reputação e que só tinha contra si o saber demasiadamente a quem era devedor dessa graça. Ao mesmo tempo fazia Agripina conduzir-se para o capitólio, em um desses carros privilegiados que antigamente só serviam para transportar os sacerdotes e as santas imagens. (TÁCITO, Anais, XII,XLIII).

Nesse sentido, Tácito aponta que tanto nos livros 11 e 12, Cláudio é identificado como um personagem secundário por conta da forte presença das mulheres a frente do seu governo. Outros recursos permitem a reafirmação do caráter banal de Cláudio como imperador (MARQUES, 2015, p.8). Parece que Tácito mostra que essas mulheres estavam na posição de controlar os compromissos imperiais. Essa atividade era aceitável para uma mulher do contexto imperial (PAGOTO, FUNARI,2017, p.81). O então imperador vem a óbito no ano de 54 d. C.

Sabemos que a mudança do imperador trouxe novas personalidades para suportar muitos relacionamentos e questões implicadas na gestão da segurança política e possível extensão do Império. Uma parte muito grande da função do imperador era responder a uma enxurrada de pedidos, aspirações e exigências de muitos indivíduos e comunidades poderosas por todo o império (BRAUND, 2005, p.60). Quando o novo imperador assumiu, renunciou crimes do seu antecessor. No entanto, transformou-se em *Diius Filius*, pronunciando-se inclusive no discurso fúnebre. Assim afirma Tácito:

No dia das exéquias, fez ao príncipe o seu elogio. Enquanto falava na antiguidade de sua família; dos consulados e dos triunfos dos seus antepassados estiveram a ele a sério; assim como todos seus ouvintes. A enumeração de seus belos estudos e da fortuna extrema, em todo o seu tempo, o seu governo foi igualmente ouvido com muito interesse [...]Acabada esta que fora uma mera cerimônia de luto, apresentou-se no senado, e principiando-se seu discurso pela autoridade dos pais, e o consentimento da tropa, mencionou todos os bons conselhos e bons exemplos que tinha para governar, acrescentando que em sua mocidade não tinha visto guerras civis e nem discórdias

domésticas e por consequência que para ele não havia ofensas, nem ódio, e nem desejos de vinganças (TÁCITO. *Anais*, XIII, III-IV).

Na passagem acima, Tácito deixa bem claro que Nero repudiou os crimes de seu antecessor, tornando-o dessa forma livre de toda e qualquer acusação que tenha sido feita contra ele em seu governo.

Considerações finais

Neste artigo, tivemos como objetivo analisar as representações de Cláudio (41 d.C.-54 d.C) nos *Anais* de Tácito. Cláudio era retratado nas fontes literárias como incapaz e inoperante para assumir o comando do império. Nosso objetivo é tentar compreender como esta imagem é construída na narrativa taciteana. A obra foi escrita entre os anos de 112 d.C. a 114 d.C. na província da Ásia. A estrutura dos *Anais* como um todo combina com um princípio analítico, que se aplicou a uma organização menor dentro de cada livro – que agrupa os livros de acordo com os Principados dos imperadores, princípio que acentua os diversos significados políticos: ocorre com Cláudio e Nero, e tem significados importantes: o livro 11 termina com a morte de Messalina por volta do ano de 48 d.C., o livro 12 se inicia com o casamento de Cláudio e Agripina. De toda a forma, tentaremos compreender como esta imagem foi construída pela historiografia contemporânea. O poder do imperador derivou de diferentes fontes: do apoio armado, do reconhecimento legal e institucional e, eventualmente, da pura inércia de uma máquina burocrática.

Referências

Documentação

TÁCITO. **Anais**. Prefácio Breno Silveira. Tradução José Liberato Freire de Carvalho. São Paulo: Brasileira, 1957.

BIBLIOGRAFIA

BARRETT, Anthony. **Agrippina: Sex, Power and Politics in the Early Empire**. London: Routledge, 1999.

BENÁRIO, Howard. W. The Annals of Tacitus. In: PÁGAN, V. E. **A Companion of Tacitus**. Willey Blackwell, 2012. p. 101-122.

BRAUND, Suzanne. **Latin Literature**. London: Routledge, 2005.

BURY, John. **A History of the Roman Empire from its Foundations to Death of Marcus Aurelius**. New York: General Books, 2010.

CARLSWELL, Christopher. **A Sidera Augusta: The Role of Stars in Augustus Quest of Supreme Auctoritas**. Thesis (Master of Arts) – Department of Classics Arts, Queen's University Ontario, Canada, 2009.

FAVERSANI, Fabio. **Estado e Sociedade no Alto Império Romano: Um estudo das obras de Sêneca**. Mariana: Ed. UFOP, 2012.

GARNSEY, Peter, SALLER, Richard **The Roman Empire: Economy, Society and Culture**. London: Bloomsbury, 2005.

GRIFFIN, Miriam Tacitus as a historian. In: WOODMAN, A. J. M. **The Cambridge Companion to Tacitus**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 168-183.

GRUBBS, Judith. Evans. **Women and Law in Roman Empire: A sourcebook on marriage, divorce and widowhood**. London: Routledge, 2002.

HIDALGO DE LA VEGA, Maria. Jose. **Las Emperatrices Romanas: Sueños de Purpura y Poder Oculto**. Salamanca: Universidade de Salamanca, 2007.

JOLY, Fabio Duarte **Libertat Opus Est: Escravidão, Manumissão e Cidadania à Época de Nero (54 d.C-68 d.C)**. 2006. Tese (Tese de Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 2006.

KELLY, Christopher. **Roman Empire: A very short Introduction.** Oxford: Oxford University, 2006.

LEVICK, Barbara. **Claudius.** Boston: Batsford, 1990.

LINDSAY, Hugh **The Adoption in the Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MARQUES, Juliana Bastos Estruturas Narrativas em Tácito **História da historiografia.** Ouro preto. N.5. p.44-57. 2015.

MOURITSEN, Henrik. **The Freedman in the Roman World.** Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

OSGOOD, Josiah. **Claudius Caesar: Image and Power in the Early Power.** Cambridge: Cambridge University, 2011.

PAGOTO, Tais Belo, FUNARI, Pedro Paulo. **As Romanas e o poder nos Anais de Tácito.** Revista Clássica. Belo Horizonte v.30, n.2, p. 75-90, 2017.

ROLLER, Matthew. **Constructing Autocracy: Aristocrats and Emperors in Julio Claudian Rome.** Oxford: Oxford University, 2001.

SCULLARD, Howard. Hayes. **From Gracchi to Nero: A History of Rome 133 B.C to A.D 68.** London: Routledge, 2000

VIEIRA, William Mancine. **Imago Claudi: As representações de Sêneca, Tácito, Suetônio sobre o imperador Cláudio e o seu principado.** 2012. Dissertação. (Dissertação em História) - Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2012.

WILKINSON, Sam. **Republicanism During the Early of Roman Empire.** London: Continuous, 2012.

DA TIRANIA DOS PISISTRÁTIDAS ÀS REFORMAS POLÍTICAS E TERRITORIAIS DE CLÍSTENES: O CORO MUSICAL ARCAICO ATENIENSE NO CONTEXTO DA SEGUNDA METADE DO SÉCULO VI A.C.

FROM THE TYRANNY OF THE PEISISTRATIDS TO THE POLITICAL AND TERRITORIAL REFORMS OF CLEISTHENES: THE ATHENIAN ARCHAIC MUSICAL CHORUS IN THE CONTEXT OF THE SECOND HALF OF THE SIXTH CENTURY BC

Felipe Nascimento de Araujo³⁸

Artigo recebido em 15 de novembro de 2020
Artigo aceito em 30 de novembro de 2020

Resumo: Este artigo busca contextualizar historicamente os coros musicais arcaicos do período da tirania até o *processo de instauração da isonomia* oriundo das reformas de Clístenes. Desse modo, objetivamos através dessa exposição analisar como a função social do coro interage com acontecimentos como o fim da tirania e o início do governo isonômico.

Palavra-chave: Coro musical; Período Arcaico; Clístenes; Isonomia; Tirania.

Abstract: This article seeks to contextualize historically the archaic musical choirs from the period of tyranny to the *instauration process of isonomy* arising from the reforms of Clístenes. Therefore, we aim through this exhibition to analyze how the social function of the chorus interacts with events such as the end of tyranny and the beginning of isonomic government.

³⁸ Doutorando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH/UERJ). Pesquisador integrante do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) de doutorado. Orientadora: Maria Regina Candido. Deve-se apontar que além do fomento atual do CAPES, este artigo consiste em parte de minha dissertação de mestrado (2018) que foi realizada com o apoio financeiro conjunto da CAPES e da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ) na modalidade "Aluno nota dez". E-mail: felipefmna@gmail.com. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5677-2884>.

Keyword: Musical Chorus; Archaic Period; Cleisthenes; Isonomy; Tyranny.

A presença do coro musical no período arcaico,³⁹ especificamente na segunda metade do sexto século, se relaciona intrinsecamente com a expansão dos grandes festivais públicos ocorrida no período da tirania. Podemos afirmar que nesse contexto histórico houve uma intenção de integrar o *démos* a uma determinada noção de comunidade relacionada à figura política do tirano, algo que difere substancialmente da integração social da *isonomia* que veio à *posteriori*. Desse modo, o financiamento dos festivais públicos pelos tiranos representava uma das formas de integrar os cidadãos menos abastados à comunidade, seja participando como espectadores na audiência ou como cantores/dançarinos e músicos que realizavam as performances.

Além disso, os Pisistrátidas também financiavam artistas e compositores envolvidos com performances corais com o objetivo de serem vistos como patronos das artes frente à população comum. Outros tiranos como Polícrates de Samos buscaram patrocinar famosos poetas como Íbico e Anacreonte durante a segunda metade do sexto século, possuindo o mesmo objetivo de fortalecer sua figura pública e política na comunidade. Em Atenas, eram patrocinados artistas como Simônides de Ceos, um dos mais destacados poetas/compositores de todo o período arcaico,⁴⁰ e Lasos de Hermione, um dos prováveis inventores do gênero

³⁹ Em relação à conceituação do termo “arcaico” iremos nos utilizar da definição de Gregory Nagy (1995, p. 41): “I use the term ‘archaic’ to designate a period that becomes visible toward the end of the eighth century and that lasts until, let us say, the end of the Persian War in the year 479 before our era, and ‘classical’ to designate a period starting from 479 and ending with the death of Socrates in the year 399 before our era”. Nesse caso, o autor define o ano de 479 como o fim do período arcaico baseando-se na ideia platônica de que a poesia coral existia antes das Guerras Greco-Pérsicas.

⁴⁰ Após a queda dos Pisistrátidas, Simônides teria se dirigido às cortes da Tessália, sendo patrocinado pelas famílias dos Aleudai e Skopadai. Existe também a probabilidade de

do ditirambo. Após a queda de Polícrates em Samos, um dos filhos de Pisístrato, Hiparco, também teria trazido Anacreonte para Atenas, além de possivelmente ter patrocinado Simônides de Ceos (GOMES, 2015, P. 26) e sido o responsável pela distribuição de estátuas de Hermes itifálicos⁴¹ (LAVELLE, 1983, p. 21-22) com citações de poesias épicas no meio rural (*chora*). Sendo assim, a presença de poetas/compositores proeminentes representava um símbolo de poder para os tiranos, no qual muitas composições eram dedicadas aos tiranos (LAVELLE, 1983, p. 9-10), os glorificando e consolidando seu poder político e riqueza frente à audiência.

Portanto, podemos considerar que as medidas políticas dos Pisistrátidas definitivamente concentravam-se no esforço para conquistar o apoio da população (*démos*) através do fortalecimento da figura pública do tirano e da obtenção do apoio político da comunidade política através de sua participação nos festivais. Após o fim da tirania e a posterior instauração da *isonomia*, a mudança política em Atenas irá transformar decisivamente a relação que a comunidade política possuía com a questão relacionada às artes de modo geral (música, dança, poesia e outras) e às performances corais dos festivais públicos. A respeito dessa mudança, Peter Wilson (2000, p. 110) cita uma passagem⁴² de G.

ter sido financiado pelos tiranos da Sicília, posteriormente. Esta mobilidade de Simônides entre diferentes cidades e patronos nos aponta a hipótese de os poetas arcaicos serem contratados por grandes somas financeiras, sendo a fama e notabilidade um dos motivos pelo quais os tiranos estimavam tanto a presença destes poetas em suas cortes (LAVELLE, 1983, p. 10).

⁴¹ Sobre os Hermes itifálicos de Hiparco, Brian Lavelle (1983, p. 20) coloca que “these monuments (herms) reach out to the reader and communicate directly; they were undoubtedly set up by the sides of roads to attract the greatest number to view them. Indeed, great clusters of *semata* were similarly placed at crossroads and along well travelled roads, such as sacred way in the *Kerameikos*”.

⁴² “The tragic choregos takes the place of the *Peisistratidae* as a patron of the drama. And he does so as a citizen of Athens. The whole institution of the choregia breathes a civic spirit: it is a device of the new democracy for spreading over the citizen body, or at

F. Else que destaca a substituição da figura do tirano como patrono das artes performáticas⁴³ pela figura do *khoregos* após a instauração da *isonomia*. O *khoregos* era o cidadão possuidor de recursos responsável por arcar com os custos financeiros da preparação de um coro musical para a competição nos grandes festivais públicos, sendo também encarregado da seleção dos integrantes do coro, da preparação, dos ensaios, da escolha da indumentária a ser utilizada, entre outras tarefas.⁴⁴ O número de *khoregoi* por competição nas Dionisíacas urbanas era vinte, sendo cada um designado especificamente para os coros musicais das dez *philai*, no qual cada tribo possuía dois *khoregos*: um encarregado para o coro de jovens e o outro para o coro de adultos. A implementação dessa organização dos coros e *khoregos* podem ser relacionadas no contexto das reformas de Clístenes.

Segundo Claude Calame (1977, p. 101), o *khoregos* possuía um papel relevante no treinamento do coro musical, pois era responsável nos ensaios por coordenar a voz dos *khoreutai* e indicar corretamente os movimentos de dança. De modo geral, existiam diferentes termos utilizados pelos gregos para designar as funções do *khoregos* no

least the richer portion of it, a function – and the honour attached there to – which under the tyranny had been in the hands of the ruling house” (ELSE apud WILSON, 2000, p. 110).

⁴³ Devemos destacar aqui que substituímos a o termo original da passagem “*drama*” por “*artes performáticas*” por uma questão meramente temática e didática, no qual nos referimos à performance nos festivais de um modo geral, no lugar da referência limitada somente ao gênero dramático. Podemos realizar essa substituição devido ao fato de que eram apresentados diversos gêneros nos festivais públicos atenienses e não apenas o drama, o que faria dos tiranos figuras públicas associadas com a patronagem de diversos tipos de artes.

⁴⁴ A própria natureza do trabalho do *khoregos* e da própria instituição da *khoregia* compreende uma temática muito particular, cuja complexidade e pluralidade dos debates exigiria a realização de uma pesquisa específica como um todo, o que nos impossibilita aprofundar o debate nesta dissertação. Para maiores detalhes sobre a *khoregia* e o trabalho do *khoregos*, consultar a obra de referência sobre a temática *The Athenian Institution of Khoregia: The chorus, the city, the stage* (2000) de Peter Wilson.

treinamento, no qual Calame destaca três verbos principais:⁴⁵ “estabelecer”, “iniciar” e “conduzir”. Nesse caso, supomos que o *khoregos* estabelecia a disposição dos *khoreutai* durante a preparação dos ensaios, dava o sinal para iniciar a execução e, por fim, terminava por conduzir a performance de modo análogo a um maestro das orquestras modernas. A argumentação do autor se baseia no estudo etimológico do termo *khoregos*⁴⁶ que se relaciona à ideia de condução e organização. Além disso, o autor cita a existência de outros termos gregos de significado análogo à *khoregos*, como *khorostatés*, *khoropoiós* e *khrolékhtes*, por exemplo.

É importante destacarmos que o cargo de *khoregos* detinha prestígio e status entre membros da alta aristocracia ateniense a partir da implementação da isonomia, sendo um cidadão de destaque na comunidade ateniense, pois o ato de financiar as competições públicas representava uma forma na qual os cidadãos mais proeminentes⁴⁷ afirmariam seu comprometimento com a *comunidade política* ateniense através de um sentimento de cooperação e benevolência com seus iguais (WILSON, 2000, p. 54). Nesse contexto, a *khoregia* em conjunto com a liturgia⁴⁸ (*leitourgia*) representavam instituições da *pólis* ateniense pós-

⁴⁵ Tradução original do francês contido no texto de Calame (1977, p. 101) no qual “la fonction de chorège actualisent trois traits principaux: ceux de ‘instaurer’, ‘commencer’ et ‘conduire’”.

⁴⁶ Sobre a questão da análise etimológica do termo *khoregos*, Calame (1977, p. 101) expõe que “cet examen devra être mené non plus à travers une analyse de l’étymologie de ces termes, mais à travers une étude de leur emploi en contexte, comme nous l’avons déjà fait pour les termes de *khrolékhtes* (...)”.

⁴⁷ O critério para tornar-se um *khoregos*, segundo as indicações de Peter Wilson (2000, p.53), dependia formalmente de dois fatores: cidadania plena ateniense e uma grande riqueza. No entanto, em alguns raros casos a posse pessoal de riqueza não constituía um pré-requisito obrigatório, pois teriam existido homens de estratos médios da população que teriam se tornado *khoregos* por meio de empréstimos de aristocratas extremamente ricos. Segundo Wilson, um exemplo teria sido Platão que serviu como *khoregos* para um coro de jovens em 365 a.C. através dos vastos recursos de Díon de Siracusa.

⁴⁸ A *leitourgia* representava uma das instituições da *pólis* ateniense que se encarregavam de financiar os festivais públicos, especialmente os aspectos ritualísticos

tiranias que se encarregavam de buscar a isonomia nas competições nos festivais, no qual o financiamento da aristocracia proporcionaria a participação da *comunidade política* dos atenienses nos coros musicais a partir do início do quinto século. Tais colocações sobre a mudança na organização dos festivais públicos nos mostram que ocorreu um claro processo de transformação das competições corais entre a tirania e a *isonomia*, o que nos leva a questionar sobre como as classes censitárias estavam inseridas no processo a partir da instauração da *isonomia*.

Um importante indicador presente na historiografia (PRITCHARD, 2004, p. 214) é referente ao fato dos *khoreutai* receberem uma compensação pecuniária (*misthos*) durante o período de preparação e ensaios que antecederiam a competição. Em relação aos *khoregoi* certamente não havia tal necessidade, pois estes claramente representavam as classes censitárias mais altas (*pentakosiomedimnoi* e *hippeis*) da comunidade ateniense, sendo responsáveis por todas as despesas relacionadas com a preparação dos coros. Durante o período que antecedia as competições, os coros musicais eram treinados de forma árdua, pois se fossem considerados mal preparados (*adidaktos*) ou de baixa qualidade, representariam algo de grande desonra para sua *phylai* no decorrer das competições (PRITCHARD, 2004, p. 214-215). Nesse

e religiosos inerentes a eles. Segundo Peter Wilson (2000, p. 21): “a great network of *leitourgiai* supported the city’s culture of festival competition (nor was it restricted to competition performance); and other social groupings of a scale smaller than the city itself – most notably the demes – employed the *khoregia* and other festival *leitourgiai* to support their own, largely independent, festival culture. The production of drama by means of *khoregia* takes place within an environment where similar structures were used to support a vast array of ritual practices: torch-races between the *phylai* for Athena, Prometheus and Hephaistos: militaristic group dances by males of various ages for Athena; a trierarchic regatta from the Peiraeus to Cape Sounion: huge phyletic banquets; the superintendence by blue-blood Athenian girls of the weaving of the great *peplos* of Athena. The support of drama by rich Athenians as *khoregoi* should be seen within this diverse range of occasions for comparable forms of comunal leadership by the elite. As Pauline Pantel has put it: ‘le choix de ce qui fait l’objet d’une liturgie n’est pas indifférent’”.

contexto, o valor pecuniário recebido pelos *khoreutai* se mostrava necessário para os atenienses que não possuíam recursos, pois um coro bem treinado que pudesse ser considerado competitivo exigia a execução de muitas tarefas.

A primeira tarefa de um *khoregos* consistia em uma seleção adequada dos melhores candidatos presentes nas *démoi*, sendo aqueles dançarinos/cantores (que se tornariam *khoreutai*) de maior destaque nas tribos, no qual também poderiam ser escolhidos outros ofícios especializados para auxiliar o *khoregos* na composição das músicas, como os poetas por exemplo, e nos ensaios, os quais requeriam um alto nível de disciplina de seus participantes (PRITCHARD, 2004, p. 214). Era igualmente necessário que o *khoregos* providenciasse um amplo espaço físico adequado para os ensaios, o *khoregeion*, pois devido ao grande número de pessoas envolvidas na competição (aproximadamente mil *khoreutai* por toda a Ática por ano) era imprescindível a utilização de um espaço físico de tamanho considerável para os ensaios (WILSON, p. 71-74). Outro interessante aspecto da preparação do coro era o estabelecimento de uma alimentação específica para os *khoreutai* objetivando a otimização do desempenho físico nas danças e uma condição vocal adequada para o canto, evitando o consumo de alimentos ou bebidas que prejudicassem o aparelho fonador.⁴⁹ Após o período de preparação e ensaios, durante o momento em que ocorriam as competições era indispensável o fornecimento de indumentárias para os *khoreutai*; como máscaras (no caso de coros dramáticos) e materiais adicionais que fossem necessários à performance (WILSON, 2000, p. 71).

Levando em consideração todos os aspectos inerentes à preparação do coro, bem como o tempo necessário para a realização

⁴⁹ Conjunto de órgãos do corpo humano responsáveis pela emissão de sons: pulmões, traqueias, boca, laringe língua, entre outros.

dos ensaios, observamos que o pagamento do *misthos* constituía uma forma da *pólis* ateniense beneficiar aqueles cidadãos que dedicavam seu tempo para participar dos treinamentos corais. De fato, em um período posterior (431-424 a.C.) encontramos uma passagem presente na *Constituição dos Atenienses* que faz referência àqueles cidadãos que recebiam o *misthos* durante as grandes competições públicas (Velho Oligarca, Ath. pol. 1.13). O documento é atribuído ao autor conhecido como “Velho Oligarca”:

Em Atenas, o *démos* subverteu (*kataléyken*) aqueles que se dedicam aos exercícios físicos e aos que praticam a música não por uma questão de honra, mas porque eles mesmos não podem praticá-las. Quanto aos encargos públicos da *khoregia*, dos concursos atléticos e do apetrechamento das trirremes, é sabido que são os ricos que asseguram os coros, organizam as competições desportivas e equipam as trirremes, mas é o *démos* quem toma parte no coro ou nas competições atléticas e quem tripula as embarcações. O *démos* entende que deve ser pago por cantar, correr, dançar e tripular os navios, de forma a enriquecer cada vez mais e os ricos ficarem mais pobres.⁵⁰

Observamos na primeira parte desta citação que o autor realiza uma crítica aos indivíduos que não possuíam condições para financiar atividades relacionadas com a música e exercícios físicos, os classificando como cidadãos que são pagos para “correr, cantar e dançar” com os recursos financiados pela aristocracia, na figura do *khoregos*. O pagamento citado nessa passagem, no caso, seria o *misthos*. Nesse contexto, segundo o autor, os cidadãos pobres se aproveitariam das benesses proporcionadas pelos recursos da aristocracia se limitando a somente cantarem, dançarem e remarem enquanto os ricos arcam com os custos de uma população que supostamente não estaria interessada em contribuir para o progresso da *pólis*. Um importante apontamento sobre esse documento é a sua

⁵⁰ A passagem destacada consiste em alguns trechos traduzidos por mim e outros retirados da tradução de Pedro Ribeiro Martins (2011, p. 78-79).

datação oriunda do período clássico, sendo escrito entre os anos de 431 e 424 a.C.,⁵¹ momento em que a democracia ateniense está estabelecida, quase um século após as reformas de Clístenes. Ainda que a crítica do Velho Oligarca esteja deslocada do corte temporal referente ao fim do sexto século, a passagem se mostra relevante na identificação dos grupos sociais que integravam os coros musicais, ou seja, em nossa tentativa de estimar quais eram as proporções das classes censitárias que compunham o corpo dos *khoreutai*. Pela contundência da crítica do Velho Oligarca, podemos afirmar que posteriormente houve a possibilidade do coro musical ter se estendido para outras camadas da *comunidade* no final do quinto século, ainda que não seja possível estabelecer números exatos da distribuição das classes censitárias.

Apesar desta dificuldade de precisar a distribuição dos grupos sociais nos coros musicais, podemos supor que no sexto século os cidadãos de poucos recursos, os *thetai*, não participavam como membros dos coros musicais que competiam nos grandes festivais públicos. Pritchard (2004, p. 218) coloca que é improvável que os *khoregoi* preferissem recrutar atenienses de baixa classe para compor os seus coros musicais devido à necessidade de selecionar os melhores cantores/dançarinos de cada *démos*, objetivando assim a vitória nos certames musicais através da formação do melhor conjunto possível. Dessa forma, Pritchard (Ibidem) defende a hipótese que os *khoregoi* optavam por selecionar os *khoreutai* vindos dos estratos sociais mais elevados da cidade, tendo em vista que os cidadãos pertencentes à elite aristocrática apresentavam maior proficiência musical.

⁵¹ Datação sugerida pelo autor Pedro Ribeiro Martins (2011, p. 35) na introdução da *Constituição dos Atenienses* traduzida para o português, publicada pela Universidade de Coimbra.

A respeito desta distinção social existente na composição dos coros musicais, devemos apontar que ainda que a música representasse uma das etapas fundamentais⁵² do processo educacional (*paideía*) de todos os atenienses, uma educação musical refinada era algo que demandava um acentuado valor pecuniário (BÉLIS, 1999, p. 15), sendo cabível supormos que os melhores cantores eram pertencentes aos segmentos aristocráticos que detinham o ócio, no caso a atividade de ocupação mental em oposição ao labor físico. Annie Bélis afirma que junto ao processo educacional os filhos dos cidadãos deveriam obrigatoriamente aprender noções de música a partir do ensino da *lyra*, o instrumento ideal para a formação adequada de um cidadão sendo a *lyra* de sete cordas um dos instrumentos de maior prestígio na cultura helênica.⁵³ Em Atenas era algo respeitável que um *aristos* soubesse cantar e/ou tocar um instrumento de forma exemplar, sendo comum os cidadãos proeminentes estudarem com os melhores professores de música durante sua juventude. A importância da educação musical nos meios aristocráticos pode ser notada no exemplo de Temístocles que foi

⁵² Sobre a educação musical no contexto da *paideía* ateniense, Annie Bélis coloca que dentro do curso normal de seus estudos escolares, os filhos dos cidadãos atenienses deviam obrigatoriamente seguir o curso da música, após terem aprendido a *lyra*, a escrever e a contar através de um mestre da escola (*pedagogos*). Dentro de suas Leis, Platão fixa 3 anos como sendo um período razoável para um jovem garoto da idade de 13 anos (Pl. Leg. 7.809e): “quanto ao estudo da *lyra* a criança deverá iniciá-lo aos treze anos e a ele se aplicar por três anos”. Uma pequena referência ao coro musical encontra na passagem (Pl. Leg. 7.812e-813a): “que nosso educador regulamente essas matérias de maneira estabelecida. No que toca ao caráter das próprias melodias e letras que os mestres do coro deverão ensinar, nós já o explicamos de modo minucioso e extensivo. Afirmamos que em todos os casos deveriam ser consagradas e adaptadas às festas apropriadas, revelando-se assim benéficas aos Estados fornecendo-lhes diversão propícia.

⁵³ Sobre a *lyra*, o historiador inglês Martin L. West cita que “era considerada um dos instrumentos de maior prestígio na Grécia Clássica, sendo o único instrumento que era tocado por um Deus, Apolo, e apreciado pelos outros deuses”. O autor em seu livro *Ancient Greek Music* realiza toda uma tipologia das *lyras* existentes na cultura helênica (WEST, 1992, p. 48-50).

alvo de críticas na comunidade ateniense por ser inábil a tocar e afinar a *lyra* de maneira adequada, fato que o marcava como um sujeito desprovido dos verdadeiros valores tradicionais dos *aristoi* (BÉLIS, 1999, p. 208).

Temístocles (524-459 a.C.), filho bastardo (*nothoi*) de pai ateniense com mãe desconhecida de provável origem estrangeira,⁵⁴ foi um dos mais destacados políticos e *strategos* da história de Atenas, tendo participação decisiva nas Guerras Greco-Pérsicas ocorridas durante as primeiras décadas do século V a.C. Conforme nos aponta Claude Mossé (1998, p. 208) no verbete “*Temístocles*” no *Dicionário da Civilização Grega*, sua primeira ação política de grande repercussão teria sido em 483, quando determinou que as minas de prata do Láurion fossem destinadas para a construção de uma frota de navios de guerra destinados ao combate contra os persas. Além disso, foi responsável pela construção do porto do Pireu com o objetivo de fortificar as defesas litorâneas de Atenas, abandonando o pouco seguro porto de Falero. Graças a tais medidas, três anos mais tarde os atenienses venceram os persas na batalha de Salamina. Dessa forma, Temístocles contribuiu para que Atenas tornasse uma potência marítima, simultaneamente proporcionando a ascensão política e social dos cidadãos mais pobres que combateram na guerra, os *thetai* (CANDIDO, 2016, p. 109-113). Após ter conquistado o apoio do *démos*, seus adversários e opositores, temerosos com seu progressivo aumento de prestígio e poder, resolveram votar seu ostracismo em 471, no qual Temístocles foi exilado de Atenas se dirigindo primeiramente para outras *póleis* helênicas situadas no Peloponeso. Posteriormente, se instalaria de modo permanente na Pérsia,

⁵⁴ Tal colocação da mãe de Temístocles ter sido provavelmente estrangeira surgiu primeiramente durante as reuniões com a orientadora Maria Regina Candido (informação verbal), na qual nos baseamos na documentação textual das *Vidas Paralelas* de Plutarco, na parte referente à Temístocles (Plutarco, *Themistocles*, v. 1).

sendo um dos conselheiros do rei Artaxerxes I que lhe confiou o comando da fortaleza de Meandro. É interessante observarmos que a educação musical deficitária não impediu Temístocles de tornar-se um *khoregos*, financiando seu próprio coro musical em 476 a.C. (WILSON, 2000, p. 20), o que representou seu último feito notável antes do exílio. Seus atributos de prestígio, riqueza, fama e proeminência como cidadão, oriundos de seus feitos nas Guerras Greco-Pérsicas, o proporcionaram a chance de ser um *khoregos*, mesmo que lhe faltasse talento musical ou competência técnica para a tarefa.

Os mais bem-qualificados *khoreutai* independentes de serem jovens ou adultos eram membros da aristocracia ateniense, provavelmente pertencentes às classes dos *pentakosiomedimnoi* e *hippeis*, assim como os cidadãos enriquecidos oriundos da terceira classe censitária, os *zeugitai*. Esses indivíduos dispunham de meses de tempo livre para se dedicarem aos ensaios e à preparação geral do coro antes das competições, pois muitos deles eram grandes proprietários de terra que não possuíam a necessidade de trabalhar para seu sustento. Por conta disso, os *khoregoi*, inclinados a recrutarem os melhores cantores e dançarinos para seus respectivos coros, tendiam a escolher membros da aristocracia quando selecionavam os membros do coro. Além disso, haviam outras razões como, por exemplo, a facilidade de locomoção para o *khoregeion*, pois era comum que as famílias ricas habitassem em locais próximos ao centro cultural de Atenas, onde eram realizados os treinamentos e ensaios. Ademais, teria sido um dos objetivos políticos de Clístenes realizar a junção das três primeiras classes censitárias nos coros musicais para promover a *isonomia* entre os cidadãos. Nesse caso, Clístenes pretendia conquistar o apoio político da classe dos *zeugitai* através da cooperação com os outros *aristoi* nos ensaios do coro musical. Outro fator decisivo para a seleção dos melhores *khoreutai* era o conhecimento musical do cidadão, seu estudo de poemas de

linguagem complexa e execuções cantadas de fraseologia avançada (PRITCHARD, 2004, p. 219).

Sobre a questão referente à seleção de *khoreutas* para o coro, é interessante destacarmos que mesmo um *khoregos* não alcançando a vitória, ainda assim ele teria que empreender aproximadamente 1000 dracmas com as despesas relativas ao treinamento e provisões com seu coro musical. A disposição para tamanho empreendimento financeiro não estava necessariamente relacionada com um sentimento de *koinonía* somente, referente à idealização do *khoregos* como o cidadão modelo por excelência que financia seus iguais com o desejo de consolidar a *isonomia*. O principal motivo estava relacionado com a glória e prestígio pessoal, no qual persistia um anseio de vitória e honra relacionado ao sucesso (PRITCHARD, 2004, p. 218). Quando um coro musical se sagrava vencedor, o *khoregos* se encarregava de erigir um monumento dedicado à sua vitória, o *monumento khorégico*,⁵⁵ objetivando marcar sua glória da vitória para a posteridade. Tal empreendimento envolvia um alto investimento, pois muitos desses monumentos eram de grande escala e dotados de uma alta complexidade artística (WILSON, 2000, p. 88), representando algo excepcionalmente custoso para um investimento privado. Um *monumento khorégico* que sobreviveu até os dias de hoje é o dedicado à vitória do *khoregos* Lisícrates e seu coro musical de formação circular proveniente da tribo de *Akamantis* (KOWALZIG, 2013, p. 47) ocorrida entre os anos de 335-334 a.C (**figura 3**). O monumento consiste em um pilar

⁵⁵ “*Monumento khorégico*” representa a minha tradução livre para o termo em inglês *Choregic monument*, adaptando o a transliteração de latinizada do “ch” para o “kh” que seria mais próxima da letra grega “χ”. O equivalente/tradução em português da palavra “*choregic*” não foi encontrado durante nossa pesquisa. Esse termo é utilizado por autores anglo-americanos como Peter Wilson, Barbara Kowalzig, Eric Csapo, entre outros.

construído sob colunas que sustenta uma trípode dedicada à tribo vencedora (BIEBER, 1939, p. 8). O monumento atualmente encontra-se no centro da Atenas moderna, no bairro da *Plaka*, não estando presente em um sítio arqueológico específico.



Figura 1 – Monumento *chorégico* dedicado ao *khoregos* Lisícrates do coro vencedor de uma competição ditirâmica ocorrida entre de 335 e 334 a.C. Fonte: Foto por Felipe Nascimento de Araujo (2018)

Considerações finais

De modo geral, podemos afirmar que as seleções de recrutamento e a demanda exigida durante o treinamento que antecederiam as competições representavam elementos que limitavam a participação nos coros musicais aos cidadãos mais proeminentes de cada tribo, pois estes provavelmente constituíam os melhores *khoreutai*. Sendo assim, ao contrário de outros aspectos das reformas de Clístenes como a criação da *boulé* dos quinhentos e a ampliação das falanges hoplíticas, a participação nos coros musicais não pode ser associada de forma absoluta à *isonomia* estabelecida na *pólis* após 508-507 a.C. Segundo a hipótese de Pritchard (2004, p. 224), Clístenes não pretendia necessariamente integrar de forma plena os atenienses de todas as classes censitárias, pois seu principal objetivo era o de promover uma maior coesão entre membros da aristocracia ateniense através do *ágon*

cooperativo presente nos ensaios dos coros musicais, objetivando assim evitar futuros levantes da aristocracia tradicional contra o recém-instaurado governo isonômico. Tal fator pode constituir um indicio da inclusão dos *zeugitai* nos coros musicais em conjunto com a aristocracia. Conforme demonstra Wilson (2000, p. 19), as tensões existentes entre as três famílias aristocráticas atenienses (Alcmeônidas, Pisístratidas e Boutadai) perdurou por toda a metade do sexto século não se limitando somente às primeiras décadas do sexto século no contexto das reformas de Sólon. Sendo assim, entre os anos de 508-507 ainda era necessária a adoção de uma política que reduzisse as tensões entre os grupos sociais mais proeminentes de Atenas, o que proporcionaria a estabilidade às reformas de Clístenes.

Desse modo, acreditamos que o rigor estabelecido durante a seleção dos *khoreutai* acabava por não mesclar efetivamente atenienses de diferentes classes censitárias, pois haveria uma proeminência dos segmentos mais abastados da comunidade. Considerando que a aristocracia era composta por *pentakosiomedimnoi* e *hippeis*, a presença do segmento censitário dos *zeugitai* simboliza uma questão pertinente para entendermos a composição social dos coros musicais.

Referências

Documentação

PLATÃO. **AS LEIS**. Tradução: Edson Bini. Bauru, São Paulo: Edipro, 2010.

PLUTARCO. Life of Themistokles. In: **Plutarch's Lives**. Translation: Aubrey Stewart; George Long. London: George Bell and Sons, 1894 (Kindle Edition).

VELHO OLIGARCA. **A Constituição dos Atenienses**. Tradução, introdução e notas: MARTINS, Pedro Ribeiro. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2013.

Bibliografia

BÉLIS, Annie. **Les musiciens dans l'Antiquité**. Paris: Hachette Littératures, 1999.

BIEBER, Margareth. The Rise of Satyr Play and of Tragedy. In: _____. **The History of the Greek and Roman Theater**. Princeton: The Princeton University Press, 1961, p. 3-35.

CALAME, Claude. **Les Choeurs de jeunes filles en Grèce archaïque**. Roma: Ateneo & Bizzari, 1977.

CANDIDO, Maria Regina. **Atenas: liderança unipolar no Mar Egeu (480-411 a.C.)**. Rio de Janeiro: NEA/UERJ; Letras e Versos, 2016.

GOMES, José Roberto de Paiva. **Elaborando um campo de experimentação comparada a partir das funções sociais das musicistas-citaristas hetairas com as das pedagogas representadas nos vasos áticos durante a tirania dos Pisistrátidas (560-510 a.C.)**. 2015. 254f. Tese (Doutorado em História Comparada) - Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

LAVELLE, Brian M. **Hipparchos: studies in Peisistratid History, 528-514 b.C.** 1983. Thesis (for the degree of doctor of philosophy) - University of British Columbia, Vancouver, 1983.

KOWALZIG, Barbara. Dancing Dolphins on the wine-dark sea. In: KOWALZIG, Barbara; WILSON, Peter. (Ed.). **Dithyramb in Context: Texts and Contexts in Changing Choral World**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 31-58.

NAGY, Gregory. **Transformations of Choral Lyric Traditions in the Context of Athenian State Theater**. Arion, n.3, p. 41-55, 1995.

PRITCHARD, David M. Kleisthenes, **Participation and the Dithyrambic Contests of Late Archaic and Classical Athens**. Phoenix, Victoria – British Columbia, v. 58, n. 3-4, p. 208-228, Autumn-Winter. 2004.

WEST, Martin Litchfield. **Ancient Greek Music**. Oxford: Oxford University Press, 1992.

WILSON, P. **The Athenian Institution of the Khoregia: the Chorus, the City, the Stage**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

RELIGIÃO E PODER: O IMPÉRIO MUÇULMANO, UMA NOVA ORDEM NO VELHO SISTEMA POLÍTICO-RELIGIOSO

RELIGION AND POWER: THE MUSLIM EMPIRE, A NEW ORDER ON THE OLD POLITICAL- RELIGIOUS SYSTEM

Jaqueline de Barros Sales⁵⁶

Artigo recebido em 15 de novembro de 2020
Artigo aceito em 28 de novembro de 2020

Resumo: Este trabalho analisará o processo de construção do Império Muçulmano, tendo em vista suas circunstâncias história e condição da narrativa religiosa. Nesse sentido, procuraremos estabelecer o contexto em que o Império Muçulmano se formou, expandiu e canonizou enquanto cultura escrita com a compilação do Corão, no século VII.

Palavras – Chaves: Império Islâmico. Corão. Política e Religião.

Summary: This article will analyze the construction process of the Muslim Empire, considering its circumstances, history and condition of the religious narrative. In this sense, we will seek to establish the context in which the Muslim Empire was formed, expanded and canonized as a written culture with the compilation of the Koran in the 7th century.

Keywords: Islamic Empire. Koran. Politics and Religion.

Introdução

O presente trabalho pretende abrir espaço para análises em torno das conjecturas políticas, sociais e religiosas no processo de formação do Islam, a fim de apontar as intencionalidades político-sociais de sua

⁵⁶ Graduada em História pela Universidade Federal do Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros. Membro do Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM) e História Cultura e Religiosidade (HCR). Contato: jaqueline.11sales@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0001-9452-8305>.

formação, bem como suas bases face ao sistema político-religioso do medievo.

O Império Muçulmano é guiado pelo Corão que, dividido em 114 suras, é para os crentes muçulmanos como uma espécie de manual da vida humana recitado pelo criador, pois descreve as origens do universo e do homem e sua relação com Alah. Com isso, o Corão é “um código de lei, um livro de oração, uma bíblia reverenciada por um sexto da raça humana como um milagre de pureza de estilo, de sabedoria e de verdade” (SMITH apud CHALLITA, 2013, p.11). Contudo, cabe mencionar que analisaremos a literatura corânica a partir das circunstâncias históricas e das condições de produção de seus discursos, o que conduz a reflexões em torno da dinâmica político-cultural das sociedades tribais da Península Arábica no século VII d.C. e da formação do Império Islâmico, e assim problematizaremos a concepção de “sagrado” associada a essa fonte. Interessa-nos, nesse sentido, indagar, o porquê de os discursos corânicos terem sido escritos em determinado momento histórico, para quê, onde, quando, quem são seus autores e destinatários e a partir de quais influências culturais.

Vale ressaltar que, somente após a morte de Mohammad, a partir da terceira década do século VII, iniciou-se o processo de reunião dos textos na coleção chamada de “A Tradição”. Abu Bark, primeiro sucessor de Mohammad, foi o responsável por essa compilação, que se estendeu até Otomão, terceiro sucessor no Khalifado Ortodoxo¹. A compilação do Corão surgiu da necessidade de manter a centralidade do poder no Império Muçulmano sem a presença da palavra, considerada sagrada, de Mohammad (MUBARAK, 2014).

1 - Formação do Islã: a religião incurtindo uma nova ordem político-social na Península Ibérica

Como percebemos através do mapa abaixo, a Península Arábica localizava-se entre os grandes impérios do norte e os reinos do mar Vermelho. Marcada, em grande medida, por uma geografia terrestre distinta das sociedades em seu entorno – Império Bizantino e o Reino da Etiópia, por exemplo – a maior parte da Península Arábica era constituída por regiões estepes e/ou desertas. Sua fonte de água eram os oásis⁵⁷, que se encontravam isolados nessas regiões, mas que continham água suficiente para um cultivo regular.

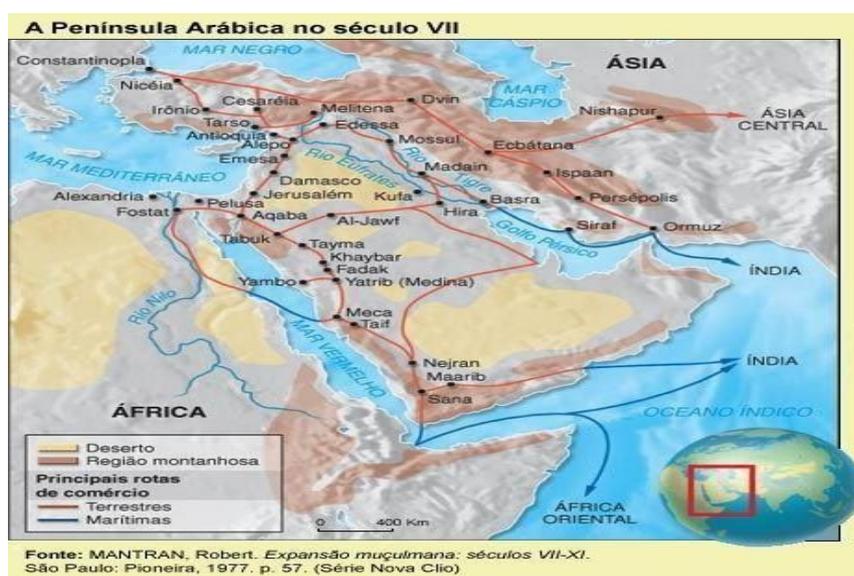


Figura 1: Mapa sobre a Expansão muçulmana, fonte na própria imagem.

A Península Arábica era habitada por pessoas com diferentes estilos de vida – como povos nômades, agricultores, artesões e comerciantes – que falavam vários dialetos do árabe. Os nômades, conhecidos como beduínos, eram criadores de carneiros, cabras e camelos, as criações e seu deslocamento geográfico eram ditados pela escassez dos recursos de água do deserto. Já os agricultores, artesões e comerciantes se estabeleciam em pequenos vilarejos de trocas

⁵⁷ Nascente de água doce, responsável pela presença de vegetação em áreas isoladas de regiões desérticas.

comerciais, como a feira. Não havia um equilíbrio entre esses dois mundos distintos, nem um poder político estável, visto que eram os chefes familiares que se reuniam em grupos de seguidores e lideravam a partir de manifestações de coesão e lealdade ao idioma comum. Essa política organizacional era chamada de tribos e exercida por meio da detenção das terras próxima aos oásis, uma vez que estes possibilitavam o contato tribal com os mercadores, onde ocorriam as trocas comerciais, como analisado por Hourani (1994). As rotas do comércio podem ser analisadas no mapa, onde estão marcadas segundo rotas terrestres e marítimas.

Porém, essa organização tribal não se constituía como único agente de força. Assim, além dos chefes tribais, grupos familiares podiam manifestar-se pela força da religião, como é o caso dos pastores e agricultores que, embora não tenham uma forma clara, era expressada através de deuses locais que se identificavam segundo as forças da natureza, como objetos nos céus, pedras e árvores. Já os maus espíritos se manifestavam em animais e aos adivinhos atribuía-se o poder de falar uma língua sobrenatural. O centro dessa força religiosa era Makkahh – cidade que conhecemos hoje, segundo nosso lugar de escrita, como Meca. O “Corpus ptolemaico”, documento do século II, menciona esse centro com a denominação de Makoraba, vocábulo derivado de Makuraba que significa santuário. Portanto, Makkahh, nos tempos pré-Islâmico, já se constituía como um centro cerimonial, onde no Hima, território consagrado, localizava-se Ka’ba – cubo em denominação e forma – edifício com uma Pedra Negra embutida num de seus ângulos e considerada de origem celeste, dignificando o local como um santuário. Esse santuário recebia uma peregrinação anual, o Hajja, chamado de Arafat (ELIADE, 2010).

No entanto, o monoteísmo não era uma crença religiosa que fugia ao conhecimento dos povos da Península Arábica, como se costuma

pensar. Além disso, havia alguns poucos cristãos em Makkah e muitos judeus em Yathrb – futura al- Madinah – Medina em português. Consideramos, então, que essa era uma crença ignorada até Muhammad estabelecer contatos com o cristianismo e o judaísmo, e incorporar aspectos de ambas as religiões no processo de formação do islam. Essa estreita relação entre essas três crenças religiosa está contida nas recitações que viriam posteriormente compor o Corão: “Os que creem e os que abraçam o judaísmo e os cristãos e os sabeus, todos os que creem em Deus e no último dia e praticam o bem obterão sua recompensa de Deus e nada terão a recear e não entristecerão.” (ALCORÃO, 2:62)

Esse contato é evidenciado na Bibliografia de Muhammad – documento disponível na língua árabe e analisado por Mubarak (2014) – no qual podemos compreender até que ponto a vida de Muhammad protagonizou a expansão do Islamismo e produção escrita do Corão. Nesse sentido, Mohammad nasceu no dia 8 de junho de 570 d.C., na cidade de Makkah, Arábia Saudita. Seu pai se chamava Abdullah e sua mãe se chamava Amina, ambos eram membros da tribo dos coraixitas, embora não fosse membro das famílias mais influentes. Acredita-se que seu pai era um homem muito justo e que, assim como ele, era um crítico da idolatria praticada pelos árabes, graças a influência do avô de Mohammad. Ficando órfão aos 6 anos de idade, o profeta muçulmano foi adotado por e seu tio Abu Talib, um comerciante de camelos em rotas comerciais (MUBARAK, 2014). A morte de seu pai foi preponderante na formação do Islam, pois:

Seu tio era um comerciante de camelos em rotas comerciais. Mas como não ganhava muito dinheiro e tinha muitos filhos, não pôde dar melhores condições de vida a Mohammad, que desde cedo começou a cuidar de rebanhos e a viajar com caravanas por toda a Arábia Central. Mohammad dirigia os camelos e ajudava os líderes das caravanas (MUBARAK, 2014, p. 9).

Foi em suas viagens até a Síria que Mohammad teve contato com o cristianismo e judaísmo, religiões que o islamismo carrega expressivos traços, como é o caso da crença num único Deus, as ideias de julgamento, céu e inferno e as apropriações de histórias bíblicas, embora de modo distinto das do Velho Testamento, incorporados pelo Islam no Corão. Além disso, o santuário de Ka'ba quando se torna uma representação religiosa do Islamismo traz consigo aproximações da religião popular da Palestina do século VI a.C., como aponta os documentos da colônia judeu-aramaica de Elefantina, localizada no alto Nilo, onde Jáve-Jha era venerado ao lado Bethel e Harambethek, a deusa Arat e um deus da vegetação. Essas aproximações se davam visto que, na Arábia Central, Manat (Destino), Allat (Feminino de Alah) e Al'Uzza (A Poderosa), eram veneradas juntos a Alah (ELIADE, 2010).

O trabalho de Mohammad como mercador também foi importante para a expansão muçulmana ao ter tornado possível o seu casamento com Khadja, uma viúva muito rica e que, portanto, tinha um certo poder social. Assim, acreditamos que esse casamento deu a Mohammad o apoio necessário para enfrentar a ordem política até então estabelecida, ou seja, a ordem dos chefes tribais (MUBARAK, 2014).

Mohammad recebeu o convite para administrar a caravana de mercante de Khadja e em sua função passou a ser conhecido como "Al-Amin - aquele que é digno de confiança" (MUBARAK, 2014, p. 9). Mohammad se casou com Khadja aos 25 anos, enquanto Khadja tinha 40 anos de idade. Esse fato é uma característica incomum para época, pois, em geral, homens mais velhos, muitas vezes viúvos, se casavam com mulheres por volta dos 12 anos de idade. Assim, uma das análises estabelecidas é a de que Mohammad possa ter tido interesses político-sociais para se casar com Khadja, pois além da riqueza, o casamento

também fez de Mohammad um importante membro da classe de comerciantes (MUBARAK, 2014).

Dessa forma, a partir do século VII, o contato entre dois mundos distintos – o mundo assentado, que perdera parte de sua força e segurança, e o mundo das fronteiras – permitiu que uma nova ordem política e cultural se estabelecesse. Essa nova ordem incluía a Península Arábica, as terras Sassânidas e as Províncias sírias e egípcias do Império Bizantino, que ficaram sob o domínio dos povos árabes da Arábia Ocidental, sobretudo Makkah (HOURANI, 1994). No centro desses dois mundos estava Mohammad, o protagonista dessa nova ordem.



Figura 2: Revelação do Corão a Mohammad pelo anjo Gabriel.
Fonte: Ilustração otomana em miniatura, no pergaminho do livro Jami 'al-Tawarikh.⁵⁸

A ilustração acima evidencia o protagonismo divino de Mohammad em torno da fundação político-religioso do Islamismo. Seu registro histórico é datado em 1307, período que se iniciou o processo de fundação do Khalifado Otomano do Império Muçulmano, consolidado

⁵⁸ O livro Jami 'al-Tawarikh é a literatura "Compêndio de Crônicas", mas muitas vezes referido como a história universal ou história do mundo), por Rashid al-Din, publicado em Tabriz, Pérsia, 1307 CE e agora presente na coleção da Biblioteca da Universidade de Edimburgo, na Escócia.

em 1453 com a conquista do Império Bizantino e a transformação do Império Muçulmano em um império transcontinental. O poder otomano se estendeu até 1922 e a ilustração representa uma autoafirmação do poder imperial na figura religiosa de Mohammad.

Esse protagonismo político-religioso em torno de Mohammad foi iniciado pelo contato com o judaísmo e o cristianismo através das caravanas mercantes, como é contado na bibliografia do profeta muçulmano trazida por Mubarak. A narrativa em torno da revelação é caracterizada pela romanização da profecia. Tudo se inicia quando Mohammad começa uma intensa vida espiritual, que leva a jejuns e orações no Monte Hira, localizado na Arábia Saudita. Atrelado a essa busca espiritual está a filosofia dos poetas que afirmavam que a subida ao monte seria tentadora, pois os Jins (demônios), podiam aparecer-lhes. Assim, poderemos observar que a filosofia dos poetas traz consigo proximidades com a história da tentação de Jesus Cristo, da tradição cristã, embora sob perspectivas diferentes. Enquanto Jesus seria tentado a ceder às tentações terrenas, da carne, tendo que resistir em nome de seu plano espiritual que salvaria a humanidade; a tentação dos poetas está ligada a construção poética, por meio da recitação. Essa recitação poética é uma identidade cultural da Península Arábica e uma questão essencial para a produção do Corão. Afinal, em árabe, "O Corão" é uma derivação do verbo declamar e pode ser traduzida para o português como "a recitação".

É nesse cenário que, com seus 40 anos de idade e estando na caverna do monte meditando, Mohammad conta ter escutado uma voz que lhes dizia para recitar alguns versos, estes eram os versos que

compunhará a Sura 96⁵⁹, do versículo um ao quinto (MUBARAK, 2014), e, segundo este cenário, a bibliografia do profeta muçulmano afirma:

Quando Mohammad voltou para casa depois daquela experiência transcendental, contou a sua mulher tudo o que tinha vivido, crendo ter sido dominado por uma força maligna. Mas sua mulher lhe disse que isto não era possível! Ela tinha um parente que era um monge cristão chamado Warraq Bin Rafouq, que depois de escutar a história de Mohammad, lhe disse que aquela entidade era o anjo Gabriel. Mohammad resistiu no começo, mas depois de ser animado a voltar à caverna, continuou tendo revelações e contato com aquele espírito. As biografias ocidentais sempre afirmam que aquele ser era de fato o anjo Gabriel, o que é contrário às afirmações em bibliografias árabes que descrevem ao ser como um Jin – palavra persa que significa espírito, associada a demônios! (MUBARAK, 2014, p.10).

Podemos perceber, com a citação acima, uma espécie de hibridismo religiosa. Novamente o cristianismo passa a se tornar uma ferramenta de fundamentação para o Islamismo, pelo menos num primeiro momento. Porém, a cultura escrita do mundo árabe continua com sua tradição poética, incorporada pelo uso da expressão Jin, vinda da filosofia poética acerca do Monte Hira.

Entretanto, em função do profeta muçulmano ser iletrado, há todo um processo de recitação por parte de Mohammad, e recepção por parte dos letrados, para a sua então escrita. Dessa maneira, fica uma lacuna acerca desse aspecto fundamental para a concepção de texto sagrado do Corão. Isso porque sabemos que a recepção é uma apropriação subjetiva que produz sentido segundo o código cultural que rege a interpretação de quem recepta a informação.

Assim sendo, dado o modo como o processo de conversão ao Islam ocorreu, compreende-se que Mohammad incorporou a explicação

⁵⁹ Sura que afirma o caráter religioso das palavras de Mohammad, sendo-as professadas em nome de Alah segundo a mensagem.

que o monge cristão, parente de Khadja, havia lhe contado. Os primeiros a receberem a designação religiosa de muçulmanos pelo seu profeta foram Khadja, Ali Abi-Talib, genro e primo de Mohammad, bem como seus escravos e servos. Além deles, jovens influentes das famílias coraixitas, membros de famílias menos influentes, clientes de outras tribos que viviam sob a proteção dos coraixitas, artesãos e escravos receberam essa nova ordem.

Porém, a influência profética de Mohammad não agradava as principais famílias coraixitas que temiam a perda de suas posições políticas, já que havia significantes diferenças entre a nova crença e as que ali predominavam, como foi o caso dos ataques aos ídolos dos deuses e às cerimônias ligadas a eles. Dessa maneira, devido à morte de Khadija e de Abu Talib, esposa e tio de Mohammad, que morreram em 619 e que o protegia, em 622 o profeta Muçulmano teve que partir de Makkah para Yathrib, um oásis e importante ponto de rota comercial, que futuramente viria a ser al-Madinah. Dado a influência que Mohammad já detinha como um importante membro da classe de comerciantes, alguns homens de Yathrib que iam comercializar em Makkah prepararam-lhes o caminho. Esses homens pertenciam a duas tribos distintas e precisavam de um “árbitro nas disputas tribais” e por conviverem com povos judeus e já conhecerem o monoteísmo, aceitaram Mohammad como “árbitro” e profeta, das duas tribos sob a ordem muçulmana.

Com o poder crescente de Mohammad em al-Madinah, antiga Yathrib, logo tramou-se uma luta armada contra os coraixitas, acreditava-se que pelo controle das rotas comerciais, mas sob a justificativa de uma luta divina contra aqueles que rejeitam o propósito de Alah. Passaram-se então a atacar de surpresa as caravanas dos adversários Makkahanos. Mohammad planejou 38 batalhas e liderou 25 campanhas militares, tornando-se um estrategista militar. As principais batalhas correspondem à batalha de Badr, em 624, onde, embora Mohammad e seus seguidores

tenham vencido, eles perderam a caravana de Abu Sufyan e, no ano seguinte, sob influência de sua esposa, Hind Bint 'Utbah, os muçulmanos de al-Madinah foram atacados por Abu Sufyan e derrotados por falta dos seguidores de Mohammad que saíram precipitadamente de onde se encontravam. Temos ainda a batalha da Trincheira, em 627, conduzida também por Abu Sufyan que pretendia erradicar todos os muçulmanos, missão falha. A sucessão de batalhas cessou em 628 com a formação de um tratado de paz de dez anos, aceito em sua plenitude no ano de 629, permitindo que Mohammad e seus seguidores pudessem novamente entrar em Makkah (LAWRENCE, 2008).

A partir disso, percebemos que, embora estejamos localizado num tempo histórico marcado pelo sistema patriarcal, Khadja se constitui como uma figura de grande destaque no processo de formação do Islamismo, pois além de ter sido o seu parente monge que apresentou a figura sacra do anjo Gabriel, base literária da revelação divina, foi a posição social que a família de Khadja possuía que possibilitou o contato de Mohammad com mercadores importantes, a quem ele convenceu de seguirem seus caminhos político-religioso. Com isso, fica evidente o caráter político da formação do Islamismo, em contraponto à narrativa religiosa, que, em nome de uma nova religião e do seu processo de conversão, travou batalhas para a dominação de regiões comerciais.

2 - A compilação do Corão: uma investida política

É com a morte de Mohammad, em 632, que Abu Bark, pai de uma das esposas de Mohammad – Aicha – foi escolhido como seu sucessor, não como profeta, mas como uma espécie de autoridade religiosa, dando assim origem ao primeiro Khalifah. Com a morte do profeta muçulmano, também se iniciou o processo de coleta do material que deu origem ao livro sagrado Corão.

Esse material foi escrito de forma gradual pelos escribas de Mohammad. Por ser iletrado, o profeta da religião recitava as revelações do Islamismo através de pregações às pessoas que o seguia. Alguns dos textos também foram escritos por seus seguidores letrados, até mesmo de maneira independente. A reunião desses textos é chamada de “A tradição”. Abu Bark, primeiro sucessor de Mohammad, foi o responsável por essa compilação, que se estendeu até Otomão, terceiro sucessor no Khalifado Ortodoxo. Já que o Império Islâmico se formou e expandiu através da forte oratória de Mohammad, a compilação do Corão surgiu da necessidade de manter a centralidade do poder imperial sem a presença da palavra, considerada sagrada, de Mohammad (MUBARAK, 2014).

Assim, percebemos que o Corão, como toda manifestação cultural escrita, possui uma função social. O livro traz consigo uma característica comum aos textos canônicos, ele foi compilado para ser um código de conduta social, ou seja, para ser um instrumento de manutenção do poder destinado a todo Império Islâmico e, hoje em dia, ao Estado-Nação Muçulmano/a. Além disso, o Corão possui duas características comuns aos textos de ordem sagrada, como forma de dar um maior alcance a legitimação desse código de conduta. Primeiro, e ponto central do processo de sua produção, o Corão traz Mohammad como o principal mensageiro divino, encarregado de guiar a humanidade “à palavra” e que, portanto, deve ser obedecido: “E obedeci a Deus e obedeci ao Mensageiro. Se virardes as costas e vos afastardes, a Nosso Mensageiro incumbe apenas transmissão clara da Mensagem.” (ALCORÃO, 64:12). E continua:

Os que renegam Deus e Seus Mensageiros, e procuram fazer distinção entre eles e dizem: Acreditamos em alguns, mas não nos outros”, esperando encontrar assim uma saída, São eles os

verdadeiros descrentes. Preparamos para os descrentes um castigo aviltante (ALCORÃO, 150:151).

A segunda característica diz respeito ao Corão englobar outros profetas e religiões monoteístas das quais herdou traços. Assim, o livro possui a pretensão de se uniformizar e, para tanto, indica todas as religiões que adoram a Alah e exclui a todas as outras. Segundo a crença muçulmana, o Corão é a revelação de uma nova ordem divina do monoteísmo que contempla e aperfeiçoa todas as outras, pois o Islamismo é a religião que Alah escolheu para a humanidade:

E, revelamos a ti, com a verdade, o Livro que confirma o Livro anterior e paira sobre eles. Julga, pois, entre eles conforme as revelações de Deus e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebestes. A cada um de vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis e Ele então vos inteirará daquilo em que divergis (ALCORÃO, 5:48).

Segundo os preceitos Islâmico, o Corão é a revelação da humanidade, onde independente de classe, cor, sexo, língua ou nação, todos que nele creem são muçulmanos. Para os muçulmanos, o Islamismo é a religião correta de Alah e todos que nele creem, deveriam segui-la: “Hoje, completei para vós vossa religião e rematei Minha graça sobre vós, e escolhi para vós a submissão. Contudo, quem for compelido pela fome a desobedecer a essas determinações sem a intenção de pecar, Deus é perdoador e misericordioso.” (ALCORÃO, 5:3), pois: “Sois a melhor nação que já surgiu entre os homens. Recomendais a proibidade e proibis o ilícito e acreditais em Deus.” (ALCORÃO, 3:110). Nesse sentido, o Islamismo enaltece sua superioridade face às outras religiões que creem em Alah, mas não as deslegitima, pois isso seria deslegitimar Alah e a função social do Corão:

(...) completou e aperfeiçoou as legislações que vieram antes. Como estas religiões foram direcionadas para uma nação e época específicas, elas não são adequadas para o mundo e a época atuais. O Islam, uma religião eterna e universal,

aperfeiçoou e completou aqueles aspectos que eram limitados para os povos e épocas do passado, afirmando aqueles aspectos apropriados para todas as épocas e povos. (AL-SHEHA, 2009, p. 19)

Nessa autolegitimação religiosa, de cunho universal, preservar a escritura, vida, honra, mente, riqueza e descendência é um dos grandes objetivos, onde a própria escritura prevê meios que violam o direito à vida e ao julgamento da justiça: "E não mateis os seres que Deus proibiu matar, exceto com justo motivo. Quem for morto injustamente, damos poderes a seu parente mais próximo para vingá-lo: que não se exceda, e será vitorioso." (ALCORÃO, 17:33)

Assim sendo, o Corão faz parte de uma cultura escrita ligada ao controle social e a manutenção da ordem do poder instaurada por Mohammad no processo de conversão ao Islamismo. Esse controle social não está atrelado apenas aos povos das sociedades tribais, mas os tem como principal função social, visto que o processo de expansão muçulmana teve como principal objetivo romper com a ordem política instaurada pelos chefes tribais, sobretudo em relação ao controle das rotas comerciais.

Dessa forma, é preciso levantar alguns pontos que foram responsáveis pela força religiosa e política do Império Islâmico, transformadas em cultura escrita. O primeiro deles diz respeito à própria trajetória de vida do profeta muçulmano, visto que a perda dos pais foi imprescindível para que Mohammad se tornasse mercador e, com isso, tivesse contato com o cristianismo e judaísmo, e conhecesse e se casasse com a mulher que lhe deu o lugar social necessário para instauração de uma nova ordem político-social. É dentro desse cenário que Mohammad pôde exercer sua oratória na pregação que transmitiu o poder religioso transformador das comunidades tribais em Império no século VII. Além disso, Mohammad é o fundador da ordem Islâmica, mas não é o único

autor de sua principal fonte escrita, o Corão. Primeiramente porque Mohammad fundou os preceitos do Islam, mas não foi responsável por seus registros, assim, estes preceitos podem ter sido modificados quando os escribas redigiram os discursos Mohammadianos. Ademais, o profeta muçulmano não reuniu esses textos antes de sua morte e, diante disso, os textos podem ter sido alterados de acordo com as pretensões dos sucessores de Mohammad. Assim, por serem um código de conduta destinado a organização coercitiva-religiosa do Império Muçulmano em todas suas extensões administrativas, os discursos corânicos também podem ter diversas marcas de autorias em seu processo de registro escrito e compilação.

Considerações finais

O Islam se formou e expandiu a partir da estrutura organizacional das comunidades tribais da Península Arábica do século VII. Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Hāshim, mais conhecido como Mohammad, fundou a religião e, com ela, o Império Muçulmano. Foi a estrutura social, política, econômica e religiosa presente nas comunidades tribais que possibilitou à Mohammad formar uma nova organização religiosa, construída em torno de uma nova ordem político-social. Dentro dessa estrutura pré-Islâmica, as trocas comerciais foi a principal característica para a formação e expansão religiosa do Império Árabe, pois foi sendo mercador que Mohammad teve contato direto com o monoteísmo das religiões judaica e cristã das quais herdou pressupostos teórico-religiosos bases para a fundação do Islamismo, através de suas próprias adaptações na crença em Deus/Alah, em céu e inferno e nas histórias Bíblicas.

Além disso, a figura feminina também desempenhou um papel importante no processo de formação e expansão político-religiosa. O casamento com Khadja, uma viúva rica e influente dentro dos grupos de

mercadores, fez com que Mohammad tivesse contato com o monge Cristão que lhe deu as bases para a narrativa mítica acerca da revelação divina do Corão. Esse casamento também garantiu ao profeta muçulmano uma posição social distinta e de suma importância no processo de expansão da religião Islâmica, visto que sua influência enquanto mercador permitiu que Mohammad formasse aliados religiosos para as disputas políticas em torno das rotas comerciais entre as cidades de Makkah e Al Madinah. Essas disputas políticas foram enfrentadas entre o exército religioso de Mohammad e as comunidades tribais, sobretudo a tribo dos Coraixitas, pelo controle dos centros comerciais presentes nessas cidades, mas sob a justificativa de uma guerra santa – a Jihad – na conversão das comunidades tribais politeístas em sociedades muçulmanas.

A Jihad foi a responsável pelo estabelecimento do Império Árabe e os preceitos religiosos do islamismo, proferidos por Mohammad, serviu como condutor social dessa nova ordem. Porém, com a morte do profeta muçulmano, as autoridades político-religiosas que o sucedeu começaram o processo de compilação desses preceitos, que deu origem ao Corão, como forma de manter a ordem política estabelecida por Mohammad.

Fontes

CHALLITA, Mansour. **O Alcorão** - Livro Sagrado do Islã. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2013.

Referências Bibliográficas

ELIADE, Mircea. Maomé e a expansão do islã. In: **História das crenças e ideias religiosas**. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, v. 3: Zahar, 2010.

HOURANI, Albert Habib. Um novo poder num velho mundo. In. **Uma história dos povos árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

LANNES, Suellen Borges. O califado. In: **A formação do Império Árabe-Islâmico: História e Interpretações**. 2013. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional) - Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pepi/dissertacoes/Suellen_Lannes.pdf>. Acesso em: 20 de outubro de 2018.

LAWRENCE, Bruce B. **O Corão**: uma biografia. Tradução de Maria Luiza Xavier de Almeida Borges; [revisão técnica Nami Hanna]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. Capítulos 2 e 3.

MUBARAK, Caleb. **Introdução ao Islamismo**. Tradução: Helen Ramiro de Araújo. Missões Mundiais, 2014.

A UNIÃO DINÁSTICA DE ISABEL DE CASTELA E FERNANDO DE ARAGÃO: O CASAMENTO QUE FUNDIU REINOS NO SÉCULO XV

THE DYNASTIC UNION OF ISABEL OF CASTILE AND FERNANDO OF ARAGON: THE MARRIAGE THAT MERGED KINGDOMS IN THE 15TH CENTURY

Juliana Maria de Souza Xavier⁶⁰
Fabrício Nascimento de Moura⁶¹

Artigo recebido em 10 de novembro de 2020
Artigo aceito em 22 de novembro de 2020

Resumo: Este trabalho procura apresentar os caminhos para a consolidação da união dinástica entre Castela e Aragão nas figuras de Isabel e Fernando. O casamento dinástico foi pensado como um artifício político e diplomático.

Palavra-chave: Casamento dinástico. Fernando de Aragão. Isabel de Castela.

Abstract: This paper aims to present the ways to the consolidation of the dynastic union between Castile and Aragon on the images of Isabel and Fernando. The dynastic marriage was thought as a political and diplomatic device.

Keyword: Dynastic marriage. Fernando of Aragon. Isabel of Castile.

INTRODUÇÃO

E depois de muitas conversas sobre este assunto, considerando o carinho que ela sabia que todas as pessoas tinham por seu casamento com o Príncipe de Aragão, deu secretamente a palavra de se casar com ele... (PULGAR, 1780, p. 11)

⁶⁰ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL. Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares em História Antiga e Medieval – NEMHAM. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4408-9302>. E-mail: julianadesouzaxavier@hotmail.com

⁶¹ Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão – UEMASUL. Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA – Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>

O casamento de Isabel e Fernando foi um grande marco histórico na sociedade ibérica na Baixa Idade Média. A união foi pensada para a unificação do território entre Castela e Aragão, os dois maiores reinos do que hoje conhecemos como Espanha.

Essa união pode ser caracterizada como dinástica, pois foi a junção de dois reinos. De acordo com Lisa Joseph os casamentos dinásticos eram uma prática recorrente no medievo com diversos intuitos de realização. Seja por território, riqueza, produção herdeira ou criação/fortalecimento de alianças, a dinastia era uma grande política de diplomacia entre os reinos. A autora explica ainda que a escolha do casamento dinástico não era a única razão para a expansão, sendo a Espanha unificada também por conquistas territoriais. (JOSEPH, 2015, p. 30-43)

Para Francisco José Zamora García, o casamento entre nobres era percebido em sua condição como peça em um jogo de poder. O sentimentalismo não era levado em conta durante as transações, mas a situação do reino. O casamento de Isabel e Fernando foi pautado nessa perspectiva. Ela havia sido prometida ao aragonês ainda criança por meio de um acordo de paz selado entre os ditos reinos, por seu pai João II. Após a morte de seu pai o acordo ficou a cargo de Henrique IV para cumprir as obrigações de matrimônio de sua irmã. (GARCÍA, 2006, p. 135)

A união de Fernando e Isabel foi marcada como um segredo diante da sociedade castelhana, principalmente de Henrique. Com base no documento escrito por Fernando del Pulgar "*Crónica de los Señores Reyes Católicos Don Fernando de y Doña Isabel de Castilla y Aragón*", procuramos apresentar os caminhos percorridos para a consolidação dessa aliança, bem como o papel de cada monarca.

1 - O Pacto de Guisando

O Pacto de Guisando foi o documento assinado por Isabel e Henrique IV no dia 19 de setembro de 1468, onde os irmãos se reuniram para selar a paz no reino. Este encontro foi desencadeado pelas consequências da guerra civil entre os irmãos Afonso e Henrique. Essa guerra civil, conhecida como a Batalha de Olmedo aconteceu após a retirada da promessa de Henrique em consolidar Afonso como herdeiro de Castela. As consequências dessa guerra foram a centralização de Isabel no poder político e as consequentes disputas com Henrique. (TREMLET, 2018, p. 42-47)

Lori Nyaken afirma que após a morte de Afonso na Batalha de Olmedo, Isabel demonstrou seu desejo político em liderar Castela ao criticar a legitimidade de seu irmão, alegando sua impotência e validade da condição de herdeira de sua sobrinha, Joana, a Beltraneja. Os nobres que fizeram parte do lado de Afonso na guerra civil transferiram o apoio e lealdade para Isabel. (NYAKEN, 2014, p. 10).

Giles Tremlett relata que o Pacto de Guisando só aconteceu após uma rápida reviravolta nas ações de Isabel. A princesa havia rejeitado a intenção de se tornar herdeira de seu falecido irmão Afonso. Para o autor, Isabel preferiu a cautela em relação a Henrique por se encontrar em uma situação incerta. Ela seria herdeira de Henrique, mas atestaria a legitimidade de Afonso. (TREMLET, 2018, p. 53-54)

Giles Tremlett ainda descreve que era possível perceber a demonstração de poder em Toros de Guisando. Tanto Isabel quanto Henrique procuravam a instituição da paz na Espanha, mesmo que seus conselheiros fossem avessos às suas decisões. O Pacto foi selado com base em diversos atos simbólicos e concretos. Foi no Pacto de Guisando que Henrique apresentou Isabel como uma semelhante e a declarou como legítima herdeira do trono castelhano. (TREMLET, 2018, p. 49)

Para Peggy K. Liss o reconhecimento da legitimidade de Isabel por meio do Pacto de Guisando pode ser considerado uma vitória. Além de ter honrado Henrique IV, ficou demonstrada a construção de sua autoridade. No Pacto constou outros termos que favoreciam a princesa, porém a figura de Henrique também estava contemplada no que dizia respeito ao dever de Isabel em se casar. (LISS, 2004, p. 55)

Giles Tremlett afirma que a forma como a princesa escolheu para batalhar contra seu irmão foi buscando sua autonomia na escolha de seu marido. A análise do autor indica que a infanta possuía uma precoce consciência política, e que esse foi de fato o ponto crucial em tudo que estava sendo envolvido no acordo. As negociações também tiveram insistência por parte de Isabel de possuir todos os direitos de um herdeiro em Castela. De acordo com o autor, a infanta recebeu títulos sobre cidades, renda e terra. E com essa posição, em teoria, a princesa possuiria certa independência financeira e uma base de poder pessoal. (TREMLETT, 2018, p. 53-54)

A partir desse contexto, o Pacto de Guisando passou por algumas edições onde ficou acordado que Isabel não se absteria de casar sem o consentimento de seu irmão, desde que fosse ela que tivesse a última palavra na escolha. (LISS, 2004, p. 55). A decisão de Henrique ao conceder essa autonomia para Isabel era uma estratégia para conseguir manter certo controle sobre a princesa, deixando a sua decisão influenciar os possíveis caminhos que Castela poderia seguir ainda em seu governo. (NYAKEN, 2014, p. 11)

2 - As negociações de Henrique IV

Para Peggy K. Liss a disputa sobre como Isabel devia se declarar após a morte de Afonso se iniciou com Carrillo e Pacheco⁶². Pacheco desejou que ela se declarasse herdeira de Henrique. Carrillo queria que a declaração fosse de Isabel como rainha e herdeira de Afonso. Pacheco aprovava o casamento com Afonso V, enquanto Carrillo aprovava a união com Fernando de Aragão. Por conta dessa discordância, Isabel decidiu por si mesma declarar-se herdeira de Henrique. (LISS, 2004, p. 54)

Ficou a cargo de Henrique pensar em alianças matrimoniais para Isabel após o fracasso da promessa à Fernando em virtude da idade. Segundo Francisco José Zamora García, todos os projetos matrimoniais pensados por Henrique se frustraram, e um dos motivos apontados foi a compreensão que Isabel passou a ter do contexto político em que estava inserida. (GARCÍA, 2006, p. 136)

William Thomas Walsh explica que após o Pacto de Guisando ser assinado foi preciso que Henrique tomasse providências para que o casamento entre Isabel e Fernando não acontecesse. Um de seus conselheiros orientou-o a formar aliança com Afonso V, rei de Portugal. Essa ação também deveria servir como uma ameaça para que Isabel não se rebelasse. (WALSH, 1935, p. 83)

William Prescott explica que, quando foi apresentada a Afonso, Isabel negou a aliança, baseada em uma determinação que proibia o casamento de uma infanta castelhana sem o consentimento dos nobres. O autor afirma que Isabel percebeu que o que enfrentaria por questões egoístas de seu irmão era um sacrifício. Isabel passou a ser negociada

⁶² Afonso Carrillo era o arcebispo de Toledo e conselheiro de Isabel. Juan Pacheco era um dos Grandes do Reino e conselheiro de Henrique IV.

por Henrique como uma peça de seu jogo político.

(PRESCOTT, 2004, p. 104)

Para C. Bishko e J. Elliott o futuro da Península Ibérica foi decidido com o Pacto de Guisando, em que Isabel foi reconhecida como herdeira por seu irmão. Após esse momento, Isabel se tornou uma questão de interesse internacional. As propostas foram com a França, assim revigorando a relação franco-castelhana. Com Portugal ajuntando suas fortunas, e Fernando, formalizando uma aliança e união de Castela com Aragão, Isabel decidiu por Fernando. (BISHKO e ELLIOTT, 2002, p. 21)

3 - A escolha de Isabel por Fernando

Henrique IV tentou formalizar uniões com o rei de Portugal e com um duque francês, sendo todos rejeitados pela princesa, que escolheu se casar com Fernando em segredo. Essa estratégia foi pensada após o conhecimento de Isabel sobre as uniões matrimoniais fora de Castela. Ela via que formar uma aliança com Aragão seria a possibilidade de unificar o território espanhol. (NYAKEN, 2014, p. 11)

Francisco José Zamora García discute a teoria do consentimento matrimonial⁶³ nas doutrinas canônicas e judiciais. O autor expõe que durante a Alta Idade Média cristãos e juristas entendiam que o consentimento entre esposos legitimava o casamento. (GARCÍA, 2006, 132-133)

É provável que a escolha de Isabel tenha partido de sua própria vontade e por razões íntimas. Francisco José Zamora García afirma que por seu desejo de se consolidar como rainha de Castela, Isabel decidiu ganhar tempo com Henrique e seguir com a negociação que estava construindo com Fernando. De acordo com o autor, a relação de seu

⁶³ A teoria do consentimento matrimonial discute doutrinas jurídicas e teológicas que implicam no consentimento entre cônjuges e famílias paternas sobre o matrimônio. (GARCÍA, 2006, p. 132).

matrimônio e seu irmão deve ser reconhecida pois pode-se perceber até que ponto a doutrina do matrimônio livre foi quebrada. (GARCÍA, 2006, p. 137)

Segundo William Thomas Walsh, Afonso Carrillo, o arcebispo de Toledo, preparou uma argumentação em favor de Fernando. Tal argumentação também poderia ser realizada por outros nobres aos quais Isabel procurava por conselho. Henrique deixou claro que o seu desejo era casá-la com o rei de Portugal e caso recusasse a união a colocaria em prisão. Essa ameaça seria cumprida com o intuito de ensiná-la obediência aos reis. (WALSH, 1935, 84-85)

William Thomas Walsh explica ainda que outros nobres aconselharam que Isabel precisava se guiar por opinião pública por ser órfã de pais. Todos, segundo o autor, desejavam o casamento com o aragonês. Sendo Isabel religiosa e buscando o bem-estar dos reinos, confirmou sua vontade de casar com Fernando, por entender ser da vontade de Deus. O autor afirma que com a confirmação, Isabel violou o Pacto de Guisando. Portanto, as ameaças de Henrique ao coagi-la a absolviam de sua parte do pacto. Ela considerou que sua ação foi justificável. (WALSH, 1935, p. 86)

A decisão de Isabel foi considerada de muita importância. Ela sofreu grande pressão para que sua escolha fosse o aragonês. Tanto a parte castelhana quanto a aragonesa se esforçaram para que a união acontecesse. Isabel sabia que a escolha devia ser pautada como desejável para as circunstâncias em que se encontrava, por isso o pessoal e o político pesaram sua decisão em favor de Fernando. Na opinião de C. Bishko e J. Elliott, a escolha de Isabel podia permitir que fossem ditados os termos no contrato do casamento, o que se confirmou pelo posicionamento que ela adotou. (BISHKO e ELLIOTT, 2002, p. 21)

O noivado dos príncipes colocou Isabel em perigo. Por conta de sua ameaça de prisão, a festividade deveria acontecer o mais rápido possível. O perigo também afetou Fernando que precisou entrar em Valladolid disfarçado. (WALSH, 1935, p. 95-97)

Isabel ainda procurava a benção de seu irmão. Na semana do casamento ela escreveu cartas para o rei anunciando sua intenção. A princesa desejava uma resposta, porém seus conselheiros a apressaram a casar. O que preocupava a princesa era o grau de parentesco com Fernando. Eram primos de segundo grau, o que contrariava as regras da Igreja. (WALSH, 1935, p. 98)

William Prescott afirma que todas as pessoas comuns de Castela também apoiavam a união com Fernando. A proposta de Isabel foi recebida com satisfação pelo rei de Aragão, que sempre foi sensível sobre a importância da unificação da Espanha sobre uma coroa. Ele já havia solicitado a mão de Isabel quando infanta. Quando sua posição se fortaleceu, o rei João de Aragão apressou-se para segurar sua presença política. Em razão disso, ele passou a Fernando o título de rei da Sicília. (PRESCOTT, 2004, p. 110)

Isabel e Fernando se encontraram para uma reunião acerca do matrimônio. William Prescott revela que por mais que o casamento estivesse aprovado, a situação financeira dos noivos não era favorável. Fernando e Isabel precisaram de empréstimos afim de cobrir despesas da cerimônia. Estas circunstâncias humilhantes foram a pauta para o começo de uma união que abriria possibilidade de uma monarquia espanhola próspera. (PRESCOTT, 2004, p. 113)

Sobre a consumação do casamento, uma bula foi redigida pelo arcebispo de Toledo que permitia a união dos nobres sem impedimento. Além do arcebispo, Fernando e o rei de Aragão também fizeram parte da redação. Segundo William Prescott, eles foram dissuadidos de procurar a corte romana por conta do apoio apresentado a Henrique IV. O papa Sisto IV exprimiu uma verdadeira dispensação anos mais tarde. Isabel não consentiria com tais ações contra as leis canônicas. A sua lealdade à Igreja foi a justificativa para sua exclusão deste plano. (PRESCOTT, 2004, p. 113)

Maria Isabel de Val Valdivieso acrescenta que em relação à bula de dispensação que foi concedida a Fernando, não é possível confirmar a absolvição da consangüidade devido à falta de comprovação documental. A autora explica que não é possível saber da existência ou não do conhecimento por parte de Isabel. Quem sabia com certeza era o rei João de Aragão. O casamento foi realizado sem essa exigência, o que atrapalhou a situação dos noivos em Castela. Após a bula autorizada por pelo papa Sisto IV o destino dos monarcas começaria a mudar. (VALDIVIESO, 2004, p. 20-21)

C. Bishko e J. Elliott apontam que o contexto que envolvia a região de Aragão e Castela foi um fator que contribuiu para explicar a função e importância de uma união. A Espanha do século XV era dividida em três coroas cristãs: Castela, Aragão e Portugal. A situação da linhagem aragonesa estava comprometida. Com o Compromisso de Caspe⁶⁴, foi tratada a solução com a instituição de uma filial castelhana em Aragão. (BISHKO e ELLIOTT, 2002, p. 19)

⁶⁴ Foi um acordo selado para resolver a ausência de herdeiro para o trono de Aragão.

Para C. Bishko e J. Elliott não existia um argumento irrefutável que unisse as duas coroas, mas a antipatia que existiu entre os aragoneses e castelhanos tornou qualquer perspectiva de união entre os reinos pouco atrativa. Mesmo com a antipatia algumas facções poderiam mostrar-se favoráveis a essa união. A presença de Castela em Aragão auxiliou o contato entre as regiões. Segundo os autores, uma aliança matrimonial parecia mais favorável para os aragoneses, que procuravam a melhora na grave situação política que se encontravam. (BISHKO e ELLIOTT, 2002, p. 20)

De acordo com Peggy K. Liss, Isabel descreveu em sua carta que a continuação da sua negociação com Aragão foi incitada pela quebra do pacto por parte de Henrique. Ela ainda afirma que a união traria glória para o reino de Castela. (LISS, 2004, p. 61). A relação entre os irmãos continuou abalada. Isabel escreveu mais uma vez, dias antes da cerimônia. Determinada a seguir com o casamento, pedia sua aprovação. (LISS, 2004, p. 65-66)

Por mais que a reunião fosse pensada para satisfazer o aspecto religioso e social, o político também precisava ser tratado. A união entre Castela e Aragão por meio do casamento precisava cumprir os ritos reais. A cerimônia foi realizada secretamente na presença de notários e no dia seguinte aconteceu a cerimônia pública. Os termos do casamento foram lidos previamente e assinados por ambas partes em acordo mútuo. (LISS, 2004, p. 67)

É percebido que Fernando prometeu cumprir todas as propostas, o que seria como uma demonstração da lealdade a Castela. Peggy K. Liss explica que para ela havia a expectativa de que Fernando estaria se habilitando para assumir o comando de Castela com Isabel. Fernando

pensava que se Henrique falecesse, ele seria o rei e não Isabel. (LISS, 2004, p. 68)

Maria Isabel de Val Valdivieso acrescenta que as negociações com Aragão foram autorizadas por Isabel compreendendo a proposta do ponto de vista político. Alguns conselheiros consideraram a juventude de Isabel e investiram na apresentação de aspectos físicos para auxiliar na decisão. Ela se considerava uma princesa acima de tudo, por sua ambição em alcançar o trono castelhano o lado político pesava sua decisão. (VALDIVIESO, 2004, p. 15)

O desejo de Isabel em ser rainha é apresentado nas exigências expostas na capitulação do acordo matrimonial. Para Maria Isabel de Val Valdivieso as demandas favoreciam o futuro da princesa. (VALDIVIESO, 2004, p. 16)

O acordo de casamento foi selado no dia 7 de março em Cervera. Nele continham todas as propostas que Fernando deveria aceitar. Tudo deveria ser permitido por Isabel, ele deveria conceder 100 florins⁶⁵ na consumação do casamento, um exército para proteger Isabel dos seus inimigos e ele deveria observar e assegurar a paz selada entre Henrique e Isabel. O rei João de Aragão e Fernando deveriam esquecer os insultos de seus antigos inimigos e perdoar tudo em função da princesa, além de prometer obediência a Henrique. (TREMLET, 2018, p. 61)

O documento humilhava os padrões aragoneses, pois fazia com que Fernando fosse um prisioneiro nas mãos de Isabel. Como os aragoneses não tinham condição de recusa ou exigência, aceitaram as propostas. O papel de Isabel nesse acordo foi demonstrar seu comprometimento fugindo e rebelando-se contra seu irmão. (TREMLET, 2018, p. 61-62)

⁶⁵ Florim era a moeda de ouro utilizada no medievo.

Giles Tremlett acreditava que as experiências prévias de Fernando com batalhas e decisões importantes fariam dele um rei de muitas terras ibéricas. Um acordo de casamento seria mais favorável do que incitadas guerras. Para o rei aragonês, a esposa de Fernando seria coadjuvante no processo e seu filho reinaria sozinho. Em razão de um possível futuro reinado sobre terras ibéricas o rei aragonês envia uma proposta matrimonial para os conselheiros de Isabel. As negociações com Aragão foram realizadas secretamente. (TREMLETT, 2018, p. 58)

Segundo Giles Tremlett, o rei de Aragão havia subordinado os conselheiros de Isabel em favor da união. Ele precisava de resultados dessa união mais rápido do que Portugal e a figura de Isabel ganhou vantagem de barganha. Os aliados de Isabel, principalmente o arcebispo de Toledo possuíam o desejo de manter o poder concentrado em Castela. O autor explica que da mesma maneira como os Grandes⁶⁶ dominavam o governo de Henrique, eles se imaginavam exercendo o poder no lugar de Isabel. De fato, isso ajudou-a nos momentos de negociação, pois se fossem válidos os direitos de Castela que consequentemente eram os de Isabel. (TREMLETT, 2018, p. 60)

Considerações finais

O casamento de Isabel e Fernando foi um momento relevante para a sociedade espanhola. Em Valladolid foi celebrada uma união dinástica que marcaria a diplomacia entre Aragão e Castela, além de promover a possibilidade de unificar tais territórios. O casamento permitiu que houvesse uma relação definitiva entre as coroas de Aragão e Castela, unificando o território espanhol. (GARCÍA, 2006, p. 131)

⁶⁶ Os Grandes do Reino eram um grupo de nobres que compunham o conselho do reino.

A intenção de Isabel em governar foi uma das principais causas que levou-a a se rebelar contra o Pacto e Guisando além de ter a garantia de autonomia na escolha de seu cônjuge. William Thomas Walsh afirma que a península ibérica se uniu em uma dinastia baseada nos mesmos costumes e tradições, assim se mostrariam como uma forte nação no combate aos inimigos. (WALSH, 1935, p. 84)

De acordo com C. Bishko e J. Elliott, Isabel e Fernando não se casaram precipitadamente, a decisão de se casarem foi tomada após inúmeras decisões, muitas vezes parcialmente realizada por eles. (BISHKO e ELLIOTT, 2002, p. 19)

A maneira como foi conduzida a decisão do matrimônio de Isabel demonstrou a habilidade da princesa em resolução de problemas que se dariam no futuro. Maria Isabel de Val Valdivieso explica que com o reconhecimento da legitimidade, a princesa se tornou influência nas alianças do reino. A consumação do casamento foi um conselho seguido por Isabel de se pensar na conveniência de seus interesses. Nesse caso, o conveniente era Fernando. (VALDIVIESO, 2004, p. 13)

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual

PULGAR, Fernando del. **Crónica de los Reyes Católicos Don Fernando de y Doña Isabel de Castilla y Aragón**. Valencia: Benedito Monfort, 1780.

B) Obras de orientação historiográfica

BISHKO, C. ELLIOTT, J. H. **Imperial Spain: 1469-1716**. Londres: Penguin Books, 2002.

LISS, Peggy K. **Isabel the Queen: life and times**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

PRESCOTT, William H. **History of the Reign of Ferdinand and Isabella**. v. 1. 2004. Disponível em: <http://www.gutenberg.org/cache/epub/6918/pg6918.html>. Acesso em: 09 de novembro de 2020.

TREMLETT, Giles. **Isabel de Castela: a primeira grande rainha da Europa**. Rio de Janeiro: Rocco Digital, 2018.

WALSH, William Thomas. **Isabella of Spain**. Londres: Sheed & Ward, 1935.

C) Artigos

GARCÍA, Francisco José Zamora. **Isabel la católica y el consentimiento matrimonial**. Alcalibe: Revista Centro Asociado a la UNED Ciudad de la Cerámica, 2006.

VALDIVIESO, Maria Isabel del Val. **Isavel la católica. Uma mulher para el trono de Castilla**. In: Memòries de la reial acadèmia mallorquina d'estudis genenalògics, heràldics i històrics. Pampa, 2004.

D) Dissertações e teses

JOSEPH, Lisa. **Dynastic Marriage in Englande, Castile, and Aragon, 11th-16th Centuries**. Austrália: University of Adelaide, 2015.

NYAKEN, Lori. **Queen Isabella and the Spanish Inquisition: 1478-1505**. Orlando: University of Central Florida, 2014.

CONCUBINATO EM CASTELA: ENTRE A LEGISLAÇÃO E A PRÁTICA SOCIAL NO CASO DE D. LEONOR DE GUZMÁN E AFONSO XI

CONCUBINATE IN CASTILLE: BETWEEN LEGISLATION AND SOCIAL PRACTICE IN THE CASE OF D. LEONOR DE GUZMÁN AND AFONSO XI

Lara Fernanda Portilho dos Santos⁶⁷

Artigo recebido em 06 de outubro de 2020
Artigo aceito em 16 de outubro de 2020

Resumo: Numa sociedade cujos princípios se baseavam na ética e moralidade cristã, a prática concubinária sempre existiu à sombra do casamento que, à margem do ideal cristão, foi veementemente combatido pela Igreja e pelos governantes. Esses, enquanto defensores da cristandade e dos seus princípios, elegeram leis e normas para combater a prática – mesmo sendo eles, contraditoriamente, os seus mais assíduos praticantes.

Palavras-chave: Concubinato. Legislação. Prática Social.

Abstract: In a society whose principles were based on Christian ethics and morality, concubinary practice has always existed in the shadow of marriage, which, outside the Christian ideal, was vehemently opposed by the Church and by the rulers who, as defenders of Christendom and its principles, elected laws and rules to combat the practice - even though they are, contradictorily, its most assiduous practitioners.

Keywords: Concubinate. Legislation. Social Practice.

Introdução

Neste artigo buscamos analisar a prática concubinária na Castela do século XIV a partir do caso de D. Leonor de Guzmán e do rei Afonso XI. Nobre sevilhana, D. Leonor pertencia a uma das famílias mais

⁶⁷ Doutoranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, orientada pela Prof^a Dra. Armênia Maria de Souza.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1319-5981>

E-mail: larafportilho@gmail.com

influentes e bem relacionadas no reino de Castela, compondo, como nomeou Ladero Quesada (2009), um núcleo de alta nobreza. Por sua vez, o governo de Afonso XI estava inserido num processo de instabilidades políticas que demandou ao governante impetrar um projeto de fortalecimento monárquico frente às profundas transformações do contexto da Baixa Idade Média.

No século XIV é observável o aprofundamento de modificações da vida social, cultural, política e econômica que foram produtos de um processo de crises que já estava em curso desde meados do século XII. Um largo, gradual e lento processo de dessacralização da sociedade⁶⁸ frente à retomada da lógica lucrativa e comercial juntamente com a urbanização e o surgimento das universidades foram alguns dos elementos que aguçaram o profundo desarranjo no sistema feudal. Resultantes deste processo eram os projetos de hegemonia encabeçados pela nobreza aristocrática - laica, urbanizada e politicamente atuante - que contribuiu nos conflitos de apoio ou oposição aos poderes das realezas medievais. Foi nesse cenário que analisamos a prática concubinária no reino de Castela, elencando o caso de D. Leonor de Guzman e Afonso XI como fenômeno histórico.

Ligado à questão do adultério, o concubinato encontrou sua permanência e aceitação social no projeto de construção de hegemonia das realezas e nobrezas medievais, contrariando aquilo que aparece de imediato: a condenação da prática do adultério pela legislação temporal e pela moral cristã. Noutros termos, afirmamos que

⁶⁸ O processo de dessacralização vivenciado da sociedade medieval, principalmente a partir da Reforma Gregoriana que, ao desconhecer os poderes sacros da realeza medieval corroborou com o distanciamento entre leigos e clérigos, incentivou ações de autonomia religiosa como expressão de um fervor espiritual que não encontrava satisfação na forma de religiosidade tradicional da Igreja. Como aponta A. Vauchez, há, principalmente no contexto da Baixa Idade Média, o surgimento de uma sociedade profana autônoma – profana quanto à fuga da tutela eclesiástica. (VAUCHEZ, 1995, p.62).

entre o praticado e o legislado há uma série de contradições que ocultam ou embaraçam a leitura do passado pelos historiadores. A esse respeito, devemos considerar que toda regra é mais ou menos transgredida e é nesse espaço entre o que está exposto na legislação e o que é posto em prática que deve se situar o trabalho do historiador (DUBY, 2011, p. 12). Nesse sentido, a permanência da prática concubinária na Idade Média se apresenta como um rico e contraditório objeto de análise, pois se de um lado ele compôs o ideário cristão de pecado, do outro, encontrou uma justificativa social para sua permanência em todo o Medievo.

Ao analisar a relação da prática concubinária que ocorreu no caso de D. Leonor Guzmán e Afonso XI, não podemos perder de perspectiva que o poder político tem como substrato essencial as relações sociais entre as variadas ordens. Portanto, o poder político é uma categoria que não se opera em separado de uma análise robusta da sociedade como um todo. É por meio da apreensão dos aspectos culturais, de costumes, bem como das estruturas sócio-políticas e econômicas, que se desvela aquilo que nos aparece de imediato. Em nosso estudo de caso a prática concubinária está intimamente relacionada à governança régia de Afonso XI que, a partir de seu relacionamento com D. Leonor de Guzmán, angariou para seu governo condições fundamentais para a consolidação de seu projeto político e, imperiosamente, à manutenção de seu poder régio.

Para fazermos essa discussão recorreremos, num primeiro momento, à concepção de Santo Agostinho sobre concubinato em “*A bondade do matrimônio*” e “*O matrimônio e a concupiscência*” a fim de perscrutar o sentido da prática conferido pelo teólogo-filósofo, cujas obras foram fundamentais para se moldar os valores medievais. Em seguida, faremos uso das *Siete Partidas*, compêndio jurídico e marco do direito castelhano escrita no século XIII no reinado de Afonso X, para tratar de diversos

assuntos de cunho jurídico-administrativo, dentre os quais estão as condenações do adultério na legislação castelhana. Aqui, incorremos na normatização legal acerca do concubinato enquanto uma prática de adultério. Por fim, demonstraremos, a partir do caso de D. Leonor de Guzmán e Afonso XI que, apesar da condenação eclesiástica e secular às práticas adúlteras, o concubinato não se furtou de estar presente nas relações régio-nobiliárquicas quando necessário aos projetos de hegemonia dessas esferas sociais.

1 – Concubinato e adultério em Santo Agostinho

Não alheias às relações românico-germânicas que moldaram a sociedade medieval, as relações concubinárias encontraram sua permanência social nos costumes germânicos, uma vez que aceitavam a existência de múltiplas práticas de união. Ao mesmo tempo, havia justificativas bíblicas encontradas no Antigo Testamento que legitimavam o concubinato, como é o exemplo do rei Salomão com suas mulheres e concubinas (HERRERO, 2008). Além disso, como apontou Jeffrey Richards (1993), a regulamentação da prática sexual pela Igreja era, naquele momento, ainda inconsistente, de forma que o mais próximo que se tinha de uma normatização sobre a prática residia no poder do *pater família*, o pai da noiva, ao consentir com uma união.

Concubinato deriva da expressão latina *concupinat* ou *concupinatus* que referenciava, no período tardo-antigo, às relações contraídas pela classe senatorial com mulheres de *status* inferiores ou “comportamento duvidoso”, como as prostitutas (RICHARDS, 1993). Essas relações estavam respaldadas pela *Lex Julia adulteriis* (séc. I) que, ao permitir a prática sexual com essas mulheres, às colocavam na condição de concubina, negando-lhes o *status* de esposa e direitos a elas e aos filhos que de tais relações surgissem (LONDOÑO, 1999).

No entanto, foi na Alta Idade Média, graças à Filosofia Patrística, que figurou um esforço dos padres apologistas em definir valores e regras a serem seguidos por aquela sociedade. Delineando um “*modo santo de viver, numa postura intelectual ortodoxa e uma incorporação rígida à tutela da Igreja*”, buscou-se definir, na racionalidade que a filosofia conferia, a concepção inicial de doutrina cristã em suas bases e fundamentos. Dentre esse esforço destacamos o nome de Santo Agostinho⁶⁹ que, em seus escritos, dedicou-se a tratar sobre o matrimônio o adultério e o concubinato.

Aliado ao pensamento maniqueísta, Santo Agostinho recebeu também influências do neoplatonismo e do cetiscismo. A reflexão agostiniana acerca da humanidade está calcada na concepção de um eterno dualismo - como expressado em sua obra *Cidade de Deus*. Nela o pensador antagoniza a cidade celeste (fundada por Abel) da cidade terrena (fundada por Caim), sendo os integrantes da celeste os libertos do pecado, em peregrinação ao céu; e da terrena os marcados pelo pecado, que comutam dos valores do mundo pagão.

Falar de Santo Agostinho para pensar as práticas concubinárias na sociedade medieval torna-se necessário pelo fato de sua obra ter reverberado pelos séculos seguintes e muitas de suas ideias tornaram-se base para a ortodoxia cristã. Antes de sua conversão ao cristianismo, Agostinho contraiu um relacionamento concubinário que perdurou por 15 anos em Cartago - denominado pelo pensador como

⁶⁹ Santo Agostinho nasceu em 354 em Numídia, África, tendo morrido em 430, em Hipona. Converteu-se ao cristianismo em 386, tornando-se bispo em 391. Antes de sua conversão, o filósofo teve experiência com o maniqueísmo, uma corrente gnóstica fundada no século III que buscava explicar a origem do mal e o mundo a partir de uma visão dualista (bem e o mal) onde tudo se explicava pela oposição desses dois princípios - desde o surgimento do mundo à criação do homem, à moral e o juízo final. Mais tarde a corrente maniqueísta foi combatida pelo bispo ao considerar os maniqueus como pseudocristãos (SANTO AGOSTINHO, 1996, p. 08).

um “forte tormento da sensualidade” – que o levou a concluir, após sua conversão, que deveria se desviar completamente das comodidades mundanas e sensualidade pecaminosa⁷⁰.

Para o Bispo de Hipona, o matrimônio é um bem natural de Deus pois nele implica a fidelidade através do débito conjugal⁷¹, evitando que homem e mulher caiam no pecado mortal da fornicação e adultério. A prática concubinária foi entendida pelo Bispo como um vínculo ilícito que fere diretamente os três bens do matrimônio: a fidelidade, a prole e a indissociabilidade de forma que, quaisquer violações matrimoniais configuram uma prática de adultério – dentre eles, o concubinato:

La violación de esta fe mutua se llama adultério cuando, ya sea por un movimiento instintivo de la própria concupiscencia, ya sea por el consentimiento a la ajena intemperancia, se quebra el pacto coyugal por el concubinato [...] El adultério y a fornicación constituyen culpa mortal (AGOSTINHO. El matrimonio, livro I, v. 35, cap. XIV).

Em sua obra “*El matrimonio y la concupiscencia*”, Santo Agostinho afirmou ainda que todo relacionamento ilícito têm uma “libidinosa crueldade”, pois contraem relações sem a intenção de procriar, buscando apenas o prazer, e o prazer detém uma “culpa venial”⁷². De forma taxativa, afirma:

⁷⁰ Sua experiência de vida influenciou nos pontos fundamentais de suas exortações em suas obras ao escrever sobre o matrimônio, a concupiscência e continência/incontinência das vontades humanas, a preocupação com o prazer e a necessidade de o limitar. O matrimônio se antepõe ao prazer, e o prazer é uma porta para a tentação de Satanás, como expressado em sua vida e obra. (SANTO AGOSTINHO, 1996).

⁷¹ O débito conjugal e a saúde corporal são duas condições fundamentais impregnadas ao princípio de fidelidade matrimônio que, fundamentado na máxima de que o corpo da mulher não lhe pertence, mas sim ao marido, da mesma forma que o corpo do marido pertence a mulher como preconizado no livro de I Coríntios 7:04. (VARELA, 2017, p. 66-67).

⁷² Apesar de a culpa venial não ser considerada como um pecado mortal - culpa venial apesar de não ter o mesmo peso do pecado mortal – aquele que compromete a salvação da alma -, não deixa de ser uma porta para transgressões maiores. (AGOSTINHO, livro I, cap. IV).

A veces llega a tanto esta libidinosa crueldade [...] que lo repito: si ambos son así, no son cónyuges, y, si, se juntaron desde el principio con tal intención, no han celebrado un matrimonio, sino que han pactado un concubinato. Si los dos no son así [contraíram matrimônio para procriar, ou ferir de alguma forma os bens matrimoniais] digo sin miedo que o ella es una prostituta del varón o él es un adúltero de la mujer (AGOSTINHO. El matrimonio, livro I, v. 35, cap. XV).

A perspectiva condenatória agostiniana acerca do prazer e da concepção matrimonial seguiu ao longo do período medieval, sendo endossada com o *IV Concílio de Latrão* (1215), que instituiu o matrimônio como um sacramento da Igreja. Mesmo no contexto da Baixa Idade Média o modelo de matrimônio defendido por Agostinho foi mantido de forma que as características e princípios de indissociabilidade, monogamia e reprodução se fizeram presentes (SILVA, 2005). Quaisquer relações que fugissem ao rito marital seriam, na perspectiva eclesiástica, eram relações pecaminosas.

A perspectiva agostiniana concebe o ato do concubinato como uma transgressão que pode ocorrer dentro ou fora do casamento. Se o concubinato é o que o casamento não é, e o casamento se caracteriza por seus bens de prole, fidelidade e sacramento, o casal, mesmo quando, dentro do rito marital, rompessem com a fé conjugal em nome do prazer, contraía para seu matrimônio uma relação concubinária e o pecado venial desta. De outro modo, Santo Agostinho faz exortações quanto ao uso do concubinato para a procriação:

Del mismo modo cabría decir de la concubina aceptada por un tiempo determinado incluso con el fin único de conseguir descendencia, que no podría en modo alguno tornar en legítimo y justo ese comercio carnal [...] (AGOSTINHO. La bondade del matrimonio, cap. XVI).

O concubinato ainda serviu como denominação para as relações mantidas por clérigos com mulheres que detinham uma “união estável”, profundamente combatida, principalmente com a Reforma Gregoriana

e a instituição do celibato – assunto que não nos aprofundaremos neste artigo.

Em seu conjunto, observamos que as formulações agostinianas acerca do matrimônio, adultério e concubinato serviram como esteios à moral cristã em todo o período medieval. Não obstante, a legislação castelhana coadunou, em certa medida, com a perspectiva eclesiástica, diferenciando-se quanto ao trato do ato de adultério entre homens e mulheres.

2 - Concubinato e adultério: um olhar sobre a legislação castelhana

A legislação castelhana se apresenta como uma importante fonte para analisarmos o ideário, os valores e as condutas elaboradas a partir daquela sociedade. Enquanto vestígios históricos do que estava aparentemente posto, ela nos serve como um contraste entre o legislado e esperado idealmente com os acontecimentos da *práxis*⁷³ social.

Assim o sendo, elencamos as *Siete Partidas* como um documento que marcou o direito castelhano, uma vez que se traduziu num projeto de unificação jurídica encabeçado por Afonso X, o sábio, com o fito de reunir os múltiplos códices que percorriam o reino de Castela. Organizadas em forma de compêndio, a obra foi escrita entre 1251 a 1265 e está dividida em 07 (sete) livros, cuja abordagem centrou-se nas temáticas de administração régia, fé católica, justiça, valores morais e sociais, comércio, divisão e demarcação de terras, punição de crimes e etc. Como um projeto unificador, ficou à cargo desse compêndio discorrer sobre os princípios normativos daquela sociedade. Em acordo com o nosso objeto em análise, coube em específico à *VII Partida* a temática sobre o adultério.

⁷³ Conceito aristotélico de movimento em relação a ação humana.

A concepção de adultério na legislação castelhana se dá de forma ampla. Em sua essência, toda prática enganosa é uma prática adúltera, de forma que o adultério matrimonial é a traição que marido e mulher faz um com o outro, rompendo os princípios de fé conjugal que os une⁷⁴.

Outra característica importante acerca da normatização do adultério na legislação castelhana é a diferenciação penal acerca do delito. É perceptível, na *VII Partida*, a atribuição de um maior peso do adultério da mulher, uma vez que a essa pesava a capacidade genitora inerente à condição feminina e concebiam-se que a desonra do engano ao marido, caso a gravidez fosse de outro homem, era algo muito maior (MISQUILIN, 2016). Conforme nos apresenta *VII Partida*:

Et esto tovieron por derecho los sábios antiguos por muchas razones: la una porque del adulterio que face el varon con otra muger non nasce daño nin deshonra á la suya: la otra porque del adulterio que ficiese su muger con otro, finca el marido deshonorado recibiendo la muger á outro en su lecho: et demas porque del adulterio que ficiese ella puede venir al marido muy grant daño; ca si se empreñase de aquel con quien fizo el adultério, vernie el fijo extraño heredero en uno con los sus fijos, lo que non avernie á la muger del adulterio que el marido ficiese con outra [...] (ALFONSO X. Las Siete Partidas del Don Rey Alfonso el sábio, VII Partida, 1807, p. 2.268).

Observa-se que a legislação castelhana nos dá um panorama sobre a condenação do adultério feminino. Caso a mulher se relacionasse com outro homem, após ter sido desposada formalmente por seu marido, ou fosse condenada de adultério, “[...]él y ella sean puestos como siervo en el poder del esposo, quien haga de sus bienes lo que quiera, no teniendo hijos legítimos; pero no pueda matarlos

⁷⁴ Conforme se apresenta na fonte: “[...] porque hobiesen de rescebir pena de justicia en los cuerpos en quanto durare el matrimonio, fueras ende si fuese en razon de adultério, ó sobre traycion que alguno dellos ficiese ó quisiese facer contra el outro [...]”. (ALFONSO X. Las Siete Partidas del Don Rey Alfonso el sábio, 1807, p. 355).

[...]" (ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Don Rey Alfonso el sábio*, VII Partida, 1807, p. 2.268).

A acusação de adultério à uma mulher só não teria consequências legais quando, ao ser acusada, conseguisse comprovar que seu marido também era adúltero. Neste caso, anulava-se a acusação contra a mulher mas, em nenhum caso, definia-se uma pena ao adúltero: “[...] *Si el marido adúltero acuse á su muger de adultério, y ésta antes de responder alegue no poder acusarla por ser adúltero, y se lo pruebe, sea desechado de la acusacion [...]*” (ALFONSO X. *Las Siete Partidas del Don Rey Alfonso el sábio*, ley IV, p. 268-269).⁷⁵

Como observado anteriormente no caso castelhano, a distinção entre adultério feminino e masculino se fez também presente em toda a cristandade. Como nos lembra George Duby (2011), a sociedade medieval não era monogâmica. Com uma moral que todos fingiam respeitar havia um sistema social que “exaltava as proezas da virilidade” de forma que o homem não era forçado a evitar outras mulheres antes e durante o casamento. A desigualdade de tratamento entre o adultério praticado pelo homem e pela mulher foi alvo de questionamento pela Reforma Gregoriana, como nos aponta Néri Almeida. Na esfera eclesiástica, o adultério era condenável, fosse ele feminino ou masculino, mas que, ao ser a sociedade medieval herdeira dos valores tardo-antigos, a desigualdade entre homens e mulheres adúlteros se alicerçou na *Lex Julia Adulteriis* (séc. I), que conferiu, na época do Império, a permissão de relações extramaritais com concubinas e prostitutas sem penalidades (ALMEIDA, 2008).

⁷⁵ Juntamente com as *Siete Partidas*, o *Fuero Real* foi um outro conjunto de leis produzidas a partir de uma antiga legislação goda do século VII e publicada em Valladolid, no ano de 1255. Composto por 04 (quatro) livros que também abordavam assuntos semelhantes aos contidos nas *Siete Partidas*, o *Fuero Real* apresentava uma perspectiva semelhante quanto a condenação da mulher pela prática de adultério (MISQUILIN, 2016).

Ainda com Duby, o medievalista nos chama atenção para o franco aumento de relacionamentos extraconjugais a partir do século XII na sociedade medieval. Sobre essa temática destacamos aqui a Península Ibérica como um frutífero recorte para pensarmos as relações adúlteras e concubinárias no seio da nobreza/realeza.

3 - O caso de D. Leonor de Guzmán e Afonso XI.

A adoção de relações extraconjugais se apresentou nos reinos ibéricos como uma saída aos casos de esterilidade para garantir a sucessão linhagística. Como definiram as autoras Maria Lourenço, Ana C. Pereira e Joana Troni, as amantes régias tinham uma função complementar à rainha quanto a procriação, ao ser essa uma tarefa primordial da rainha que, quando não a cumpria, as amantes régias assumiam a função (LOURENÇO; PEREIRA; TRONI, 2011).

No caso de Castela, José Herrero aponta que são bem conhecidos os casos de adultério vivenciados pelos reis castelhanos, que interpretavam a libertinagem na monarquia como “pequenos pecados” (HERRERO, 2008). Neste artigo recorreremos ao caso de Afonso XI com D. Leonor de Guzmán como uma expressão clara da finalidade social de uma relação concubinária.

D. Leonor de Guzmán (1309-1351) era uma nobre sevilhana que se tornou amante pública de Afonso XI (1310-1351) de Castela por mais de vinte anos. Desse relacionamento, nasceram dez filhos, dentre eles o futuro rei de Castela, Henrique II, que deu início à dinastia dos Trastâmaras em 1369⁷⁶.

⁷⁶ Outra justificativa que serviu à finalidade de legitimação do concubinato com D. Leonor de Guzmán foi a ausência de filhos de Afonso XI com D. Maria de Portugal, sua legítima esposa e rainha que até 1333 não havia concedido herdeiros ao monarca. A crónica faz menção a situação de Afonso XI de “minguado e acabado homem” por não ter tido filhos com a rainha. Assim, ele “[...] *cató manera como oviese fijos de otra*

Filha de Pedro Nuñez de Guzmán e Juana Ponce de León, D. Leonor pertencia a dois importantes núcleos familiares de Andaluzia, levando Ladero Quesada (2009) a denominá-la como membra de um núcleo de alta nobreza⁷⁷. Com um alto poder de influência ao estar respaldada pelo princípio de solidariedade e parcerias inerente à esfera da nobreza, os Guzmáns e os Ponce de León detinham um vasto patrimônio senhorial além de bem relacionados com as famílias de Aguilar, Enríquez, Coronel, Porto Carrero e Córdoba. Por meio de campanhas militares e políticas matrimonialistas, fundaram as renomadas casas nobiliárquicas de Niebla, Barrameda de Sanlúcar e Orgaz. Como denominou José Sainz e Margarida Sánchez, os Guzmáns e os Ponce de León se consolidaram como a linhagem mais poderosa da Baixa Andaluzia, com a maior e mais importante condição senhorial (CABRERA-SÁNCHEZ, 2006).

Patrimônio, nascimento e influência eram as três qualidades que qualificavam a nobre à função de concubina régia. Atuando em favor do monarca, a nobre foi capaz de garantir acesso e apoio de grande parcela de nobreza ligadas à sua família⁷⁸. Bastante difundido na historiografia sobre o tema, a relação com D. Leonor era pública e fiel, ao ponto de a amante ser uma figura atuante na política durante o

parte. *Et en aquel tiempo era una dueña en Sevilla, que llamaban Doña Leonor, hija de Don Pero Nuñez de Guzmán [...]*" (ROSEL, Don Cayetano. Crónica del Rey D. Alfonso Onceno, 1953, p. 227).

⁷⁷ O princípio de solidariedade nobiliárquica se centra no ideal de amizade entre nobres, do qual, se apresentam as relações de solidariedade, parentesco e afinidades linhagísticas num auxílio mútuo por pertencerem à mesma categoria social. Para o caso da realeza, esse princípio também era aplicado graças ao *primus enter pares*, ou seja, sublinhando a noção de que o rei também era pertencente à esfera da nobreza (BARROS, 2009, p. 50).

⁷⁸ Em nosso trabalho discutimos a condição nobilíssima de D. Leonor de Guzmán como uma ferramenta de poder na garantia de governança régia de Afonso XI. Na perspectiva de Salvador Moxó, patrimônio, nascimento e influência eram condições essenciais à nobreza que, a partir de um cotejamento da família da nobre, encontramos estas características. (MOXÓ apud MISQUILIN, 2016, p. 52).

reinado do monarca, influenciando diretamente nas decisões internas e externas do reino. Contraditoriamente, apesar do cenário amoral, luxurioso e do estereótipo de prazer a que as amantes normalmente estavam vinculadas, a crônica castelhana sempre delineou o ideal de uma boa mulher, enobrecida por Deus, inteligente e com condições para estar ao lado do monarca, como apresenta o *Poema de Alfonso Onceno*.

O relacionamento de D. Leonor de Guzmán e Afonso XI cumpriu um papel político ao se apresentar como uma profícua ferramenta à legitimação e viabilidade na governança do monarca. Concordamos com a afirmação da historiadora Fátima Fernandes ao afirmar que o poder régio peninsular, no contexto da Baixa Idade Média, dependia de vínculos pessoais do rei com as demais forças sociopolíticas (FERNANDES, 2004). Nesse sentido, realeza e nobreza, se complementavam e juntas lançaram mão de estratégias que viabilizassem suas atuações e fortalecimentos de poder na esfera política. Numa via de mão dupla, a “nova nobreza” tornou-se um importante instrumento da administração política e na garantia dos princípios de justiça que uma boa governança exigia.

Nessa nova estrutura em que nobreza e monarquia se baseavam – menção as qualidades de uma nobreza e monarquia urbanizada e aristocrática -, tornou-se fundamental que o rei tivesse a seu lado, conselheiros tanto leigos como eclesiásticos, que o auxiliasse na difícil arte do bem governar (FERNANDES, 2009). Dessa necessidade, sublinhou-se à nobreza sua maior participação na corte e, ao monarca, a adoção de medidas que angariassem apoio e suporte para o cumprimento de sua missão divina.

Ressaltamos que as relações régio-nobiliárquicas não se deram de forma harmônica. Longe de ser um grupo coeso, tensões e conflitos

marcaram as disputas políticas nas esferas dominantes. Fosse por ajuda mútua ou consequência de uma oposição, essa nova nobreza exigiu, em certa medida, que a realeza se fortalecesse para então cumprir sua função. Não só a nobreza, mas a partir do século XII, a monarquia também estava pressionada pela própria Igreja que passou a disputar os espaços de atuação política e poder no seio da cristandade após a Reforma Gregoriana. Como fruto desse tempo, o reinado de Afonso XI não passou incólume a tais disputas.

No reinado do monarca castelhano destacamos a oposição de seu tio-avô e ex-tutor D. Juan Manuel. Filho do Infante Manuel de Castela, era neto de Fernando III e sobrinho de Afonso X. Criado por seu tio Sancho IV, o infante sempre estava envolvido com as questões políticas do reino e alavancou consigo outra gama de solidariedades nobiliárias.

Em sua vida política D. Juan Manuel apresentou ainda durante o reinado de Fernando IV, pai de Afonso XI, desavenças com a coroa⁷⁹. Num jogo de interesses, disputou, sem sucesso inicialmente, a tutela de Afonso XI após a morte de seu pai em 1312, conseguindo o apoio de D. Constança, infanta portuguesa esposa do falecido rei. Após a morte da rainha, a tutela recaiu sobre a avó paterna, D. Maria de Molina, que acabou cedendo a tutoria do neto ao seu tio, em nome da paz e estabilidade do reino.

Durante o reinado de Afonso XI, D. Juan Manuel se tornou um de seus mais severos opositores. Os conflitos se acirraram após o monarca desfazer o noivado com a filha do nobre, D. Constança Manuel, em favor do casamento com D. Maria, infanta portuguesa. D. Juan Manuel estava alinhado com D. Juan de Haro, conde de Viscaia, nobre relacionado ao

⁷⁹ Conforme apresenta a crônica, D. Juan Manuel sentiu-se, durante um cerco de Gibraltar, menosprezado por Fernando IV em favor de Juan Nuñez de Lara que, em retaliação, retirou suas tropas de combate, deixando o rei em campo. Essa decisão obrigou a Fernand IV a recuar e conceder trégua à Granada. (MISQUILIN, 2016, p. 84).

reinado de Afonso IV de Aragão. De disputas que permaneciam desde o reinado de Sancho IV, João de Haro era opositor da coroa castelhana, o que o levou a estreitar laços com D. Juan Manuel. Num momento em que o ex-tutor de Afonso XI pretendia casar sua filha com o conde de Viscaia, o rei castelhano foi orientado por seus conselheiros a intervir e prometer núpcias à filha de D. Juan Manuel numa tentativa de frustrar uma relação tão nociva ao governo de Castela naquele momento. Igualmente orientaram a Afonso XI a importância de conquistar apoio de um dos “mais poderosos homens de seu reino” em referência à D. Juan Manuel que, com sua experiência militar, somaria forças no combate ao avanço muçulmano na fronteira sul do reino de Castela⁸⁰.

Após impedir a associação de D. Juan Manuel e D. Juan de Haro, Afonso XI mandou prender e matar o conde de Viscaia. Eliminada a ameaça a seu reinado, foi novamente orientado por seus conselheiros a romper com a proposta de matrimônio com D. Constança Manuel em favor de uma aliança matrimonial com a Infanta portuguesa, D. Maria, filha do rei Afonso IV (YAÑEZ, R. Poema de Alfonso Onceno, rey de Castilla y de León, 1863). Como consequência desse ato, D. Juan Manuel se voltou contra o monarca castelhano, e se constituiu, de fato, numa força opositora à governança do rei.

Sem nos delongarmos numa ampla análise do governo de Afonso XI, vale destacar a importância da política matrimonial em seu reinado, que consistia em verdadeiros acordos políticos que se faziam e desfaziam conforme as necessidades momentâneas de seus protagonistas. Tais práticas se apresentaram como uma solução as crises sucessórias das

⁸⁰ A crônica do monarca narra a titulação de “*adelantado de la frontera*” conferida à D. Juan Manuel pelo rei para atuar na investida contra os mouros, ou como D. Juan Manuel venceu as tropas de Ozmin (ROSEL, Don Cayetano. Crónica del Rey D. Alfonso Onceno, 1953, p. 203; 207).

coroas, servindo à finalidade de fortalecimento da diplomática entre os reinos, com destaque aos reinos de Portugal e Castela, uma lógica que se alastrou a sua relação com D. Leonor de Guzmán.

A cronística sobre o reinado de Afonso XI nos apresenta um panorama de severos problemas conjunturais que iam desde apandemias – como a Peste Negra -, à fome, miséria, disputas políticas internas com parte da nobreza que apoiava D. Juan Manuel, além do papel fundamental do reino de Castela na contenção do avanço muçulmano. Somou-se a isso, o recrudescimento de conflitos diplomáticos com o reino de Portugal, ao ter, Afonso XI, tomado D. Leonor de Guzmán como amante, em caráter público.

Conforme as fontes, teriam sido muitas as reclamações de D. Maria a seu pai, Afonso IV, rei de Portugal, para que intervisse a seu favor junto ao seu marido⁸¹. Na ausência de acordos sobre o assunto, Afonso XI Castela e Afonso IV de Portugal acabaram por se enfrentar entre os anos de 1336 a 1338, conflito esse que resultou na intervenção papal para que findasse.

É na mesma lógica a que serviu a política matrimonialista no reinado de Afonso XI que atribuímos o relacionamento concubinário do monarca com a nobre. Com o fito de viabilizar sua governança régia, o relacionamento com D. Leonor de Guzmán consolidava uma importante rede de solidariedades nobiliárquicas e poder ao monarca para enfrentar as crises internas de seu reino. Enquanto um apoio externo, Portugal não tinha condições de dar suporte à resolução dos problemas internos, ameaçadores e imediatos do rei castelhano.

⁸¹ Conforme a crônica, a justificativa da adoção de uma amante se justificou como uma solução à ausência de herdeiros concedidos pela rainha, o que ocorreria em 1334, com o nascimento de Pedro I, futuro rei de Castela.

Mantendo um relacionamento com a nobre, além do apoio nobiliárquico, Afonso XI resolveria o problema de sucessão ao ter sido, sua amante, a primeira a gerar filhos que, mesmo bastardos, gozavam do prestígio e apelo social de serem filhos do monarca castelhano - não por acaso, D. Henrique, um de seus filhos ilegítimos, se tornou o futuro rei de Castela⁸².

No campo militar, o relacionamento concubinário garantiu ainda guarnição necessária às fronteiras muçulmanas, ao deter, a família Guzmán, uma conhecida atuação no campo militar⁸³, ao estarem, muitos de seus membros e seus solidários, presentes na conquista da Batalha do Salado.

Considerações finais

Os imaginários e representações são sempre vestígios de parte da realidade histórica e, como tal, também são importantes na apreensão do objeto, uma vez que é na relação do concreto com ideal que conseguimos apreender as contradições históricas e, nessas, produzir ricas análises da realidade. Desse modo, as relações de concubinato se apresentaram como um profícuo objeto para pensar as contradições entre o legislado e o praticado. O corpo normativo de uma sociedade tende a apreender o campo aparente e idealizado, mas que poucas vezes encontra um substrato no cotidiano das práticas sociais. As normas se apresentam como a aparência que tende a se esvaír frente as necessidades demandadas pelo mundo concreto. Como corretamente afirmou George Duby (2011), erra o historiador que deposita sua crença

⁸² Após a morte do monarca, D. Leonor de Guzmán foi perseguida por D. Maria de Portugal e seu filho, legítimo herdeiro do trono castelhano, Pedro I. Após a morte de D. Leonor, D. Henriques declara guerra a seu meio irmão, matando-o em 1369. (BALLESTEROS-BERETTA, 1932, p. 636).

⁸³ Tendo Pedro Nuñez de Guzmán participado da reconquista da cidade de Sevilha junto a Fernando III. (MISQUILIN, 2016, p. 64).

fiel nas normas e legislações pois essas não representam fielmente a realidade, mas o são em grande, sempre transgredidas.

Assim, inserido num processo de longa duração, observamos que desde o período tardo-antigo a prática concubinária se fez presente na sociedade europeia. A filosofia agostiniana foi a expressão sintética de uma série de apologistas que refletiram e formularam uma visão moral e uma postura ética acerca das práticas de adultérios, entre elas o concubinato. Para o Bispo de Hipona, o adultério se opõe aos bens do matrimônio, uma vez que esse está calcado no princípio de fé conjugal, que dele advém três bens: a prole, a indissociabilidade e a fidelidade. Em seu oposto, o concubinato feria esses princípios, pois buscava o prazer carnal, porta para as tentações do Satanás.

Nesse largo processo, a Baixa Idade Média ibérica, mergulhada num profundo processo de crise, trouxe em sua legislação uma condenação a prática do adultério, ressaltando o tratamento sobre esta prática de forma diferenciada pelo sexo. Se o homem cometesse o adultério, não haveria a esse, pena a que incorresse, ao passo que a mulher – e o seu amante –, eram postos na condição de servos, e tinham seus bens confiscados pelo marido desonrado.

Fosse na condenação temporal ou espiritual, a concretude da realidade social impunha àquela sociedade um outro tipo de comportamento em relação ao adultério. Enquanto uma prática aceita, as relações concubinárias encontraram, nos princípios de sucessão da realeza/nobreza, uma resposta aos casos de esterilidade de rainhas e damas. Em especial no caso de Afonso XI e D. Leonor de Guzmán, assim como uma política matrimonialista, o concubinato serviu à manutenção e fortalecimento do poder régio do monarca ao ser, D. Leonor, pertencente a um núcleo nobiliárquico forte e bem relacionado no reino

de Castela que se viu, através do princípio de solidariedades da nobreza, vinculados no projeto de governança do rei.

Finalmente, reafirmamos a importância deste trabalho como uma tentativa de somar ao campo historiográfico acerca do tema que, longe de estar esgotado, se apresenta como um rico aspecto para a análise das relações sociopolíticas da sociedade ibérica medieval. No esforço de investigar e desocultar aquilo que nos é apresentado em sua forma de aparência, buscamos corroborar com uma concepção ampla acerca do que venha ser o político naquela sociedade.

BIBLIOGRAFIA

FONTES

AFONSO X. Las Siete Partidas del Don Rey Alfonso El sábio. Madrid: Real Academia de la Historia, 1807

ROSEL, D. Cayetano. Crónica del rey Alfonso Onceno. In: **Crónicas de los reyes de Castilla desde D. Alfonso el sábio hasta los católicos D. Fernando y D. Isabel.** Madrid: Atlas, 1953.

SANTO AGOSTINHO. Vida e Obra. In: **Confissões.** Trad. J. Oliveira Santos e A. Ambrósio de Pina. Nova Cultura. São Paulo, 1996

_____. El matrimonio y La concupiscencia. In: **San Agustín:** obras completas. Federación Agustiniana Española: Biblioteca de Autores Cristianos. Disponível em https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm Acesso em Maio de 2020.

_____. La bondade del matrimonio. In: **San Agustín:** obras completas. Federación Agustiniana Española: Biblioteca de Autores Cristianos, Disponível em https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm Acesso em Maio de 2020.

YAÑEZ, Rodrigo. **Poema de Alfonso Onceno, rey de Castilla y de León.** Madrid: Real Academia de la Historia, 1863.

REFERÊNCIAS

BALLESTEROS-BERETTA, António. **Doña Leonor de Guzmán a la muerte de Alfonso XI.** *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 100, Madrid, pp. 629-636, 1932.

BARBOZA, Marcela C.; RODRÍGUEZ, Nora. **El “empoderamiento de las mujeres”.** Los casos de D. Leonor de Guzmán y Mariana de Austria. *Revista La albaja* (versão online), Luján, v. 10, 2006.

BARROS, José D'Assunção. **Três imagens do poder régio na literatura ibérica do século XIII.** *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n. 01, pp. 41-58, 2005.

CABRERA-SÁNCHEZ, Margarita. **La nobleza andaluza de finales de la edad media: los Guzmánes de Cordoba.** *Revista Historia. Instituciones. Documentos (HID)*, Córdoba, n. 33, pp. 09-48, 2006.

DUBY, Georges. O casamento na Alta Idade Média. In: DUBY, Georges. **Idade Média, idade dos homens: do amor e outros ensaios.** Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia de Bolso, 2011.

FERNANDES, Fátima Regina. **O vassalo fiel na Baixa Idade Média portuguesa.** *Revista Tempo y Espacio*, Chillán, n. 14, pp. 107-118, 2004.

_____. **Teorias Políticas Medievais e a Construção do Conceito de Unidade.** *História*, São Paulo, v. 2, n. 28, pp. 43-55, 2009.

GIMENEZ, José Carlos. **Reinos em guerras, infantas aflitas: a mulher nas vicissitudes políticas das Monarquias Ibéricas medievais.** *Revista Diálogos Mediterrânicos*. Paraná, n. 2, pp. 98-109, 2012.

GRASSOTI, Hilda. **Un singular negocio de Doña Leonor de Guzmán.** *Cuadernos de Historia de España*. Madrid, n. 70, p. 61-88, 1988.

HERRERO, José Sánchez. **Amantes, barreganas, compañeras, concubinas clericales.** *Revista Clío y Crímen.* Sevilla, n. 5, pp. 106-137, 2008.

LADERO-QUESADA, Miguel Ángel. **Los Guzmáns, señores de Sanlúcar, en siglo XIV.** *Revista Historia. Instituciones. Documentos (HID).* Madrid, n. 36, pp. 229-250, 2009.

LONDOÑO, Fernando Torres. O concubinato: trajetória de uma palavra. In: LONDOÑO, F. T. **A outra família: concubinato, Igreja e escândalo na colônia.** São Paulo, Editora: Edições Loyola, 1999.

LOURENÇO, Paula; PEREIRA, Ana Cristina; TRONI, Joana. **Amantes dos reis de Portugal.** Lisboa: Esfera dos Livros, 8ª Ed., 2011.

MISQUILIN, Lara F. P. dos S. **O concubinato como estratégia de poder no baixo medievo: o caso de D. Leonor de Guzmán e Alfonso XI de Castela (séc. XIV).** Dissertação de Mestrado, 122fls. Programa de Pós-Graduação em História (UFG), 2016.

NUSSBAUM, Fernanda. **El pensamiento político en el Poema de Alfonso XI: la relación Monarquía-Iglesia.** *Boletín Hispánico Helvético.* Gênova, v. 7, pp. 05-44, 2006.

REIS, Jaime Estevão. Os centros de saber alfonsinos e a renovação do direito castelhano-leonês no século XIII. **Anais da X Jornada de Estudos Antigos e Medievais.** Maringá, pp. 1-8, 2011.

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

RODRÍGUEZ-PICAVEA, Enrique. **Diplomacia, propaganda y guerra santa en siglo XIV: La embajada castellana a Aviñón y la elaboración del discurso ideológico.** *Anuario de Estudios Medievales (AEM).* Madrid, v. 40, n. 02, pp.765-789, 2010.

SAINZ, José M^a. Navarro. **Aspectos económicos de los señoríos de los duques de Medina Sidonia a principios del siglo XVI.** *Huelva en su historia.* Huelva, n. 2, pp. 319-345, 1988.

SANTO AGOSTINHO. Vida e Obra. In: **Confissões**. São Paulo: Nova Cultura, 1996.

SILVA, Gian Carlo de Melo. **Da intimidade do lar para o domínio divino: o ritual do casamento e suas transformações**. *Revista de Ciências Humanas, CCH- UFV*, v. 05, n. 01, pp. 01-10, 2005.

SILVA, Marcelo Cândido da. **A Idade Média e a Nova História Política**. *Revista Signum*. Londrina, v. 14, n. 1, pp. 92-102, 2013.

VARELA, Bruno A. A. **A bondade do matrimônio segundo Santo Agostinho: Leitura do Tratado *De bono coniugali***. Dissertação de Mestrado em Teologia. 112fls. Universidade Católica Portuguesa, Lisboa, 2017.

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

WOLKMER, Antônio Carlos. **O pensamento político medieval: Santo Agostinho e Tomás de Aquino**. *Crítica Jurídica*. Cidade do México, n. 19, pp. 15-31, 2001.

A CONSTRUÇÃO DA CRISE REPUBLICANA NA ROMA ANTIGA E A REORDENAÇÃO A PARTIR DA OBRA ASTRONÔMICAS

THE CONSTRUCTION OF REPUBLICAN CRISIS IN ANCIENT ROME AND THE REORDINATION IN “ASTRONOMICA”

Rodrigo Santos M. Oliveira⁸⁴

Artigo recebido em 02 de setembro de 2020
Artigo aceito em 15 setembro de 2020

Resumo: Pensar a formação do Principado romano é confrontar diferentes relatos que constroem a noção de crise da República. Nosso objetivo é apresentar a construção dessa crise a partir de algumas fontes históricas e historiográficas, reconhecendo a obra maniliana, *Astronômicas*, como uma resposta para organizar este espaço tão caótico.

Palavras-Chave: República romana. Principado. Crise. Literatura.

Abstract: Think the Roman Empires formation is confronting different reports which build the notion of the Republics crisis. Our objective is presenting the construction of this crisis from the comparison of some histories sources and historiographical works, recognize Manilius work, *Astronomicas*, as possible answer for organize this so chaotic space.

Keywords: Roman Republic. Principality. Crisis. Literature.

Ao nos confrontarmos com nossa própria realidade, percebemos que a História se produz em crises (pelo menos, esta é uma possibilidade de periodização). A crise, numa visão simplista, é produzida a fim de

⁸⁴ Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, orientado pela Professora Doutora Ana Teresa Marques Gonçalves, e bolsista CAPES. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5081-5246>

E-mail: rodrigo.sm.oliveira@gmail.com

representar a inovação estrutural comparativa entre um passado exemplar que já não existe mais e um futuro possível diante dos problemas vivenciados. Sim, partimos do pressuposto de que toda crise é produto de uma intenção daqueles que almejam fortalecer seus discursos, geralmente voltados à fabricação de um ato ou de um personagem heroico, e também exemplar, responsável pela resolução das contradições vigentes.

Assim exposto, nosso objetivo é apresentar um momento histórico já tão estudado pela historiografia contemporânea a respeito do Mundo Antigo, especificamente sobre a História de Roma: a passagem da República para o Império. São os relatos realizados por Cícero (106 a.C. – 43 a.C.) em suas inúmeras cartas, por Tito Lívio (59 a.C. – 17 d.C.) em suas “Histórias”, por Salústio (86 a.C. – 34 a.C.), entre outros, que geralmente acabam confirmando uma visão providencial de que a República teve sim problemas que a modificaram de maneira permanente (mesmo que em alguns destes relatos ainda não se tenha a ideia que, de fato, a República tenha chegado ao fim).

Não almejamos aqui construir uma nova periodização da narrativa histórica romana, mas, de maneira crítica, perceber que a documentação produzida a respeito desta crise apresenta uma pluralidade de intenções que corrobora com outra pluralidade de resultados. Ou seja, partimos do pressuposto que esse evento histórico, de marco temporal bastante abrangente e maleável, se constituiu enquanto recurso retórico para a legitimação daqueles que almejavam permanecer no poder, como é o caso de Cícero ao defender um exemplo de República, ou se aproximar dos “novos” poderosos, como são os casos de Salústio ao se filiar a César, e de Tito Lívio ao se associar a Otávio.

Em continuidade, percebemos também ser necessário exemplificarmos como o Império de Otávio manteve a preocupação com o discurso oficial ao incentivar e financiar obras e escritos que se comprometessem a apresentá-lo (o imperador) como bom resultado às disputas de uma denominada Guerra Civil no decorrer do século I a.C.. Para isto, usaremos uma fonte não usual, *Astronômicas*, de Marco Manílio (séculos I a.C - I d.C.); um tratado filosófico/astronômico (organizado e reconhecido pelo gênero literário de poesia didática), que corrobora com a narrativa providencial tão quista e divulgada durante o Império de Otávio; o imperador seria o centro do poder romano, seja pela eleição de seu signo como o melhor representante do zodíaco, seja pelo posicionamento dos astros que espelham o dos homens.

1 - Crise(s)

O termo crise origina-se do grego κρίσις,-εως,ή, *krisis* (transliteração), utilizado a fim de identificar uma mudança repentina no estado de saúde de alguém aparentemente saudável, ou agravamento súbito de uma doença crônica. A partir do século XVII, o termo passou também a ser utilizado a fim de caracterizar questões de ordem econômica, e no século XIX ganhou maior significado devido à formação, e busca, de um sentido histórico e pelo progresso das Ciências Sociais.

De uma maneira geral, assim como apresenta Carlos Bastien:

Tal noção assume correntemente um significado aberto e mesmo ambíguo, tendendo normalmente a designar uma súbita, acidental e mais ou menos passageira rotura de harmonias e de equilíbrios mecânicos, a designar uma quebra de estabilidade e de uma certa normalidade que o senso comum atribui aos diversos objetos sociais. As explicações propostas para este tipo de situações assentam não raro num multiplicar de hipóteses mais ou menos simplistas, num apontar de causas *ad hoc*, e surgem normalmente no próprio instante da nomeação da crise. Deste modo, jogando com a atualidade

desta (ou com a atualidade de novos discursos, ainda que pretextados por acontecimentos remotos), jogando com o interesse suscitado por acontecimentos mais ou menos espetaculares que normalmente a evidenciam, intervindo a seu respeito e tomando posição, é possível a diversas entidades e aparelhos sociais intervenientes na conjuntura cultural produzir efeitos de legitimação da sua posição, e, portanto, obter efeitos políticos. Ao revelarem-se ao senso comum local de conflitos de interesses materiais e simbólicos, as crises tendem, pois, a detonar imediatamente a produção de interpretações que afirmam, ou reafirmam, determinadas matrizes ideológicas, em ordem a garantir o reconhecimento social dos seus protagonistas. (BASTIEN, 1989, p. 1)

Obviamente, nosso intuito não é o de entender a crise da República romana caracterizada enquanto crise econômica. Nos aproximamos mais da ideia de crise histórica, não no sentido total de uma crise da humanidade, mas de um grupo humano específico que sentiu e viveu certos eventos. Não podemos nem ao menos generalizar as experiências do século I a.C. a todos os romanos e habitantes da Península Itálica, pois nossa análise consiste na leitura e comparação de fontes escritas por um grupo específico, a elite⁸⁵ (em grande parte senatorial). Usamos este termo tão genérico, pois a definição desses homens e grupos de poder no período analisado renderia ampla discussão, a exemplo de: 1) grupos no interior da ordem senatorial com

⁸⁵ O termo "elite" é bastante abrangente, inclusive transformado em conceito atemporal na eleição e identificação de um grupo em destaque e poderoso. Mesmo que não voltada para a História Antiga, nos apropriamos da explicação de Norberto Bobbio (1986, p.391): "Não obstante as divergências que dividem os defensores da teoria das Elites, pode-se indicar, a título de conclusão, alguns traços comuns que servem para distinguir esta teoria, que há dezenas de anos representa, com sucesso alternado, uma tendência constante na ciência política: 1) em toda sociedade organizada, as relações entre indivíduos ou grupos que a caracterizam são relações de desigualdade; 2) a causa principal da desigualdade está na distribuição desigual do poder [...]; 3) entre as várias formas de poder, a mais determinante é o poder político; 4) aqueles que detêm o poder, especialmente o poder político, ou seja, a classe política propriamente dita, são sempre uma minoria; 5) uma das causas principais por que uma minoria consegue dominar um número bem maior de pessoas está no fato de que os membros da classe política, sendo poucos e tendo interesses em comum, têm ligames entre si e são solidários pelo menos na manutenção das regras do jogo [...]; um regime se diferencia de outro na base do modo diferente como as Elites surgem, desenvolvem-se e decaem, na base da forma diferente com que exercem o poder..."

pensamentos diferenciados, os *optimates* e os *popularis*;

- 2) os denominados como “homens novos”, advindos de famílias não patrícias (principalmente a partir da *Lex Canuleia*, em 445 a.C., que permitia o casamento entre patrícios e plebeus – formação dos *nobilitas*);
- 3) ordens diferentes que começavam, inclusive, a competirem pelos seus espaços de poder, a exemplo dos equestres e dos senadores.

A crise apresenta o caos em uma narrativa organizada, ou seja, apresenta uma desordem de acontecimentos pretensamente únicos, imprevisíveis e fortuitos, em ordem – geralmente cronológica – a fim de estabelecer o fim de eventos caóticos. Ainda pela análise de Bastien:

O acontecimento histórico crítico é um acontecimento marcante apenas porque se situa num ponto de eventual rotura do jogo das estruturas e porque evidencia e simboliza as tensões e desarticulações que as afetam, não porque seja dotado de uma autonomia absoluta, não porque constitua uma totalidade fechada, explicável em si mesma. (BASTIEN, 1989, p.5)

Dessa forma, percebemos que as contradições apresentadas na construção narrativa da crise não são essencialmente novas. Vejamos um exemplo da própria crise republicana: no quinto livro da obra *Sobre a República*, Cícero defende o modelo de líder ideal, reconhecendo que em seu tempo havia uma carência de bons exemplos; por isso, baseou-se no elogio aos líderes do passado em detrimento aos de seu presente:

Nossa geração, entretanto, após herdar nossa organização política como uma pintura magnífica agora desaparecendo com o tempo, não apenas negligenciou suas cores originais, mas não se importou ao menos em manter sua forma básica e, por assim dizer, seus contornos mais fracos. (CÍCERO, *Sobre a República*, Livro 5, vv. 18-22)

A expressão “nossa geração” corresponde ao momento vivido pelo autor, o que acaba por destacar todos os líderes do passado como exemplos legítimos de poder na manutenção da República. Geração anterior a Cícero que contou com personagens de destaque; citamos:

Cipião Africano (236 a.C. – 1 a.C.), responsável pela vitória contra os cartagineses liderados por Aníbal (aproximadamente em 201 a.C.), que terminou sua carreira em isolamento após sofrer um processo sob a acusação de apropriar-se de fundos do Estado durante a campanha contra os selêucidas (190 a.C.); e também o quase mítico Caio Márcio Coriolano, apresentado por Adrian Goldsworthy em sua obra *In the name of Rome* (2016, p. 185), que se associou aos volscos na tentativa de tomar o controle da cidade, sendo impedido apenas pela intervenção de sua mãe. Em outras palavras, a história romana anterior a Cícero é cheia de eventos que comprometem essa visão exemplar do passado, mostrando que casos semelhantes aos descritos durante as Guerras Civis, no final da República, já ocorreram, mas, em seus respectivos períodos, não simbolizaram rupturas drásticas da ordem.

Nessa mesma perspectiva, Mary Beard (2017) destaca que havia sim uma intenção em se construir a História romana como um fluxo organizado de eventos que resultaram no Principado de Otávio:

O poeta Horácio foi um dos vários escritores que responderam essa questão de maneira óbvia. Escrevendo por volta de 30 a.C., na esteira da década de lutas que se seguiram à morte de César, ele lamentava: 'Amargo destino persegue os romanos, e o crime do assassinato de um irmão, desde que o sangue do inocente Remo foi derramado no chão para se tornar uma maldição para os seus descendentes.' A guerra civil, poderíamos dizer, estava nos genes dos romanos. (BEARD, 2017, p. 67)

A autora corrobora com a ideia de que houve, então, ruptura ali presente no século I a.C., e que a República deu lugar ao Império, mesmo que reconheça não ser a intenção de Horácio construir uma predestinação à guerra civil; na verdade, o caminho seria inverso: a finalidade foi mostrar que os projetos políticos ambiciosos do passado pouco se modificaram, ligando as obsessões vividas durante os conflitos do final da República ao processo formador e fundacional de Roma.

As desavenças entre iguais – homens participantes da vida política romana –, são apenas o ponto de maior destaque desta crise documentada. A crise política tem o papel de concentrar em si as contradições advindas dos demais níveis, polarizando e politizando outros enfrentamentos e desavenças. Alguns apontam a cobiça como fator preponderante para a grave crise; Salústio apresentou nas palavras de Jugurta (rei da Numídia), por exemplo, a conhecida descrição de que Roma era “uma cidade à venda e pronta para a destruição assim que se encontrasse um comprador” (SALÚSTIO, *A Guerra contra Jugurta*, 35).

Outros, a exemplo de Catão, concordavam com a ideia de que Roma passava por uma crise dos costumes ao permitir a inserção cada vez maior da cultura helênica após os conflitos no Oriente contra a Macedônia. E não devemos esquecer que anteriores às Guerras Civis, a Península Itálica sofreu com as denominadas Guerras Sociais, nas quais Roma se viu cercada por antigos povos aliados, na tentativa de inaugurarem um novo governo ou de fazerem parte permanente do império⁸⁶.

Desde o final do século II a.C., oradores e historiadores romanos, assim como os contemporâneos, passaram muito tempo se perguntando quais foram os principais motivos para a crise. Greg Woolf destaca que:

Relatos antigos insistem no efeito corruptor da riqueza e na arrogância trazida pelo império. Escritores modernos destacam o potencial explosivo da cidade de Roma, que dobrava de tamanho a cada geração, com boa parte da população composta de migrantes sem emprego garantido nem laços íntimos de clientelismo com as famílias tradicionais. As medidas

⁸⁶ Como apresenta Greg Woolf (2017, p.153): “Um tribuno chamado Marco Lívio Druso tinha proposto um programa político abrangente destinado a sanar as desavenças políticas criadas pelas propostas e assassinato dos Graco e de Saturnino. Era um plano ambicioso, que pretendia conduzir trezentos equestres ao Senado, a fim de abrandar as relações em seu interior, além de um grande programa de colonização”. Uma das propostas era estender a cidadania aos povos italianos, o que foi realizado ao final dos conflitos.

propostas mostram uma aguda noção da escala e do alcance dos problemas de Roma, e as soluções incluíram ideias verdadeiramente inovadoras, algumas tomadas por empréstimo da história e da filosofia gregas. Mostram, mais que tudo, que lidar com os problemas estruturais da cidade de Roma, da aliança italiana e do império mediterrâneo não era mais da competência exclusiva do Senado. O fato de essas soluções radicais terem sido propostas pela primeira vez por *infiltrados* políticos talvez nos sugira algo sobre fracassos coletivos não registrados, que tiveram vigor e a criatividade das classes dominantes de Roma como combustível, nas décadas que se seguiram à destruição de Corinto e de Cartago. (WOOLF, 2017, p.151)

O autor também percebe que, mesmo possuindo múltiplas origens e motivos, a crise republicana foi deflagrada a partir de uma crise política. Temos que entender que a política romana não se desassociava das questões militares (generais como Mário e Sula controlaram Roma a partir de sucessivos consulados destinados a batalhas externas e uma ditadura ilimitada, respectivamente), e das questões religiosas (mesmo que a religião romana não tenha sido problema na interação com povos dominados, salvo certas exceções). Ou seja, é no âmbito da ação política que as crises se configuram e acabam por exaurir a sociedade em busca de novas soluções a problemas relativamente antigos.

As soluções não são apenas idealizadas pelos contemporâneos da própria crise, neste caso, pelos romanos. Enquanto marco temporal, a crise também produz aos historiadores uma elegante solução na organização narrativa da História; facilita a periodização, fornecendo um fim para que haja, concomitantemente, um início. Óbvio, que em concordância com a relativização da crise enquanto produto histórico-político, a ideia de periodização também deve ser analisada criticamente. Assim como exposto por Harriet Flower:

[...] periodização é, assim, a mais básica ferramenta do historiador e deve inevitavelmente servir como a primeira premissa a partir da qual qualquer análise de uma série de eventos ocorrerá. Dividir o passado em segmentos historicamente significativos obedece à mesma função que tem

a pontuação em uma sentença e os parágrafos em uma página. (FLOWER, 2010, pp. 3-4)

O grande problema com a periodização rígida que alguns historiadores utilizam como subterfúgio em suas análises é a ausência de um exame crítico do documento histórico: estes se servem do passado para justificar hipóteses previamente criadas, invertendo a ordem metodológica. A passagem da República para o Império, como mais uma dessas categorias estruturantes da narrativa histórica, deve ser compreendida não pela rigidez dos fatos, mas pela maleabilidade dos limites impostos. O próprio romano deste período não foi sensível às mudanças que hoje categoricamente definimos como início do Império (após a Guerra de Ácio, em 31 a.C.).

Fábio Faversani, em seu texto *Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira*, compreende o período analisado como um espaço fronteiriço que não necessariamente exclui o passado em detrimento do futuro, o antigo no lugar do novo, a República no lugar do Império:

Voltando às fontes, vemos inúmeras mortes da República. Uma muito comum é representada pela destruição de Cartago, em 146 a.C.. Além de significar que Roma não tinha mais nenhum rival externo que pudesse ser levado a sério, o episódio é dado muitas vezes como o marco cronológico a partir do qual os romanos já não seriam mais uma república, uma vez que abandonariam seus valores tradicionais. Lançados no luxo e nos vícios, iriam cada vez mais se tornando amantes de ambições desmedidas. Sem almejar o bem da república, mas apenas seus interesses pessoais, se dedicariam a destruir seus compatriotas quer para eliminar rivais, quer para tomar-lhes os bens. A república seria a sua elite; a boa república seria o resultado de uma elite virtuosa. Esta república excelente teria produzido o império. O império teria produzido o luxo e o poder desmedidos. Este império destruiu a república. O fim da república, assim, não corresponderia a um ponto final. Pouco a pouco, o império iria se construindo e, com isto, a república se esfacelaria. (FAVERSANI, 2013, pp. 105-106)

A crise republicana seria um evento de longa duração que surgiu junto à própria fundação de Roma. Justificativas, como a de “fim da

política" a partir da ascensão do *princeps*, também não se mantêm enquanto regras a fim de caracterizar, e principalmente diferenciar, a República do Império. Ao associar política e retórica, Mathew Fox (2010) propõe a existência de uma produção retórica literária para fins educacionais durante o Império, e não mais com o propósito político, assim como defendia Cícero durante a República. Baseado na obra *Dialogus de Oratoribus*, de Tácito, Fox conclui que a retórica seria muito mais um mecanismo educacional a compartilhar uma herança cultural entre os senadores que buscavam, no elogio ao imperador, confirmarem seus benefícios e poderes. Ou seja, a ação política se restringiria às vontades daquele digno de todo elogio, cercado por um Senado de súditos. Porém, ainda em concordância com Faversoni:

Tratando da emergência de novos atores políticos, que não começa e muito menos se encerra com Augusto, Steven Rutledge (2001) falará em uma balcanização da política em lugar de sua morte. Muito longe do esvaziamento das arenas de competição política, teríamos a sua ampliação e multiplicação para diversos espaços, uma vez que o Senado deixou pouco a pouco de ser o espaço de deliberação último. O fortalecimento da casa imperial não anula o poder do Senado, mas faz com que novos atores e novos espaços de deliberação fossem construídos pelos atores políticos. Diz este autor: "tudo isto serviu para 'balcanizar' a política sob o Principado, colocando senadores, *noui homines*, e libertos imperiais apostando uns contra os outros, uma vez que eles competiam por recompensas e influência política" (Rutledge, 2001, p. 53). No mesmo sentido, Timothy P. Wiseman pensava, já em 1985, este processo de modificação da vida política como unidade e não como ruptura: "mesmo o principado de Augusto [...] não marca uma ruptura total relativamente à continuidade da vida política da oligarquia romana" (1985, p. 2). (FAVERSONI, 2013, p. 108)

Modificam-se alguns atores e outros são resignificados, porém mantém-se o jogo, neste caso, político. Por ser, então, um espaço de fronteira, República e Império se conectam entre continuidades e rupturas que acabam por constituir a essência do discurso da crise estabelecida. Assim sendo:

Quando não desgastada por processos de esvaziamento do seu conteúdo (os que se acabam de indicar ou outros), a noção de crise assume um enorme valor heurístico. Por um lado, ao reportar-se a um momento de máxima tensão, ou mesmo de explosão das estruturas, tem o condão de revelar ou, ao menos, de aumentar a visibilidade de estruturas e contradições, que em outros momentos são apenas latentes ou ocultas, evidenciando mecanismos e dinamismos até então insuspeitados. Por outro lado, constitui-se, ao menos em alguns casos, em cômodo e justo instrumento de periodização; cômodo porque permite arrumar e catalogar um manancial de informação histórica dispersa e aparentemente caótica, justo porque viabiliza a divisão do tempo histórico linear, em patamares, em épocas, de acordo com critérios teóricos que se querem rigorosos, permitindo assim assinalar limites da vigência de certas matrizes de relações intra e interestruturais inerentes à articulação das diversas instâncias e contradições, que são no fundo os verdadeiros pontos de fratura histórica. (BASTIEN, 1989, p. 9)

Sabemos que Cícero, um dos principais construtores da crise, não corroborava com a ideia de que Roma deveria ser governada por um rei, mesmo diante da manutenção das instituições republicanas; não defendia modificações abruptas da ordem política, mesmo que estas fossem, em certa medida, inevitáveis. Sabemos disso graças à crítica que este dirigiu a Marco Antônio em seu discurso intitulado *Orationes Philippicae* (CÍCERO, *Filípicas*, Livro II, vv. 117-19): “Eu irei comparar você, Antônio, com César em sua luxúria por poder, mas em mais nada”. Cícero reconhecia nestes líderes a ganância por poder; líderes que rivalizavam uns com os outros, comparando suas riquezas e a força de seus exércitos. Porém, mesmo que esta não tenha sido sua intenção, a República acabou por se modificar e permitir a formação de novas relações de poder e práticas políticas. Formou-se o Império, e agora se fazia necessário legitimar um novo discurso: o de vitória.

2 - Otávio e os astros: a manutenção do império

São muitos os documentos produzidos após as derradeiras batalhas entre Otávio e Marco Antônio. Muitos, explicitamente, apresentaram elogios ao novo líder romano e à “nova” ordem instaurada por este.

Mesmo que a promessa fosse manter a República e restaurar a *pax*, Otávio desempenhava, a partir de sua vitória, papel crucial na administração do Império. Assim como pontua Norma Mendes, “Otávio pedia a unidade romana, se colocando como o defensor da tradição contra a ameaça de dominação Oriental (representada por Marco Antônio)” (MENDES, 2006, p. 25); e o próprio Imperador também se preocupou com a construção de um discurso oficial que legitimasse-o, não apenas durante o exercício de seu governo, mas para a posterioridade. Isto fica claro em seu relato a respeito do conflito contra Marco Antônio; Otávio escreveu que “a Itália toda, espontaneamente jurou-me fidelidade e quis-me como chefe de guerra...” (OTÁVIO, *Res Gestae*, 25).

O Império que se iniciava a partir destes conflitos seria uma transmutação da República, no qual o Senado seria restaurado, as elites teriam seus privilégios mantidos, mesmo que a representação de Roma passasse a se vincular diretamente à imagem do *Princeps*. Este, por sua vez, discursava e escrevia a respeito deste novo momento vivido pelos romanos como um momento de restauração, em que o governo seria devolvido às mãos do Senado e do povo. Os próprios títulos obtidos seriam apenas reflexos da gratidão destes dois grupos (heterogêneos em suas formações) para com aquele que formalizou o fim das Guerras Civis.⁸⁷

Uma narrativa providencial continuou a ser construída na busca pela legitimação do governo que se formava. Ratificava-se a ligação entre Otávio e Enéias a partir da narrativa epopeica de Virgílio, erguiam-se estátuas em honra ao Imperador, e muitos escritos a respeito de temas

⁸⁷ “[...] por decreto do Senado foi-me conferido o título de Augusto e a minha porta ficou enfeitada com louro em nome do Estado, uma coroa cívica foi posta e na cúria Júlia foram colocados um escudo de ouro e uma inscrição para certificar que aquele escudo áureo me fora oferecido pelo Senado e pelo povo de Roma devido ao meu valor, minha clemência, minha justiça e piedade...” (OTÁVIO, *Res Gestae*, 34)

diversos foram realizados, confirmando a ideia de que havia certa estabilidade para a realização de uma produção escrita neste período. Uma dessas obras, produzida entre o final do século I a.C. e a primeira metade do século I d.C., nos chama atenção pelo assunto tão peculiar tratado: *Astronômicas*, de Marco Manílio, obra que carrega inúmeras dificuldades em sua análise (a começar pela identificação de seu autor).

Este tratado sobre os astros, à primeira vista, não aparenta corresponder-se diretamente a uma discussão política; porém, como já salientamos anteriormente neste trabalho, para os romanos, divisões categóricas sobre temas apropriados para discussões no âmbito político, econômico, militar e/ou religioso, não seguiam os limites atualmente impostos. Líderes militares consultavam augures e oráculos para realização de batalhas, e ações econômicas mal sucedidas poderiam refletir a quebra da *pax deorum*.

Os astros eram, em inúmeros casos, analisados a fim de responder aos anseios daqueles que almejavam legitimar suas ideias ou seu poder. Temos que lembrar de que tal período – da dinastia Júlio-Claudiana – foi marcado pela forte presença deste saber astrológico. Este foi considerado um assunto demonstrativo de muita eloquência, como no caso apresentado pela obra *Satyricon*, de Petrônio, quando Trimalquião esbanja conhecimento ao tentar falar sobre astrologia em seu banquete (Petrônio. *Satyricon*, *A ceia de Trimalquião*, XXXV).

Suetônio, em sua obra intitulada *A Vida dos Doze Césares*, mostra o momento em que Otávio, acompanhado por Agripa, visitou o astrólogo Teógenes em Apolônia:

Em Apolônia, Augusto e Agripa visitaram juntos a casa de Teógenes, o astrólogo, e subiram as escadas até o seu observatório; ambos desejavam consultá-lo a respeito de suas futuras carreiras. Agripa foi o primeiro e ouviu a profecia de sua quase incrivelmente boa sorte, enquanto Augusto, esperando

uma resposta bem menos encorajadora, sentiu receio em revelar o momento do seu nascimento. Quando, enfim, após muita hesitação, suplicou murmurando a informação pela qual ambos o pressionavam, Teógenes levantou-se e voou até seus pés; e isto deu a Augusto uma fé tão implícita em seu destino que até se aventurou em publicar seu horóscopo, e lançou uma moeda de prata com o Capricórnio, o signo sob o qual nascera. (SUETONIO. *A Vida de Otávio César Augusto, A Vida dos doze Césares*, XCV)

Temos que nos atentar ao fato de que a astrologia não se desvinculava da astronomia para o homem antigo. Em nossos dias, tendemos em acreditar que a astrologia seria algo místico e ilusório – comparado ao charlatanismo –, e que a astronomia seria o estudo do Universo sistematizado. Porém, na Antiguidade, não percebemos tal separação. Assim como pontua Georg Luck, em seu trabalho intitulado *Arcana Mundi: Magic and the Occult in the Greek and Roman Worlds*, a astrologia é “um dos mais antigos saberes, é sem dúvida mais antiga que a astronomia, mas não se pode separar as duas inteiramente” (LUCK, 1985, p. 309). O autor chega a afirmar que:

[...] as palavras latinas astrologia e astronomia designam o que chamamos hoje de astrologia [...]. No mundo antigo, assim como hoje, astrologia está baseada em matemática e astronomia. (LUCK, 1985, p.309)

Através de um manual do saber astrológico, Manílio discorre sobre diversos temas a respeito da organização universal (posicionamento das estrelas, planetas, origem do universo, etc.), sempre salientando a ligação entre todas as coisas a partir da noção estoica de harmonia universal. Esta ocorre devido à inexorabilidade do universo, ou seja, a sua imutabilidade, o que faz com que este se comporte como uma máquina, determinando as porções do bom e do ruim e mantendo o equilíbrio entre todas as coisas. É neste universo que Manílio apresenta Otávio como o líder romano por excelência:

Para eles (povos estrangeiros) o céu não é menor nem pior em luz, nem menos numerosas nascem as constelações em seu

orbe. Também não são inferiores quanto ao resto: são dominados por um único astro, Augusto, estrela que por sorte coube ao nosso orbe, o maior legislador agora na terra, depois no céu. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 473-478)

Otávio foi um “governante tão bom” que permitiu Manílio narrar sobre esta difícil matéria que seria o universo:

A mim, ó César, da pátria primeiro homem e pai, tu que reges o mundo submisso às tuas augustas leis e que mereces, tu próprio como um deus, o céu concedido antes a teu pai, e me inspiras e fortaleces para cantar tamanhas coisas. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 8-12)

Dessa maneira, esta foi a imagem daquele que era digno de governar Roma e restabelece-la após as derradeiras Guerras Civis. Otávio, nesta obra, foi reconhecido como o mais qualificado para governar, sendo seu signo, Capricórnio, o indício de confirmação:

Capricórnio, ao contrário, dirige seu olhar para si mesmo (qual outro, em efeito, poderia admirar mais importante, se foi ele quem brilhou com tão bom presságio no nascimento de Augusto). (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro II, v. 507-509)

Paul Zanker nos confirma a utilização que o próprio Otávio fazia de seu signo para legitimar sua posição perante o Senado e o povo romano:

A partir daquele instante teve confiança em seu destino e publicou seu horóscopo e, posteriormente, fez cunhar uma moeda de prata com seu signo zodiacal, Capricórnio. Em efeito, o signo de Capricórnio apareceu em moedas que os seguidores de Otávio levavam. Posteriormente, o signo zodiacal de seu nascimento apareceu nas outras moedas, tanto com o motivo de suas vitórias pacificadoras, para recordar que Augusto estava predestinado pelos astros à redenção do Estado. A partir do ano 30 a.C., o dia de seu nascimento foi celebrado oficialmente em Roma como um dia venturoso. (ZANKER, 2005, p.71)

Sendo assim, podemos inferir que, ao escrever seu manual astrológico, Manílio elegeu Otávio Augusto como o melhor exemplo de um bom líder romano. Por ter sido patrocinado por ele, ou apenas por admirar a maneira com a qual este líder lidava com os constantes

problemas, Manílio nos mostra a importância de Otávio na consolidação de Roma. Ao descrever sobre a morada dos heróis após a morte, a Via Láctea, o autor faz questão de engrandecer o Imperador, mostrando que a imortalidade conquistada por Otávio seria de elevada posição, pois “Augusto desceu do céu e o céu ocupará, o qual irá reger, tendo entre as constelações a companhia de Júpiter [...]” (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro I, v. 800-801).

O Destino – guardado nas estrelas –, mesmo que possivelmente compreendido, tem um caráter absoluto (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro IV, v. 14-16). A partir disto, ao afirmar que a liderança de Otávio era legitimada pelas estrelas, Manílio confirma que tal escolha não dependeu apenas da ação humana, mas foi ditada pelo universo. Assim como nos apresenta Katharina Volk (2009, p.109), “é claro que, no contexto d’*Astronômicas*, esse espelho é encontrado no céu”. A organização celeste seria, então, uma comparação com a cidade de Roma, tendo Otávio como estrela principal. A tese maniliana aborda a criação da terra pelo céu e não o contrário. Não caberia ao homem inventar e criar razões para a existência das estrelas, ou seja, o homem não deveria abordar os assuntos celestes como uma fábula.

A partir disto, a apresentação da organização celeste seria similar à *Res Publica*:

Nesse momento, então, é que é possível distinguir claramente os brilhantes templos celestes, semeados de minúsculos grãos de luz, e ver o firmamento inteiro cintilando, juncando de estrelas, não menos numerosas que as flores num jardim ou que os grãos de areia na praia; quantas são as ondas que incessantemente fluem, formando-se no mar, quantos são as milhares de folhas que caem no chão das florestas, é possível ver voar no céu luzes em número ainda maior que esses. Também, assim como nas grandes cidades, o povo se distribui, detendo os Senadores a primeira categoria, e a ordem equestre a posição seguinte, e se pode ver o povo seguir-se ao cavaleiro, e ao povo o vil populacho, enfim a turba sem nome, assim também existe, no grande espaço celeste, uma espécie de República que a natureza criou, fundado no céu uma cidade. Estrelas há semelhantes aos próceres; outras há próximas destas primeiras;

há enfim, honras e tudo o que é de direito dessas primeiras ordens: a mais numerosa é a do povo, que se move no elevado cimo do céu [...]. (MANÍLIO, *Astronômicas*, Livro V, v. 734-742)

Sendo esta a organização celeste que inspirou o homem a organizar Roma e todo o vasto Império, Otávio seria, com isso, aquele disposto a dar continuidade e manter a *Res Publica* e a *pax*. Os autores, assim como Manílio, comumente encontravam-se no meio de um conflito entre aspirações retóricas, motivações pessoais e necessidades impostas pelos desdobramentos da vida política (FOX, 2010, p.375). E as palavras do poder não circulavam como as outras. Elas necessitavam de uma comunicação calculada; procuravam efeitos precisos; não desvendavam senão uma parte da realidade, pois o poder também devia sua existência à apropriação da informação, dos conhecimentos exigidos para governar, administrar, e para exercer seu domínio (BALANDIER, 1980, p.13). Dieter Timpe ressalta que memória, em latim, pode significar memória, tradição e historiografia, tendo a ver com preservação, adequação e adaptação. Memória se conecta com suportes materiais e com superestruturas simbólicas, forjados na junção da natureza individual com as associações sociais (TIMPE, 2011, p.150-151).

O ato da escrita era limitado por fatores internos e externos. Dever-se-ia seguir os cânones do gênero escolhido, atentar-se para os interesses individuais e grupais que definiam uma espécie de autocensura na composição do relato, vincular-se ou não a um patrocínio senatorial e/ou imperial, emular outros autores, selecionar artifícios retóricos e temáticas relevantes... Enfim, proceder à narrativa com o engenho e o talento possíveis. Entre finalidades e costumes, entre disposições e possibilidades, o autor tinha que se desprender de amarras múltiplas e se ater a tantas outras na elaboração de sua obra. “A habilidade no controle e na supressão de memórias tornou-se um crucial componente da autoridade

política" (GOWING, 2005, p.2). Por isso, algumas imagens acabaram fixadas no imaginário político romano. Assim dito, a imagem de Otávio, explorada também por Manílio, conseguiu se impor como a de um bom líder, mesmo que saibamos que sua aceitação não foi total. Restaurador da República, mantenedor da paz e referência de boa liderança a partir da oposição com Marco Antônio, Otávio conseguiu perpetuar uma boa imagem e, com isso, se manter não somente na memória romana, mas na História: ele "venceu" a crise.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BASTIEN, Carlos. **A noção de crise no senso comum e nas ciências sociais**. <https://www.repository.utl.pt/bitstream/10400.5/759/1/CBsenso.pdf>
- BALANDIER, G. **O Poder em Cena**. Brasília: Edunb, 1980.
- BEARD, Mary. **SPQR: uma história da Roma Antiga**. Lisboa: Planeta, 2017.
- BOBBIO, Norberto. **Teoria das Elites**. In: BOBBIO, N.; MATTEUCCI, N.; PASQUINO, G. (org.). **Dicionário de Política**. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1986, p.391.
- CÍCERO. **De res publica. De legibus**. (with an English translation by Clinton Walker Keyes). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1988.
- CÍCERO. **Orations Philippics (1-6)**. LOEB Classical Library. Cambridge: Harvard University Press, 2009.
- FAVERSANI, Fábio. **Entre a República e o Império: apontamentos sobre a amplitude desta fronteira**. In: *Revista Marenostrom*. Universidade de São Paulo, São Paulo: 2013, v.4, n.4, pp. 100-111.
- FLOWER, Harriet. **Roman republics**. Princeton, Princeton University Press, 2010.
- FOX, M. **Rhetoric and Literature at Rome**. In: DOMINIK, W.; HALL, J. (eds.). *A Companion to Roman Rhetoric*. London: Wiley-Blackwell, 2010. pp.369-381.
- GOLDSWORTHY, Adrian. **Em nome de Roma**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2016.
- GOWING, Alain M. *Empire and Memory: The representation of the Roman Republic in Imperial Culture*. New York: Cambridge University Press, 2005.

LUCK, George. *Arcana Mundi*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1985.

MARCUS MANILIUS. **Astrologia**. Introdução de Francisco Calero e Tradução de Francisco Calero e Maria José Echarte. Madrid: Editorial Gredos, 1996.

MARCUS MANILIUS. **Astronômicas** – tradução, introdução e notas. Trad. Marcelo Vieira Fernandes. São Paulo: USP, 2006.

MARCUS MANILIUS. **Astronomicas**. Trad. G. P. Goold. Cambridge: Harvard University Press/ London: Heinemann, 1977. (Loeb Classical Library).

MENDES, Norma Musco. *O sistema político do Principado*. In: SILVA, Gilvan Ventura; MENDES, Norma Musco (org.). **Repensando o Império romano: perspectivas socioeconômica, política e cultural**. Rio de Janeiro: Mauad; Vitória: EDUFES, 2006, pp. 21-51.

Res Gestae Divi Augusti. Trad. Frederick W. Shipley. London: Harvard: University Press, 1961. (The Loeb Classical Library)

SALLUSTE. **Jugurtha**. Tradução: Alfred Ernout. Paris: Les Belles Lettres, 1947.

SUETONIUS. **Life of Augustus**. In: SUETONIUS. *Lives of the Caesars*. Trad. J. C. Rolfe. London: William Heinemann, 1914. (The Loeb Classical Library)

TIMPE, D. **Memoria and Historiography in Rome**. In: MARINCOLA, J. (ed.). *Greek and Roman Historiography*. Oxford: University Press, 2011. p.150-174.

VOLK, Katharina. **Manilius and his Intellectual Background**. New York: Oxford University Press, 2009.

WOOLF, Greg. **Roma: a história de um Império**. Tradução: Mário Molina. São Paulo: Editora Cultrix, 2017.

ZANKER, Paul. **Augusto y el poder de las imágenes**. Madrid: Alianza, 2005.

CONFLITOS POLÍTICOS E RELIGIOSOS DE FLORENÇA (SÉCS. XIII-XIV): UMA ANÁLISE DO INFERNO DE DANTE ALIGHIERI

FLORENCE'S POLITICAL AND RELIGIOUS CONFLICTS (13TH-14TH CENTURIES): AN ANALYSIS OF DANTE ALIGHIERI'S HELL

Sérgio Murilo Pereira de Andrade Barbosa⁸⁸

Ivan Vieira Neto⁸⁹

Artigo recebido em 15 de novembro de 2020
Artigo aceito em 28 de novembro de 2020

Resumo: Dante Alighieri foi um poeta e político de Florença (sécs. XIII-XIV) e participou nos conflitos entre Papado e Monarquia. Após ser exilado, Dante se dedica à produção d'*A Divina Comédia*, a fim de criticar a sociedade. O presente artigo propõe uma análise das representações dos conflitos político-religiosos percebidos no Inferno de Dante.

Palavras-chave: Dante Alighieri; *A Divina Comédia*; Inferno; Conflitos Políticos.

Abstract: Dante Alighieri was a poet and politician from Florence (13th-14th centuries) and participated in the conflicts between Papacy and Monarchy. After being exiled, Dante dedicates himself to the production of *The Divine Comedy*, in order to criticize society. This article proposes an analysis of the representations of the political-religious conflicts perceived in Dante's Hell.

Key words: Dante Alighieri; *The Divine Comedy*; Hell; Conflicts political.

⁸⁸ Graduando de Licenciatura em História pela Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Contato: sergiomurilopab@hotmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6081-735X>.

⁸⁹ Mestre em História pelo PPGH/FH/UFG. Doutorando em Performances Culturais pelo PPGPC/FCS/UFG. Professor Assistente do Curso de História da EFPH/PUC Goiás. Contato: vieira.classicos@yahoo.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8992-5779>.

Dante Alighieri era filho de uma família guelfa de Florença. Não sabemos exatamente o dia de seu nascimento, podendo ser entre 14 de maio e 13 de junho de 1265. Florença nesse período tornou-se palco de conflitos entre Papado, Império e membros da comuna em busca da legitimação de poder (PEREIRA, 2016, p. 1). Quando tinha 30 anos, em 1295, Dante ingressou na vida política em Florença, devido à sua família e à sua capacidade intelectual, chegando a ocupar importantes cargos na comuna (FRANCO JR., 2020, p. 480). Dante lutou nos embates políticos e foi exilado após seu fracasso em uma missão diplomática, passando a vagar por várias regiões até se estabelecer em Ravena, onde morreu em 1321 (STERZI, 2008, p. 14).

Além de sua atuação política, ele se dedicou à produção intelectual. Segundo Hilário Franco Júnior (2020, p. 481) o exílio tornou a vida de Dante instável do ponto de vista material, físico e intelectual, deixando-o suscetível às adaptações de acordo com as condições. O poeta deixou um importante legado de obras: *Vita Nuova*, *Convívio*, *De Monarchia*, *De Vulgari Eloquentia*, *Quaestio de Aqua et Terra*, *Eclogae*, *Epistolae* e *Commedia*. Cabe frisar que *Convívio*, *Monarquia* e *Comédia* foram frutos de suas reflexões pós-exílio político, ou seja, entre 1303 e 1321. No presente artigo utilizaremos a *Comédia*, especificamente a primeira parte, o *Inferno*.

1 - Produção e estrutura d'A Divina Comédia

Dante Alighieri iniciou a produção da *Comédia* por volta de 1304, concluindo-a em 1321. O título foi pensado como uma contraposição às tragédias gregas, pois, enquanto a tragédia apresentava uma jornada com início feliz e final trágico, a comédia seria um poema que começaria por situações penosas e terminaria em felicidade (CARPEAUX, 2008, p. 252). Giovanni Boccaccio, escritor e poeta italiano do século XIV,

produziu uma biografia sobre Dante e adicionou o adjetivo "divina" à *Comédia*, a fim de enaltecer o poema, considerando-o "grandioso", "ímpar", "inestimável". Todavia, esse adjetivo só foi incorporado ao título no ano de 1555, após Lodovico Dolce, autor, tradutor e editor italiano, organizar uma edição em Veneza (STERZI, 2008, p. 14). A partir desse momento, o poema passa a ser conhecido como *A Divina Comédia*.

Dante Alighieri escreveu a obra em toscano florentino, ou seja, a língua vulgar que era falada nas ruas de Florença⁹⁰. A obra possui 14.233 versos decassilábicos e um "rigoroso esquema de rimas, que simula uma permanente ascensão do início ao fim da obra: a *terza rima* (ABA BCB CDC e assim por diante)" (STERZI, 2008, p. 105). *A Divina Comédia* é composta por 100 cantos, os quais são separados em três livros: *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*. São 34 cantos compondo o *Inferno* (o primeiro é uma espécie de introdução), 33 no *Purgatório* e 33 no *Paraíso*. O mundo dos mortos descrito por Dante apresenta, também, três divisões: *Inferno*, *Purgatório* e *Paraíso*.

O *Inferno* possui nove círculos estruturados concentricamente a se estreitar em direção ao centro da terra. No *Inferno* estão, respectivamente: pagãos virtuosos, luxuriosos, gulosos, avaros e pródigos, iracundos e rancorosos, heréticos, violentos, fraudulentos e, por último, os traidores. No segundo estágio, o *Purgatório*, Dante distribui, respectivamente: orgulhosos, invejosos, iracundos, preguiçosos, avaros e pródigos, gulosos e, por fim, luxuriosos. A terceira parte, o *Paraíso*, é dividido em nove esferas, das quais, consoante a Auerbach (1997, p. 128), sete delas correspondem aos sete planetas da astronomia ptolomaica:

⁹⁰ Dante considerava que a língua originária da humanidade era sem regras e não seria exclusividade de ninguém. Essa língua era aprendida durante a infância, quando a criança ainda estava aprendendo a articular os sons. Assim, ela fruía naturalmente, de modo contrário à língua latina e grega, as quais seriam, na visão do poeta, apenas regras e gramática (STERZI, 2008, p. 98-99).

Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno. Além disso, há o oitavo nível, das Estrelas Fixas, e o nono é o Céu Cristalino, ou *Primum Mobile*. Acima está o Empíreo, onde está a Rosa dos Beatos, ou Rosa Mística, e, por fim, os nove Círculos Angélicos rodeando Deus (AUERBACH, 1997, p. 128). No Paraíso as almas estão organizadas de acordo com as suas boas práticas em vida.

A argumentação de seu poema gira em torno da concepção de Dante a respeito da decadência da sociedade. Para o poeta, o ser humano estava perdido e fora dos caminhos da salvação. A solução só seria possível por meio das quatro virtudes cardeais (força, justiça, prudência e temperança) e das três virtudes teológicas (fé, esperança e caridade) (LOUREIRO & SCARAMUSSA, 2002, p. 216).

O mundo pós-morte dantesco é composto por personagens mitológicos (Cérbero, Minotauro, Centauros, Fúrias etc.) e grandes nomes da Antiguidade pagã (Cleópatra, Aristóteles, Homero, Ovídio etc.). Além disso, ele aponta seus contemporâneos, líderes políticos e religiosos a fim de criticar suas condutas, atualizando-os como exemplos que não deveriam ser seguidos pela sociedade. Portanto, devemos compreender brevemente algumas características do contexto dantesco, pois eventos e pessoas contemporâneos do poeta florentino aparecem compondo o cenário pós-morte.

2 - Contexto de produção do poema

Dante Alighieri viveu em Florença em um período de intenso crescimento e desenvolvimento da Europa. Jacques Le Goff (1989, p. 19) argumenta que devemos nos atentar ao progresso do Ocidente a partir do séc. XI e ao desenvolvimento urbano que se acentua por volta do séc. XIII. Segundo Nicolau Sevcenko,

o estabelecimento de contatos constantes e cada vez mais intensos com o Oriente, inicialmente através das Cruzadas e em seguida pela fixação ali de feitorias comerciais permanentes,

garantiu um fluxo contínuo de produtos, especiarias e sobretudo um estilo de vida novo para a Europa (SEVCENKO, 1994, p. 5).

O desenvolvimento da tecnologia agrícola e a consequente ampliação da produção aceleraram o crescimento demográfico e o surgimento de burgos, casas bancárias e outras atividades econômicas (SEVCENKO, 1994, p. 5). De acordo com Giorgia Brazzarola (2007, p. 331), o aumento populacional foi estimulado pela atração das pessoas pelas atividades produtivas. Esse aumento populacional ocasionou a expansão das fronteiras das cidades, entre elas Florença (BRAZZAROLA, 2007, p. 331).

Conforme demonstra Eduardo Sterzi (2008, p. 31), Florença possuía cerca de 100 mil habitantes e uma grande produção e circulação de riquezas. Le Goff (1989, p. 19) defende que o desenvolvimento das cidades desencadeia modificações no homem, afetando sua relação com a sociedade e os demais membros da comunidade. O crescimento demográfico, o fortalecimento econômico, a circulação de ideias e elementos de outras culturas, os debates religiosos e políticos estimularam a crise, reflexão e renovação de instituições e práticas do medievo (STERZI, 2008, p. 49).

Durante a Idade Média, identificamos a autoridade política dos imperadores (*imperium*) e a autoridade espiritual vinda dos papas (*sacerdotium*). Entretanto, não estavam bem delimitados quais eram os deveres e poderes de cada uma dessas instituições. O conflito intensifica quando Papado e Monarquia começaram a agir no intuito de fundir os poderes em uma única figura. Entre os séculos XI e XII, o Papado passa a reivindicar que somente os membros do *sacerdotium* possuíam o poder instituído diretamente por Deus, colocando o poder do *imperium* à mercê do Papado (BRAZZAROLA, 2007, p. 333). Esse debate se agrava na passagem do séc. XIII para o XIV, quando identificamos um intenso conflito entre duas facções políticas: os Gibelinos, favoráveis à

legitimidade política do Sacro Império Romano, e os Guelfos, apoiadores da soberania do poder papal (VIANNA, 2016, p. 57).

Os Gibelinos são derrotados e os Guelfos assumem o poder em Florença. Com a ausência dos gibelinos reivindicando a parcela de poder que acreditavam ser direito do Império, o Papado passa a desfrutar de uma autoridade plena. Conforme mostra Ronny Costa Pereira (2018, p. 3), os Guelfos passam a divergir entre ideias e opiniões, ocasionando a ruptura da facção em dois grupos, Brancos e Negros, respectivamente: nobres de pouca influência que ascenderam com o crescimento da cidade; e a nobreza tradicional florentina. Os Guelfos Negros estavam ao lado do Papado, lutando contra as ambições do Império, enquanto os Brancos reconheciam o poder do Papado, porém eram contrários à interferência eclesiástica em assuntos políticos da comuna (DUARTE, 2014, p. 182).

Quem estava no trono papalino nesse momento era Bonifácio VIII⁹¹. Como argumenta Sérgio Ricardo Strefling (2007, p. 410), o papa era um jurista enérgico que atuava com inteligência e idealismo, entretanto governava com princípios que não mais se adequavam à nova realidade da sociedade que vinha experimentando um intenso desenvolvimento (STREFLING, 2007, p. 410).

Bonifácio não estava alinhado aos ideais dos Guelfos Brancos e, por volta de 1302, organiza uma expedição militar em Florença para garantir que os Negros conseguissem assumir o poder (FRANCO JR., 2000, p. 32). Nesse momento em questão,

Dante atuou em prol da resistência às intervenções do Papa Bonifácio VIII na cidade de Florença, principalmente diante a atuação de Carlos de Valois, encaminhado à cidade pelo próprio Papa para agir como "Pacificador" dos conflitos entre as

91 Benedetto Caetani era de origem nobre e nasceu em Roma em 1235. Bonifácio VIII assumiu o trono papalino em 1294, após a abdicação de Celestino V, até 1303, ano de sua morte.

duas ramificações dos Guelfos. Nesse contexto, Dante foi enviado, em nome do governo de Florença, para Roma buscando convencer o Papa a impedir a ação do “Pacificador” em prol dos guelfos negros florentinos, viagem que, em termos diplomáticos, representou um insucesso absoluto. Assim, antes mesmo de retornar a Florença, Dante já havia sido condenado, em 1302, pelos seus adversários políticos sob a acusação de corrupção. Dessa forma, estava obrigado a pagar uma multa de cinco mil florins, a cumprir dois anos de prisão e de se conformar com a condição de não poder mais participar dos ofícios públicos (VIANNA, 2016, p. 58).

Após a sua condenação, Dante é expulso de Florença, perde tudo o que tinha, é afastado de sua família e seus bens, além de ser proibido de atuar politicamente. Ele inicia a produção d'*A Divina Comédia* a partir desse momento. Mas por qual razão o leitor da obra-prima dantesca precisa conhecer detalhes do seu contexto social e político? Justamente porque os eventos políticos e a tradição cultural florentina oferecem ao historiador as chaves para entender sua presença no percurso espiritual de Dante pelo além-mundo, em especial no Inferno, onde estão seus inimigos políticos, como veremos a seguir.

3 - Denúncias políticas realizadas durante a peregrinação pelo Inferno

Analisar o contexto de Dante Alighieri é fundamental para compreendermos os elementos e intencionalidades contidas na representação elaborada pelo poeta. Segundo Roger Chartier (2000, p. 17), uma representação é elaborada por um indivíduo ou grupo. Desse modo, ela não é neutra, pelo contrário, é portadora de intencionalidades. Para Chartier, os interesses estão relacionados ao local ocupado pelo indivíduo ou grupo que elabora determinada representação. Visto isso, as intencionalidades que acompanham uma representação podem ser percebidas por meio da análise do contexto em que foi produzida e o local ocupado por aquele que representa.

Visto isso, nota-se que Dante Alighieri cruza a região infernal argumentando sobre a decadência em que se encontrava a sociedade.

O autor expõe suas indignações e revoltas com a situação da comunidade, especialmente Florença, local em que nasceu e atuou politicamente durante quase toda a vida. Como ressalta Nicolau Sevcenko (1994, p. 40), Dante-personagem peregrina pelo mundo dos mortos e se depara com indivíduos que eram seus contemporâneos. Ele representa no além-túmulo pessoas notáveis dos processos políticos, religiosos, culturais, econômicos etc. florentinos e da região do entorno.

Cada sujeito apresentado pelo poeta é julgado *per se*, ou seja, de forma isolada (AUERBACH, 1997, p. 122). Hilário Franco Jr. (2000, p. 69) mostra que devemos considerar que muitos personagens apresentados pelo poeta são julgados e tratados levando em consideração o sentimento que despertam nele. A distribuição dos personagens nos diversos níveis e subníveis do Inferno não considera laços históricos, posições e funções dos sujeitos dentro da sociedade (AUERBACH, 1997, p. 122).

Conforme o acima exposto, Dante produz seu poema após ser exilado por razões políticas e interferência do Papa Bonifácio VIII em favor dos Guelfos negros. O poeta faz referência a esse episódio durante sua caminhada pelo Inferno:

Respondeu-me: "Após longa dissensão
irão ao sangue, e a selvagem laia⁹²
a outra⁹³ expulsará sem compaixão.

Sucedirá que ela no prazo caia
de até três sóis e a outra então se assente,
com o apoio de alguém que já o ensaia⁹⁴
(DANTE, *Inferno*, VI, v. 64-69).

⁹² "Servagem laia" são os Guelfos Brancos (DANTE, *Inferno*, VI, n. 65).

⁹³ A "outra" é a facção dos Guelfos Negros (DANTE, *Inferno*, VI, n. 68).

⁹⁴ Referência a Bonifácio VIII que fingia ser neutro, porém atuou ao lado dos Guelfos Negros (DANTE, *Inferno*, VI, n. 69).

Como já mencionado, Dante cita personagens que não são fictícios e aferir as origens por meio da breve descrição que o peregrino realiza dos condenados ao se deparar com eles. Essas breves apresentações nos auxiliam na compreensão das motivações de Dante ao colocá-los no Inferno. Pouco sabemos sobre alguns desses personagens identificados, havendo, também, aqueles sobre os quais nada se sabe além das informações apresentadas pelo peregrino. De acordo com Auerbach (1997, p. 122), *A Divina Comédia* é a única fonte de informações sobre certos sujeitos, principalmente quando determinado personagem retrata algum conhecido do cotidiano do poeta e que não tinha muita importância dentro do cenário Florentino.

Objetivando explicar as descrições realizadas por Dante no momento de encontro, podemos destacar seu contemporâneo, Capocchio:

Mas, pra que saibas quem assim te ampara

contra os de Siena, afia o teu olhar,
e que bem te responda a minha cara:

Verás que sou Capocchio, que falsear
usava co' alquimia barra e pataco
e, se te espreito bem, debes lembrar

que fui, por natureza, bom macaco
(DANTE, *Inferno*, XXIX, v. 133-137).

Pouco se sabe sobre Capocchio, acredita-se que ele era conhecido de Dante e teria estudo com o poeta. Ele foi condenado à morte por fogueira em Siena em 1293, após ser acusado de alquimia (DANTE, *Inferno*, XXIX, n. 135). Em contrapartida, Dante denuncia grandes nomes da história – reis, papas, príncipes, pessoas atuantes em prol do Império e/ou da Igreja nos conflitos cuja Florença foi palco.

A principal crítica de Dante ao Papado estava relacionada às tentativas dessa instituição de se enriquecer e acumular poder, atuando em assuntos que eram, na visão do florentino, dever do Império. Há várias menções no *Inferno* a religiosos e organizações religiosas que estavam, na visão dantesca, corrompidas por possuírem práticas mundanas e agirem sob a lógica da obtenção de poder e riquezas. Podemos evidenciar dois casos que exemplificam essa crítica: o papa Nicolau III e a organização dos Ordem dos Cavaleiros de Maria Virgem e Gloriosa.

Durante a passagem pela terceira vala do oitavo círculo, dos simoníacos, o peregrino aponta para Nicolau III (1225-1280): “saibas que eu fui vestido do Grão Manto,/ mas da Ursa, em verdade, me criei;/ por tanto a ursinhos procurar venturas,/ ouro lá, e a mim mesmo aqui embolsei” (DANTE, *Inferno*, XIX, v. 69-72). O papa Nicolau era membro da família Orsini, cujo brasão era uma urso, e teria aproveitado sua posição privilegiada para enriquecer-se, além disso ajudou no enriquecimento de sua família (DANTE, *Inferno*, XIX, n. 69-72).

Outro exemplo de má conduta religiosa denunciado por Dante pode ser percebido na sexta vala do oitavo círculo, entre os hipócritas que desfilam com capas de chumbo. Alighieri apresenta Catalano e Loderingo: “Frades Gaudentes fomos e, em confiança,/ (eu Catalano e este é Loderingo)” (DANTE, *Inferno*, XXIII, v. 103-104). O título “Frades Gaudentes” (expressão com origem latina no verbo *gaudō*, regozijar) foi atribuído aos monges da Ordem dos Cavaleiros de Maria Virgem e Gloriosa. Eles ficaram conhecidos por seus comportamentos mundanos e relaxados na conduta e na fé, o que não condizia com os princípios da organização religiosa (DANTE, *Inferno*, XXIII, n. 103).

Grande parte dos personagens citados no *Inferno* eram pessoas que tinham algum envolvimento com o conflito entre Gibelinos e Guelfos.

Podemos destacar o caso de Mosca dei Lamberti. Mosca é descrito no Canto XXVIII, durante a caminhada pela nona vala do oitavo círculo, local de castigo dos responsáveis por causar discórdia familiares ou iniciar cismas religiosos. Assim diz Dante: “gritou: ‘Ora recorda o pobre Mosca,/ que disse: Coisa feita feita está,/ que pra os toscanos foi semente tosca’” (DANTE, *Inferno*, XXVIII, v. 106-108). De acordo com o poeta, Mosca dei Lamberti teria sido um estimulador de discórdia entre a população, se tornando o responsável por iniciar os conflitos que culminaram na separação dos toscanos em Guelfos e Gibelinos (DANTE, *Inferno*, XXVIII, n. 120).

Posteriormente, o poeta apresenta no segundo giro do nono círculo dos traidores da pátria congelados no Cócito, Bocca degli Abati:

que gritou em pranto: “Por que me atropelas?
se tu não vens para crescer vingança
de Montaperti, por que me flagelas?”
(...)

quando um outro gritou: “Que tens tu, Bocca?
não te basta soar com tua queixada,

mas ladrar? que Diabo ora te toca?”.

“Ora”, tornei, “ouvir não vou mais nada,
que por mim, traidor, e por tua afronta
boa notícia de ti será levada”
(DANTE, *Inferno*, XXXII, v. 79-81, 106-111).

Segundo Franco Jr. (2000, p. 24), cinco anos antes do nascimento de Dante, os Gibelinos de Siena e Florença se uniram contra os Guelfos florentinos e venceram a Batalha de Montaperti⁹⁵. Como podemos perceber pelo fragmento acima exposto, acredita-se que os Guelfos foram traídos por Bocca degli Abati na Batalha de Montaperti, sendo a traição um fator fundamental para a derrota dos Guelfos. Dante menciona o conflito durante a descrição do Inferno: “[...] Pela fúria é, e

⁹⁵ Os principais membros dos Guelfos foram exilados após a vitória dos Gibelinos, menos a família Alighieri, o que, consoante a Franco Jr. (2000, p. 25), demonstra a insignificância de Dante e sua família até aquele momento.

pela mortandade/ que o Árdia fez de vermelho tingido,/ que em nosso tempo reza essa piedade" (DANTE, *Inferno*, X, v. 85-87). De acordo com Roberta J. M. Olson (1997, p. 289), a Batalha de Montaperti foi um conflito sangrento e quantidade de mortos foi capaz de tingir o rio Árdia de vermelho com o sangue de todas as vítimas.

Frederico II (1194-1250), do Sacro Império Romano Germânico, também é mencionado por Dante no círculo dos heréticos: "Com mais de mil em jazo neste valo;/ Frederico, o segundo, está comigo/ e o Cardeal, e dos outros me calo" (DANTE, *Inferno*, X, v. 118-120). Acredita-se que Frederico II ocupa essa posição no Inferno dantesco por conta de sua conduta herética enquanto era imperador. Segundo Julio Valdeón Baroque (2004-2005, p. 244-245), ele foi o último grande imperador da Europa cristã e acabou despertando insatisfação no Papado por manter-se ligado ao reino da Sicília.

Suas desavenças com o Papado se intensificam na medida em que o imperador passa a reivindicar a capital romana, alegando ser um sucessor do imperador Augusto, além de apresentar-se tolerante em relação aos muçulmanos e judeus (BARUQUE, 2004-2005, p. 244-245). O imperador chegou a ser excomungado duas vezes, acredita-se que isso tenha motivado Dante a colocar o Imperador entre os heréticos.

Além desses nomes já mencionados, podemos ressaltar alguns menos conhecidos, mas que fizeram parte dos conflitos de interesse entre Gibelinos e Guelfos. Farinata degli Uberti aparece no sexto círculo, dos heréticos queimando em túmulos abertos: "vê Farinata que se ergueu, direito;/ da cintura pra cima já verás" (DANTE, *Inferno*, X, v. 32-33). Farinata foi líder da facção dos Gibelinos durante alguns anos (DANTE, *Inferno*, X, n. 37) e os liderava quando venceram os Guelfos na já mencionada Batalha de Montaperti (OLSON, 1997, p. 289).

Ainda no sexto círculo, Dante identifica Cavalcante Cavalcanti (DANTE, *Inferno*, X, v. 63-66), um atuante do lado dos Guelfos que, com a divisão da facção, filiou-se e passou a combater ao lado dos Guelfos Brancos (*Enciclopédia Dantesca*, 1986, p. 339). Além disso, entre os sodomitas do terceiro giro do sétimo círculo está o gibelino Guido Guerra (DANTE, *Inferno*, XVI, n. 38) e o guelfo Tegghiaio Aldobranti (DANTE, *Inferno*, XVI, n. 41). No oitavo círculo, dos fraudulentos, Dante apresenta: na primeira vala, dos rufiões e sedutores, Venedico Caccianemico que teria sido chefe dos Guelfos de Bolonha (DANTE, *Inferno*, XVIII, n. 50); e na segunda vala, dos adutores, Dante expõe Alessio Interminei, um dos guelfos brancos de Lucca (DANTE, *Inferno*, XVIII, nota 122).

A partir do que foi exposto, podemos perceber que Alighieri não representa apenas Gibelinos, mas, também, Guelfos (inclusive Brancos). Assim, o poeta demonstra que sua crítica não estava voltada exclusivamente à diferença partidária. Todavia, grande maioria dos punidos no *Inferno* atuaram nos conflitos político-religiosos, mas aparecem sendo punidos por outros pecados não necessariamente ligados à atuação nos embates.

Desse modo, percebemos que Dante Alighieri não uniformiza os indivíduos ao representá-los no *Inferno*. As características, convicções e especificidades são realçadas. Os personagens são descritos com suas características reais, aparecem possuindo suas formas terrenas, são “magros ou gordos, altos ou baixos, fracos ou fortes, que sentem dor, alegria, anseios de justiça, de vingança, ciúmes, inveja e bondade” (SEVCENKO, 1994, p. 40-41).

Os fragmentos apresentados da vida de cada personagem serviriam para caracterizar a conduta do sujeito enquanto estava vivo. Essas características ressaltadas, na opinião do poeta, justificavam a

condenação no Inferno após a morte (AUERBACH, 1997, p. 180). Dante utiliza seu poema para expor e julgar pessoas cujas condutas, em sua visão, teriam relação direta ou indireta com as problemas que acometiam Florença. Desse modo, a crítica dantesca está fundamentalmente voltada aos responsáveis diretos e indiretos pelos conflitos de interesse político-religiosos de Florença e da região do entorno da comuna.

Considerações finais

A partir da exposição, podemos constatar que, embora *A Divina Comédia* nos coloque em contato com a descrição de uma viagem fictícia pelo mundo dos mortos, retratando personagens e acontecimentos no Além, a base do poema é a vida terrena, sujeitos e acontecimentos do contexto de Dante Alighieri. Foi possível perceber que as personagens descritas no Inferno permanecessem conscientes de quem foram e do que fizeram enquanto ainda eram vivos. O Além dantesco e os personagens que lá são descritos só podem ser compreendidos quando compreendemos o contexto de Dante.

Portanto, o contexto de Dante Alighieri, em seus aspectos sociais, econômicos, políticos etc., é fundamental para nossa compreensão sobre os personagens e episódios relatados por Dante. Depois de ser atingido diretamente pelo conflitos entre Gibelinos e Guelfos, o poeta utiliza seu poema para atacar e denunciar todos aqueles que estavam envolvidos nos embates religiosos e políticos. Desse modo, aqueles que tinha práticas corruptas e pecaminosas, do ponto de vista de Dante, aparecem no Inferno como maus exemplos para a sociedade florentina.

Referências

Fontes

DANTE. **A Divina Comédia**. Tradução, comentários e notas de Italo Eugenio. São Paulo: Editora 34, 2016.

Bibliografia

AUERBACH, Erich. **Dante: Poeta do mundo secular**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BARUQUE, Julio Valdeón. Alfonso X y el Imperio. **Alcanate IV**, n. 4, p. 243-255, 2004-2005.

BRAZZAROLA, Giorgia. A vida, a sociedade, a política e a cultura nos tempos de Dante Alighieri. Florianópolis: **Fragmentos**, n. 33, p. 331-341, jul.-dez., 2007.

CARPEAUX, Otto Maria. **História da Literatura Ocidental**. Brasília: Edições do Senado, 2008.

CHARTIER, Roger. **A História Cultural: entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 2002.

DUARTE, Tiago Ancelmo. *Inferno*: uma ideia do espaço dos pecadores na *Divina Comédia* de Dante Alighieri. **Monções**, v. 1, n. 1., p. 187-201, set., 2014.

FRANCO JUNIOR, Hilário. **Dante: o poeta do absoluto**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000.

_____. Dante Alighieri. In: SOUZA, Guilherme Queiroz de; NASCIMENTO, Renata Cristina de Sousa. **Dicionário: cem fragmentos biográficos. A idade média em trajetória**. Goiânia: Tempestiva, 2020, p. 479-484.

LE GOFF, Jacques. **O homem medieval**. Lisboa: Presença, 1989.

LOUREIRO, Klitia; SCARAMUSSA, Ziza. O Diabo e suas representações simbólicas em Ramon Llull e Dante Alighieri (séculos XIII e XIV). **Mirabilia**, n. 2, p. 202-223, dez., 2002.

OLSON, Roberta J. M. An Early Drawing by Luigi Sabatelli Rediscovered. **Master Drawings**, v. 35, n. 3, p. 289-292, 1997.

PEREIRA, Ronny Costa. A Florença de Dante e as representações morais e políticas no Paraíso. **Anais do VIII Encontro Estadual de História - ANPUH**. Feira de Santana, n/p, 2016.

_____. Entre Brancos e Negros: representações e influências das facções políticas na Divina Comédia. **Anais do IX Encontro Estadual de História - ANPUH**. Santo Antônio de Jesus, p. 1-11, 2018.

SCARTAZZINI, G. A. **Enciclopedia Dantesca**. Vol. 1 A-L. Milão: Libraio Della Real Casa, 1896.

SEVCENKO, Nicolau. **O Renascimento**. São Paulo: Atual, 1994.

STERZI, Eduardo. **Por que ler Dante**. São Paulo: Globo, 2008.

STREFLING, Sergio Ricardo. A disputa entre o papa Bonifácio VIII e o rei Filipe IV no final do século XIII. Porto Alegre: **Teocomunicação**, v. 37, n. 158, p. 409-419, set., 2007.

VIANNA, Jorge Vinicius Monteiro. Em defesa da Monarquia Imperial: Dante Alighieri e sua linguagem política contra o poder do Papado medieval. Franca: **História e Cultura**, v. 5, n. 1, p. 56-72, mar., 2016.

AS PRODUÇÕES ICONOGRÁFICAS DA CRISTANDADE E A ALIANÇA POLÍTICO- RELIGIOSA NO IMPÉRIO BIZANTINO

ICONOGRAPHIC PRODUCTIONS OF CHRISTIANITY AND THE POLITICAL-RELIGIOUS ALLIANCE IN THE BYZANTINE EMPIRE

Verônica Lima de Carvalho⁹⁶

Artigo recebido em 15 de novembro de 2020
Artigo aceito em 27 de novembro de 2020

Resumo: Este trabalho analisará as relações entre política e religião no Império Bizantino, a partir das produções iconográficas da cristandade do século VI e VII. Procuraremos evidenciar como as fontes iconográficas externam visões de mundo e intencionalidades, tendo em vista as circunstâncias históricas e condições político-culturais de suas produções.

Palavras – Chaves: Simbolismo, Iconografia, Política Bizantina.

Summary: This article will analyze the relationship between politics and religion in the Byzantine Empire, based on the iconographic productions of Christianity in the 6th and 7th centuries. We will try to show how the iconographic sources express world views and intentionalities, considering the historical circumstances and the political and cultural conditions of their productions.

Keywords: Symbolism, Iconography, Byzantine politics.

Introdução

⁹⁶ Mestranda em História do Brasil pela Universidade Federal do Piauí. Bolsista CAPES. Desenvolvendo estudos na linha de pesquisa História, Cultura e Arte, tendo como orientador o Prof. Dr. José Petrucio de Farias Junior. Contato: veronica.limacarvalho@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-5515-5005>. Tendo como orientador o Prof. Dr. José Petrucio de Farias Júnior que é professor de História Antiga e Medieval pela Universidade Federal do Piauí – Campus Senador Helvídio Nunes de Barros Contato: petruciojr@terra.com.br

O presente trabalho objetiva analisar as relações entre política e religião no Império Bizantino, a partir das iconografias cristãs, a fim de compreender os simbolismos e interesses contidos na produção dessas imagens. Assim sendo, nossa principal fonte de análise serão as iconografias religiosas de Cristo e da Virgem Maria que foram produzidas entre os séculos VI e VII, haja vista que estas foram, em grande parte, dizimadas pelo processo de Querela Iconoclasta ocorrido entre os séculos VIII e IX.

A literatura especializada sinaliza que há uma rede de interesses políticos por trás da produção destas fontes. Dessa maneira, buscaremos problematizar pesquisas históricas que destacam apenas o conteúdo religioso e evangelizador da produção destas imagens sacras. Enfatizaremos, por outro lado, a relação de tais imagens ao projeto político monárquico que se configurava no Império Bizantino no período em questão. Assim, relacionamos a veiculação de tais imagens a estratégias de manutenção do poder do monarca, na medida em que concebiam o imperador integrado às divindades cristãs.

Adicionado a isso, exploraremos os simbolismos presentes em tais fontes iconográficas, os quais compõem o imaginário religioso da sociedade bizantina em consonância com o cenário político que se configurava, cuja figura central é o imperador.

1 - Política e religião no Império Bizantino



Figura 1: Mapa territorial do Império Bizantino.

Fonte: <http://iconografiascristas.blogspot.com.br/2011/03/pantokrator-jesus-cristo.html>
Acesso em: 10 out. 2019.

O Império Romano do Oriente, denominado por muitos historiadores contemporâneos a nós, como 'Império Bizantino', tendo em vista as especificidades de experiências políticas e religiosas que se fortalecem nas províncias orientais frente ao processo de fragmentação política do Império Romano Ocidental (séculos IV e VI), configurou-se como um império cristão. Diante disso, faz-se necessário entendermos as relações entre política e religião no Império Bizantino, sobretudo a forma como os imperadores orientais fundamentaram seus projetos de poder em princípios e valores religiosos cristãos de orientação nicena. Assim, defendemos que os processos de centralização política do Império Bizantino não estão dissociados da adesão ao cristianismo.

Segundo Hilário Franco Júnior e Ruy Andrade Filho (1987), tal estudo também nos permite compreender como este império expandiu o seu domínio por diversas regiões, deixando um legado cultural que se propagou em uma dimensão imensa. As principais características eram a língua grega, uma vida material regida pelo luxo, uma cultura refinada e, no que diz respeito a sua política, um Imperador que era considerado como o 'vice-rei de Deus', aquele que foi escolhido para representar o

reino celestial na terra (FRANCO JUNIOR; ANDRADE FILHO, 1987, p. 8). Para os bizantinos, a religião era um ponto crucial em suas vidas, o cristianismo exercido por eles era ao mesmo tempo fonte de sentimento e de reflexão.

Nesse sentido, para compreendermos os significados presentes nas produções iconográficas de Jesus, teremos que primeiro analisar os aspectos da política teocrática do Império Bizantino, sobretudo os seus aspectos de cunho político-cultural que correspondem a um conjunto de pensamentos, leis, comportamentos sociais e culturais afinados aos projetos políticos dos imperadores bizantinos. Analisar esses aspectos se faz extremamente importante, pois a simbologia iconográfica vai muito além de uma expressão artística religiosa, ela reúne diversos interesses políticos e econômicos, retratando principalmente as pretensões do Imperador em construir uma imagem de si que conferisse inteligibilidade ao seu papel social.

Como elenca Franco Júnior e Andrade Filho (1987, pg. 45), o imperador Justiniano (527-565) foi uma das figuras mais importantes entre os séculos VI e VII, sendo o responsável pela unificação político-administrativa das províncias orientais sob a égide do cristianismo. No Império Bizantino a religião que prevalecia era o cristianismo niceno, tendo o imperador como um cooperador da divindade, isso poderia ser visto nos ícones iconográficos daquela época. A figura do imperador estava, em geral, ao lado de Jesus Cristo e Maria, já que o monarca teria a missão de proteger a comunidade cristã e, por conseguinte, assumia o direito de governar como autoridade maior por ser o escolhido de Deus, isto é, aquele que governa pela “vontade de Cristo”.

Os que questionavam a autoridade do imperador e do patriarca tornavam-se cidadãos subversivos, pois as ordens do imperador eram concebidas como expressões da vontade de Jesus Cristo. Dessa maneira,

o movimento de cristianização do Império Bizantino se dava de maneira muito particular, se comparada às experiências religiosas do Império Romano do ocidente, tal como defende Tamanini:

Os Patriarcas e os Imperadores da primeira Era de Ouro Bizantina (séculos IV-IX), esses agentes de poderes institucionais e obedientes aos rituais de corte e aos protocolos imperiais, constituem-se figuras essenciais para o entendimento do direito e da política em uma época que se respirava as formalidades de corte, ainda mais quando comungavam de uma mesma tarefa: cristianizar todo o império. Na aparente convivência entre esses dois corpos jurídicos das instituições bizantinas, desdobradas em Igreja e Império, escondia-se uma aliança de institucionalidades onde a mútua cooperação, cumplicidade e, por vezes, subordinação, se davam de forma protocolar, exteriorizadas nos diversos rituais e celebrações (TAMANINI, 2017, pg.159).

Nessa perspectiva, devemos ressaltar as formas de aliança entre o imperador e o patriarca. A principal delas se dava por meio de uma cerimônia solene, na qual o monarca era coroado pelo líder religioso. Além disso, destacamos que grande parte dos concílios da Igreja Ortodoxa eram convocados pelo próprio imperador e não pelo patriarca de Constantinopla. Dessa maneira, a historiografia em geral sustenta a indissociabilidade entre religião e o Estado, como se observa a seguir:

Os ritos mostravam essa aliança, esse consórcio entre instituições que agiam em nome de uma fé cerimoniosa. O espetáculo religioso tinha lugar e tempo certos para a exposição: as Catedrais e o Salão Nobre do Palácio imperial. A entrada solene do imperador, por exemplo, dava-se junto com a do Patriarca. Nas catedrais, o Patriarca ocupava o trono do lado direito estando a sua frente o do Imperador. No Palácio, o trono do imperador estava à frente de todos enquanto o lugar de distinção do Patriarca era a sua esquerda. Após a entronização do Imperador e do Patriarca, os clérigos se aproximavam de ambos para beijar-lhes as mãos. Sem levantar a cabeça, se aproximavam em dupla do Patriarca, inclinavam-se e prostravam-se até o chão para, em seguida, fazer o mesmo com o Imperador (TAMANINI, 2017, pg. 164).

A cooperação entre instituições políticas e religiosas no processo de fundamentação de projetos de poder contribuíram para a

perpetuação do termo *basileus*, atribuído ao imperador, o qual sinalizava sua atuação social tanto no âmbito político quanto religioso.

Nesse sentido, como nos informa Franco Júnior e Andrade Filho, “em princípio o imperador era eleito pelo Senado, pelo Exército e pelo Povo de Constantinopla” (1987, p. 34), mas, como não havia uma sucessão parental definida, o imperador deveria escolher ainda em vida o seu sucessor, ainda que para isso precisasse do consentimento do Senado e da assembleia aristocrática. No entanto, a concentração do poder imperial, a partir do século VI, tornou-se mais evidente com a defesa da ideia de que o imperador era o ‘escolhido de Deus’, o que também deixava brechas para golpes ou decisões arbitrárias:

Aquele enorme poder imperial tinha apenas duas limitações estabelecidas pelo costume. A primeira era um juramento que o imperador deveria fazer quando de sua coroação, comprometendo-se a respeitar os decretos dos Sete Concílios Ecumênicos e os direitos e privilégios da Igreja. Por decorrência de seu poder sagrado, o imperador era a fonte de todo o direito, o único legislador, a “lei encarnada” (FRANCO JÚNIOR e ANDRADE FILHO, 1987, p. 36).

Dessa forma, o Império Bizantino ficou marcado por uma complexa rede de relações, que envolviam a Igreja e o Estado. Com a justificativa de que o imperador seria o representante divino na terra, entrou para o imaginário da sociedade bizantina a ideia de fidelidade político-religiosa tanto para com o patriarca como para com o imperador. As produções iconográficas refletiam essa aliança e os interesses conjuntos que advinham de ambas as instituições, preocupadas em transmitir a harmonia, interação e cooperação entre líderes políticos e religiosos.

2 - A arte sacra e religiosa: produção iconográfica no Império

Consideramos que, no Império Bizantino, a produção artística era bastante importante para a manutenção do poder imperial, pois, em

grande parte, os ícones representavam interesses particulares do imperador e transmitiam mensagens e ensinamentos religiosos em consonância com os projetos de poder, fiadores da ordem social. Assim, a arte cristã no Império Bizantino envolve uma série de representações iconográficas atinentes aos imaginário cristão, tais como santos, a Virgem Maria e Jesus Cristo, como figura central.

A arte cristã terá seu apogeu depois que Constantino assume uma política pró-cristã, fazendo com que os seguidores de Jesus de Nazaré se sintam livres para cultuar seu deus nos templos. É a partir daí que tanto na arquitetura quanto nas demais produções artísticas se produzirão uma arte rica em detalhes, repleta de simbologias e elementos compartilhados pelas comunidades de fiéis. Em relação, às iconografias de Jesus, no século VI, havia uma preocupação em representá-lo como um verdadeiro “soldado de Deus”, tal como o imperador.

A historiadora Wilma Tammaso (2013), explica que, do final do século I até o século VI, assistimos à gênese e consolidação de uma arte simbólica cristã, que teria como objetivo levar o fiel a contemplar o Reino de Deus. Desse modo, surgiu uma arte que deveria representar na terra o Reino de Deus e que acompanha o cristão ortodoxo em sua vida, já que reforça ou relembra os compromissos dos fiéis em relação à mensagem proferida pelos livros ‘sagrados’, tal como é concebido pelos fiéis.

Nesse sentido, as iconografias pretendem lembrar os fiéis sobre os princípios e valores sociais, contidos na chamada ‘Sagrada Escritura’, logo elas assumem uma função instrutiva ou pedagógica, sobretudo no tocante ao ‘pacto’ ou ‘aliança’ estabelecido entre os fiéis e a divindade. Além disso, as imagens também eram concebidas por muitos como intermediárias entre o homem e a divindade e poderiam ser portadoras de poderes divinos, como a cura. (TOMMASO, 2013)

Em linhas gerais, até Constantino, século IV, as pinturas cristãs tinham características comuns entre si: alguns traços em uma gama restrita de cores e algumas luzes que exprimiam o essencial. Essas imagens podiam ser vistas em diversos lugares, como na arte das catacumbas, na arte funenária, entre outras, e usavam de técnicas gregas e romanas, e limitou-se a cristianizá-las por meio de signos e símbolos. Há uma busca consciente do mundo espiritual que faz com que se afaste de todo naturalismo. A igreja até então não havia elaborado a dimensão do mistério da Encarnação – Deus que se fez Homem – que oferece o fundamento para a veneração dos ícones. Para os ortodoxos, a veneração dos ícones está fundada sobre a certeza da Encarnação de Deus em homem, Jesus de Nazaré. Na medida em que Deus se revela através do humano, é possível representá-lo visivelmente. (TOMMASO, 2013, pg. 8)

É nesse cenário, que surgem produções na arte sacra e na arte religiosa do império bizantino, que, embora pareçam ser iguais, possuem aspectos distintos:

A arte sacra é o que podemos denominar como imagens de culto. O objetivo dessas imagens de culto é a presença de Deus, senti-lo presente. Neste tipo de arte, é aplicado o sentido da majestade, do inacessível, do temível. A arte religiosa também se refere a Deus e os santos, porém, essa referência acontece por meio dos sentimentos da pessoa que cria tais obras. Neste tipo de arte é permitida a utilização do profano, tomando em conta a liberdade e anseio do artista em passar sua mensagem (BARRETO, 2009, p. 21).

Assim, podemos perceber que a arte sacra produzida no Império Bizantino ia muito além de uma produção meramente artística, já que ela tinha uma forte ligação com a liturgia e o espaço sagrado. Como exemplos de arte sacra do império bizantino, podemos destacar: o Cristo de Montreal, a Madona de Torcello, ou o Bom Pastor de São Apolinário,

e tudo o que houver semelhante a essas obras em pinturas, mosaicos, esculturas, etc, conforme as imagens abaixo:

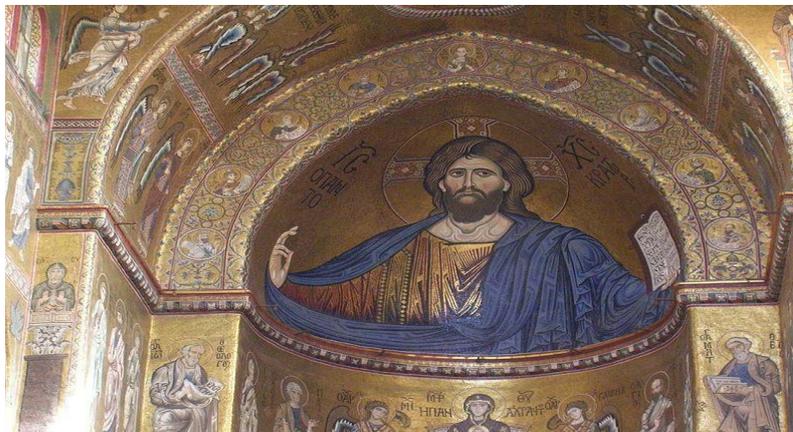


Figura 2: Cristo Pantocrátor.

Fonte: <http://iconografiascristas.blogspot.com.br/2011/03/pantokrator-jesus-cristo.html>

Acesso em: 10 out. 2019.

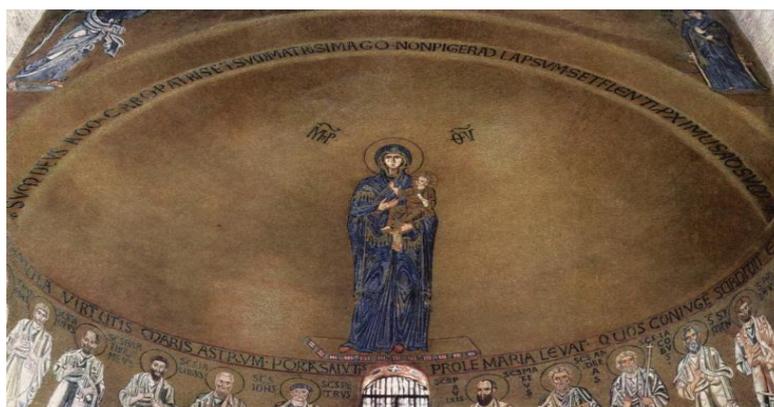


Figura 3: Mãe de Deus.

Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/iconografiabizantina/480872>.

Acesso em: 10 out. 2019.

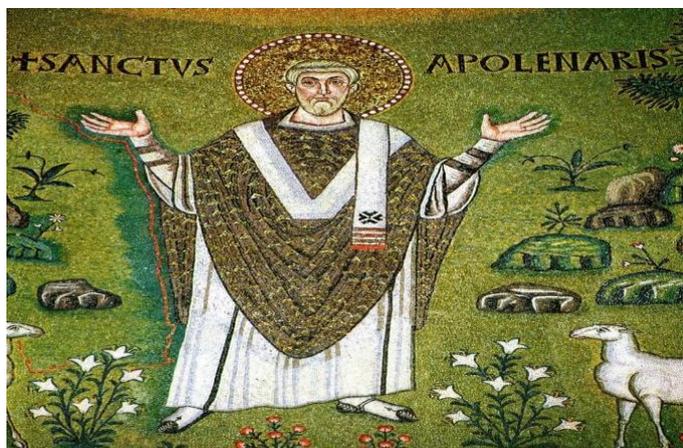


Figura 4: O Bom Pastor.

Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/iconografiabizantina/480872>

Acesso em: 10 out. 2019.

Durante os séculos IX e XII surge a figura do Cristo PANTOCRATOR, como está representado na figura 2, o todo poderoso, com uma das mãos abençoando e com a outra segurando o livro que diz "Eu sou a Luz do mundo". É interessante ressaltar que estas imagens eram colocadas em lugares visíveis por toda a cidade, além de terem significado religioso, também representavam a presença do Imperador e de seu imenso poderio. Frequentemente o incenso e o sacrifício eram oferecidos a estas imagens como forma de devoção de uma cidade à Roma ou à família imperial. Pessoas que queriam dar uma mostra de sua lealdade faziam o mesmo em suas próprias casas. Não se sabe exatamente quando as pinturas de Cristo começaram a fazer parte em muitos dos atributos da realeza, mas em alguns casos as vestes de Cristo foram transformadas nas cores reais de azul e o roxo imperial, quando se sentou no esplêndido trono

O objetivo dessas imagens de culto se dá principalmente em sentir a presença de Deus (BARRETO, 2009, pg. 20) Logo, as imagens de culto, presentes nos templos, não admitem questionamentos, uma vez que são produzidas para serem veneradas ou emuladas pelos fieis, sem explicações ou justificativas acerca de suas escolhas, tais como cores, tamanho, formato, autor etc. Então, podemos perceber a arte sacra como uma arte cosmológica ou ontológica, e não uma arte meramente sentimental ou psicológica. Como elenca o autor Barreto, a arte sacra vai além dos sentimentos do próprio artista, ela é considerada uma arte da realidade, que vai muito além do entendimento humano.

Diferentemente da arte sacra ou imagem de culto, a arte religiosa ou arte de devoção não transmite diretamente suas pinturas à realidade sagrada, mas sim à realidade que foi experimentada. Esse tipo de arte demonstra uma vida pessoal cristã, com sua fé, lutas e questões internas. A arte religiosa também se refere a Deus e aos santos, porém, ela

representa melhor os sentimentos do artista que a produz. Desse modo, a arte religiosa é elaborada sob o olhar do artista, pois não há um regimento ou imposição do clero que dite a forma que ela tem que ser produzida. A iconografia religiosa pode retratar mais uma perspectiva humana sobre o divino. Contudo, é importante percebermos que a arte como um todo, sendo sacra ou religiosa, vem dotada de mistérios que estão lá para serem contemplados, os quais evocam uma maneira de pensar e refletir sobre o sagrado. (BARRETO, 2009, pg. 22)

3 - Os simbolismos como ferramenta de poder: iconografia cristã e política imperial

Nesta última seção, analisaremos as principais iconografias do Império Bizantino entre os séculos VI e VII com ênfase às características simbólicas inerentes a estas imagens.

Partimos do pressuposto de qualquer fonte histórica permite várias interpretações, a depender do sujeito que a observa, ainda que haja esforços pela padronização de significados. No tocante ao nosso acervo iconográfico, nota-se que Jesus e Maria geralmente aparecem associados à imagem de um rei e uma rainha, já que se encontram associados ao trono ou a posições de comando.

Para Bordieu (Cf. Pesavento, 1995, p.15), as representações mentais envolvem atos de apreciação, de conhecimento e reconhecimento e constituem um campo onde os agentes sociais investem seus interesses e sua bagagem cultural. O autor evidencia as estratégias de poder inerentes às iconografias, no sentido de que as representações objetuais, expressas em coisas ou atos, são produtos de estratégias de interesse e manipulação.

Ou seja, no domínio da representação, as coisas ditas, pensadas e expressas têm outro sentido além daquele manifesto. Enquanto representação do real, o imaginário é sempre referência a um 'outro' ausente. O imaginário enuncia, se reporta e evoca outra coisa não explícita e não presente. Este

processo, portanto, envolve a relação que se estabelece entre significantes (imagens, palavras) com os seus significados (representações, significações (Castoriadis), processo este que envolve uma dimensão simbólica (PESAVENTO, 1995, p.15).

Nesse sentido, devemos perceber como as iconografias produzidas no império bizantino se reportavam ao imaginário de uma determinada sociedade em uma determinada época. E esse imaginário enquanto representação nos mostra vários sentidos que vão muito além do aparente.

A autora Neomir Doopiat Gasperin (2014, pg. 150) ressalta que a veneração à Mãe de Deus se deu principalmente em razão da ideia de 'maternidade divina' e a união com a pessoa e obra do Filho, ou seja, Maria está sempre dentro de um plano cristológico. Assim, a Theotokos ocupa um lugar de destaque nas Igrejas e nas iconografias bizantinas como também na liturgia e na teologia. Poucos são os ícones em que a Mãe de Deus aparece sozinha. A maioria a traz acompanhada de seu Filho.



Figura 5: Maria e Jesus acompanhados do Imperador e Patriarca.

Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/Iconografiabizantina/480872>

Acesso em: 10 out. 2019.

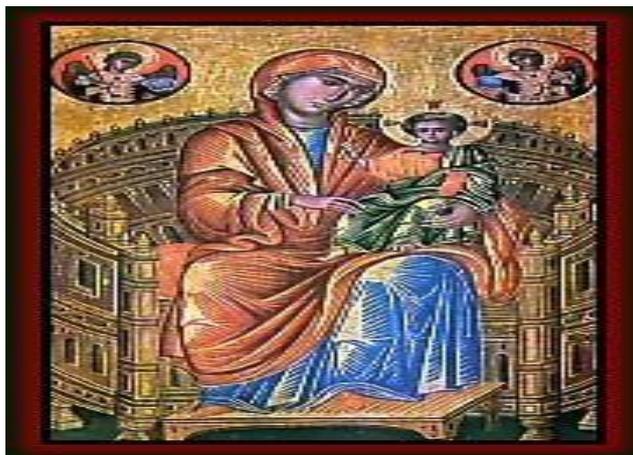


Figura 6: Maria e Jesus, o Imperador e Patriarca.

Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/iconografiabizantina/480872>
Acesso em: 10 out. 2019.

O que podemos observar nessas imagens é a centralidade de Maria e Jesus na composição das imagens e sua relação o Jesus menino. Na imagem 05, Maria é colocada ao lado do imperador e do patriarca, para que assim os fiéis percebessem a integração/colaboração/cooperação entre o imperador e a divindade cristã, o que contribuía para demonstrar os laços entre a Igreja e o Estado. Além disso,

Ao exigir dos artistas que pintavam imagens sagradas que respeitassem estritamente os modelos antigos, a Igreja Bizantina ajudou a preservar as ideias e realizações da arte grega nos tipos usados para roupagens, faces ou gestos. Se observarmos um retábulo bizantino da Santa Virgem, talvez nos pareça muito distante das realizações da arte grega. No entanto, o modo como as pregas do manto se desdobram em torno do corpo e irradiam em redor dos cotovelos e joelhos, o método de modelar a face e as mãos acentuando as sombras, e mesmo a amplitude circular do próprio trono da Virgem, teriam sido impossíveis sem as conquistas da pintura grega e helenística (GOMBRICH, 1978, pg. 87).

Dessa forma, Gombrich (1978) ressalta que, mesmo que houvesse uma certa rigidez, podemos perceber que a arte bizantina se comportava de maneira mais próxima da natureza do que a arte ocidental em períodos posteriores. Pois, em Bizâncio, havia uma tradição

de se respeitar certas formas de se representar Cristo ou a Virgem, o que acabava tornando difícil para os artistas bizantinos desenvolverem suas subjetividades. “Foram eles, de fato, que transformaram as simples ilustrações da arte cristã primitiva em grandes ciclos de grandes e solenes imagens que dominam o interior das igrejas bizantinas” (GOMBRICH, 1978 pg. 87).

No mais, como foi elencado pelo autor Pedro Arbex (1998), a figura de Maria estava entre umas das preferidas pelos iconógrafos bizantino, principalmente pelo seu papel de destaque na economia da salvação e também como réplica às heresias cristológicas que tinham o interesse em negar a sua maternidade divina. Sendo assim, os artistas procuravam dar a Maria traços perfeitos e sugestivos, tendo cuidado em manter o respeito que lhe é devido, pois dificilmente encontraremos representações iconográficas (ícones) de Maria com traços sensuais, pois como bem ressalta o autor, a Virgem é representada como uma dama nobre, uma rainha poderosa, mas, ao mesmo tempo, majestosa e modesta (apud GASPERIN, 2016).

A palavra ícone adquire no século VII o significado de pintura sagrada cristã bizantina, passa a designar uma imagem que ilustra o conteúdo do Evangelho, ou seja, uma imagem teológica, por isso o adjetivo santo: ícone santo ou santo ícone. O ícone se contrapõe ao ídolo. Este último encerra sua função em deixar-se ver. O ídolo é cego e mudo. O ícone, ao contrário, nos abre para a contemplação do invisível (LICARI, 2014, p. 6).

Sendo assim, percebemos a importância que esses personagens sagrados incorporam no Império Bizantino. Jesus, Maria e demais santos não são tratados meramente como figuras sagradas, sendo também ícones que transcendem ao material e transmitem sentimentos desde adoração e admiração até ao medo e o respeito a sua superioridade e poder.

Licari (2014) ressalta que o símbolo iconográfico ultrapassa as barreiras espaço-temporais, que adentram numa dimensão mais profunda, de maneira que os cânones fogem à compreensão lógica e não podem se restringir apenas as categorias do pensamento racional. Dessa maneira, o autor elenca que assim podemos compreender o porquê dos padres da Igreja do Oriente terem lutado tanto para que o ícone pudesse ser venerado, pois o fiel ao contemplar o ícone seria levado ao mundo de Deus, onde é anunciado o Jesus Cristo encarnado, que é a imagem vívida de Deus, mas que também lembra o imperador bizantino.

La diversidad de percepciones sensoriales posibles es reducida a un canon que se adecúa a la imagen de culto controlada por la Iglesia. El rostro pierde espontaneidad y cercanía natural, allí donde antes existían, para transformarse en máscara de un papel con la que el santo también mantiene la distancia con respecto al observador. La forma natural es algo secundario. Es no esquema que, por su parte, puede llenarse con nueva vida. Al fin y al cabo, no se buscaba la conservación de una forma natural terrena, sino aquel arquetipo que justificara el culto de la imagen reproducida (BELTING, 2009, pg. 41).

Nesse sentido, o autor Hans Belting (2009) enfatiza que o ícone expressa, em suas formas e à sua maneira, o modo histórico de entender a natureza da imagem cultuada, que sofreu variações em tempos diferentes. Assim, os ícones representariam o mundo espiritual, como também teriam imbricados neles significados que agradariam e justificariam a função social do Imperador, pois a relação entre Estado e Igreja estavam ligadas diretamente.

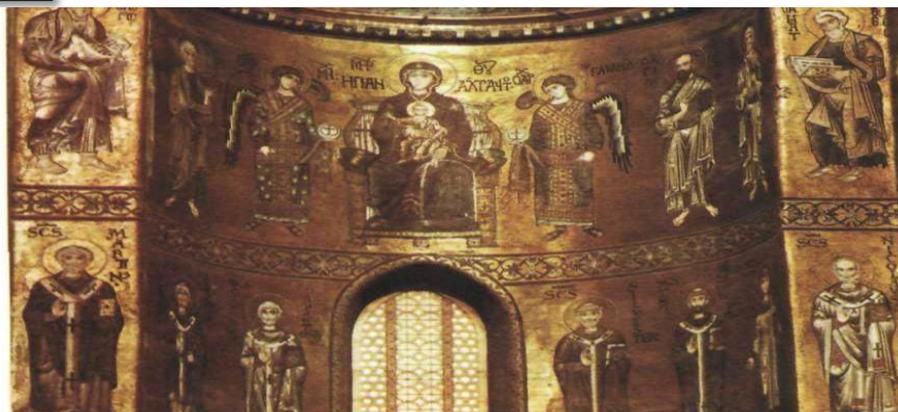


Figura 7: Cristo como Soberano do Universo, a Virgem e o Menino, e Santos.
Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/iconografiabizantina/480872>
Acesso em: 10 out. 2019.

Gombrich (1978) nos atenta para o fato de que imagens como estas, olhando- nos desde o alto de paredes douradas e refulgentes, representariam a Verdade Sagrada:

A encarnação de Cristo é a chave hermenêutica do ícone cristão. A tradição diz que o ícone é um evento que envolve diretamente a Deus, não apenas enquanto objeto representado, mas como sujeito operante. O iconógrafo é o Espírito Santo, o homem empresta as suas mãos, o seu espírito e as suas capacidades artísticas (LICARI, 2014, P. 8).

Dessa maneira, os ícones bizantinos se tornam importantes chaves de leitura para a compreensão do poder eclesiástico e seu papel instrutivo, na medida em que veiculavam noções de autoridade e poder. Outrossim,

Na virada do século VI, as imagens também faziam parte da parafernália de peregrinação a vários santuários. Teodoro partiu em peregrinação à cidade psida de Sozópolis. Sua principal atração era um ícone milagroso da mãe de Deus, que borrifava mirra. Os espectadores tomaram isso como um sinal de que ele era um valioso servo de Deus (ANGOLD, 2002, p. 24).

Assim, podemos perceber que essa era forma pela qual um ícone confirmava sua posição intermediária entre homem e deus e também como as produções iconográficas, ao deixarem de ser utilizadas apenas como meras ilustrações, nos permitem perceber toda uma rede de

significados e interesses que são relevantes para o estudo da cultura política de uma determinada sociedade em uma determinada época. Para tanto é necessário "saber indagá-los e deles escutar as respostas" (PAIVA, 2016, p. 17).



Figura 12: Jesus e o Imperador.

Fonte: <https://escola.britannica.com.br/artigo/iconografiabizantina/480872>

Acesso em: 10 out. 2019.

Como vemos nessa imagem, Jesus é representado ao lado do Imperador bizantino com a finalidade de reforçar os laços entre a Igreja e o Estado. Os fiéis ao contemplá-la perceberão a convivência harmoniosa entre o imperador e a divindade.

Para a historiadora Wilma Tommaso (2013), O Pantocrator é uma das iconografias mais significativas para a fé cristã, pois nela é representado Jesus Cristo como Senhor Todo-Poderoso. Desde o princípio do cristianismo, essas imagens despertam admiração em artistas e fiéis que as contemplam. Cristo é o Pantocrator porque é o Senhor de tudo, nele e por Ele tudo foi criado. Assim entenderam, desde a Igreja nascente, os teólogos que se tornaram os Pais da Igreja. Portanto, o Pantocrator é uma experiência profunda do Logos encarnado. Nesse sentido, Eduardo Paiva (2006, p. 14) assegura que "as imagens são

representações que se produzem nas e sobre as variadas dimensões da vida no tempo e no espaço”.

Considerações finais

Em meio ao abordado no presente trabalho, percebemos o quão significativo se faz as análises iconográficas e simbólicas acerca da cristandade em consonância com as relações políticas-religiosas presentes no Império Bizantino. Essa importância se dá ao passo em que as discussões iconográficas se apresentam, em geral, sob o viés religioso, o que não nos permite compreender os interesses políticos e de manutenção do poder imperial que estão simbolizados nessas produções iconográficas cristãs.

Assim sendo, os ícones não se restringem apenas a informar, anunciar e dizer uma fé instituída. Os conhecimentos transmitidos a partir deles, se por um lado brotam da introspecção, remetendo ao transcendente e ao místico, por outro, também oportuniza a análise dos modos de vivência, pensamentos que norteavam um grupo social, mentalidades que repercutiam em atitudes coletivas, modos de percepção do mundo, organizações, estruturas e hierarquias na vida da corte imperial. O ícone não diz somente sobre as coisas de Deus, mas sobre as coisas dos homens e suas instituições, seus interesses e a sua manutenção de poder.

Referências Bibliográficas

ANGOLD, M. **Bizâncio**: A Ponte da Antiguidade para a Idade Média. São Paulo: Imago, 2002.

Arte Bizantina – ícones e pinturas. **Página da Beatrix**, 21 de novembro de 2008. Disponível em: <http://www.beatrix.pro.br/index.php/arte-bizantina-icone-e-pintura/> Acesso em: 03 dez. 2017.

ARBEX, P. **Teologia Orante na Liturgia do Oriente**. São Paulo: Ave Maria, 1998.

BARRETO, A. **O Simbolismo na arte cristã do período Bizantino**. 2009. Tese (grau de Bacharel no curso de Artes Visuais) – Universidade do Extremo Sul Catarinense, Criciúma, Santa Catarina.

BAQUIÃO, R. C. **Estabilizações e Mudanças na Composição Semiótica da Imagem de Cristo: o cruzamento entre sagrado e profano**. 2014. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, São Paulo.

BELTING, H. **Imagen Y Culto: Una historia de la imagen anterior a la edad del arte**. Ediciones AKAL, S.A, Madrid – España, 2009.

BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Tradução Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

CHARTIER, R. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1998.

FRANCO JÚNIOR, H; ANDRADE FILHO, R. O. **O Império Bizantino**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GASPERIN, N. D. **A mãe de Deus na Iconografia Bizantina**. 2014. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Teologia) – Faculdade Claretiana de Teologia.

GOMBRICH, E. H. **A História da Arte**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1978.

LICARI, S. **Fundamentos teológicos da iconografia cristã**. 2014. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2014.

PESAVENTO, Sandra J. Representações. **Revista Brasileira de História**. São Paulo: ANPUH/ Contexto, vol. 15, nº 29, 1995

PAIVA, E. F. **História e Imagem**. 2º ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

TAMANINI, P. A. Os ícones e seus signos: a aplicabilidade das imagens nas pesquisas e estudos da História do Império Bizantino. **História: Questões e Debates**, Curitiba, volume 65, n.1, p.337-358, jan./jun. 2017.

TOMMASO, W. S. **Arte sacra e arte religiosa. Imagem e culto**. 2013. São Paulo, 2013. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/1897> Acesso em: 15 abr. 2019.

TOMMASO, W. S **A imagem no cristianismo**. São Paulo, 2013. Disponível em: <https://sapientia.pucsp.br/handle/handle/1897> > Acesso em: 15 abr. 2019.

VEGA, M. **Simbologia do Ícone Bizantino**. Disponível em: www.ecclesia.com Acesso em: 08 ago. 2016.

LA FELICIDAD DE SOLÓN Y LA ÉTICA DE ARISTÓTELES

SOLON'S HAPPINESS AND ARISTOTLE'S ETHICS

Víctor Hugo Méndez Aguirre⁹⁷

Artigo recebido em 03 de novembro de 2020
Artigo aceito em 10 de novembro de 2020

Resumen: El propósito del presente texto es subrayar que Solón es el cimiento de la filosofía arcaica ateniense y el abuelo de la filosofía moral clásica. El núcleo de mi argumento se apoya en el hecho de que pensamientos de Aristóteles acerca de la felicidad y la vida idónea, temas centrales de la ética, parecen haber sido profundamente influidos por Solón.

Palabra clave: Solón; Aristóteles; Filosofía; Felicidad.

Abstract: The aim of this paper is to highlight that Solon is the cornerstone of Athenian archaic philosophy and the grandfather of classical moral philosophy. The core of my argument lies in the fact that Aristotle's thoughts about happiness and the best way of life -the main ethical issues- seems to have been deeply influenced by Solon.

Key Words: Solon; Aristotle; Philosophy; Happiness.

1 - Solón, personaje imprescindible de la atenas arcaica

Solón fue un personaje polifacético del que los atenienses inmediatamente forjaron una "imagen ideal" (Romero, 2012, p. 356-359). Legislador, poeta, sabio, sofista, viajero, Solón es miembro por derecho

⁹⁷ Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México. 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. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1880-2963>.

propio del selecto grupo de los siete sabios (PLATÓN, *Protágoras*, 343 a-b). De hecho, no faltó quien lo consideró el “más sabio” (*sophótaton*, PLATÓN, *Timeo*, 21 c), título atribuido por otros a Hesíodo o, posteriormente, al mismo Sócrates. También fue considerado cercano a la filosofía por méritos propios. Fue incluido en el censo de los sofistas (ISÓCRATES, *Antídotis*, 313)

Solón de Atenas y Tales de Mileto, dos de los 7 sabios como se acaba de señalar, fueron contemporáneos, ambos vivieron en el periodo arcaico. Éste es considerado padre de la filosofía mientras que a aquél le atribuye la paternidad de la democracia y fue excepcionalmente respetado por igual por políticos defensores de las más variopintas formas de gobierno.

En el caso particular de Atenas, teoría y praxis se interrelacionaron orgánicamente en sus grandes legisladores de periodo arcaico que imprimieron un carácter peculiar a dicha *pólis*. La legislación de Dracón sobre homicidios data del 621/620 a. C. (BUIS, 2020, p. 14). Las reformas realizadas el año 594 antes de nuestra era (MOVELLÁN, 2018, p. 55) le granjearon a Solón ser considerado “arconte constituyente” (MONEDERO, 2001, p. 49). A pesar de que las legislaciones arcaicas serán profundamente reformadas en la Atenas de época clásica y que, por otra parte, teoría y práctica serán escindidas posteriormente, los legisladores arcaicos constituyen un capítulo insoslayable de la historia de Atenas al grado de que se podría afirmar que Dracón y Solón bien merecen ser considerados padres fundadores de dicha *pólis*.

En cuanto a su obra escrita preservada, esta incluye temáticas humanas en general y políticas en particular (RÍOS BONILLA, 2002, p. 53). Siendo los poetas arcaicos sabios y maestros por antonomasia para los griegos:

La temática soloniana conserva las características esenciales que lo hacen universal y heredero de los poetas jónicos, de

Homero y Hesíodo [...] Y conserva también el significado que para los griegos tuvieron los poetas: educadores de la conciencia colectiva con sus enseñanzas impregnadas de valor cívico y de variada expresión ideológica acerca de la naturaleza humana (RÍOS, 2002, p. 57).

Adicionalmente a la obra procedente directamente de la pluma de Solón, como ya se señaló, diferentes autores le prestaron atención. En los discursos lidios Heródoto expone una concepción de la felicidad atribuida al poeta ateniense que va a ejercer gran influencia en la filosofía clásica.

2 - Modo de vida idóneo y felicidad en el Solón de Heródoto

¿En qué consiste la felicidad? Esta fue una pregunta frecuentemente formulada por los griegos. Aparentemente ellos encontraron todas las respuestas posibles; y en torno de ellas se desataron encendidos debates.

¿Cómo se debe vivir? ¿Cuál es el modo de vida idóneo? Estas interrogantes reverberan en los pensamientos de los filósofos morales griegos. En general, todos coinciden en que el modo de vida idóneo es aquel capaz de granjearnos la felicidad; pero en lo que difieren es precisamente en qué consiste esta y cómo se adquiere.

No faltaron quienes consideraron que la felicidad residía en los placeres corporales. Comida, bebida y sexo satisficieron las expectativas de algunos; pero para asegurárselos en abundancia hicieron coincidir la felicidad con el dinero o con el poder. Incluso una escuela socrática, la cirenaica, hizo suya tal propuesta. La ética hedonista más refinada e influyente a lo largo de la historia, por supuesto, es el epicureísmo. El hedonismo ético sigue siendo defendido con rigor intelectual y responsabilidad moral en la actualidad, por ejemplo, en algunas influyentes variantes utilitaristas. Regresando a Grecia, el tirano exitoso, el rey de Persia u otro monarca oriental fueron erigidos como prototipos de

la felicidad por no pocas personas. Sin embargo, tal propuesta no ha carecido de detractores por diferentes motivos. Y precisamente Solón es uno de los pensadores que formulan algunas de las primeras objeciones, tanto cronológica como conceptualmente. Dichas observaciones parecen haber sido formuladas ya en Atenas; pero el poder económico de Grecia peninsular no parece haber competido con la mayor riqueza, comparativamente hablando, de Asia y el Norte de África. Y es precisamente en el contexto de los viajes realizados por el sabio ateniense por esas latitudes que este formula sus planteamientos sobre la relación del dinero con la felicidad.

Antes de que los Aqueménidas erigieran a Persia como la potencia hegemónica de Asia menor, Lidia fue el poder regional con influencia sobre “lidios, frigios, misios, mariandinos, cálibes, panflagones, los tracios tinios y bitinos, carios, jonios, dorios, eolios y panfilios” (HERÓDOTO, *Historias*, I. 28). Adicionalmente, este reino fue pionero en la acuñación de monedas. Carlos García Gual (2017) hace hincapié en que el irreversible proceso de monetización, experimentado durante el siglo VI a. C., convirtió a Lidia en una potencia económica de su tiempo. Y de alguna manera su rey, Creso, fue de los primeros multimillonarios de la historia cuya fortuna se podía aforar. No resulta del todo extraño que este personaje se considerara a sí mismo particularmente feliz debido a su posición encumbrada y a su opulencia oriental.

En el libro I de las *Historias* de Heródoto se narra el encuentro de Solón con Creso. El rey de Lidia, ensoberbecido por su situación política y económica privilegiada, se consideraba a sí mismo el más feliz de los hombres de su tiempo. Deseando ser elogiado por el sabio, le solicitó que reconociera su presunta felicidad. El monarca le pregunta al sabio:

Huésped ateniense, hasta nosotros llega una gran fama de ti, tanto por tu sabiduría como por tu viaje, ya que por observación has recorrido muchas tierras, adquiriendo conocimientos. Ahora bien, me ha venido el deseo de preguntarte, si ya has visto a

alguno (que sea) el más dichoso (*olbiótaton*). Él preguntó esto, creyendo ser el más dichoso de los hombres (HERÓDOTO, *Historias*, I, 30, 2-3).

En el pináculo de su poder, lejos estaba Creso de augurar que los lidios iban a ser sometidos por el avasallador ímpetu de los persas y que él mismo iba a verse en grandes peligros. Solón en ese momento tampoco sabía lo que le ocurriría después a su anfitrión lidio; pero su sabiduría barruntaba que la felicidad no era lo que pensaba el monarca.

¿Por qué se rehúsa Solón a considerar a Creso el más feliz de los hombres? La respuesta es compleja e implica aspectos teológicos, antropológicos y sociales.

No conviene soslayar que los poetas arcaicos son las principales autoridades en lo relativo a la religiosidad griega. Homero y Hesíodo fueron los corifeos. Ya en ellos se constata lo que ha sido denominado doble teología. Por una parte, los Olímpicos no son creadores del universo y no se sienten moralmente responsables de él, incluso ellos pueden resultar perturbadores e incluso causar mal a los humanos. Por otra parte, la justicia es garantizada por Zeus con auxilio de los demás dioses (COLOMBANI, 2020, p. 36). Plenamente inmerso dentro de esta tensión conceptual, Solón manifiesta su temor de que la divinidad pueda influir negativamente en la vida cotidiana de las personas: “A mí, que sé que toda divinidad es envidiosa y perturbadora, ¿me preguntas acerca de los acontecimientos humanos?” (HERÓDOTO, *Historias*, I, 32, 1).

Solón, poeta arcaico, teme la envidia de los dioses. Hay que tener presente que en la teología homérica-hesíódica los Olímpicos no son necesariamente buenos ni necesariamente se hacen responsable del orden moral del universo por lo que el malaventurado mortal siempre puede ser su víctima. De hecho, los infortunios del héroe griego darán pábulo a la tragedia, género dramático que alcanzará su cúspide precisamente en Atenas clásica. Edipo es un buen ejemplo de cómo la

prosperidad y el éxito pueden transformarse en lo contrario. Y la suerte experimentada por el mismo Crespo quizá no carezca de elementos de tragedia dignos de Sófocles.

Adicionalmente, consideraciones antropológicas configuran la teoría soloniana de la felicidad, objetivo del presente artículo.

A Solón se le reconoce la paternidad de la división de los ciclos vitales en periodos de siete años. A los siete años concluye la dentición en los niños, a los catorce los jóvenes cuentan con vello púbico, a los veintiuno los varones ya tienen el vello facial, a los cuarenta y nueve -siete por siete- se alcanza la plenitud glotointelectual e, idealmente, un ciclo vital completo dura 10 hebdómadas: "Porque para el hombre yo señalo el límite de la vida hacia los setenta años [...] representan veinticinco mil doscientos días" (HERÓDOTO, *Historias*, l. 32, 2-3).

Regresando a la tragedia de Crespo, independientemente de haber sido el hombre más rico y poderoso del mundo en su momento, al haber sido derrotado por los persas estuvo a punto de ser quemado en la hoguera y salvó su vida al invocar -y comprender- la sabiduría de Solón. Una tesis fuerte de Solón consiste precisamente en que nadie puede jactarse de ser feliz mientras viva debido precisamente a los altibajos de la fortuna:

Pues no es en algo más feliz el que es muy rico, más que el que está al día, si no lo acompaña la suerte de que, teniendo todos los bienes, termine bien la vida. Pues de los hombres, muchos ricachones son infelices (*anolboí*) y muchos, que de la vida tienen medianamente, son afortunados (*eutikhées*): pues el muy rico e infeliz solamente aventaja en dos cosas al afortunado, y éste en muchas cosas al rico e infeliz: aquél es más capaz de satisfacer un capricho o de sobrellevar una desgracia que sobrevenga, éste aventaja a aquél en esto: no es capaz, como aquél, de sobrellevar una desgracia o un capricho, pero la fortuna aparta de él esas cosas y es sin achaques, sin enfermedad, sin padecimiento de miserias, de buenos hijos, de buen aspecto. Y si además de esto, todavía termina bien la vida, éste es aquel que tú buscas, el que es digno de ser llamado dichoso (*ólbios*). Y antes de que muera, espera y no lo llames aún

dichoso, sino afortunado (*eutykhéa*) (HERÓDOTO, *Historias*, I, 32, 5-8).

El factor social no es menos importante en la teoría soloniana de la felicidad. Telo el ateniense es el prototipo de la felicidad para Solón. Después de una vida agradable y longeva pereció en un combate en el que su *pólis* resultó ganadora. En la versión ateniense de la “bella muerte”, la muerte en combate, el heroísmo individualista de un Aquiles es reemplazado por un heroísmo altruista o social. La felicidad por lo tanto se desplaza del plano de las virtudes agonísticas al de las virtudes cooperativas.

A partir de los datos aportados por Heródoto, ¿cuál es la teoría de la felicidad de Solón? El testimonio del padre de la historia ofrece una *pars destruens* y una *pars construens*. En primer lugar, queda claro que para Solón la felicidad no es directamente proporcional a la cantidad de riqueza material o de poder político que se posea a título personal. Tales negativas van en contra de opiniones populares, representadas en los discursos lidios por el infortunado Cresos. Si dinero y poder no compran la felicidad, ¿qué la hace posible?

En cuanto a la *pars construens*, sin ser un sibarita, Solón tampoco cae en el extremo opuesto del desinterés en bienes materiales, personificado por el cinismo de un Diógenes. De hecho, el ateniense exhibe en sus poemas un refinamiento elegante que no se priva de las bondades sensuales y materiales que ofrece la vida. Sin embargo, entre los extremos de la opulencia faraónica y los andrajos cínicos, queda claro que para Solón la felicidad resulta compatible con un bienestar material moderado, pero constante.

Un segundo rasgo de la felicidad radica precisamente en no sufrir un número excesivo ni recurrente de contrariedades, en “terminar bien la vida”.

3 - Solón en la teoría aristotélica de la *eudaimonía*

Uno de los temas centrales de la ética aristotélica es el de la felicidad o *eudaimonía*. El Estagirita lo aborda en varias de sus obras; pero es tema central de los libros I y X de la *Ética Nicomáquea*. Aunque en estas obras se desarrollan planteamientos propios de Aristóteles acerca de la felicidad, este no deja de reconocer sus deudas con varios pensadores anteriores, en especial con Solón.

Desde Pitágoras se planteó la idea de que la vida se asemeja a los juegos Olímpicos: están los que van a competir, los que van a vender productos y aquellos cuyo principal interés radica en contemplar los juegos. Análogamente, la ética de Aristóteles parte del hecho de que las personas eligen diferentes opciones vitales. La mayoría de los hombres cifran la felicidad en el placer y se dedican a conseguir bienestar material para garantizarlo. Sin embargo, para los filósofos morales de Grecia clásica gravitar en torno de la nutrición y de la sensación son factores que compartimos con los animales no humanos (FRÍAS, 2019, p. 117-133 y FLORES & TERÁN, 2018, p. 221). Otros buscan el honor. Y el número más reducido persigue la contemplación.

Para Aristóteles la felicidad se construye en el tándem vivir y actuar bien; también se puede acceder a ella merced al ejercicio de las virtudes morales; pero su forma excelsa sólo es intelectual: “la felicidad, por consiguiente, es una forma de contemplación” (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, 10, 8, 1178 b 32). La felicidad es un fenómeno complejo que en la situación idónea conjuga teoría y praxis (SUÑOL, 2013, p. 19) y presupone un cierto bienestar material (CAIANI, 1998, p. 47). Siguiendo su conocido método, el discípulo de Platón toma como marco de referencia de sus propias teorías las ideas que al respecto han sido

formuladas al respecto. Y en este procedimiento explora con peculiar atención las percepciones de los sabios:

[...] tener los recursos módicos [...] con ellos será feliz la vida del que obre conforme a la virtud. Solón mostró sin duda justamente la condición del hombre feliz cuando dijo que, en su opinión, lo son los que, medianamente dotados de bienes exteriores, han ejecutado las más bellas acciones y vivido templadamente. Posible es, por tanto, que un hombre de mediana fortuna haga todo lo que le conviene. Anaxágoras asimismo no parece tampoco haber creído que el hombre feliz fuese el rico o el poderoso, al decir que no le sorprendería que el hombre feliz pasase por extravagante a los ojos del vulgo, porque éste juzga por las acciones exteriores, que son las únicas que percibe. Así pues, las opiniones de los sabios parecen concordar con nuestros razonamientos (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, 10, 8, 1179 a 8-18).

Si bien para Solón y Aristóteles la felicidad no requiere de excesivo boato, no le estorba una dosis conveniente de prosperidad y refinamiento. Como bien observa Suñol, la *mousiké* constituye un factor esencial en la formación del ciudadano que aspire a ser éticamente correcto y feliz:

La *mousiké* cumple una función ética fundamental. Debido a que como parte de un programa educativo integral contribuye a formar el carácter de los futuros ciudadanos, gracias a la influencia que ejerce en el carácter del alma mediante las emociones que despierta en los oyentes. Aristóteles [...] señala que se debe educar primero por los hábitos antes que por la razón (1338b4-5) (SUÑOL, 2020, p.127).

La felicidad y la virtud del ciudadano no requiere de grandes riquezas, pero tampoco es compatible con excesivas carencias.

Otro elemento explícitamente retomado de Solón es la convicción de que para poder considerar que un hombre ha sido feliz es necesario tener en consideración su ciclo vital completo:

Pero entonces ¿no podremos declarar feliz a ningún otro de los hombres mientras viva, sino que será preciso, como dice Solón, mirar el fin? Y con esta tesis ¿no resultará que este hombre es feliz precisamente cuando ya está muerto? ¿No estará todo ello completamente fuera de lugar, sobre todo para quienes afirmamos que la felicidad consiste en una actividad? Mas de otra parte, por más que no digamos que un muerto sea feliz –ni

tampoco Solón quiso decir esto-, sino que sólo entonces podemos declarar feliz a un hombre con seguridad cuando está exento ya de los males y reveses de la fortuna [...] (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 10, 1100 a 10-19).

El Estagirita no acepta la idea de Solón de acuerdo con la cual son los dioses envidiosos lo que se debe temer; en su lugar se introduce la “suerte” como un factor perturbador que no puede ser descartado nunca:

Para la felicidad es menester, como antes dijimos, una virtud perfecta y una vida completa. Muchas vicisitudes tienen lugar en la vida y accidentes de todo género; y puede acontecer que el hombre más prospero venga a caer en su vejez en grandes infortunios, como se cuenta de Príamo en los cantares heroicos. A quien experimenta tales azares y miserablemente fenece, nadie habrá que le tenga por dichoso (ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, I, 9, 1100 a 4-9).

La adherencia aristotélica a los planteamientos de Solón al respecto de la felicidad que se localizan en la *Ética Nicomaquea* también se encuentran formulados en la *Eudemia*:

Ni pensamos que pueda uno ser feliz por un día, ni tampoco que pueda serlo el niño, ni siquiera alguien durante cierta edad de la vida. Por lo cual Solón está en lo justo al decir que no hay que tener por feliz al que está vivo, sino sólo cuando ha llegado a su fin, porque nada incompleto es feliz, por no ser un todo (ARISTÓTELES, *Ética Eudemia*, 1219 b 4-8).

Sucintamente, la teoría de la felicidad de Aristóteles, esencial para su ética, abreva directa y explícitamente de los pensamientos de la sabiduría-filosofía de Solón.

4 - a manera de conclusión: Solón: ¿abuelo de la filosofía moral?

Sócrates se ha consolidado por méritos propios como el padre de la ética. Se ha dicho a partir de Cicerón que con él bajó la filosofía del cielo a la tierra. La historia canónica de la filosofía distingue la etapa “física” o metafísica de los fisiólogos o presocráticos, iniciada en Jonia, de la fase ética-política de los sofistas y Sócrates, desarrollada principalmente en Atenas.

Sin pretender ser iconoclasta, me parece que hay elementos suficientes en los pensamientos de Solón acerca de la felicidad y el modo de vida idóneo para sostener que mientras los milesios iniciaban la física/metafísica, las reflexiones morales ya se barruntaban en Atenas. El reconocimiento explícito de Aristóteles a los planteamientos de Solón acerca de la felicidad así lo certifica.

De lo aquí expuesto se colige que Solón de Atenas pertenece a la categoría de “sabio-filósofo”, lo mismo que Tales de Mileto.

Sin escatimar a Sócrates el prestigioso título de padre de la filosofía moral, hay razones suficientes para postular que el legislador es cuando menos “abuelo” de la reflexión filosófica de Grecia arcaica.

A partir de los planteamientos del Solón de Aristóteles se pueden añadir un par de acotaciones a la historia canónica de la filosofía occidental: por una parte, las primeras reflexiones sobre filosofía moral son anteriores a Sócrates; por la otra, la filosofía no sólo surge en la física/metafísica de los fisiólogos presocráticos y en la matemática/mística de los pitagóricos, también se registra una raíz ateniense en el siglo VI a. C.

Referencias bibliográficas

ARAIZA, Jesús Manuel. La prudencia en Aristóteles: una *héxis praktikè*. **Tópicos**, México, n. 46, p. 151-174, 2014.

ARISTÓTELES. **Ética Eudemia**. Trad. GÓMEZ ROBLEDOS, Antonio. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1994.

_____. **Ética Nicomaquea**. Trad. GÓMEZ ROBLEDOS, Antonio. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1954.

BARACCHI, Claudia. Aristotle on Becoming Human. **Tópicos**, México, n. 43, p. 93-121, 2012.

BERTI, Enrico. Filosofia pratica e *phrónesis*. **Tópicos**, México, n. 43, p. 9-24, 2012.

BONIFAZ NUÑO, Rubén. Píndaro y las leyes del mercado. Apéndice: Poemas de Mimnermo, Solón, Jenófanes, Focílides y Teognis, aludidos en el texto de Píndaro y en el inciso 'Píndaro y la lírica'. **Nova tellus**, México, v. 20, n. 2, 2002, p. 13-33.

BUIS, Emiliano. Emociones draconianas: la institucionalización afectiva del perdón en la ley ateniense sobre homicidio. **Nova tellus**, México, v. 38, n. 2, 2020, p. 13-40,

CAIANI, Lucia. **Lettura dell' <<Etica Nicomachea>> di Aristotele**. Torino: UTET, 1998.

COLOMBANI, María Cecilia, Apuntes sobre el himno homérico a Apolo. **Mythos: revista de história antiga e medieval**, ano 4, v. 7. Imperatriz, p. 31-41, jul. 2020.

DOMÍNGUEZ MONEDERO, Adolfo J. **Solón de Atenas**. Barcelona: Crítica, 2001.

FLORES FARFÁN, Leticia y TERÁN, Carolina. Aristóteles y los animales. In: FLORES FARFÁN, Leticia y LINARES SALGADO, Jorge E. (Coord.). **Los filósofos ante los animales. Historia filosófica sobre los animales: Antigüedad**. México: Universidad Nacional Autónoma de México/Almadía, 2018.

FRÍAS URREA, Rodrigo. Lo animal y lo monstruoso en el ser humano. Platón y la república del sí mismo. In: DOVETTO, Francesca y FRÍAS URREA, Rodrigo (eds.), **Mostri, animali, macchine. Figure e controfigure dell'umano**. Roma: Aracne Editrice, 2019, p. 117-133.

GARCÍA GUAL, Carlos. **Los siete sabios de Grecia**. Madrid: Fundación Juan March, 4 de mayo 2017. Disponible en internet: <https://www.youtube.com/watch?v=zZqwtEdgJK>

HERÓDOTO. **Historias**. Trad. Arturo Ramírez Trejo. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

ISÓCRATES. **Antítesis (XV)**. In: **Discursos II**. Trad. GUZMÁN, Juan Manuel. Madrid: Gredos, 1980.

MOVELLÁN, Mireia. **El Nacimiento de la democracia**. Madrid: Gredos, 2018.

PLATÓN. **Protágoras**. Trad. SCHMIDT OSMANCIK, Ute. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1993.

_____. **Timeo**. Trad. ZAMORA CALVO, José Ma. Madrid: Abada, 2010.

RADOILSKA, Lubomira. *Akrasia and Ordinary Weakness of Will*. **Tópicos**, México, n. 43, p. 25-50, 2012.

RÍOS BONILLA, Guillermo. Un acercamiento a la poesía de Solón de Atenas. **Nova tellus**, México, v. 20, n. 2, 2002, p. 51-100.

ROMERO, José Luis. Imagen ideal de Solón. In: **Estado y sociedad en el mundo antiguo**. México: Fondo de Cultura Económica, 2012, pp. 356-359.

SOLÓN DE ATENAS. In: WEST, M. L. (ed.), **IAMBI ET ELEGI GRAECI ANTE ALEXANDRUM CANTATI. Vol. II CALLINUS, MIMNERMUS, SEMONIDES, SOLON, TYRTAEUS, MINORA ADESPOTA**. Oxford: Oxford University Press, 1972, p. 119-145.

SUÑOL, Viviana. La discusión aristotélica sobre los modos de vida. **Tópicos**, México, n. 45, p. 9-47, diciembre 2013.

_____. Las funciones de la *mousiké* en *Política* VIII. La relevancia de la educación musical en Aristóteles. In: SUÑOL, Viviana y MIRANDA, Lidia Raquel (eds.). **La educación en la filosofía antigua. Ética, retórica y arte en la formación del ciudadano**. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2020, pp. 119-140,

VIGO, Alejandro. Deliberación y decisión según Aristóteles. **Tópicos**, México, n. 43, p. 51-92, 2012.

ANATÓLIA ANTIGA: GRUPOS ÉTNICOS E A FORMAÇÃO CULTURAL DA ANATÓLIA DO SÉCULO I E II D. C.

ANCIENT ANATOLIA: ETHNIC GROUPS AND THE CULTURAL FORMATION OF ANATOLIA IN THE 1ST AND 2ND CENTURY

Wanessa Kewry dos Santos Nascimento⁹⁸

Fabício Nascimento de Moura⁹⁹

Artigo recebido em 14 de novembro de 2020

Artigo aceito em 26 de novembro de 2020

Resumo: Este trabalho visa apresentar como ocorreu a formação cultural da Anatólia do século I e II d.C. Para isso, dialogaremos com a historiografia que aborda os grupos étnicos que influenciaram e contribuíram significativamente para tal mudança na cultura dos anatólios da época, enfatizando as influências dessas relações nos costumes, arquitetura, língua e religiosidades.

Palavra-chave: Anatólia. Antiguidade. Ásia Menor. Gregos. Romanos.

Abstract: This work aims to present how the cultural formation of Anatolia in the 1st and 2nd century AD took place. For this, we will dialogue with the historiography that addresses the ethnic groups that influenced and contributed significantly to such a change in the culture of the Anatolians of the time, emphasizing the influences of these relations in customs, architecture, language and religiosity.

Keyword: Anatolia. Antique. Asia Minor. Greeks. Romans.

⁹⁸ Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL), sob orientação do Prof. Me. Fabrício Nascimento de Moura. Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-3600-6028>. E-mail: wanessakewry@gmail.com

⁹⁹ Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL. Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA - Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>

Gregory McMahon e Sharon R. Steadman afirmam que é insignificante considerar limites geográficos atuais para um debate acerca da antiga Anatólia. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 4). A atual Turquia, por exemplo, pertenceu a antiga Anatólia, ou Ásia Menor. ((PEIXINHO, 2009, p. 186). No entanto, para muitos autores, àquela região não representa apenas a Turquia asiática, mas também partes da Armênia, Geórgia, Síria e Iraque da atualidade. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 4).



Figura 1: Mapa de localização da Anatólia

Fonte: <https://nazmialantiquerugs.com/blog/antique-anatolian-rugs/>

Acesso: 10/ 12/ 2020

A Anatólia possuía perímetros bem definidos ao Norte, Oeste e Sudoeste. Uma longa costa possibilitava o acesso ao Mar Negro, Mar de Mármara, Egeu e Mediterrâneo. Já a definição dos seus limites ao Leste e Sudeste é mais complexa. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 4). A Galácia, também nomeada Anatólia Central, localizada na Ásia Menor, hoje está situada na Turquia. Ankara, capital da Turquia, está posicionada no mesmo local que nos tempos dos gregos e romanos, porém, na época ela era chamada de Ancira. (ROCHA, 2015, p. 33). Galátai era um termo usado pelos gregos e a partir dele surgiu o

nome Galácia. Esse termo referenciava um território ao norte da província ou a província romana em sua totalidade, com culturas diferentes. (ROCHA, 2015, p. 34). Durante a Idade do Ferro, o planalto da Anatólia Central apresentava um conjunto de cadeias montanhosas e também um terreno plano a ondulado que permitia a presença de lagos e rios. Kütahya no Oeste, Ancara no Centro-Norte, Sivas no Leste e Konya no Sul são cidades modernas que ficam em torno dessa região. (GRAVE; KEALHOFER, 2011, p. 416).

Maria de Fátima Peixinho afirma que o território da Anatólia foi área de confronto e atuação de diversos grupos, alguns destes eram os frígios, galeses, romanos, bizantinos, seljúcidas e otomanos. (PEIXINHO, 2009, p. 186)

Kenneth W. Harl debate sobre a presença dos gregos na Anatólia. O autor esclarece que o declínio da civilização grega na Idade do Bronze cooperou para o deslocamento de muitos gregos para o litoral da Ásia Menor, desde a estrada Troad até a Panfília. Na Idade Clássica, etnógrafos e cronógrafos produziram relatos acerca das migrações dos gregos eólicos, jônicos e dóricos. A arqueologia dos palácios micênicos e das "cidades refúgios" foi considerada material de confirmação da existência dessas migrações. Contudo, é impossível determinar a proporção das migrações que ocorreram após a queda dos reinos micênicos. (HARL, 2011, p. 752-753). Alan M. Greaves afirma que a presença dos gregos na Anatólia foi mais evidente na região costeira ocidental. Os gregos se deslocaram de fato para o interior da região somente após a conquista de Alexandre. Acerca da datação e direções desses intercâmbios, são necessárias considerações cautelosas, pois há uma escassez de informações sobre a dispersão dos refugiados em algumas regiões. (GREAVES, 2011, p. 500). Entre os séculos IX e VI a. C., houve uma expansão da colonização grega na Ásia Menor. Durante a Era Arcaica (750-480 a. C.), Megara e Mileto lideraram a conquista da

Ásia Menor. (HARL, 2011, p. 753). Nesse período, os assentamentos gregos localizados nas costas ocidentais da Ásia Menor transformaram-se em cidades-estados (pólis). A pólis era governada pelo rei (basileu), este que governava com permissão do conselho consultivo (boule). Os nobres que compunham o conselho enviavam as principais propostas para a Assembleia (ekklesia), formada por cidadãos armados. Todavia, por volta de 700 a. C., os aristocratas transformaram a realeza em República. (HARL, 2011, p. 754-755).

O casamento entre anatólios nativos e gregos refugiados contribuiu para a fusão dessas duas culturas. Assim, no final do século VIII a. C., as cidades helênicas da Grécia Oriental, que incluía as ilhas do mar Egeu e as costas ocidentais da Anatólia, estavam atadas por sangue, língua e cultos. (HARL, 2011, p. 754-755). No entanto, essa helenização foi mais vigorosa após a invasão de Alexandre. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 4-5). Os gregos que povoavam a costa oeste da Anatólia, anteriormente à presença de Alexandre, por volta de 494 a. C., interagem com os gregos do Egeu. Essa relação colaborou para o desenvolvimento dessas comunidades no setor político e militar. As Guerras Persa e a Guerra do Peloponeso são resultadas desse contato e desenvolvimento. (GREAVES, 2011, p. 500).

O compartilhamento de costumes, roupas, música, técnicas de construções de casas e uma série de objetos ocorreu quando, no início da Idade do Ferro, os gregos se estabeleceram na costa da Anatólia. (HARL, 2011, p. 758). Dessa forma, antes mesmo da conquista de Alexandre já havia uma grande fusão cultural. Territórios da Anatólia já haviam construído santuários de estilo grego, inclusive muitas divindades da Anatólia já habitavam esses santuários. Nas tumbas anatólicas também já havia a presença de elementos arquitetônicos gregos. O túmulo jônico conhecido como Monumento de Nereidas, esculpido

em Xanthos, reúne referências da arquitetura grega e da Anatólia. Hoje ele se encontra reconstruído no Museu Britânico. (HARL, 2011, p. 759-760).

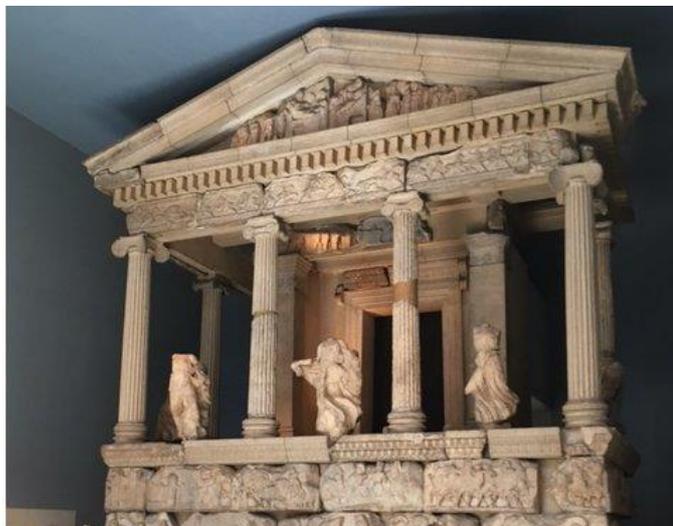


Figura 2: Monumento de Nereidas

Fonte: <https://kosmosociety.chs.harvard.edu/?p=34407>

Acesso: 10/ 12/ 2020

Alan M. Greaves explica que as condições físicas da costa oeste da Anatólia contribuíram para o relacionamento entre gregos do Egeu e periféricos da Anatólia. Baías e penínsulas criaram uma extensa área costeira que possibilitou o contato dessas duas culturas. (GREAVES, 2011, p. 501). As cerâmicas encontradas naquela região são consideradas instrumentos de extrema importância para datação da Idade do Ferro na Anatólia. Então, pode-se notar que há influência de estrangeiros no estilo das cerâmicas, mas isso não significa uma superioridade cultural. (GREAVES, 2011, p. 503).

Como já mencionado, naquela época as condições geográficas das regiões possibilitaram o contato de grupos distintos. Nos "Atos de Paulo", documento histórico escrito na Antiguidade, no fragmento intitulado "Atos de Paulo e Tecla", percebemos a proximidade da Anatólia com outras regiões quando são mencionadas as viagens de Paulo: "26. E Paulo enviou Onesíforo com toda a família de volta

para Icônio, e, tomando Tecla, partiu para Antioquia.

Mas, no momento em que entravam [na cidade], um siriarca chamado Alexandre, vendo Tecla, apaixonou-se por ela." (AUTOR DESCONHECIDO. Atos de Paulo e Tecla, seção 26, p. 90)

A documentação deixa transparecer a proximidade de Icônio, localizada na Turquia, e Antioquia, que fica na Síria. Timothy Matney confirma que havia essa interação não só geograficamente, mas culturalmente também, uma vez que as planícies do sudeste da Turquia estão conectadas com as planícies da alta Mesopotâmia do norte da Síria e do norte do Iraque. Na atualidade, Turquia, Síria e Iraque formam uma única vertente de estudos na Antiguidade. (MATNEY, 2011, p. 444).

Kenneth W. Harl acrescenta que os gregos também se deslocaram para o Sul da Anatólia. Nas costas panfiliadas, os gregos escolheram locais propícios para moradia. Essas migrações levaram gregos orientais para Chipre, portos fenícios e o Egito. Tais conquistas possibilitaram a conexão helênica com o Oriente Próximo, e este contato contribuiu para o desenvolvimento cultural dessas localidades na Era Arcaica. (HARL, 2011, p. 754).

Kenneth W. Harl ainda afirma que em 546 a. C., Ciro da Pérsia invadiu o reino da Lídia, submetendo as cidades jônicas, eólicas e dóricas ao seu poder. (HARL, 2011, p. 762). Com a presença dos Persas nesse território, houve também um processo de confluência cultural. Vestimentas, costumes e estéticas persas, após a conquista, foram adquiridas pelos povos que habitavam àquela região. (HARL, 2011, p. 762). Os gregos orientais, insatisfeitos com o domínio Persa, se revoltaram e estabeleceram a Revolta Jônica (499-494 a. C.). O motivo dessa revolta não estava apenas na opressão persa. Os gregos estavam inconformados com a conquista estrangeira e remota. (HARL, 2011, p.

762). Alexandre, em maio de 334 a. C., conquistou o triunfo sobre os persas no rio Granicus (noroeste da Ásia Menor). No mesmo confronto, Alexandre arruinou a base militar persa situada na Ásia Menor, ao ponto de eles não conseguirem mais resistir e persistir ao conflito. Alexandre, logo após a este conflito, se deslocou para o sudoeste e libertou as cidades gregas de Troad, Aeolis e Jônia. Com isso, os gregos da Ásia e os anatólios criaram uma imagem de salvador, relacionando-a a Alexandre. (HARL, 2011, p. 771-772).

Bianca Miranda reitera que os celtas alcançaram a península da Anatólia no ano de 278 a. C. Três tribos distintas, que falavam a mesma língua, povoaram a área central da Anatólia. A ocupação na Ásia Menor, no entanto, só começou em 232 a. C., sobretudo na região da atual Ankara. (MIRANDA, 2010, p. 6-7). Conforme Ailton Leite Rocha, na primeira metade do século III a. C., os Celtas, percorrendo pela Europa, adentraram a região da Ásia Menor, estabelecendo-se ao Norte da península, que foi denominada Galácia (o país dos gauleses). O autor ainda afirma que o rei da Bitínia, Nicomedes, convidou os gálatas para a Ásia Menor em 278 a. C., com isso eles se estabeleceram na Ancyra. Em 189 a. C., eles tentaram ocupar regiões do Ocidente, no entanto, os romanos impediram esse domínio ao confiscar suas terras, dispostos a usá-las como base militar para auxiliar nas invasões. (ROCHA, 2015, p. 25).

Bianca Miranda afirma também que, até 189 a. C., ocorreu um ataque romano aos gálatas, comandado por Manlius Vulso. Um acordo de paz, que afirmava que os gálatas não fariam mais ocupações no oeste da Ásia Menor, encerrou o ataque. (MIRANDA, 2010, p. 9). Ainda assim, os gálatas conseguiram reorganizar seu território, pois, a fidelidade deles à Roma durante a guerra contra Mitrídates VI, assegurou a confiança dos romanos, que viabilizaram essa reestruturação. (ROCHA, 2015, p. 25).

Há descobertas arqueológicas que confirmam também que os frígios já povoavam aquele território desde o século X a. C., e que estavam sob interferência persa antes do período helenístico. Dessa forma, percebemos a influência dos frígios e celtas para a composição da cultura gálata, tanto no período helênico (III séc. a 150 a. C.), quanto no período romano (I ao III séc. d. C.). (MIRANDA, 2010, p. 6).

A República romana foi transformada em Império em 131 a. C. (MIRANDA, 2010, p. 9). E em 25 a. C., morreu Amyntas, o último rei autônomo da Galácia, durante um conflito contra o Império romano. Afinal, em 25 a. C., o Império romano ocupou a Galácia e transformou-a em Província, área que abrangia a Psídia, Isáuria, porções da Licaônia, Panfília, Panflagônia, Frígia Oriental, o Ponto Polemoniano e a Armênia Menor. (ROCHA, 2015, p. 25-26). A Província romana da Galácia foi criada por Otaviano Augusto. Em 21 a. C., ele separou a província em três áreas administrativas principais: Pessino, Ancira e Távio. (MIRANDA, 2010, p. 9).

Durante 27 a. C. a 68 d. C. ocorreu, em Roma, a dinastia Júlio-Claudiana, a primeira dinastia após Augusto. Flávia Eyler afirma que Tibério foi o primeiro imperador. Calígua, Cláudio e Nero, respectivamente, foram imperadores que sucederam a Tibério. (EYLER, 2014, p. 198-199). A partir de Alexandre, os imperadores representam não apenas administradores e líderes de determinado território, mas passam a ser considerados divinos. As pessoas passam a cultuar e adorar os governantes. (SELVATICI, 2015, p. 51). Monica Selvaciti apresenta um exemplo dessa exaltação dos governantes. A autora cita que Antíoco III libertou a cidade de Iasos do domínio de Felipe V da Macedônia em 197 a. C. Como forma de agradecimento, os habitantes libertados ergueram altares em homenagem ao rei. (SELVATICI, 2015, p. 54). A adoração das

idades gregas aos imperadores romanos tem relação com a tentativa dos próprios romanos em se aproximar das imagens das divindades gregas. Quando já transformada a Ásia Menor em províncias romanas, o culto se tornou tão tradicional que não precisava mais de estímulo e influência romana para que o houvesse. (SELVATICI, 2015, p. 55)

Os povoamentos da Anatólia passaram para condição de pólis. Assim, as cidades helênicas se destacaram como centro político, econômico, cultural e religioso, em 200 a. C. Quando o rei selêucida Antíoco III (223-187 a. C.) ameaçou a anexar a península ao seu domínio, os anatólios propuseram que Roma fosse para Ásia Menor. Esse evento encerrou o período helenístico na Anatólia e iniciou a fase romana. (HARL, 2011, p. 773) No período romano, Pessino, Ankara e Tavium, situadas no centro da Península, se destacavam como centros comerciais. (MIRANDA, 2010, p. 6). A forma de administração da região era semelhante ao modelo romano. Porém, quem administrava eram os gálatas. Dessa forma, a região possuía maior autonomia em relação ao Império. (MIRANDA, 2010, p. 10).

G. Kenneth Sams afirma que a Anatólia Ocidental e outras regiões (como Pisidian, Carian, Lydian e Lycian) integravam-se ao grupo de línguas indo-europeias. Esses dialetos teriam existido da Idade do Bronze à Idade do Ferro. O autor chama atenção também para as nomeações de algumas cidades sobreviventes depois dessa mudança de língua. A “Terra de Lukka”, mencionada em textos hititas, passou a ser nomeada Lícia, do grego “Lukia”. Ikkuwaniya (hitita) transformou-se em Ikonion / Iconium, situada na região central da Anatólia. (SAMS, 2011, p. 605-606). Para exemplificar, Bianca Miranda explica como a interação entre diversos grupos étnicos (frígios, após 950 a. C.; celtas a partir do século III a. C.; e romanos no primeiro século d. C.), contribuiu para formação da língua da Galácia do século I d. C. A historiadora enfatiza

a permanência do grego e da língua celta. O grego era usado para comercialização e administração. Já a língua celta, provavelmente, conservou-se até o período bizantino. Para a autora, o uso de duas línguas evidencia a relação de culturas diferentes e a não helenização completa daquela comunidade. (MIRANDA, 2010, p.12).

Convém ressaltar, brevemente, o significado do termo helenismo. A autora Monica Selvatici afirma que o historiador alemão Johann Gustav Droysen formulou a palavra "Hellenismus", em 1836. Para ele, o significado se referia à fusão cultural ocasionada pelas expansões de Alexandre no Oriente. O contato entre gregos e orientais provocou uma grande heterogeneidade cultural. (SELVATICI, 2006, p. 7).

Monica Selvatici aborda também a religiosidade daqueles grupos. A autora relata a atuação do Judaísmo na época helênica e romana, acrescentando que ocorreu um sincretismo entre o pensamento helênico e as crenças politeístas greco-romanas. Estas interações contribuíram para o surgimento do Cristianismo. (SELVATICI, 2015, p. 52). A primeira expansão do Cristianismo ocorreu no século I d. C., na década de 30. Os Atos dos Apóstolos são documentações que demonstram essa primeira expansão ao relatar as missões de "judeus cristãos" emigrando de Jerusalém e a adesão de gentios à fé em Jesus como o Messias de Israel. (SELVATICI, 2006, p. 7-8).

Keila Matos destaca a condição feminina no Oriente durante século I d. C., enfatizando principalmente o papel da mulher judia. A escritora expõe que a mulher judia era privada da vida pública, ou seja, ela deveria viver reclusa no ambiente doméstico. Nos raros momentos que uma judia saía de casa, ela deveria cobrir seu rosto com um manto para não ser reconhecida. A mulher casada que descumprisse essa ordem estava sujeita ao divórcio, sem que o marido precisasse pagar-lhe

alguma quantia. Ela só podia mostrar seu rosto no dia do casamento, caso não fosse virgem ou fosse viúva. A judia deveria evitar contato e olhares com qualquer homem, inclusive parentes e para isso ela deveria ficar sempre em casa. Para evitar proximidade com pai ou irmãos ela deveria se isolar no quarto. Toda a vida externa ao ambiente doméstico era exclusiva para homens. As relações sociais, econômicas, políticas e culturais estavam ligadas apenas à figura masculina. O pai era responsável pela mulher até os seus 12 anos e meio, quando poderia vendê-la como escrava ou negociar seu casamento. (MATOS, 2007, p. 141-942).

Keila Matos também argumenta acerca da mulher grega. A escritora afirma que há pesquisadores que pontuam que as mulheres do mundo grego participaram da vida pública, de reuniões e realizavam trabalhos em cultos femininos. Porém, havia também mulheres que viviam reclusas no ambiente doméstico. (MATOS, 2007, p. 945).

Na Ásia Menor, conflitos entre adeptos ao Judaísmo e não adeptos, por volta o século I d. C., estimularam os próprios judeus a valorizarem mais suas características e crenças. Enfatizar seus costumes e se afastar dos costumes de não judeus passou a ser uma prioridade para eles. A inexistência de escrituradas gregas nos túmulos judaicos da Ásia Menor confirma essa tentativa de autovalorização de sua crença, uma vez que, redigir textos em grego nos túmulos era uma prática comum e bem disseminada. (SELVATICI, 2015, p. 59).

Ocorreu também uma rejeição romana ao Cristianismo, e cristãos eram submetidos a punições. Mas esse processo de punição só se efetivou de fato no início do século II d. C., quando os romanos passaram a identificar os cristãos. Para exemplificar, Mônica Selvatici cita a carta do governador Plínio enviada para o imperador Trajano. Nesta carta, Plínio pediu conselho para lidar com os cristãos existentes em seu território,

Trajano respondeu afirmando que ele deveria punir aqueles que insistiam nas crenças e práticas cristãs. (SELVATICI, 2015, p. 64).

Em relação à economia daquelas comunidades, Antonio Sagona e Paul Zimansky destacam que a base econômica da Anatólia estava na agricultura e criação de animais. O plantio de trigo, cevada, nozes e legumes, e a criação de cabras, gados e ovelhas cooperou para o crescimento econômico da região. A partir do momento que os animais selvagens passaram a ser domesticados e orientados aos assentamentos, ocorreram as transformações morfológicas deles. Diminuição do tamanho do animal e modificação no formato dos chifres (nas cabras e ovelhas) são exemplos dessas mudanças. Conforme os dados arqueológicos, possivelmente as primeiras domesticações de ovelhas ocorreram no norte da Síria e sudeste da Anatólia. (SAGONA; ZIMANSKY, 2009, p. 65-66). O comércio marítimo contribuiu bastante para a economia romana. As cidades portuárias, localizadas na costa, conseqüentemente, se desenvolveram mais que aquelas situadas no interior. (GALLO, 2006, p. 40).

Ailton Leite Rocha argumenta acerca dos meios de subsistência dos moradores da Galácia no século I d. C. A região se destacava com a produção da lã de carneiro, mas havia também outros elementos que compunham aquela economia. Figuras em pedras tumulares são importantes documentações históricas que relataram práticas daquela região. Nelas foram encontradas imagens que remetem à fiação, cachos de uvas, trigos e bois puxando o cultivado. Dessa forma, conclui-se que nos tempos de Paulo a economia se apoiava na agricultura e na pecuária. (ROCHA, 2015, p. 26-27).

Considerações finais

Portanto, percebemos a influência de diversos grupos étnicos divergentes na região da Anatólia. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 3). Em períodos muito próximos foram relatadas a presença de diversas culturas diferentes naquela região. (MIRANDA, 2010, p. 10). Como os gregos, a partir da Idade do Bronze (HARL, 2011, p. 752-753). Os persas, em 546 a. C., no reino da Lídia. (HARL, 2011, p. 762). Os celtas, no ano de 278 a. C., os frígios, desde o século X a. C. (MIRANDA, 2010, p. 6-7). E também os romanos. Em 25 a. C., por exemplo, eles transformaram a Psídia, Isáuria, porções da Licaônia, Panfília, Panflagônia, Frígia Oriental, o Ponto Polemoniano e a Armênia Menor em Província Romana da Galácia.

Esses grupos deixaram seus traços não só nos monumentos, como já abordado, mas também na memória da região. (MCMAHON; STEADMAN, 2011, p. 3). Assim, convém lembrar, rapidamente, exemplos dessas interações culturais. Nas línguas: a adesão dos gálatas à língua grega e celta. (MIRANDA, 2010, p.12). E na religião: a influência de outras crenças, como as convicções gregas, romanas e judaicas, para a formação do Cristianismo. (SELVATICI, 2015, p. 52).

Enfim, uma infinidade de elementos poderia ser mencionada aqui. Kenneth W. Harl, afirma que os gregos influenciaram o vestuário, as músicas, técnicas de construção de casas e outros. (HARL, 2011, p. 758).

Até mesmo técnicas de administração. Os gálatas, por exemplo, usavam um modelo administrativo semelhante ao dos romanos. (MIRANDA, 2010, p. 10).

Visto isso, após essa exposição das diversas culturas que permearam o território da Anatólia, percebemos a influência de

diferentes grupos étnicos na construção de outra cultura.

Uma cultura repleta de características de grupos distintos. Com isso, é interessante refletirmos acerca do processo geral de formação cultural, como culturas já existentes contribuem para a composição de uma outra e como não há ineditismo e sim interação de atributos já existentes.

REFERÊNCIAS

A) Documentação textual:

AUTOR DESCONHECIDO. **Atos de Paulo e Tecla**. Trad. Sara Gonçalves Devai. São Paulo: USP, 2019.

B) Obras de orientação historiográfica:

EYLER, F. M. S. O Império Romano. In: _____. **História Antiga: Grécia e Roma: a formação do Ocidente**. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, p. 191-200, 2014.

GALLO, I. M. La ingeniería em los caminos romanos. In: _____. **Vías Romanas: Ingeniería y técnica constructiva**. TRAIANVS, p. 20-157, 2006.

GRAVE, P.; KEALHOFER, L. The Iron Age on the Central Anatolian plateau. In: MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. (Org.). **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 415-442.

GREAVES, A. M. The greeks in western Anatolia. In: MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. (Org.). **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 500-514.

HARL, K. W. The greeks in Anatolia: from the migrations to Alexander the Great. In: MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. (Org.). **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 752-774.

MATNEY, T. The Iron Age of Southeastern Anatolia. In: MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. (Org.). **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 443-463.

MATOS, K. **O que a história registrou sobre Paulo, Corinto, a Igreja e as Mulheres no século I.** Fragmentos de Cultura, Goiânia, v. 17, n. 9/10, p. 931-948, set./out., 2007.

MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. Introduction: the oxford handbook of Ancient Anatolia. In: _____. **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 3-11.

MIRANDA, B. **Quem eram os Gálatas de Paulo?** Revista Jesus Histórico, v. 5, p. 1-22, 2010.

PEIXINHO, M. de F. **A Turquia: fronteira entre dois mundos.** Revista da Faculdade de Ciências Humanas e Sociais, Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, p. 184-195, 2009.

ROCHA, A. L. **Questões étnico-religiosas, sociais e de gênero: uma reafirmação das minorias historicamente excluídas a partir da análise crítica da comunidade da Galácia (gl 3, 26-28) no primeiro século.** Petrolina: IF Sertão Pernambucano, 2015.

SAGONA, A.; ZIMANSKY, P. A new social order: Pre-Pottery Neolithic (9600 – 7000 bc). In: _____. **Ancient Turkey**. New York: Routledge, p. 37-81, 2009.

SAMS, G. K. Anatolia: the first millennium b.c.e. in historical context. In: MCMAHON, G.; STEADMAN, S. R. (Org.). **The Oxford handbook of ancient Anatolia (10,000–323 b.c.e.)**. New York: Oxford University Press, 2011, p. 604-622.

SELVATICI, M. **Identidades religiosas no mundo romano: O caso de judeus e cristãos na Ásia Menor dos séculos I e II d.C.** Antíteses, Londrina, v. 8, n. 16, p. 50-70, julho-diciembre, 2015.

SELVATICI, M. **Os judeus helenistas e a primeira expansão cristã: questões de narrativa, visibilidade histórica e etnicidade no Livro dos Atos dos Apóstolos.** Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

A IDADE DO FERRO BRETÃ: ASPECTOS ANALISADOS SOB A ÓTICA DA ARQUEOLOGIA FUNERÁRIA

THE BRITISH IRON AGE: ASPECTS ANALYZED FROM THE PERSPECTIVE OF FUNERARY ARCHAEOLOGY

Resenha sobre Peixoto, Pedro Vieira da Silva. Alimentação, doenças e curas entre os antigos bretões. Ciclo de Conversas "Doenças, práticas de cura e saúde e suas histórias". 2020, Conversa 4.¹⁰⁰

Lennyse Teixeira Bandeira¹⁰¹

Resenha enviada em 15 de novembro de 2020
Resenha aceita em 29 de novembro de 2020

Afinal, quem teriam sido os Bretões? A questão foi iniciada pela Profa. Dra. Camila Diogo de Souza¹⁰² mediadora e organizadora do Ciclo de Conversas intitulado "Doenças, práticas de cura e saúde e suas

¹⁰⁰ Esta resenha foi fruto de um trabalho realizado na disciplina de doutorado "Do antiquarismo ao Pós-Processualismo, as contribuições da Arqueologia Funerária para a História e o estudo da cultura material" do Programa de Pós-graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ).

¹⁰¹ Doutoranda em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC/UFRJ). E-mail: lennysebandeira@ufrj.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1704-2453>

¹⁰² Pós-doutoranda sênior/pesquisadora visitante IHT/UFF - coordenadora do TAPHOS - MAE/USP.

histórias”¹⁰³ ao entrevistado Prof. Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto¹⁰⁴ na quarta conversa do Ciclo, intitulada “Alimentação, doenças e curas entre os antigos Bretões”.

O pesquisador Pedro Peixoto inicia a sua fala ressaltando que “Bretão” se trata de um termo polissêmico, como diversos conceitos utilizados pela historiografia, no qual designa um conjunto de comunidades independentes entre si, que habitavam a região que conhecemos hoje como Grã-Bretanha (onde se situam a Inglaterra, o País de Gales e a Escócia). Essas comunidades detinham múltiplas especificidades, mas, ao mesmo tempo, estavam interconectadas com as demais regiões vizinhas.

Entretanto, essa concepção não é nova e vem sendo usada por autores desde a antiguidade ao medievo. O termo é mencionado pela primeira vez na antiguidade. Os gregos chamavam os habitantes dessa região por “*bretannoi*”. As referências sobre a região e os habitantes podem ser encontradas, por exemplo, entre autores como Diodoro Sículo em *Bibliotheca Histórica*; Plínio, o Velho, em *Naturalis Historia*; Estrabão em *Geographiká*; Tito Lívio em *Ab Urbe Conita* e Tácito em *Agricola*.

Depois, há um refinamento sobre os termos que designam essas comunidades. A historiografia menciona que vários grupos começam a emergir, e novas denominações começam a surgir, a saber: *Durotriges*, *Brigantes*, *Icenos*, *Parisi* e etc. Essas variações nos permitem delinear melhor as comunidades daquela região. O pesquisador menciona que

¹⁰³ O Ciclo de Conversas ocorreu entre 19 de junho à 24 de julho de 2020, foi organizado pelo NEREIDA - Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade - Instituto de História / Universidade Federal Fluminense (IHT/UFF). E obteve apoio do TAPHOS - Grupo de Pesquisa em Práticas Mortuárias no Mediterrâneo Antigo/CNPq - MAE/USP. A 4ª conversa ocorreu no dia 10 de junho de 2020, às 19 horas. Link: <https://www.youtube.com/watch?v=h2LLPQQBRAC&t=1166s>.

¹⁰⁴ Doutor em História pela UFF, com período “sanduíche” no Departamento de Arqueologia da Universidade de Manchester e Pós-Doutorado pelo PPGHC-UFRJ.

mesmo com variadas terminologias, não há um consenso, sobretudo, na antiguidade. Trata-se do caso do autor Claudio Ptolomeu do séc. II, 140 d.C, que apesar de escrever em língua grega, situa-se num contexto romano, no qual descreve a Grã-Bretanha como *Megale Britannia* e a Irlanda como *Mikra Brettania*. Já no medievo, podemos encontrar referências sobre os Bretões, na obra de Nênio, autor do século IX, intitulada "*História Brittonum*" que traça uma história dos primeiros habitantes.

As comunidades bretãs, apesar de terem um caráter autônomo e independente, compartilham certos elementos naturais entre si, como a língua e a cultura material. A língua utilizada era o que ficou conhecido como um conjunto de famílias linguísticas célticas, das quais, há variações entre *Celta-Q* e *Celta-P*. O pesquisador afirma que, através de nomes de pessoas e lugares e até algumas inscrições tardias no período romano, são descritas em gaélico antigo, que nos permite fazer uma comparação. A cultura material, como mencionamos acima, é também um elemento que permite uma aproximação entre essas comunidades. Ressalta-se ainda que, apesar de serem marcadas como comunidades com costumes próprios e fortemente locais, há similitudes nas técnicas de produções dos objetos e na utilização dos mesmos.

Mas, afinal, que período é esse da Idade do Ferro Bretã? Esse período, de acordo com o historiador, é de c. 800 a.C. a 43 d.C., e destaca que nas Ilhas Britânicas há diferenças temporais e regionais observadas durante este período, em uma mesma região. Como é o caso das variações de assentamentos, a saber: *brochs*, *crannogs*, *roundhouses* e *hillforts*. Estes assentamentos detêm estruturas arquitetônicas singulares e apesar de compartilharem aspectos culturais, mantêm as suas particularidades.

No que condiz as documentações sobre as Ilhas Britânicas, há uma ausência significativa de textos produzidos por essas populações, no período abordado. Além disso, os poucos textos produzidos a respeito, são feitos com um olhar exógeno a respeito das práticas sociais e culturais dessas populações. Por outro lado, as documentações que informam sobre as práticas alimentares, das doenças e patologias e das práticas de cura entre os antigos bretões, podem ser fornecidas em grandes variações através da Arqueologia Funerária, como nos informa o historiador. Mais adiante, o pesquisador reitera as diferenças cronológicas e locais ao longo da Idade do Ferro bretã, no que corresponde a variedade de enterramentos encontrados nesta região. Além disso, expõe alguns exemplos de tradições de práticas mortuárias distintas que coexistem em um território pequeno e em uma mesma temporalidade. Entre elas, o historiador traz quatro tradições de enterramentos de esqueletos, a saber: *aylesford-Swarling*¹⁰⁵; enterramentos dos *Durotriges*¹⁰⁶; *the Pit Tradition*¹⁰⁷ e a cultura de Arras¹⁰⁸.

¹⁰⁵ A tradição denominada *Aylesford-Swarling*, tratava-se de uma prática ritualística de cremação acompanhada de um mobiliário fúnebre, ou seja, bens que eram, em sua maioria, vasos cerâmicos e utensílios para banquetes. Essa tradição foi adotada na região Sul da Inglaterra e foi desenvolvida aproximadamente no primeiro século, a partir das conectividades e semelhanças com as práticas e a cultura material dos povos belgas.

¹⁰⁶ Os enterramentos dos *Durotriges* eram inumações recorrentes da região, no qual os corpos, tantos do sexo feminino ou masculino, ficavam em posição de caráter flexionado e havia presença de mobiliário fúnebre. Essas práticas são datadas no final do século II a início do século I a.C., tinham origem na região Sul da Inglaterra e teve continuidade até o período de domínio romano.

¹⁰⁷ Traduzida como "a tradição de covas", tem origem da região sul da Inglaterra entre o período dos séculos V-I a.C.. É uma tradição de enterramentos em poços de armazenamento de alimentos que passam por um processo resignificação, em que indivíduos de sexo masculino ou feminino, eram enterrados em posição flexionada e com alguns objetos pessoais. Esses poços que serviam de armazenamento de grãos e depois passam a ser utilizados como poços mortuários estavam situados, em sua maioria, em regiões fluviais ou em colinas.

¹⁰⁸ São inumações provenientes da região Norte da Inglaterra, mais especificamente na região Leste de Yorkshire, encontradas em cemitérios do período da Idade do Ferro Inicial (VIII – V a.C.), Idade do Ferro Média (V – II a.C.) e Idade do Ferro Tardia (I a.C./ d.C.).

Ao informar um panorama bioarqueológico sobre os antigos bretões, o pesquisador expõe que grande parte dos cemitérios atesta uma conformidade sexual em termos quantitativos de mortos, e ao analisar a tabela compilada por Dorothy Watts (2005) que compara a estatura de homens e mulheres nos sítios *Garton Station 8*, *Wetwang Village I* e *Arras Lady's Barrow*, entre o período da Idade do Ferro e o período Romano, afirma-se que a média de estatura para homens era de 1,68m e para mulheres a média era de 1,62m. O período da Idade do Ferro apresenta uma maior proximidade de estatura entre gêneros do que os outros períodos, como Idade do Bronze e período Romano. Essa proximidade, segundo Pedro Peixoto, pode estar associada a uma melhoria na qualidade de vida feminina.

A respeito da alimentação dos antigos bretões na Idade do Ferro, Pedro Peixoto se debruça sobre a ótica dos estudos isotópicos e suas técnicas para trabalhar com questões de dieta. Explica-se através de análises de Fabricio Caxito e Almir Silva (2015) que Isótopos Estáveis são variações de elementos químicos que não se deterioram em outros elementos, em razão de suas combinações de prótons e nêutrons serem estáveis.¹⁰⁹ Esse conjunto de análises isotópicas têm fornecido novos dados a respeito de aspectos alimentares e doenças nas comunidades bretãs. Um exemplo é sítio de *Wetwang Slack* que apresenta a ausência

Chama-se a atenção para essa região do Norte da Inglaterra, pois em contraposição as outras regiões das tradições mencionadas anteriormente, foi a que mais produziu uma quantidade maior de achados funerários. Na tradição de enterramento, os mortos aparecem enterrados sob montículos, covas e trincheiras, e há presença de bens de prestígio como carros de duas rodas, joias de bronze e espadas nas tumbas.

¹⁰⁹ Além disso, traz à luz, vários tipos de isótopos, entre eles, os isótopos de nitrogênio que refletem as atividades agrícolas e expõem a dieta de uma determinada população, os isótopos de carbono que refletem a dieta dos animais e os isótopos de estrôncio que trata-se de indicadores efetivos de proveniência geográfica e detêm análises reveladoras para a Idade do Ferro em razão do substrato geológico que auxiliam na descobertas da proveniência dos indivíduos.

de alimentos de origem marinha, como peixes, frutos marinhos e crustáceos. Em condições nutricionais, a partir do uso dos isótopos estáveis de carbono e nitrogênio nos remanescentes ósseos encontrados nesses cemitérios, os resultados apresentaram uma dieta fortemente baseada no consumo de proteínas animais, ou seja, carne vermelha. Os demais sítios analisados também apresentam evidências da mesma dieta: ausência de alimentos marinhos e forte evidência de carne vermelha. Isso vale também para a questão do desmame, pois a alimentação das crianças era substituída, desde cedo, por alimentos de origem animal e vegetal.

O historiador ressaltou a curiosidade da alimentação dessas comunidades, visto que, estão localizadas em proximidades com ambientes marinhos. Nesse sentido, apresentou a hipótese de Chadwick (2008) que defende que as populações da Idade do Ferro nessas regiões talvez nutrissem uma relação alimentícia em relação ao mar e a rios, porque eram considerados ambientes sagrados e perigosos, ou até mesmo em razão de tabus alimentares e religiosos.

Em relação as doenças e os procedimentos de cura nas sociedades bretãs, o pesquisador informa sobre mazelas comuns como infecções, cáries e perda de dentes. Essas doenças dentais, segundo Yves Rolland, estariam associadas ao consumo de grãos moídos e farinhas que continham resquícios de pedras fragmentadas. Nas práticas de cura, faziam uso de plantas com propriedades farmacêuticas para tratamentos, além disso, há evidências arqueológicas de instrumentos cirúrgicos. Através de análises bioarqueológicas é possível compreender que as comunidades da Idade de Ferro não eram desprovidas de tratamentos sofisticados, já que há evidências de resultados bem sucedidos em pessoas com traumas.

Discutir os contextos sociais e culturais, em relação a alimentação, as doenças e as práticas de curas dos bretões na Idade do Ferro, ou em qualquer outra sociedade em temporalidades diferentes, requer uma minuciosa atenção, sensibilidade e cuidado nas análises, não somente nestes aspectos pontuados anteriormente, mas também do ponto de vista arqueológico e histórico. A entrevista com o pesquisador e professor Dr. Pedro Vieira da Silva Peixoto reflete a importância da Arqueologia Funerária para o estudo das práticas mortuárias das sociedades bretãs, bem como, a partir dela, a possibilidade de analisar aspectos das sociedades antigas ainda tão poucos estudados e analisados por historiadores e arqueólogos contemporâneos.