

DEZEMBRO/24 - ANO VIII - NÚMERO 4 - ISSN: 2527-0621

mythos

M
mythos

REVISTA DE
HISTÓRIA
ANTIGA E
MEDIEVAL

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE
HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL NEMHAM/CNPQ



ETHOS
editora



Expediente

Reitora

Profa. Dra. Lucilêa Ferreira Lopes Gonçalves

Vice-Reitora

Profa. Dra. Lilian Castelo Branco

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

Prof. Dr. Allison Bezerra Oliveira

Curso de História

Coord. Prof. Dra. Regina Célia Costa Lima

NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval

Coord. Prof. Doutor Fabrício N. de Moura

Editor

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

Editora Adjunta

Lennyse Teixeira Bandeira – Profa. Doutora pelo programa de Pós-Graduação em História Comparada da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHC)

Diagramação:

Karla Daniele dos Anjos Lopes e Gustavo Godinho Nogueira

Capa:

Karla Daniele dos Anjos Lopes e Milena da Trindade Gomes

Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão -UEMASUL

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

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 Lívia Bomfim Vieira – UEMA
Ana Teresa Marques Gonçalves - UFG
André Leonardo Chevitarese – UFRJ
Armênia Maria de Souza – UFG
Cláudia 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 VIII, n. 4, v. XXIII (dezembro. 2024)

Trimestral.

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

05

Lennyse Teixeira Bandeira
Milena Rosa Araújo Ogawa

Editorial

09

Douglas de Castro Carneiro; Pedro Paulo Abreu

Nem Judeu e nem Grego: Construção das Identidades Étnicas na Epístola aos Gálatas

20

Eduardo Belleza Abdala Miranda

A Relação do Codex Theodosianus com Perspectiva Cristãs e Pagãs no Império Romano

36

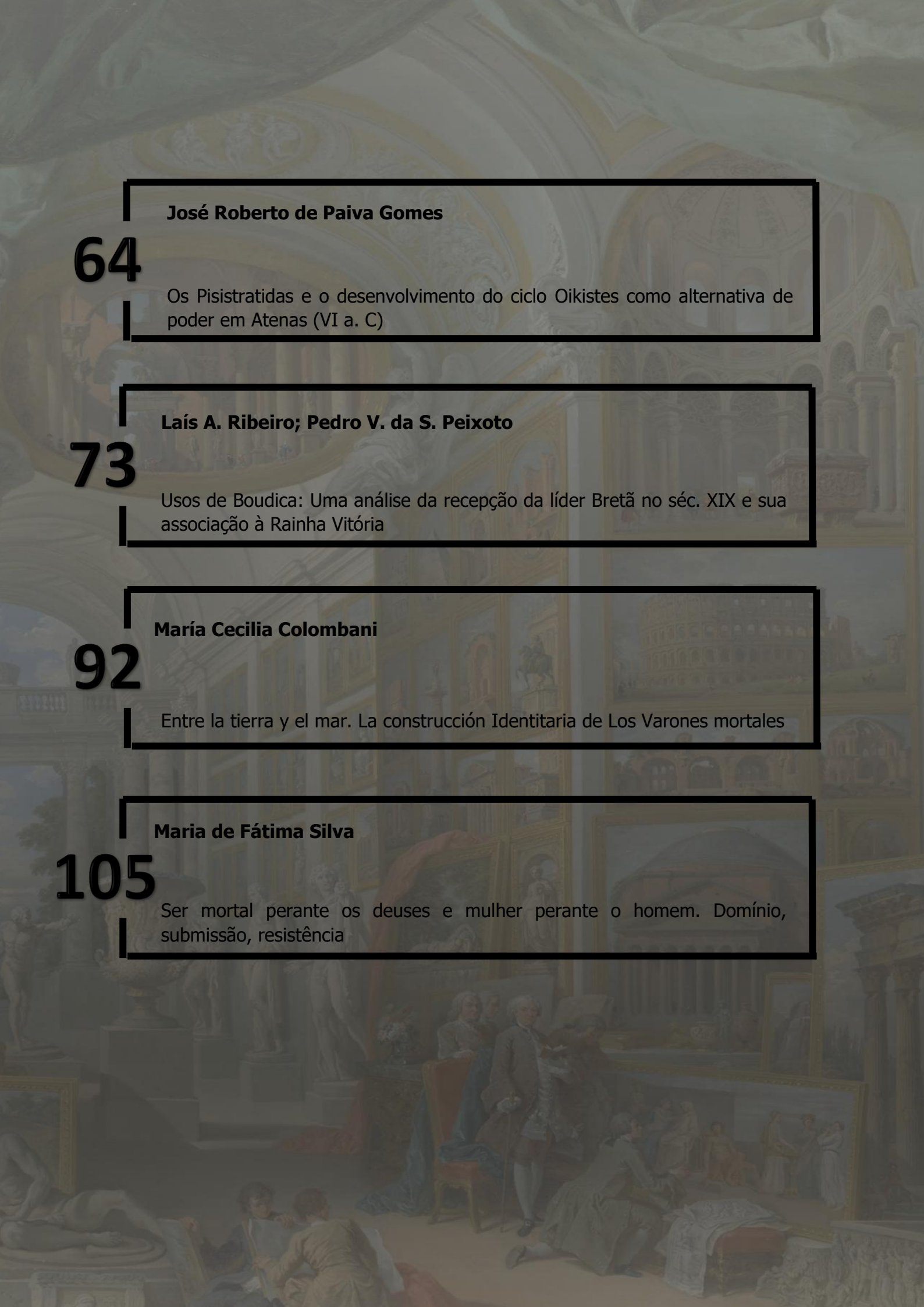
Fernando Pereira dos Santos

Refrear o Ímpeto pela batalha: A recusa Inglesa em Combater na Guerra dos Cem Anos

55

Jair Fernando Alves da Silva

Os fundamentos filosóficos da sociedade medieval: Entre a síntese agostiniana e a escolástica tomista



64

José Roberto de Paiva Gomes

Os Pisistratidas e o desenvolvimento do ciclo Oikistes como alternativa de poder em Atenas (VI a. C)

73

Laís A. Ribeiro; Pedro V. da S. Peixoto

Usos de Boudica: Uma análise da recepção da líder Bretã no séc. XIX e sua associação à Rainha Vitória

92

María Cecilia Colombani

Entre la tierra y el mar. La construcción Identitaria de Los Varones mortales

105

Maria de Fátima Silva

Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem. Domínio, submissão, resistência

Editorial

Lennyse Teixeira Bandeira¹

Milena Rosa Araújo Ogawa²

Recebido em 20 de março de 2025.

Aceito em 30 de junho de 2025.

A pesquisa em História Antiga e Medieval vem se fortalecendo de forma expressiva em todo o território brasileiro, impulsionada por iniciativas que ultrapassam as fronteiras regionais. A partir de importantes centros universitários, como as Universidades Estaduais, Federais e os Institutos Federais de Educação, Ciência e Tecnologia, e com o apoio fundamental de instituições como a Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos (SBEC), os Grupos de Trabalho da Associação Nacional de História (ANPUH), laboratórios e redes colaborativas, se observa a consolidação de um campo cada vez mais articulado e dinâmico. Congressos, periódicos especializados, *podcasts* e espaços contínuos de diálogo acadêmico têm alimentado uma rica troca de experiências, fruto do esforço incansável de docentes e pesquisadores que, com coragem e compromisso, demonstram que é plenamente possível produzir uma historiografia sólida e crítica sobre o mundo antigo e medieval no Brasil.

Os trabalhos reunidos neste dossiê com temática livre, refletem a qualidade da produção em História Antiga e Medieval no Brasil e no mundo afora, revelando uma multiplicidade de temas, fontes e métodos. Das análises

¹ Professora Substituta da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL) e Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Maranhão (IFMA). Doutora em História Comparada (PPGHC/UFRJ). Vice Coordenadora do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM). Email: lennysebandeira@ufrj.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1704-2453>.

² Professora no Departamento de Metodologia do Ensino da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), coordenadora do Laboratório de Estudos sobre a Cerâmica Antiga (LECA-Unipampa), e coordenadora do GTHA-Anpuh/RS, para a gestão 2024-2026. Doutora em História (PPGH-UFPel/Universidade de St. Andrews). E-mail: ogawa_milena@hotmail.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4919-5422>.

filológicas e políticas de textos antigos às reflexões sobre a Filosofia medieval, a normatividade bélica, os mitos clássicos e sua recepção, se delineia um campo de pesquisa que atravessa fronteiras disciplinares e investe em leituras críticas e interpretativas densas.

A seguir, apresentamos os artigos que integram este dossiê. **Douglas de Castro Carneiro** e **Pedro Paulo Abreu Funari** em *Nem judeu e nem grego: construções das identidades étnicas na epístola aos gálatas* investigam as fronteiras e identidades na epístola de Paulo de Tarso aos Gálatas no governo de Nero (54 d.C.-68d.C.), tendo em vista a compreensão das relações entre judaísmos, dos helenismos, dos cristianismos, principalmente como esta *ekklēsia* foi compreendida ao leste do mediterrâneo.

Eduardo Belleza Abdala Miranda em *A Relação do Codex Theodosianus com Perspectivas Cristãs e Pagãs no Império Romano* procura identificar aspectos cristãos e pagãos no Codex Theodosianus a partir das normas do imperador Juliano, com o intuito de perceber rupturas e permanências em sua estrutura documental. Enquanto adquirir normas que favorecem aos cristãos, perceberemos que o código mantém antigas estruturas ditas “pagãs”, presentes nas leis de Juliano, que sustentavam a centralidade do poder imperial.

Fernando Pereira dos Santos em “*Refrear o ímpeto pela batalha*”: a recusa inglesa em combater na guerra dos cem anos, propõe analisar como, nas décadas finais da Guerra dos Cem Anos, se formaram diferentes interpretações morais e normativas a respeito da recusa dos guerreiros ingleses em participar de batalhas. A partir de registros e reflexões de leigos e religiosos, o autor identifica um dilema central sobre a licitude de um combatente evitar deliberadamente o confronto. O estudo investiga dois polos interpretativos presentes na época. De um lado, a recusa ao combate era considerada ignóbil e contrária aos princípios do bom governo da guerra; de outro, era entendida como uma atitude legítima, amparada pelos próprios códigos morais e normativos do período. Nesse sentido, o autor busca compreender como esses discursos foram formulados e articulados no contexto do pensamento moralizante acerca do fazer bélico no período.

Jair Fernando Alves da Silva em *Os fundamentos filosóficos da sociedade medieval: entre a síntese agostiniana e a escolástica tomista* examina a inter-relação entre a Filosofia e a sociedade medieval, destacando como os principais pensadores e correntes filosóficas moldaram e foram moldados pelas estruturas culturais, políticas e religiosas da época. Com ênfase em Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, explora-se a síntese entre fé e razão, o conceito de lei natural e as transformações sociais que influenciaram o pensamento filosófico e a organização social medieval. Além disso, analisa-se o impacto das universidades, do intercâmbio cultural e das crises políticas na consolidação da Filosofia medieval.

José Roberto de Paiva Gomes em *Os Pisistrátidas e o desenvolvimento do ciclo oikistes como alternativa de poder em Atenas (VI a. C.)* propõe analisar como os Pisistrátidas, Pisístrato e seus filhos Hiparco e Hípias, ao assumirem a tirania em Atenas no século VI a.C., desenvolveram uma nova lógica de poder econômico baseada no comércio marítimo. Rompendo com a agricultura tradicional, os tiranos implementaram uma rede de conectividade marítima com o noroeste do mar Egeu, o que impulsionou o comércio de grãos, metais e madeira.

Laís Ribeiro e Pedro Vieira da Silva Peixoto em *Usos de Boudica: uma análise da recepção da líder bretã no séc. XIX e sua associação à rainha Vitória* analisam a personagem Boudica, comparando sua representação na Antiguidade, a partir das obras de Tácito (séc. I-II), e a sua recepção no séc. XIX, através do monumento construído por Thomas Thornycroft, refletindo a relação desta com o Império Britânico da Rainha Vitória.

María Cecilia Colombani em *Entre la tierra y el mar. La construcción identitaria de los varones mortales* propõe uma reflexão sobre a relação de Hesíodo com a água. Detém-se em *Trabalhos e Dias* por ser o poema que trata de forma definitiva o tema, embora ressalte que, na *Teogonia*, a presença da água também se mostra relevante. A associação da água ao mar está atestada em dois momentos principais. Em primeiro lugar, ao evidenciar a preferência pela terra firme diante da incerteza representada pelo mar; em segundo lugar, ao

apresentar uma série de conselhos aos homens mortais sobre a fabricação e a proteção de utensílios relacionados ao mar.

Maria de Fátima Silva em *Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem. Domínio, submissão, resistência* propõe uma leitura dos temas de “domínio, submissão e resistência” a partir do mito de Meleagro, destacando os diversos fatores de tensão que os atravessam, como a *hybris* humana, o *phthonos* divino e as construções sociais de gênero. Ao acompanhar a presença desse mito na tradição literária grega, com passagens significativas em Homero e Baquilides, a autora evidencia sua difusão e permanência. Contudo, é na tragédia fragmentária Meleagro, de Eurípides, que ela identifica um redimensionamento expressivo do tema, com ênfase na agência feminina. A análise dos fragmentos conservados revela-se, assim, importante para compreender o papel da mulher dentro das dinâmicas de poder presentes no mito.

Por fim, agradecemos às autoras e aos autores que confiaram na *Revista* para divulgar suas pesquisas, e convidamos o público para a leitura desses artigos.

Desejamos uma excelente leitura!

NEM JUDEU E NEM GREGO: CONSTRUÇÕES DAS IDENTIDADES ÉTNICAS NA EPÍSTOLA AOS GÁLATAS NEITHER JEW NOR GREEK: CONSTRUCTIONS OF ETHNIC IDENTITIES IN THE GALATIANS EPISTLE

Douglas de Castro Carneiro³

Pedro Paulo Abreu Funari⁴

Recebido 3 de março de 2025

Aceito em 09 de junho 2025

Resumo: Este artigo investiga as fronteiras e identidades na epístola de Paulo de Tarso aos Gálatas no governo de Nero (54 d.C.-68d.C.), tendo em vista a compreensão das relações entre judaísmos, dos helenismos, dos cristianismos, principalmente como esta *ekklēsiai* foi compreendida ao leste do mediterrâneo.

Palavra-chave: Fronteiras. Identidades. Paulo de Tarso

Abstract: The aim of this article is investigating the frontiers and identities in the epistle of Paul of Tarsus sent to the Galatians during the government of Nero (54A.D-68A.D). We based on the understanding of the relations of Judaism, Hellenism and christianism, particularly as this *ekklēsiai* was understood in the eastern roman mediterranean.

Keywords: Frontiers. Identities. Paul of Tarsus.

Introdução

O presente artigo investiga as Fronteiras e Identidades na epístola de Paulo de Tarso aos Gálatas sob o governo de Nero (54 d.C.-68 d.C.), epístola dirigida a grupos de leitores-ouvintes de origem judaica e helenística. O objetivo

³ Graduado em História pela Universidade Estadual de , Mestre em História pela Universidade Federal de Ouro Preto, Doutor em História Maringá pela Universidade Federal de Goiás, com estágio de Pós-Doutorado em História pela Universidade Estadual de Londrina. Atualmente encontra-se em estágio de Pós-Doutorado pela Universidade Estadual de Campinas, sob supervisão do professor Dr. Pedro Paulo Abreu Funari. E-mail: douglascarneiro229@gmail.com ORCID- 0000-0002-1405-2800.

⁴ Bacharel em História(1981), Mestre em Antropologia Social (1986), Doutor em Arqueologia (1990), pela USP, livre-docente (História 1996) e Professor Titular (2004 Unicamp). Distinguished Lecturer University of Stanford, Research Associate, Illinois State University, Universidad de Barcelona, Université Laval, líder de grupo de pesquisa do CNPq, assessor científico da FAPESP, orientador em Stanford e Binghamton, colaborador da UFPR, UFPel, docente da UNESP (1986-1992) e professor de pós das Universidades do Algarve (Portugal), Nacional de Catamarca, del Centro de la Provincia de Buenos Aires, UFRJ, UERJ. Editor de coleções de livros com 33 volumes, com apoio acadêmico FAPESP, CNPQ, CAPES, FAPEMIG e Unicamp. Co-editor da Coleção Historical Archaeology in South America *University of Alabama). Atua na área de História e Arqueologia, História Antiga e Arqueologia, Histórica, Latim Grego, Cultura Judaica, Cristianismo, Religiosidade, Ambiente e Sociedade, Estudos Estratégicos, Turismo, Patrimônio, Relações de Gênero e Estudos Avançados. E-mail: ppfunari@uol.com.br, ORCID: 0000-0003-0183-7622.

é deslindar de que forma esta *ekklēsia* foi compreendida ao leste do Mediterrâneo Romano, considerando que a Gálacia figurou ente as mais importantes regiões do Império Romano do ponto de vista sócio-político e étnico.

As raízes dos movimentos cristãos surgiram no seio dos judaísmos, tendo como base diferentes grupos de missionários e pregadores que criaram, a partir das convicções de um homem que supostamente ressuscitou ao terceiro dia, o cristianismo. Tal credo ganhou apoio nas cidades da Bacia do Mediterrâneo Romano. No meio desses pregadores e missionários “desconhecidos”, um que acabou se destacando foi Paulo de Tarso.

Partindo dessas premissas, procuramos, por meio de fontes textuais relacionadas à obra de Paulo, entender de que forma a questão das Fronteiras e Identidades transparecem em seus escritos.

No que se refere às fontes escritas da época, segundo assinala Becker, Paulo “é descrito como judeu de diáspora, que era privilegiado pela virtude de suas origens. Teria vindo de uma cidade helenística como Tarso” (BECKER, 2007, p. 5).

Sendo Paulo seu expositor mais famoso, as informações que possuímos a seu respeito encontram-se no Livro dos Atos dos Apóstolos, datado do final do primeiro século da era comum ao início do século II da era comum, e em suas epístolas.

A teoria crítica aponta que, das treze epístolas, sete podem ser consideradas autênticas: “Romanos, 1ª Coríntios, 2ª Coríntios, Gálatas, Efésios, Filipenses, Colossenses e 1ª Tessalonicenses” (FUNARI; VASCONCELLOS, 2013, p.30).

Notamos que Paulo de Tarso – ou Saulo, como é descrito de início no Livro de Atos –, após a sua “conversão” no caminho de Damasco, possa ter sofrido uma mudança repentina de comportamento ou *μετάνοια* – transliterado como “metánoia”, conceito utilizado para a compreensão das mudanças de comportamento, e, em geral, traduzido como conversão.

Na narrativa escrita pela pena do “apóstolo dos gentios”, Paulo se afirma judeu, “circuncidado ao oitavo dia, da raça de Israel, da tribo de Benjamim; hebreu dos hebreus, segundo a lei, fariseu” (Filipenses 3:5-6). Essas informações

fornece uma importante chave de leitura da obra de Paulo como o personagem mais acessível do cristianismo primitivo. Incluindo o próprio Jesus de Nazaré, uma vez que Paulo deixou vestígios literários no primeiro século da era comum e o suposto fundador do cristianismo nada deixou escrito.

Fronteiras e identidades na Epístola aos Gálatas

Os estudos sobre Fronteiras e Identidades no mundo antigo, em especial no Mediterrâneo Romano, têm ganhado destaque enfatizando o personagem Paulo de Tarso. Os estudiosos que estudam Paulo têm a dizer sobre “judeus” e “gentios”, muitas vezes usar um adjetivo como étnico: “como seu significado fosse evidente e não problemático” (STANLEY, 2018). Nesse sentido, podemos inferir que as fronteiras e as identidades, no contexto vivido por Paulo nunca foram monolíticas, mas sim fluídas.

Por isso, entendemos que o debate acerca da questão deve se dar no ambiente literário, no âmbito da literatura neotestamentária, em especial das epístolas paulinas. Sendo assim, analisaremos as questões das fronteiras e das identidades na epístola de São Paulo aos Gálatas.

Buscaremos avaliar a chamada região da Galácia – *Γαλατία*, palavra de origem grega usada para designar as terras além do Reno pelos celtas, que invadiram regiões como a Macedônia, Grécia, Trácia e Ásia Menor por volta de 280 a.C.-275 a.C. Segundo Esler, “Roma inicialmente interviu nesta região por volta da guerra contra os selêucidas, quando Antíoco foi deposto na batalha de Magnésia” (ESLER, 1998, p.32).

Posteriormente, sob o domínio romano, que se deu por Marco Antônio e Augusto, a Galácia se transformou em uma colônia de militares (LEVICK, 1968). Com o crescimento dessa região sob o domínio romano, as atividades políticas e de urbanização passaram a ser de domínio romano” (NASRALLAH, 2021, p. 93). Dessa forma:

Na antiguidade clássica, até o primeiro século depois de Cristo, há uma escassez de documentos escritos que chegaram até nós. As epístolas estão entre esses documentos. É importante ressaltar que os modelos eram semelhantes tanto em autores cristãos como em autores pagãos, porém, o ato de escrever epístolas era algo da natureza do cristianismo primitivo, que se transformou em um movimento de cartas (STOWERS, 1986).

A epístola aos Gálatas – *ekklēsia* composta por diversos grupos sociais e étnicos – foi escrita por volta de 54 d.C. Segundo as fontes, o “apóstolo dos gentios” tinha divergências em relação à forma como essa comunidade foi organizada. Um bom exemplo disso é a relação de Paulo e os “judaizantes”, em que estavam presentes questões étnicas bem demarcadas.

Paulo buscou formatar tais informações de fronteiras e identidades na epístola aos Gálatas. O autor mostra uma questão importante neste trecho:

Ouviste falar do meu antigo comportamento no judaísmo, como eu perseguia demasiadamente a congregação de Deus e a destruí. Eu avançava no judaísmo à frente de muitos contemporâneos do meu povo, sendo eu extremamente zeloso das tradições ancestrais. Mas quando Deus me separou do ventre de minha mãe e me chamou através de minha graça, achou por bem revelar o Seu Filho em mim para que anuncie a boa nova aos gentios, de imediato não me aconselhei nem com carne, nem com sangue, nem fui até Jerusalém, para junto dos que eram apóstolos, antes de mim, mas parti para a Região da Arábia. Depois, passados três anos, fui até Jerusalém para entrevistar Pedro e fiquei com eles três, quinze dias. Não vi outro apóstolo além de Tiago, irmão do Senhor. Em reação a essas coisas que vos escrevo, eis que perante Deus não estou mentindo! Depois me dirigi às regiões da Síria e da Cilícia. Eu lá era um rosto desconhecido para as congregações da Judeia em Cristo. A única coisa que eles tinham ouvido sobre mim era antes quem nos perseguia, agora nos anuncia a fé. (BÍBLIA, 2020, GL 1:13-23).

A partir do trecho citado, é possível obter informações importantes para os estudos das Fronteiras e das Identidades. Uma delas ressalta a posição de Paulo diante dos judaísmos eminentes. Estudos recentes sugerem que não existia apenas um judaísmo, mas judaísmos.

Frequentemente esta referência tem sido utilizado como fruto de *anamnese*, ou seja, Saulo ou Paulo, ao escrever a esta comunidade, deixa bem claro seu comportamento. Todavia, quando este disserta sobre tal questão a seus leitores-ouvintes, fica claro qual a comunidade a que ele se referia.

Para Martin Hengel (1991), Paulo não menciona qualquer lugar específico em Jerusalém. Tudo indica que estes judeus cristãos já teriam ouvido falar do discurso paulino. Provavelmente, possuíam informações de ambos os lados.

De fato, deve-se argumentar que boa parte da formação do “apostolado paulino” estaria associado à “Comunidade de Antioquia” e foi subsequente e radicalmente transformado na concepção apostólica refletida em suas cartas (BARNETT, 2014). O conceito de etnicidade permite compreender o

desenvolvimento das identidades na história, suas transformações nos diferentes contextos históricos.

A etnicidade é a combinação do aspecto do parentesco, com aquele de costume, a reprodução dos rituais ancestrais. Tal combinação é o que criava o sentido da identidade judaica das cidades do Mediterrâneo no período helenístico e romano (SELVATICI, 2000, p. 58).

É possível compreender que no seio desta *ekklēsiai* existiam diferentes grupos sociais e étnicos que habitavam a região da Gálacia, não somente homens e mulheres judias, mas também os chamados “gentios”, que formavam a grande maioria dos indivíduos que escutavam a pregação paulina.

Entretanto, sabemos que o ‘apóstolo dos gentios’ usara de uma retórica própria de sua cultura e de sua época. Paulo, em todas as suas epístolas, se apresentava como um indivíduo zeloso da lei de Moisés, com enormes ligações com sua herança judaica.

Logo, é possível observar que essa miscelânea de culturas presente nessas “comunidades cristãs” fundadas pelo “apóstolo das nações” eram híbridas, muitas vezes umas assimilavam o que eram características das outras. Ou seja, possuíam identidades fluídas, como ocorre com indivíduos e agrupamentos humanos.

“De qualquer forma, as identidades passaram a ser consideradas sempre no plural ou em constante mutação” (FUNARI, 2010). Obviamente, quando tratamos da Bacia do Mediterrâneo Romano estamos tratando de diferentes grupos étnicos que interagem e criam uma determinada fluidez, em especial quando os judaísmos, os helenismos e os cristianismos passam a interagir dentro de um determinado contexto histórico e geográfico específico, sem contudo, tornarem-se monolíticos.

Para Juliana Batista Cavalcanti e Vitor Almeida (2021), essas perguntas de imediato que os primeiros cristãos tiveram com o Jesus que viveu e andou pela Galileia, mas também nos ajudam a perceber o reconhecimento de certa incapacidade por parte de seus seguidores em dar continuidade em inteireza ao seu reino. Nesse sentido, Paulo de Tarso observa questões importantes:

Em seguida, decorridos catorze anos, voltei para Jerusalém na companhia de Barnabé, levando Tito comigo. Fui em conformidade com

uma revelação. E apresentei-lhes a boa nova que anuncio aos gentios, para não estar correndo em vão ou para não ter corrido. No entanto, nem o próprio Tito, que ia comigo, sendo grego, foi obrigado a circuncidar-se por causa dos pseudo- irmãos infiltrados em segredo que tinham vindo para espiar a nossa liberdade, que temos em Cristo Jesus, com a finalidade de nos escravizarem, aos quais, nem por uma hora, nós cedemos em submissão, para que a verdade permanecesse convosco. Da parte dos que são considerados, como valendo alguma coisa – não é o rosto da pessoa que Deus acolhe – esses considerados, nada me acrescentaram às minhas responsabilidades, mas pelo contrário reconhecem que eu fora incumbido de anunciar a boa nova da incircuncisão, tal como Pedro da circuncisão. E tendo eles reconhecido a graça que fora outorgada, Tiago, Pedro e João – essas colunas prestigiadas – deram a mim e a Barnabé as destros da amizade, para que nos dirigíssemos para junto dos gentios, e ele para junto dos circuncidados. Apenas os pediram que nos lembrassem dos mendigos, coisas que eu tinha empenho em fazer (BÍBLIA, 2020, GL 2:1-10)

No excerto acima, Paulo relata os problemas que ele teve após catorze anos indo para Jerusalém na companhia de Barnabé e Tito. Neste momento, Paulo já se apresentava como “apóstolo dos gentios”, em um encontro casual com os membros desta *ekklēsia*, onde os chamados “super-apóstolos”, que eram vistos como colunas privilegiadas, deixavam bem claro suas intenções. Frequentemente percebe-se que tais argumentos eram utilizados para reconstituir a fala de Paulo contra seus opositores. “Assim, seus oponentes poderiam argumentar que o caminho para os Gálatas garantirem sua identidade, como membros da igreja de Deus” (BARCLAY, 1988, p.54). Todavia, nota-se quem eram

estes os “judaizantes”, aqueles que pregavam que era necessário o uso da circuncisão para a conversão à mensagem de Jesus de Nazaré, através da ótica paulina. Nesse sentido, Paulo era um cidadão de três mundos sociais e étnicos distintos, judeus, helenistas e cristãos. Esperava-se que estas unidades de discurso, relacionados às principais informações retóricas, poderiam derivar das exigências da Galácia, como Paulo teria provocado estas reações. Assim, essas situações confirmavam o conteúdo desta epístola (NANOS, 2002).

Apesar disso, o universalismo cristão, no sentido de igualitarismo das raças, nesse caso, não é mais do que uma hipótese acerca do grande problema da epístola aos Gálatas, que trata da questão da circuncisão ou não para a conversão à mensagem de Jesus de Nazaré:

Quando Pedro chegou a Antioquia, desafiei-o cara a cara, pois ele incorrera em censura. É que antes de terem vindo uns quantos da parte de Tiago, ele comia com gentios. Mas quando eles chegaram, retirou-se e demarcou-se deles, receoso dos defensores da circuncisão. E os

demais judeus também agiram com ele hipocritamente, de tal forma que até mesmo Barnabé foi levado por eles.

Mas quando vi que eles não caminhavam segundo a verdade da boa nova, eu disse a Pedro na frente de todos: Se tu, sendo judeu, vive como gentio e não como um judeu, nós somos judeus de nascença e não pecadores oriundos dos gentios, cientes de que a pessoa não é tornada justa por obras da lei, mas, através da fé em Cristo Jesus, para que fôssemos tornados justos por fé de Cristo e não por obras de lei, porque por obras da lei não se tornara justa carne alguma(BÍBLIA, 2020, GL 2:11-17).

O excerto acima enfatiza que Paulo denuncia a hipocrisia de Pedro ao chegar a Antioquia por ter, a todo o momento, se comportado como um gentio, abandonando antigas práticas quando este não se encontrava em sua terra natal. A grande reviravolta se dá quando os demais que se encontravam diante dessa comunidade se comportavam como os seus membros. De qualquer jeito, sabemos que o sinal da herança judaica ou de sua “identidade” era a circuncisão ao oitavo dia. Logo, pode-se deduzir que na epístola aos Gálatas, seguia-se uma identidade fluída e não monolítica. Esta compreensão do cristianismo primitivo teve efeitos paradoxais. De acordo com Buell e Hodge,

se Paulo fora interpretado como tendo definido a religiosidade como algo distinto das identificações étnico-raciais, depois que essas práticas das estruturas cristãs, que poderiam contribuir como uma violação das práticas dos ideais que eram universalistas e igualitários inerentes ao cristianismo primitivo (BUELL; HODGE, 2004, p. 237).

Em relação às teorias que sustentam que a missão gentílica de Paulo possa ter existido como missão paralela à liderada por Pedro, Campbell afirma que “nas comunidades paulinas, o modo de vida do gentio em Cristo era a norma. Mas Paulo não legislou por ele, nem ele se oporia, os judeus que seguiam a Cristo” (CAMPBELL, 2008, p.10).

Era perceptível que na região da Gálacia existia um “ideal cosmopolita”. Para Donald Horowitz(1985), em sociedades divididas os conflitos étnicos eram o centro da política. As divisões étnicas colocam desafios para a coesão dos Estados e, algumas vezes, para as relações de paz com os demais Estados. Nesta epístola paulina podemos perceber que a mensagem de Paulo buscava uma unificação da comunidade cristã acima das questões étnicas, que poderiam levar a divisões danosas entre seus membros.

Antes de vir a fé, éramos vigiados, sob a lei, fechados para a fé vindoura, que seria depois revelada, de modo que a lei é nosso pedagogo até Cristo, para que sejamos justificados a partir da fé.

Chegada a fé, já não estamos sujeitos a um pedagogo. Todos sois filhos de Deus, através da fé em Cristo Jesus. Todos vós que fostes batizados, estais vestidos de Cristo. Não há judeu, nem grego, não há escravo, nem pessoa livre, não há macho e nem fêmea: todos vós sois um em Cristo Jesus. Se vós sois de Cristo, então sois sementes de Abraão e herdeiros segundo uma promessa (BÍBLIA, 2020, GL, 3:23-29).

Esse excerto trata de outra questão já muito debatida nos estudos sobre Fronteiras e Identidades, em especial nas narrativas textuais cristãs, assim como nas epístolas paulinas. Paulo utiliza-se de retórica e de metáforas conhecidas por ele, como quando usa o termo *pedagogo*, palavra de origem grega que quer dizer “aquele que ensina”. Podemos entender que na epístola de Paulo aos Gálatas as relações de identidade são híbridas e fluídas, ou seja, partindo da aceitação da fé no Cristo e no seu Batismo, todos se tornariam descendentes de Abraão, mesmo não possuindo nenhuma relação étnica com ele.

Para Nestor Canclini (2008), a ênfase na hibridação, ademais, põe em evidência o risco de delimitar identidades locais e que tentam afirmar-se como radicalmente opostas à da sociedade nacional.

Daniel Boyarin (1994) dá ênfase o fato de como pode ser construída uma identidade sem cair no engano de correr em etnocentrismo ou mesmo no racismo. Como podemos perceber, estas identidades são multiformes. Reconhece-se estes detalhes na seguinte passagem:

E esses que querem fazer uma boa figura na carne, são os que obrigam a circuncidar-vos, somente para não serem perseguidos por causa da cruz de Cristo. Nem os próprios circuncidados observam a lei, mas querem circuncidar-vos para se vangloriarem em vossa carne. Pela minha parte, que eu nunca me vanglorie em nada, a não ser na cruz de Nosso Senhor Jesus Cristo, através de quem o mundo foi crucificado para mim e eu para o mundo. Nem circuncisão é coisa alguma. Nem coisa alguma é o prepúcio, mas o que interessa é a nova fundação. (BÍBLIA, 2020, GL,6:12-18)

Nesse último excerto fica claro que Paulo de Tarso continua tecendo críticas àqueles que enfatizavam a necessidade da circuncisão para a “conversão” à mensagem de Jesus Cristo. Para Karin B. Neutel (2008), a unidade étnica é um fator presente em diversas fontes contemporâneas, enfatizando a harmonia entre todos os povos, como parte de uma comunidade ideal ou cosmopolita.

Sian Jones (1997, p.30) trata dessa questão focando “na natureza da etnicidade e suas relações com os diversos tipos de cultura material” Desse

modo, podemos compreender as diversas relações sociais presentes não somente nas narrativas textuais, mas também na cultura material.

Por fim, podemos concluir que as diversas relações sociais estão presentes na formação de uma etnicidade fluída e que nos levam a compreender a realidade de Paulo de Tarso não somente na epístola aos Gálatas, mas também dentro do ambiente do Império Romano.

Considerações finais

Conduzimos a presente reflexão com o objetivo de compreender as Fronteiras e as Identidades na epístola aos Gálatas. Paulo de Tarso escreveu esta epístola direcionada a uma comunidade fundada por ele. Nesta missiva, Paulo veicula as relações das fronteiras e das identidades, de modo a instituir um determinado comportamento cristão.

A hipótese que levantamos trata, em particular, da maneira como os diferentes judaísmos, cristianismos e helenismos eram compreendidos nesta *ἐκκλησία*, localizada ao leste do Mediterrâneo Romano, onde essas diferentes identidades se hibridavam.

Os dados de suas epístolas revelavam que a comunidade de gálata era estratificada e suscitava problemas para Paulo, que buscava corrigi-los exortando o sentido de uma unidade entre os irmãos da fé.

Nesse sentido, Paulo faz uso de imagens/metáforas que eram partilhadas pela filosofia helenística. Isso evidencia que o movimento paulino não se desvinculava da realidade à sua volta, pelo contrário, incorporava múltiplos aspectos religiosos e étnicos tanto do universo judaico, quanto do mundo greco-romano, com suas formas de raciocínio aliadas à vivência dentro da ordem imperial romana

Documentação

BÍBLIA. **Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse**. Traduzido por Frederico Lourenço. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2020.

BIBLIOGRAFIA

BARNETT, Paul W. **Paul in Syria: the background to galatians**. London: Pasternoster, 2014.

- BARCLAY, John G. **Obeying the Truth: Paul's Ethics in Galatians**. Endinburgh: T&TClark, 1988
- BECKER, Jüngen. **Pablo: El apóstol de los paganos**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2007.
- BOYARIN, Daniel. **A radical jew: Paul and the politics of identity**. Berkeley/Los Angeles/London: University of California, 1994.
- BUELL, Denise K; HODGE, Caroline. J. The politics of interpretation: the rhetoric of race and ethnicity in Paul. **Journal of biblical literature**. Vol. 123, no. 2 (Summer, 2004), pp. 235-251
- CAMPBELL, William S. **Paul and the creation of christian identity**. New York: T&TClark, 2008.
- CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. Trad. Ana Regina Lessa; Heloísa Pezza Cintrão; Gênese Andrade. São Paulo: Edusp, 2008 .
- CAVALCANTI, Juliana B.; ALMEIDA, Vitor. Do movimento político social do nazareno ao Jesus ressuscitado de Paulo: releituras paulinas sobre o projeto do Reino de Deus. In: NETO, Felinto P. F.; CAVALCANTI, Juliana. B. (Orgs). **Cristianismos e judaísmos antigos: interações culturais na bacia mediterrânea**. Rio de Janeiro: Kliné Editora, 2021, pp.133-146.
- ESLER, Phillip. **Galatians**. London: Routledge, 1998.
- FUNARI, Pedro P. A.; VASCONCELLOS, Pedro L. **Paulo de Tarso: um apóstolo para as nações**. São Paulo: Ed. Paulus, 201
- FUNARI, Pedro P. A. Identidades fluidas. In: NOGUEIRA, Paulo A. S.; FUNARI, Pedro P. A.; COLLINS, John. J. (Orgs). **Identidades fluidas no judaísmo antigo e no cristianismo primitivo**. São Paulo: Annablume/FAFESP, 2010, p.3-8.
- HENGEL, Martin. **The pre-christian Paul**. London: Trinity Press International, 1991.
- HOROWITZ, Daniel. **Ethnic groups in conflict**. Berkley: University of California, 1985.
- JONES, Sian. **The archaeology of ethnicity: constructing ideas in the past and present**. London: Routledge, 1997.
- LEVICK, Barbara. **Roman colonies in southern Asia Minor**. London: Oxford University, 1968.
- NASRALLAH, Laura S. **Archaeology and the letters of Paul**. London: Oxford University, 2021.
- NANOS, Mark D. **The irony of galatians: Paul's letters in first century context**. Minneapolis, Fortpress, 2002.
- NEUTEL, Karin. S. **A cosmopolitan ideal: Paul's declaration neither jew or greek, neither slave or free. Not male or female in the context of first century thought**. New York: T&TClark, 2008.

STANLEY, Christopher. D The ethnic context of Paul's letters. In: PORTER, Stanley. E.; PORTER, Wilson. J. (orgs). **Early christianity in Its hellenistic context**. Leiden: Brill, 2018.

SELVATICI, Monica. **Tradição judaica, cultura helênica e dinâmica histórica:** o cristianismo de Paulo de Tarso em perspectiva. 2002. Dissertação (Mestrado) Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: 2002,91 f.

STOWERS, Stanley K. **Letter writing in greco-roman antiquity**. London: The Westminster Press,1986.

A Relação do *Codex Theodosianus* com Perspectivas Cristãs e Pagãs no Império Romano

The Relationship of the *Codex Theodosianus* with Christian and Pagan Perspectives in the Roman Empire

Eduardo Belleza Abdala Miranda⁵

Recebido 3 de março de 2025

Aceito em 09 de junho 2025

Resumo: O presente trabalho procura identificar aspectos cristãos e pagãos no *Codex Theodosianus* a partir das normas do imperador Juliano, com o intuito de perceber rupturas e permanências em sua estrutura documental. Enquanto adquiri normas que favorecem aos cristãos, perceberemos que o código mantém antigas estruturas ditas “pagãs”, presentes nas leis de Juliano, que sustentavam a centralidade do poder imperial.

Palavra-chave: Império Romano; *Codex Theodosianus*; Juliano

Abstract: This paper aims to identify Christian and pagan aspects in the *Codex Theodosianus* based on Emperor Julian's norms, in order to understand ruptures and continuities in its documentary structure. While incorporating norms favoring Christians, we will observe that the code retains ancient "pagan" structures, present in Julian's laws, which upheld the centrality of imperial power.

Keywords: Roman Empire; *Codex Theodosianus*; Julian

Introdução

O estudo do *Codex Theodosianus* revela distintas questões sobre sua formulação. Contudo, nosso foco não abará todos os seus aspectos, mas sim o debate concernente à sua relação com as perspectivas cristãs. Nosso objetivo é identificar se o *Codex* foi elaborado sob influência da religião cristã.

Uma indagação preliminar que devemos responder é: quais são os critérios jurídicos que qualificam os Códigos no contexto do mundo romano? É somente a partir dessa questão que poderemos adentrar no entendimento do *Codex Theodosianus* e compreender os motivos que levaram à sua formulação. Vale ressaltar que o sistema de codificação na antiguidade difere substancialmente do observado no mundo contemporâneo, visto que para as civilizações antigas, a

⁵ Graduado (2013) pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Mestre (2016) e Doutor (2022) pela mesma instituição. <https://orcid.org/0009-0002-1852-4796>. E-mail: eduabdala@yahoo.com.br.

criação de um Código não apenas significava a existência de um Direito legislativo, mas também uma manifestação singular (SALDANHA, 1962, p. 448).

Os Códigos surgiram como uma ferramenta para simplificar as atividades jurídicas de uma sociedade, reduzindo a complexidade inerente a estas práticas (HESPANHA, 2001, p. 329ss). A codificação representa um sistema que possibilita a organização legal de um sistema jurídico não apenas para alcançar uniformidade, mas para estabelecer uma estrutura sistematizada.

O Código Teodosiano

O *Codex Theodosianus* foi organizado a partir de uma série de decisões imperiais que remontam desde o tempo do imperador Constantino até as normas instituídas por Teodósio II. Este código foi influenciado por dois modelos anteriores de compilação de leis - o Código Gregoriano e o Hermogeniano - desenvolvidos durante o Império de Diocleciano (BARSHAVSKY, 2011, p. 187-188).⁶ Composto por 2.700 normas distribuídas em dezesseis livros (KELLY, 2013, p. 22), o *Codex* representou uma inovação significativa no sistema jurídico do Império Romano.

Sua publicação em 15 de fevereiro de 438 e implementação em 1º de janeiro de 439 conferiram ao código de Teodósio II uma relevância considerável no Ocidente, especialmente quando foi promulgado por Valentiniano III (419 - 455 E.C.) em 448 E.C. Este código foi uma ferramenta essencial para sistematizar o Direito e organizar a sociedade dentro do Império (BARSHAVSKY. op. cit. p. 186).

A avaliação do *Codex Theodosianus* teve início uma década antes de sua aprovação. Formada por uma comissão liderada pelo questor Antíoco e composta por oito juristas, o objetivo dessa comissão era reunir normas de magistrados e imperadores anteriores a Teodósio II, estabelecendo um conjunto definitivo de leis para o Império Romano. A criação do *Codex* representou a afirmação da

⁶ O primeiro foi produzido por volta de 192 E.C., direcionando-se às atividades técnicas do Direito, com 15 livros e títulos, seguindo a mesma premissa da jurisprudência clássica, próxima dos Éditos pretorianos. O Código Hermogeniano, produzido por volta de 295, não seguiu uma estrutura diferente do Gregoriano, mas agregava, inicialmente, as normas do período referente à Tetrarquia e posteriormente englobou normas de Constantino, Licínio, Valentiniano e Valente.

unidade imperial, ao incorporar leis de diferentes soberanos desde Constantino (KELLY, op. cit. p. 23). Isso evidencia a centralidade do projeto, que reafirmava o poder dos imperadores através de suas decisões jurídicas (*Ibidem.* p. 23).

O propósito primordial do projeto de elaboração do código era compilar todas as normas e editos emitidos pelos imperadores a partir de Constantino (CTh. 1.1.5.). Ao analisar o *Codex* e suas bases de formulação, tornam-se evidentes as motivações políticas que o moldaram. A codificação e a sistematização das leis, baseadas em normas imperiais, representavam a estruturação do poder central encarnado na figura dos imperadores romanos. A estrutura do código buscava, sobretudo, a unidade política do Império, embora este aspecto se desdobre em debates mais amplos, que não serão o foco deste trabalho.

É fundamental ressaltar que a aplicação das normas presentes no código, válidas tanto no Império do Ocidente quanto no Oriente, trouxe significativas repercussões nas práticas políticas, sociais e militares do Estado, uma vez que suas disposições se tornaram parte de um único sistema legal (SALWAY, 2013, p. 6).

No âmbito jurídico, o modelo de codificação representou uma significativa inovação. No caso específico do Código Teodosiano, podemos considerá-lo como uma compilação de normas estabelecidas pelos imperadores (*constitutio principii*). Dessa maneira, compreendemos as práticas legislativas dos governantes como um pilar essencial para a estruturação máxima do Império Romano.

Entretanto, a questão principal que norteia nosso debate refere-se à cristianização do *Codex*, especialmente por ter sido elaborado num período em que o cristianismo ocupava o posto de religião oficial do Estado romano. Surgem questionamentos quanto à coerência de um conjunto de leis voltado para uma sociedade cristã. Contudo, essa característica não parece ser tão evidente como se presumiria inicialmente. Para alguns estudiosos, é crucial identificar aspectos presentes no *Codex* que não deixam clara a presença de evidências cristãs no texto. E, como já mencionamos anteriormente: se considerarmos o *Codex*

Theodosianus como um código cristão, como explicar a presença das normas de Juliano? A existência das leis de Juliano invalidaria o caráter cristão do código?

É crucial lembrar que, durante o período de elaboração do Codex, o cristianismo já se consolidava como a religião imperial desde o Edito de Tessalônica, promulgado por Teodósio I em 395 da E.C. Assim, o Código Teodosiano foi concebido e aplicado em um momento de ascensão do cristianismo, não apenas como uma mera fé, mas como uma parte intrínseca da política romana. Entretanto, ao mesmo tempo em que a religião cristã se fazia presente na corte imperial, as práticas tradicionais da política e da legislação romana não foram abandonadas.

Conforme Emilio Germino destaca, embora a proposta de Teodósio II almejasse excluir as leis dos imperadores pagãos, não ocorreu o mesmo com a *responsa prudentium*, uma prática característica da Roma "pagã" (GERMINO, 2012, p. 14). Além disso, de acordo com o historiador italiano, os debates travados nas décadas de 60 e 70 do século XX revelaram que a maior parte dos autores apresentou o código com uma estrutura estritamente cristã, desconsiderando os imperadores pagãos (uma visão influenciada pelas análises de Isidoro de Sevilha), o que parece não ter sido bem fundamentado, visto que esses escritores descartaram as leis estabelecidas por Juliano (*Ibidem* p. 17ss), as quais compreendem uma parte substancial do Código Teodosiano, um aspecto que não pode ser negligenciado.

Em relação à busca de Teodósio II por afastar-se das normas dos antigos imperadores pagãos, as ideias apresentadas por Germino não encontram respaldo evidente em sua obra jurídica. O fato de iniciar o código a partir das normas de Constantino parece contradizer as teses sobre a cristianização do Codex (*Ibidem*. p. 22). Parece que o objetivo do imperador não era abandonar os Códigos Gregoriano e Hermogeniano, mas sim incorporá-los ao novo código elaborado e resolver os diferentes problemas presentes na justiça romana (*Ibidem*. p. 24).

A hipótese apresentada por Germino de que o *Codex Theodosianus* não foi moldado a partir de uma doutrina cristã não deve ser descartada. Pelo contrário, a presença das leis de Juliano, inclusive normas que aparentemente

regulavam ritos fúnebres cristãos (*CTh.* 9, 17, 5), sugere a ausência de imposição cristã na formulação do código de leis do imperador Teodósio II.

A abordagem das questões religiosas presentes no Codex de Teodósio II não é uma tarefa simples. A complexidade das suas normas quanto à identificação da presença do cristianismo levou historiadores e magistrados a diferentes hipóteses e análises. Nossa proposta está no cerne dessa confusão estrutural do código, ao considerarmos o último livro apresentado no *Codex Theodosianus*, dedicado integralmente às normas cristãs, não descartando a hipótese da formulação de um código cristão.

No livro 16, destinado ao Direito canônico ainda em sua fase inicial, percebemos a influência do cristianismo. Mesmo não encontrando nenhuma declaração de Teodósio II no código que o defina como cristão, o fato de uma parte inteira ser dedicada à fé católica não pode ser desconsiderado. É crucial analisar a característica cristã presente no livro sem exageros, como propõe Benet Salway (op. cit. p. 8), mas também reconhecendo o caráter inicial da doutrina cristã presente na jurisdição romana.

No trecho *CTh.* 16, 1, 2,⁷ encontramos indícios de uma doutrina forte presente em uma norma jurídica. De acordo com esta lei estabelecida nos impérios de Valentiniano I, Graciano e Teodósio I, direcionada ao povo de Constantinopla, observamos que:

É nossa vontade que todos os povos que são governados pela administração de Nossa Clemência pratiquem aquela religião que o divino Pedro, o apóstolo, transmitiu aos romanos, como a religião a qual ele apresentou declaradamente até os dias de hoje. É evidente que esta é a religião seguida pelo Pontífice Dâmaso e por Pedro, Bispo de Alexandria, homem de santidade apostólica; isto é, segundo a disciplina apostólica e a doutrina evangélica, devemos crer na única Divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo, sob o conceito de igual majestade e da Santíssima Trindade.

I. Nós ordenamos que as pessoas que seguem esta regra adotem o nome de cristãos católicos. Os demais, porém, a quem julgamos dementes e insanos, sustentarão a infâmia dos dogmas heréticos, seus locais de reunião não receberão o nome de igrejas, e serão feridos primeiro pela vingança divina e depois pela retribuição de nossa própria iniciativa, que assumiremos de acordo com o julgamento divino (*CTh.* 16, 1, 2.).⁸

⁷ Édito de Tessalônica emitido em 395 pelos imperadores: Gratio Augusto, Valentiniano Augusto e Teodósio Augusto.

⁸ "It is Our will that all the peoples who are ruled by the administration of Our Clemency shall practice that religion which the divine Peter the Apostle transmitted to the Romans, as the religion

Na descrição encontrada no trecho, desenvolvida durante o quinto ano do consulado de Graciano e o primeiro de Teodósio, é evidente uma forte intervenção dos governantes em prol da doutrina cristã. É crucial notar que não há uma imposição direta quanto à adesão ao cristianismo por parte da população, mas uma clara orientação para seguir essa religião. Logo no início, os soberanos expressam sua vontade em relação ao povo aderir à religião cristã, contudo, essa "vontade" parece dissimular uma ameaça, não decretada pelo poder imperial, mas de natureza divina. No parágrafo seguinte, aqueles que optavam por não seguir o catolicismo eram considerados "dementes" e "insanos", sujeitos à "vingança divina" e, posteriormente, julgados pelo Estado, seguindo a justiça divina. Essa punição imperial revela uma ação autoritária do Estado. Em suma, a decisão final cabia ao soberano, embasada no novo Código jurídico, e aqueles que não aderiam ao catolicismo eram punidos de acordo com a lei.

Na norma presente em CTh, 16, 1, 3, é estabelecida a importância dos bispos que seguem a Trindade - Pai, Filho e Espírito Santo - e a "unidade da Divindade" como líderes dignos das Igrejas. Aqueles que não respeitassem essa ordem seriam exilados, como indicado ao final da norma:

(...) Todos, no entanto, que discordarem da comunhão da fé daqueles que foram expressamente mencionados nesta enumeração especial serão expulsos de suas igrejas como hereges manifestos e, doravante, serão totalmente negados o direito e o poder de obter igrejas, a fim de que o sacerdócio da verdadeira fé de Niceia pode permanecer puro, e após os claros regulamentos de Nossa lei, não haverá oportunidade para sutilezas maliciosas (CTh. 16, 1, 3.)⁹.

which he introduced makes clear even unto this day. It is evident that this is the religion that is followed by the Pontiff Damasus and by Peter, Bishop of Alexandria, a man of apostolic sanctity; that is, according to the apostolic discipline and the evangelic doctrine, we shall believe in the single Deity of the Father, the Son, and the Holy Spirit, under the concept of equal majesty and of the Holy Trinity.

I. We command that those persons who follow this rule shall embrace the name of Catholic Christians. The rest, however, whom We adjudge demented and insane, shall sustain the infamy of heretical dogmas, their meeting places shall not receive the name of churches, and they shall be smitten first by divine vengeance and secondly by the retribution of Our own initiative, which We shall assume in accordance with the divine judgment."

⁹ *"(...)All, however, who dissent from the communion of the faith of those who have been expressly mentioned in this special enumeration shall be expelled from their churches as manifest heretics and hereafter shall be altogether denied the right and power to obtain churches, in order that the priesthood of the true Nicene faith may remain pure, and after the clear regulations of Our law, there shall be no opportunity for malicious subtlety."*

A análise das duas leis apresentadas no início do livro 16 destaca um viés punitivo em relação àqueles que não aderissem às diretrizes da doutrina católica. Essas punições são acentuadas em CTh 16, 1, 4, ao estabelecer:

Concedemos o direito a assembleia às pessoas que creem em acordo às doutrinas que, nos tempos da santa memória de Constâncio, foram decretadas como aquelas que durariam para sempre, quando os sacerdotes foram convocados de todo o mundo romano e a fé foi estabelecida no Concílio de Ariminiu por estas mesmas pessoas que agora são conhecidas por discordarem, uma fé que também foi confirmada pelo Concílio de Constantinopla. O direito à assembleia voluntária também estará aberto às pessoas para as quais assim tenhamos ordenado. Se aqueles que supõem que só a eles foi concedido o direito à assembleia tentarem provocar qualquer agitação contra o regulamento de Nossa Tranquilidade, saberão que, como autores de sedição e perturbadores da paz da Igreja, devem também pagar a pena de alta traição com sua vida e sangue. A punição não deve esperar menos daquelas pessoas que tentarem nos suplicar subrepticamente e secretamente, contrariando este Nosso regulamento (CTh. 16, 1, 4.)¹⁰.

Observa-se, desde o primeiro título do último livro do *Codex Theodosianus*, uma característica autoritária do Império reforçada na imposição do cristianismo, formalizando uma doutrina que combatia práticas religiosas dissidentes do catolicismo. As leis parecem estar direcionadas aos seguidores do cristianismo que não aderiam aos preceitos estabelecidos desde o período de Constâncio II. Contudo, não se pode excluir a possibilidade de que a norma presente em CTh, 16, 1, 4 também visasse os praticantes dos antigos cultos romanos, enfraquecidos pelo avanço do cristianismo. Para aprofundar essa questão, é necessário identificar a definição de heresia conforme estabelecida no Codex.

Conforme evidenciado nas leis do Código Teodosiano, a heresia é definida como o não seguimento da doutrina da Igreja Católica. Desde o período de

¹⁰ "We bestow the right of assembly upon those persons who believe according to the doctrines which in the times of Constantius of sainted memory were decreed as those that would endure forever, when the priests had been called together from all the Roman world and the faith was set forth at the Council of Ariminum by these very persons who are now known to dissent, a faith which was also confirmed by the Council of Constantinople. The right of voluntary assembly shall also be open to those persons for whom We have so ordered. If those persons who suppose that the right of assembly has been granted to them alone should attempt to provoke any agitation against the regulation of Our Tranquillity, they shall know that, as authors of sedition and as disturbers of the peace of the Church, they shall also pay the penalty of high treason with their life and blood. Punishment shall no less await those persons who may attempt to supplicate Us surreptitiously and secretly, contrary to this Our regulation."

Constantino, observa-se a imposição de punições aos hereges ou àqueles associados a eles. Em CTh. 16, 2, 5, é mencionado:

Considerando que aprendemos que certos eclesiásticos e outros que devotam seus serviços à seita católica foram compelidos por homens de diferentes religiões a realizar sacrifícios lustrais, decretamos por esta sanção que, se alguém supuser que aqueles que dedicam seus serviços à lei mais sagrada sejam porventura forçados ao ritual de uma superstição estrangeira, ele deve ser espancado publicamente com paus, desde que seu status legal o permita. Se, porém, a consideração do seu honroso posto o proteger de tal ultraje, sofrerá pena de multa muito pesada, que será justificada aos municípios (CTh. 16, 2, 5.)¹¹.

A observação do caráter punitivo da lei é intrigante. Ela suscita uma questão relevante sobre a influência do cristianismo na corte imperial já no período de Constantino. Nota-se que aqueles que tentassem coagir um eclesiástico a participar de práticas de sacrifícios, comuns em algumas religiões do Império, enfrentariam uma punição pública e severa. Essa mudança sinaliza uma transformação significativa de uma política de perseguição aos cristãos para uma proteção governamental contra ameaças de outros grupos religiosos.

Neste ponto, alcançamos o cerne do debate proposto neste artigo. Analisaremos dois títulos (4 e 5) do último livro do Codex, essenciais para revisitar as análises de Germino sobre a ausência de um princípio cristão na formação do código, e também para corroborar nossa hipótese sobre a presença das leis de Juliano.

No texto de CTh. 16, 4, 1, percebemos a ação autoritária do Império ao estabelecer a pena máxima (ou seja, a pena de morte) para aqueles que questionassem a liberdade de reunião dos cristãos e perturbassem a "paz da Igreja". Nesse contexto, afirmar que o Codex não refletia princípios cristãos parece impreciso. Esse questionamento é reforçado na norma seguinte, onde os

¹¹ "Whereas We have learned that certain ecclesiastics and others devoting their services to the Catholic sect have been compelled by men of different religions to the performance of lustral sacrifices, We decree by this sanction that, if any person should suppose that those who devote their services to the most sacred law may be forced to the ritual of an alien superstition, he shall be beaten publicly with clubs, provided that his legal status so permits. If, however, the consideration of his honorable rank protects him from such an outrage, he shall sustain the penalty of a very heavy fine, which shall be vindicated to the municipalities."

imperadores Valentiniano, Teodósio e Arcádio proibem debates ou qualquer aconselhamento religioso, com punições para os infratores.

As punições no Código Teodosiano são rígidas: funcionários do Estado flagrados participando de assembleias clandestinas perderiam seus cargos e sofreriam "proscrição de seus bens" (*CTh.* 16, 4, 4.). Além disso, os proprietários de escravos seriam multados em três libras de ouro se não impedissem a participação de seus cativos em atos tumultuosos contra a Igreja Católica, e os próprios escravos seriam punidos (*CTh.* 16, 4, 5.).

O quinto título do livro 16 aborda as normas relacionadas às heresias, especificando práticas consideradas heréticas pelo Império e as punições para quem desrespeitasse os dogmas da Igreja. Interessantemente, essas leis parecem ter sido elaboradas para cristãos não alinhados aos dogmas da ortodoxia católica. Isso levanta a dúvida sobre os seguidores das religiões politeístas: seriam também considerados heréticos de acordo com o Código Teodosiano?

No decorrer desse título, várias normas enfatizam as punições contra os hereges. Por exemplo, em *CTh.* 16, 5, 1, datada de 1º de setembro de 326, determinava-se que os "adeptos da fé católica" receberiam privilégios, e aqueles que não seguissem tais preceitos deveriam realizar serviços públicos obrigatórios. Outra passagem proibia os maniqueus de se reunirem, e os mestres pegos em assembleias eram punidos severamente, com confisco de locais onde ensinassem a doutrina maniqueísta (*CTh.* 16, 5, 3; *CTh.* 16, 5, 4.).

A lei presente em *CTh.* 16, 5, 5, é, no mínimo curiosa: "Se algum homem profano, por seus ensinamentos puníveis, enfraquecer o conceito de Deus, ele terá o direito de conhecer tais doutrinas nocivas apenas por si mesmo, mas não as revelará a outros para feri-los" (*CTh.* 16, 5, 5.)¹². Essa norma não impede a busca do conhecimento sobre doutrinas heréticas, mas apenas a disseminação delas. No entanto, essa ação se apresenta paradoxal, já que permite conhecer e estudar essas doutrinas, mas proíbe praticá-las publicamente.

¹² *"If any profane man by his punishable teachings should weaken the concept of God, he shall have the right to know such noxious doctrines only for himself but shall not reveal them to others to their hurt."*

O parágrafo 6 do quinto título do Codex demonstra uma firme determinação, enfatizando que todos que não seguissem a ortodoxia da Igreja Católica, tal como definida no Primeiro Concílio de Niceia em 325¹³, seriam punidos. As determinações canônicas¹⁴ e o Credo Niceno¹⁵, instituídos em Niceia, seriam reafirmados e reforçados pelo *Codex Theodosianus*.

Além das punições para os adeptos de doutrinas não ortodoxas, as normas também abordam a apropriação de propriedades das chamadas "falsas doutrinas". Esse procedimento, de certa maneira, demonstra a autoridade do Império ao não apenas regular a prática religiosa, mas também ao confiscar terras daqueles que não a seguissem. As punições recaíam sobre a doutrina, a propriedade e aos indivíduos associados a elas.

As análises do Código permitem perceber que este foi marcado pela definição de um grande número de "seitas heréticas". Vinte e uma seitas foram detalhadas no livro, divididas em grupos com punições distintas. Richard Flower categorizou essas seitas em grupos diferentes: o primeiro incluía arianos, apolinários e macedônios; o segundo, novacianos e sabatianos; o terceiro abrangia os eunomianos (anomeanos), valentinianos, montanistas, frígios, borborianos e mais nove seitas; e, por fim, os maniqueus (FLOWER, 2013, p. 172-194). Flower estudou a norma CTh. 16, 5, 65, de autoria de Teodósio II e Valentiniano, e a denominou de "heresiologia legislativa", devido à sua abordagem analítica sobre os hereges, diferenciando-se das obras anteriores de Epifânio de Salamina (O Panarion) e Agostinho de Hipona (De haeresibus). Segundo Flower, a prática heresiológica era caracterizada pela elaboração de textos com um caráter metodológico e técnico, baseado na escrita da enciclopédia clássica (*Ibidem*, p. 173). Esses estudos não apenas afirmavam a

¹³ O concílio ecumênico de Niceia representou a primeira busca para um consenso dentro da Igreja em uma reunião de toda cristandade. Cf: CARROLL, Warren. A History of Christendom The Building of Christendom. Vol. 2. Michigan: Christendom College Press, 1987.

¹⁴ As leis canônicas compõem uma prática legislativa dentro da Igreja na organização dos membros do governo cristão.

¹⁵ Profissão de fé em nome dos 318 padres presentes no Concílio de Niceia. A ideia era propor o seguimento da crença de forma correta, de acordo com a ortodoxia. Uma das características do Credo seria separar aqueles que seguiam a doutrina dos outros. Cf: CARROLL. op. cit.

natureza herética de outras doutrinas, mas também estabeleciam a autoridade do heresiólogo (*Ibidem.* p. 173-174).

A análise comparativa entre as descrições de grupos heréticos nos escritos de Epifânio, Agostinho de Hipona e as disposições do Código Teodosiano, especialmente no que diz respeito aos maniqueus, revela divergências notáveis. Enquanto Epifânio os considera como uma doutrina contrária à "verdadeira fé" e Agostinho dedica uma extensa descrição a esse grupo e o Código Teodosiano os classifica como a pior das seitas (*Ibidem.* p. 175).

Ainda que o texto do Codex compartilhe similaridades com relatos anteriores sobre heresia, sua heresiologia se diferencia ao não dispor cronologicamente as seitas e ao categorizá-las em grupos com punições distintas. Ele fundamentalmente reuniu "diferentes visões teológicas e as apresentou como essencialmente a mesma, criando condenações por associação" (*Ibidem.* p. 190).

As análises de Richard Flower sobre heresia e a classificação de grupos heréticos contribuem para compreender melhor o significado atribuído às heresias. Esse estudo revela como o texto do Codex é construído para retratar as seitas não ortodoxas como uma afronta à divindade. Essa característica contrária à "verdadeira fé" é essencial para responder à questão anterior: se os pagãos estavam entre os grupos heréticos ou se apenas as seitas cristãs eram consideradas heréticas.

A resposta a essa questão pode ser encontrada na análise de três leis do Código Teodosiano: 16, 5, 43; 16, 5, 46 e 16, 5, 63. Essas leis indicam que os pagãos estavam entre aqueles que seriam punidos por adotarem práticas religiosas contrárias à ortodoxia cristã. A legislação emitida por Honório e Teodósio I, por exemplo, punia aqueles que realizassem reuniões para professar doutrinas religiosas diferentes da ortodoxia cristã. Tais disposições reforçavam a penalização para os pagãos e também para aqueles que se mostrassem coniventes com suas práticas. O Código Teodosiano classificava os hereges, incluindo os pagãos, sob as mesmas categorias de condenação, conferindo punições específicas a cada grupo.

Ao explorarmos o conteúdo do último livro do Código Teodosiano, identificamos duas passagens significativas. A primeira está presente em CTh 16,

7, intitulada "De Apostatis" (Os Apóstatas). Nessa seção, é estabelecido que aqueles que abandonassem o cristianismo para aderir às religiões pagãs perderiam o direito de emitir testamentos legando seus bens aos seus herdeiros.

A segunda passagem, em CTh 16, 10, intitulada "De Paganis, Sacrificiis, et Templis" (Pagãos, Sacrifícios e Templos), aborda as leis referentes às punições aplicadas aos rituais e sacrifícios realizados pelos seguidores das crenças pagãs. Essas leis visavam punir aqueles que realizassem rituais de sacrifícios nos templos, diante das imagens de divindades pagãs, podendo resultar em confisco de bens ou até mesmo pena de morte. Vale ressaltar que as punições não se limitavam apenas à prática de sacrifícios com animais, mas também abrangiam a proibição geral da prática do culto pagão. Em CTh 16, 10, 12.2, o texto legislativo especifica que:

(...) se alguém venerar, colocando incenso diante de si, imagens feitas por obra de mortais e destinadas a sofrer as devastações do tempo, e se, de maneira ridícula, de repente temer as efígies que ele mesmo formou, ou deveria amarrar uma árvore com filetes, ou deveria erguer um altar de turfa que ele desenterrou, ou deveria tentar honrar imagens vãs com a oferta de um presente, que mesmo sendo humilde, ainda é um completo ultraje contra a religião, tal pessoa, como culpada da violação da religião, será punida com o confisco da casa ou propriedade em que se provar que serviu a uma superstição pagã (CTh. 16, 10, 12.2.)¹⁶.

As imposições estabelecidas às práticas pagãs não se limitavam a proibir os antigos rituais, mas buscavam a supressão geral das ações religiosas. Os sacerdotes, ministros ou prefeitos que praticassem os mistérios e detivessem privilégios legais, perderiam esses direitos, já que suas práticas foram declaradas ilegais (CTh. 16, 10, 14. Cf: CTh. 16, 10, 15.).

É interessante observar como as ações do Império, mediante a legislação de Teodósio II, eram direcionadas explicitamente para o cristianismo, mas ao mesmo tempo, por questões políticas, não se desconectavam inteiramente da

¹⁶ Tradução Livre: "if any person should venerate, by placing incense before them, images made by the work of mortals and destined to suffer the ravages of time, and if, in a ridiculous manner, he should suddenly fear the effigies which he himself has formed, or should bind a tree with fillets, or should erect an altar of turf that he has dug up, or should attempt to honor vain images with the offering of a gift, which even though it is humble, still is a complete outrage against religion, such person, as one guilty of the violation of religion, shall be punished by the forfeiture of that house or landholding in which it is proved that he served a pagan superstition".

cultura romana, evidente nas festividades e nos Templos pagãos. Uma lei de 382, elaborada por Graciano, Valentiniano e Teodósio, indicava o interesse em preservar certos Templos devido ao seu valor artístico e permitir a continuidade das festividades, mas sem a permissão de rituais de sacrifícios (*CTh.* 16, 10, 8.)¹⁷.

Ao examinarmos as características das heresias, os grupos considerados heréticos e as leis aplicadas a eles, é pertinente retornar ao questionamento de Emilio Germino sobre se o Código Teodosiano foi elaborado sob uma perspectiva cristã. A presença dos pagãos entre as religiões perseguidas pelas leis do Codex, juntamente com os privilégios concedidos ao cristianismo, distancia nossa compreensão da cristandade do texto produzido durante o período de Teodósio II das análises de Germino. As punições impostas aos grupos hereges estão explícitas no livro 16.

Embora não haja uma sanção direta explicitando que o texto foi elaborado em conformidade com a fé católica, várias ações presentes no livro 16 do Código Teodosiano são direcionadas ao catolicismo e contrárias ao paganismo. Embora existam leis restritivas também direcionadas aos próprios cristãos, como é o caso da norma *CTh* 9, 17, 5 elaborada por Juliano, talvez devido ao propósito principal de um código de leis ser a manutenção da ordem pública, não podemos descartar o caráter cristão presente na obra de Teodósio II. Pela norma mencionada, Juliano escreve:

I. A segunda questão é o fato de que sabemos que os cadáveres dos mortos estão sendo levados para o enterro por densas multidões de pessoas e por maiores multidões de espectadores. Essa prática, de fato, polui os olhos dos homens por seu aspecto de mau agouro. Que dia se tornaria abençoado por causa de um funeral? Ou como alguém pode ir aos deuses e templos em um funeral? Portanto, como a dor ama a privacidade em suas exéquias e como não faz diferença para aqueles que terminaram seus dias se são levados para seus túmulos de noite ou de dia, a visão de todo o povo deve ser libertada desse espetáculo. Assim, o luto pode parecer associado a funerais, mas não a exéquias pomposas e ostentação.

Essa determinação reflete a tentativa do imperador de restringir práticas públicas presentes nos rituais funerários cristãos. Em Antioquia, por exemplo, o

¹⁷ É importante esclarecer que mesmo sob proteção, os Templos poderiam ser confiscados ou destruídos conforme as ações dos pagãos. Ou seja, caso a lei não fosse seguida, medidas drásticas seriam tomadas. Vide *CTh.* 16, 10, 25.

ritual passava por diferentes estágios, desde a morte do indivíduo até o sepultamento e a celebração ritualística após o sepultamento (BEAR, 2017, p. 186). O cortejo fúnebre envolvia o transporte do corpo do falecido em procissão, acompanhado por várias pessoas, não apenas familiares, para fora da cidade até o local de sepultamento (Ibidem. p. 198). Para Libânio, tratava-se de um dever para familiares e amigos comparecerem aos funerais (*Lib. Or.* 34.22-25), representando um sinal de respeito ao falecido. Portanto, o decreto de Juliano condenando os rituais funerários sugere um desrespeito aos cristãos falecidos.

Apesar da condenação às práticas fúnebres dos cristãos pelo decreto de Juliano, estudos baseados em relatos de João Crisóstomo, como os de Carl Bear, revelam uma considerável semelhança entre os rituais praticados por cristãos e não-cristãos. Bear destaca que a preparação dos corpos antes do enterro, o luto, a procissão fúnebre, a participação de familiares, o local de sepultamento, o acompanhamento familiar e de amigos, bem como a manutenção da memória do falecido, eram práticas compartilhadas tanto por cristãos quanto por não-cristãos (BEAR. op. cit. p. 243seg.). Contudo, algumas práticas divergiam: o envolvimento de clérigos nos funerais, a oração pelos mortos e a doação aos pobres em memória do falecido eram ações exclusivas dos cristãos (Ibidem. p. 244.). Ainda assim, havia controvérsias dentro da própria comunidade cristã, como debates sobre moderação durante as refeições fúnebres ou preocupações com o contato com o cadáver (Ibidem. p. 244-245.).

Essa semelhança nas práticas funerárias entre cristãos e não-cristãos levanta questões sobre a inclusão da norma de Juliano no *Codex Theodosianus*. Hipoteticamente, essa norma poderia ter sido inserida devido à proximidade nas práticas, o que poderia resultar em confusões sobre quem estava de fato realizando os rituais funerários. Em um período em que as práticas públicas de ritos não-cristãos eram proibidas, a medida de Juliano serviria tanto para suas políticas anti-cristãs quanto para as proibições e controle de Teodósio II sobre os ritos públicos dos antigos cultos romanos e de possíveis rituais das seitas consideradas heréticas.

Considerações finais

Diante das análises detalhadas das normas presentes no *Codex Theodosianus*, é evidente a complexidade das questões religiosas e políticas que permeavam o Império Romano no período. O exame minucioso dessas leis revela uma dualidade no enfoque das políticas religiosas, com a evidente preferência pelo cristianismo, mas também com medidas que se aplicavam a práticas não-cristãs e heréticas.

O livro 16 do *Codex Theodosianus*, elaborado durante o reinado de Teodósio II, apresenta uma série de normas que refletem a imposição e consolidação do cristianismo como religião oficial do Império. Essas leis, mesmo sem declarar explicitamente uma orientação cristã, têm um claro viés em favor do catolicismo, punindo práticas não alinhadas com a ortodoxia cristã e reforçando os privilégios concedidos aos seguidores da fé católica.

A presença de leis proibitivas e restritivas em relação a práticas não-cristãs, como o paganismo, mostra a tentativa de manter o controle sobre ritos e cultos antigos. A proximidade entre rituais funerários cristãos e não-cristãos, evidenciada por estudiosos, pode ter influenciado a inserção de normas, como a de Juliano, visando evitar confusões entre os rituais praticados por diferentes grupos religiosos.

A análise comparativa das práticas funerárias cristãs e não-cristãs, bem como a compreensão das leis e seus contextos políticos e religiosos, permite inferir que o *Codex Theodosianus* reflete não apenas um ambiente de transição religiosa, mas também políticas imperiais que procuravam reafirmar o poder centralizado e restringir práticas consideradas dissidentes.

As leis do *Codex Theodosianus*, especialmente no livro 16, refletem um momento de transformação religiosa e política no Império Romano, onde o cristianismo foi favorecido, mas também houve esforços para reprimir práticas religiosas não alinhadas com a ortodoxia católica, resultando em um documento que equilibra a imposição do cristianismo com a preservação de elementos culturais e práticas antigas.

Portanto, com base nessas evidências, podemos inferir que as leis de Juliano aparecem no código por fortalecerem e centralizarem o poder imperial,

mantendo o *Codex Theodosianus* alinhado com tais normas, que ressaltavam o poder do soberano, mesmo aquelas originadas de um imperador pagão.

Documentação

JULIANO. *Contra los galileos. Cartas y fragmentos. Testimonios. Leyes*. Tradución José García Blanco e Pilar Jiménez Gazapo. Madrid: Editorial Gredos, 1982.

LIBANIUS. *Selected Orations*. Vol. I. Translated: NORMAN, F. A. Loeb Classical Library. Londres: Harvard University Press, 2003.

THEODOSIAN CODE. In: PHARR, Clyde. *Theodosian Code and the novels and the sirmondian Constitutions*. New York: Greenwood Press, 1969.

Bibliografia

BEAR, Carl. *Christian funeral practices in late fourth-century Antioch*. Graduate Theological Union, 201

CARROLL, Warren. *A History of Christendom The Building of Christendom*. Vol. 2. Michigan: Christendom College Press, 1987.

FLOWER, Richard. 'The insanity of heretics must be restrained': Heresiology in the Theodosian Code In: KELLY, Christopher. *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*. Cambridge University Press, 2013.

GERMINO, Emilio. *Il Codex Theodosianus: un codice cristiano?* In: GIOVANNI de Lucio. *Società e diritto nella tarda antichità*. D'Auria Editore: Napoli, p. 11 – 43, 2012.

HESPANHA, Antonio Manuel. Código et complejidad. *Justiça e História*, v. 1, nº 1, p. 329 – 349. 2001. BARSHAVSKY, Sara Bialostosky. El Código Teodosiano. Seminario de Derecho Romano. Cultura Jurídica núm. 3. *Colección Facultad de Derecho*, p. 185-196, 2011.

KELLY, Christopher. *Theodosius II. Rethinking the Roman Empire in late Antiquity*. Cambridge University Press, 2013.

SALDANHA, Nelson Nogueira. O advento dos codigos no direito antigo. *Estudios de Derecho*, v. 21, n. 62, p. 447-454, 1962.

SALWAY, Benet. The publication and application of the Theodosian Code: *NTh 1, the Gesta senatus, and the constitutionarii*. p. 327-354, 2013.

"REFREAR O ÍMPETO PELA BATALHA": A RECUSA INGLESA EM COMBATER NA GUERRA DOS CEM ANOS

'REFRAIN THE IMPETUS FOR BATTLE': THE ENGLISH REFUSAL TO FIGHT IN THE HUNDRED YEARS WAR

Fernando Pereira dos Santos¹⁸

Artigo recebido em 11 de março de 2024

Artigo aceito em 16 de junho de 2024

Resumo: Nas décadas finais da Guerra dos Cem Anos (1337 – 1453), regulações dispersas entre registros, comentários e reflexões de leigos e religiosos ingleses acerca do conflito indicam para um mesmo dilema: é lícito a um guerreiro evitar deliberadamente a participação em uma batalha? Um dos eixos interpretativos sobre o assunto ponderou que, ao se recusarem a combater, os homens de armas estariam agindo de modo ignóbil, contrários ao bom governo da guerra. Outro, pelo contrário, abriu margens para enquadrar tal atitude dentre as diretrizes justificáveis daquele mesmo conjunto de regramentos. No presente artigo, o objetivo que se coloca é o de escrutinar entendimentos contemporâneos e melhor delinear os contornos sobre como se constituíram ambos os polos no pensamento moralizante acerca do fazer bélico no período.

Palavras-chave: Guerra dos Cem Anos. Inglaterra quatrocentista. Cavalaria. Batalhas. Moralidade Marcial.

Abstract: The last decades of the Hundred Years War (1337 – 1453) witnessed a wide production of scattered regulations regarding the conflict among registers, commentaries and careful thinking written both by lay and religious Englishmen. In such writings, two interpretative axis addressed the same dilemma: is it licit to a warrior to deliberately avoid a battle? One of the interpretative axis pondered that when refusing to do battle, men-at-arms actions would be ignoble, contrary to the good governance of war. Conversely, it also brought forth the possibility to frame such attitude among justifiable guidelines according that same set of rules. Therefore, this article aims to scrutinize contemporary understandings in order to better outline how both poles were established in the contemporary war-making moralizing thinking.

Keywords: Hundred Years War. Fifteenth-Century England. Knighthood. Battles. Martial Morality.

1. Introdução

Em 27 de agosto de 1429, o monarca Henrique VI (r. 1422 – 1461; 1470 – 1471) expediu uma carta de chamamento a novos combatentes para reforçarem posições da Inglaterra em território francês. Naquele contexto, fez-se necessária a tentativa de conter o avanço inimigo e a perda de castelos e fortalezas na região central da França, bem como recompor numericamente as

¹⁸ Doutor em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP) e integrante do Insulae – Grupo de Estudos sobre a Britânia, Irlanda e Ilhas do Arquipélago Norte, na Antiguidade e Medievo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-2728-7673>. Contato: fernando.p.santos@unesp.br

hostes após derrotas que prejudicaram os interesses do monarca Lancaster no desenrolar da Guerra dos Cem Anos (1337 – 1453). Nas palavras do rei:¹⁹

Considerando-se que nosso inimigo e adversário lidera suas tropas em pessoa, ordeno aos cavaleiros, escudeiros, a outros homens de armas e arqueiros, *nobres e não nobres*, e a todos que estão acostumados a se dedicarem às armas, que se apresentem a cavalo ou a pé, suficientemente equipados de acordo com sua posição [...] e, uma vez reunidos, [...] todos que mantêm seus corpos ao nosso dispor, que sejam passados em revista e que se providencie e liquide o seu efetivo pagamento. (LETTERS, 1864, v.2, p. 97; 112 – 113, grifo meu).

Um primeiro olhar sobre a proclamação régia aponta para indícios relevantes do arranjo marcial no quatrocentos. Na composição das hostes, empregou-se toda sorte de indivíduos e não tão somente membros de uma aristocracia armada, afastando-se paulatinamente do modelo, ainda presente em outros redutos da Cristandade, de *arrière-ban*. Observada em relevo, a predisposição dos corpos e das vontades dos combatentes atrelou-se não mais exclusivamente a um sistema feudal de contrapartidas estabelecidas entre suseranos e vassalos, pois, em seu lugar, tomou forma uma hierarquia marcial que estabelecia termos contratuais de duração variada para a execução do ofício de armas (CONTAMINE, 1984, p. 90 – 100). Tais “contratos”, contemporaneamente denominados *indentures*, estipulavam por escrito um acordo interpessoal, por um lado, entre o rei ou mesmo um de seus representantes e, por outro, o homen disposto a combater.

Em vista de tal arranjo, noções particulares a respeito do ofício de armas apontam para anseios comuns que se estenderam por longa data aos cuidados para com a disciplina e a ordem da hoste, ao mesmo tempo em que relevou a própria integridade física dos contendores a comporem um grupo armado. Exemplos disto são as punições prescritas em ordenações régias lançadas ao início das campanhas de 1389 contra o reino da Escócia (CURRY, 2011, v.37, p. 289) e que viriam a servir como modelos para aquelas outras elaboradas na passagem da década de 1410 para a posterior (CURRY, 2008, p. 241 – 242). Entre todas elas, ficou estabelecido que aqueles a negligenciarem o bem do

¹⁹ Todas as citações diretas e indiretas foram realizadas a partir de traduções de minha autoria.

grupo armado e considerados culpados por criarem alvoroço dentre os membros da hoste seriam punidos com a perda de seus bens e cavalos, no caso de nobres, ou teriam a orelha esquerda decepada, em caso de servos e pajens. Em suas entrelinhas, tais modos de lidaram com o problema indicam que a execução da guerra potencialmente abria margem para desequilíbrios nas ações dos combatentes, comumente ligados não apenas aos excessos no emprego da força, como, em uma mesma medida, às paixões do corpo.

Dessa maneira, a primeira metade do século XV testemunhou a configuração de um universo prescritivo que pretendeu nuançar parâmetros de conduta às ações marciais em suas muitas etapas. Parte desse labor reflexivo, no entanto, convergiu para o apontamento dos desvios, isso é, das práticas consideradas reprováveis durante a execução da guerra por aqueles arregimentados pela dinastia Lancaster, fossem ou não aristocratas. Dito de modo mais específico, muito se questionou sobre quais as práticas e ações deveriam ser constantemente perseguidas como ideais pelos guerreiros e, portanto, a serem emuladas, sem deixar em segundo plano, no entanto, interrogações acerca daquelas outras a serem evitadas. Diante de um universo moralizante tão amplo, a presente reflexão circunscrever-se-á sobre uma questão distinta: era fato esperado que homens a responderem ao chamamento do rei se engajassem efetivamente na guerra e, durante a sua realização, voltassem suas armas contra os inimigos de acordo com regramentos estipulados pela via escrita e também partilhados oralmente.

Se por um lado letrados e guerreiros apresentaram razões para a reprovação da atividade bélica construíram argumentos contrários ao uso excessivo, ilegal ou imoral da força e das intenções do príncipe no fazer da guerra (WHETHAM, 2009, p. 37 – 38), por outro, uma atitude no polo oposto - e igualmente condenável - poderia emergir no horizonte: a recusa dos guerreiros pelo combate. Afinal, era possível conceber situações nas quais os homens de armas negariam o engajamento marcial? Em caso afirmativo, houve justificativas plausíveis para sua inação? Em face destas interrogações, cabe refletir acerca de entendimentos lançados sobre o “não-contender”, isso é, pela negativa em engajar-se contra o inimigo. Para tanto, utilizar-me-ei, sobremaneira, de um

evento pontual ocorrido na batalha de Patay, travada em 18 de junho de 1429, quando hostes inglesas e francesas se confrontaram em campo aberto, culminando na vitória dos súditos de Carlos VII (r. 1422 – 1461). Durante o entrevero, um momento em particular não passou despercebido pelos contemporâneos: a recusa do cavaleiro John Fastolf (1380 – 1459), um dos mais destacados e experientes líderes militares na ocasião, em combater contra seus adversários. Mais do que inquirir quais teriam sido os motivos alegados para tal atitude do contendor, é fundamental lançar luz para os entendimentos de cunho moral arregimentados por pensadores do período a respeito de tal atitude. É possível que o refreamento das armas tenha sido descrito como intrinsecamente vicioso ou, ao invés disso, houve elementos que permitiram pontuar perspectivas favoráveis à sua escolha?

Questionar sobre o combate - aquele que era um dos momentos cruciais na vida de um homem de armas, e sobre a sua não realização deliberada, permitirá, ao fim e ao cabo, um delineamento mais apurado acerca das expectativas lançadas sobre a atuação guerreira na Cristandade. A partir desta exposição preliminar, a discussão dar-se-á sobre os entendimentos morais lançados acerca do refreamento das armas na atividade militar segundo a perspectiva de escritos compostos por ingleses e também por homens com íntima atuação marcial junto aos mesmos por relatos concebidos a partir de experiências guerreiras e reflexões realizadas sobre eventos bélicos ocorridos na primeira metade do século XV. Tal escolha deve-se ao fato de que o período em pauta circunscreve as décadas finais da Guerra dos Cem Anos (1337 – 1453), momento no qual são elaboradas considerações sobre os resultados do conflito e, na mesma medida, arrazoamentos acerca dos fracassos militares que culminaram na expulsão quase que completa dos ingleses de seus domínios em terras continentais (NALL, 2012, p. 1 – 164). Ao fim e ao cabo, o objetivo será o de inquirir, em um primeiro momento, acerca de admoestações contrárias ao refreamento da violência guerreira para, na sequência, refletir como eventuais justificativas coevas permitem reconstituir um quadro interpretativo mais complexo que, em perspectiva diametralmente oposta, realça elementos para considerar a validade, e, portanto, a licitude, daquele mesmo tipo de conduta.

2. Entre a valentia e a impetuosidade no emprego das armas

Em meados de junho de 1429, tempos antes da supramencionada proclamação realizada por Henrique VI, as hostes de seu então referido adversário, Carlos VII (r.1422 – 1461), realizaram uma severa incursão que marchou sobre territórios do ducado da Normandia, até então sob domínio dos Lancaster. Liderados pelo condestável do reino, Jean, duque de Alençon (1409 – 1476), em companhia da dama de Orleães, Joana D’arc (1412 – 1431), “cujo renome enfraquecia os corações dos ingleses” (WAVRIN, 1864, v. 1 – 3, p. 183), aqueles guerreiros sagraram-se vitoriosos na tomada de uma série de fortalezas nas adjacências da cidade de Paris. Não tardou até que as notícias acerca do insucesso anglo-borgonhês frente aos avanços de seus oponentes sobre o território conquistado anos antes por Henrique V (r. 1413 – 1422) chegassem ao conhecimento de dois dos mais afamados capitães ingleses do momento, os cavaleiros *Sir* John Fastolf (1380 – 1459) e *Sir* John Talbot (1387 – 1453).

Em razão disso, coube-lhes uma decisão a ser tomada junto a seus companheiros de armas: capitaneando um contingente estimado de 5000 homens, ambos integraram um agrupamento que se retirou com o que restava dos víveres, armamentos e guerreiros do fatídico cerco que resultou na perda da fortaleza de Meung-sur-Loire, ao qual integraram combatentes de outras regiões tomadas pelos franceses: Orleans, Jargeau e Beaugency. Seu objetivo era reagrupar todos aqueles contendores e rumarem para o norte do reino, em direção da cidade fortificada de Janville e, eventualmente, à Paris o quanto antes, a fim de evitar a interceptação das hostes francesas. No entanto, Joana D’arc e os líderes militares da região optaram por perseguir os ingleses para forçarem um combate em campo aberto e evitarem um cerco a capital do reino, o qual poderia ser altamente custoso e demorado (DEVRIES, 1999, p. 114 – 117).

Em marcha por campo aberto, a hoste inglesa foi alcançada em 18 de junho de 1429 pelos seus perseguidores nas cercanias do vilarejo de Patay, pouco menos de 20km a noroeste de Orleães. Diante da presença dos adversários, restaram três possibilidades aos “capitães”, título oferecido aos líderes da empreitada marcial: manterem sua posição para o embate, tentarem mover-se

até o abrigo em alguma fortaleza próxima, guarnecendo-a o quanto fosse possível, ou ainda, abandonar aquela posição e tentarem se retirar em velocidade em direção à Paris, a fim de reunirem-se a outros cavaleiros e homens de armas que ainda estavam por desembarcarem na França. A opção escolhida foi a de assumir uma posição de defesa e aguardar pelo combate em campo aberto, uma vez que os ingleses possuíam ampla e exitosa experiência nesse tipo de contenda, a exemplo das batalhas de Agincourt (1415), Cravant (1423) e Verneuil (1424). Entretanto, o plano de batalha fracassou e, diante do avanço irrefreável dos franceses e da fuga desorganizada dos homens da vanguarda, John Talbot, que àquela altura era o principal líder militar inglês em campo, viu-se em grandes apuros junto a John Fastolf e todos aqueles sob seu comando (COLLINS, ANO, p. 119).

Segundo o relato do cavaleiro e cronista borgonhês Jean de Wavrin (1399/1400 – 1475), uma testemunha ocular que integrou a hoste inglesa na ocasião em pauta, John Fastolf teria argumentado em favor de se bater em retirada por conceber aquela como uma forma de ação mais prudente, “não se apressando em lutar, ao menos até que os homens estivessem mais confiantes” e mesmo em melhores condições de resistirem. Contudo, seu ponto de vista teria sido rechaçado por John Talbot, o qual, ainda segundo aquele mesmo cronista, foi apoiado por outros cavaleiros ávidos em demonstrarem sua bravura no campo de batalha (WAVRIN, 1864, v.2, p. 205). Definido o curso de ação em favor do ponto de vista de John Talbot, a batalha que se seguiu culminou em uma expressiva derrota, uma dentre tantas outras que exporiam, na passagem da década de 1420 para a seguinte, a crescente fragilidade militar dos ingleses no continente (BELL et. al, 2003, p. 42 – 53). No entanto, uma descrição detalhada acerca do insucesso é construída de modo extremamente fragmentário ou mesmo é ignorada pelas crônicas inglesas contemporâneas, e tal atitude é um importante indício não apenas a respeito dos padrões de registro sobre os resultados das batalhas, mas também acerca de como a derrota e seus desdobramentos foram entendidos na sociabilidade guerreira. Diante da impossibilidade de narrar uma miríade de eventos acontecidos no campo de batalha, alguns cronistas optavam por oferecer registros gerais e factíveis do que

poderia ter acontecido, bem como outros o faziam voltando seu olhar para ações de um grupo ou mesmo de um indivíduo particular que simbolizasse os valores a serem emulados (ou evitados) pela nobiliarquia guerreira (ALLMAND, 2000, p. 23 – 24).

As Crônicas de Londres, uma das mais significativas do período, focalizam no sucesso inicial do cerco inglês a Orleans e limita-se a apontar que, uma vez infrutífero, “seus capitães dispersaram-se” e, pouco tempo depois, “foram desafortunadamente capturados” (KINGSFORD, 1905, p. 132). Uma outra opção na forma de elaborar o relato era contornar o infortúnio marcial cessando a narrativa pouco antes do evento, como fizeram Peter Basset e Christopher Hanson, guerreiros que empunharam suas armas junto a John Fastolf por anos no conflito. Uma crônica escrita sob a supervisão de Luket Nantron e William Worcester (1410 – 1480/5) a partir das possíveis experiências e narrativas daqueles guerreiros é finalizada com a narrativa da batalha de Rouvray, vencida pelos ingleses em fevereiro de 1429, e da qual “John Fastolf e todos de sua companhia partiram sem que nenhum homem fosse morto ou ferido”, destacando assim a competente liderança do cavaleiro. No parágrafo final, é pontuado que se depararam com “inimigos de grande poderio” e uma lista com seus nomes arrolados, terminando abruptamente a narrativa sem qualquer destaque aos resultados desfavoráveis de Patay (CURRY; AMBÜHL, 2022, p. 374).

Para além do fato de que os quatro homens envolvidos na composição da crônica tiveram carreiras intimamente ligadas a John Fastolf (CURRY; AMBÜHL, 2022, p. 9 - 44), o que seria um fator a se considerar para a decisão de finalizarem o escrito daquela forma, um outro aspecto a ser conjecturado é o de que, em meio a uma escrita marcadamente moralizante, insucessos daquela natureza seriam compreendidos como decorrentes da não observação do código ético da cavalaria, e mesmo homens de valor marcial como John Fastolf, ao ignorá-los, fomentavam práticas contrárias aos valores considerados adequados à condução do conflito (NIGEL, 2011, p. 348). Por isso mesmo, o silêncio poderia evitar a disseminação de práticas e ações consideradas antagônicas aos parâmetros modulares de conduta e, mais do que isso, permitia o distanciamento

da reconstrução do que poderia ter se passado em um evento de insucesso marcial, esquivando assim o elaborador do relato do ônus de reprovar figuras proeminentes à sociedade em questão.

Tendo em vista que a honra e o renome marcial se entrelaçaram ao nortear o horizonte de expectativas guerreiras, uma tradução de 1408 do tratado *De Re Militari* do romano Vegécio pontua que, dentre os fatores caros a seleção dos homens de armas, a boa reputação habilita o cavaleiro para o bom desempenho de suas funções, “mas é a vergonha que o impede de fugir da batalha e o torna vitorioso” (LESTER, 1988, p. 55). Afinal de contas, mesmo que os parâmetros nobilitários exigissem uma linhagem conhecida e atenção à códigos de conduta, era imprescindível que fosse sancionada por meio de feitos militares. Tal ponto de vista foi corroborado por Thomas Hoccleve (c. 1367 – 1426), o qual, em meados da década de 1410, denotou ser amplamente recomendável ao bom cavaleiro arriscar sua vida “nos perigos da batalha”, em nome “do reino” e “em defesa da Santa Igreja”. A seu entendimento, maior do que “temor pela morte”, era o infortúnio causado pela condenação de seus pares justamente por refrear o uso das armas quando poderia empregá-las em prol de uma causa justa, afinal, “não importa o quão intenso seja o combate, é preferível [ao cavaleiro] receber um ataque violento e mortal a fugir de modo covarde e vergonhoso” (HOCCLAVE, 1999).

Em boa medida, pode-se conjecturar que comentários dessa natureza tenham sido do conhecimento de John Fastolf, uma vez que Stephen Scrope (1397 - 1472), seu enteado e um dentre muitos letrados sob seu amparo financeiro, dedicou a tradução do tratado *Ditos e máximas dos filósofos* ao cavaleiro. Naquele tratado, uma compilação de ponderações morais sobre práticas recomendáveis à nobiliarquia, ao menos duas citações evidenciam a reprovação à evasão do combate. Na primeira, atribuiu-se uma fala atribuída a Sócrates dirigida a um homem que fugiu de uma batalha: “fizeste mal em fugir de uma morte respeitável para viver com a vergonha e a infâmia” (BÜHLER, 1941, p. 106); na segunda, sem “autoria” reconhecida, é afirmado que “um homem valente somente se faz conhecer na guerra e nas contendias” (BÜHLER, 1941, p. 248). A tradução quatrocentista do *Governança dos reis e príncipes*, de

Egídio Romano, em uma mesma medida reafirma todos esses aspectos e vai além: “aquilo que torna os homens aptos ao combate é o desejo de obterem renome marcial”, e, segundo princípios como “a defesa do reino, da retidão, do bem comum”, prossegue, “não se deveria poupar o derramamento de sangue” [BRIGGS, ANO, p. 401].

Não obstante, frente aos riscos que tal atividade impunha, como a possibilidade de decepamento de membros, empobrecimento em caso de captura e mesmo de morte em combate, era fundamental encontrar meios de encorajar a permanência na batalha, tarefas nem sempre fácil para aqueles que lideravam as hostes (WALTER, 2014, p. 24 – 25). O cronista borgonhês Enguerrand de Monstrelet (c.1390 – 1453) elabora seu relato cáustico sobre o enfrentamento em Patay narrando que John Fastolf teria se recusado a engajar-se contra o inimigo, e, ademais, “junto a muitos outros cavaleiros, galoparam a toda velocidade [em sentido oposto], fugindo sem desferir um único golpe, com o intuito de salvarem suas próprias vidas” (MONSTRELET, 1810, p. 555). Enquanto isso, os guerreiros remanescentes acabariam por sofrer duas das fortunas mais prováveis aos derrotados naquele ofício: uns foram capturados, alimentando a expectativa de seus algozes em arrecadarem vultuosos recursos com seus resgates, outros terminaram feridos e mesmo mortos (KEEN, 1984, p. 219 – 237).

Em função do ocorrido nas cercanias de Patay, John Talbot iniciou, anos depois, um processo judicial junto à ordem de cavalaria da Jarreteira para questionar a conduta de John Fastolf (COLLINS, 2000, p. 40). Muito mais do que uma mera formalidade, a acusação trouxe sérios deméritos ao cavaleiro de Norfolk, uma vez que sua defesa se estendeu por muitos anos e custou-lhe uma boa soma em dinheiro, preço o qual esteve disposto a pagar para evitar a infâmia contra sua honra e, conseqüentemente, não declinar em meio ao reconhecimento social dentre seus pares (COLLINS, 2000, p. 125 – 130). Embora alguns relatos, notadamente compostos por cronistas do lado antagônico, asseverem que John Fastolf agiu em contrariedade aos regramentos estabelecidos para a prática de seu ofício, houve quem reportasse que tal decisão foi realizada “contra sua vontade”, pelo aconselhamento de outros de seus pares e que a executou “com

a maior tristeza jamais demonstrada por um homem” (WAVRIN, 1864, v.3, p. 187).

Nesse sentido, os entendimentos sobre sua decisão de não se engajar na batalha oscilam entre um espectro que foi da covardia, segundo as perspectivas até aqui apresentadas, para uma outra radicalmente oposta: a prudência. Segundo o letrado William Worcester, indivíduo permanentemente próximo ao guerreiro até a morte do contendor em 1459, uma das ações mais reprováveis aos cavaleiros era justamente a fuga do campo de batalha (WORCESTER, 1860, p. 67). Segundo ele, “o poderio da França [na guerra] tem se dado pelo dobro ou triplo de homens” em comparação as hostes inglesas, e, por isso mesmo, os combatentes empenhados em nome dos reis Lancaster somente poderiam vislumbrar a possibilidade de triunfarem sobre uma grande quantidade de adversários se fossem “experimentados e hábeis nas armas”, mas, sobretudo, “prudentes e sábios na condução da guerra” (WORCESTER, 1860, p. 27 – 29). O supracitado *Governança dos reis e príncipes*, que advoga pelo derramamento de sangue em nome do labor guerreiro, igualmente pontua o entrelaçamento da virtude da prudência ao fazer marcial, ligando a força física à força moral. Para tanto, “os saberes de cavalaria”, isso é, o conjunto de prescrições às boas práticas marciais, que nortearam modelos para os outros guerreiros, deveriam pautar o equilíbrio do correto emprego das armas, ou de seu refreamento, “pela sabedoria e pela prudência” (BRIGGS, ANO, p. 397). Esse tipo de conceitualização auxilia a estruturar a escolha de não enfrentamento realizada por John Fastolf.

Via de regra, entendimentos coevos também vislumbraram a possibilidade de oferecer um duplo viés no julgamento da postura de John Fastolf, isso é, como covarde ou prudente, o que indica para a maleabilidade dos juízos que compuseram os códigos de armas (KEEN, 1965, p. 240). Afinal de contas, não bastava – ou mesmo não era recomendável – a coragem irracional e intempestiva para o correto desempenho da guerra, uma vez que “quando os cavaleiros são escolhidos precipitadamente e pelo favor e não por meio dos parâmetros das leis das armas e das habilidades corretas, mais prejudicam do que beneficiam a hoste” (LESTER, 1988, p. 55). O acautelamento sobre as ações armígeras foi, assim, tomado por recomendável, pois se exigiu a correta distinção entre as

situações em que seria proveitoso o ataque ou mesmo o refreamento das armas contra os inimigos.

Uma vez que o universo das prescrições coexiste com o das ações humanas, é viável conceber que, no espectro de considerações a serem relevadas pelos guerreiros, estava a possibilidade real de aniquilação, aprisionamento e mutilação de membros da aristocracia e mesmo de outros guerreiros aptos para o combate, conforme mencionado anteriormente, levando à redução numérica de homens aptos a disporem seus corpos para contenderem em nome do rei. Um recente levantamento encabeçado pelo projeto *The Medieval Soldier* sobre a composição das hostes a combaterem na França durante a Guerra dos Cem Anos corrobora com números as nuances do quadro marcial delineado em meio às prescrições: gradualmente, houve um decréscimo nos números de combatentes ingleses e de outras regiões originários de grupos socialmente identificáveis, como a nobreza e a burguesia, a lutarem pelos Lancaster já na passagem do século XIV para o seguinte (BELL, 2013, p. 272 - 274).

Em termos mais precisos, o estudo indica que a partir da década de 1420 até o final do conflito, em 1453, o número de cavaleiros com experiência marcial e advindos de famílias com membros tradicionalmente engajados com a guerra na França desde o trezentos caiu, ao passo que aumentou a participação de “novos” cavaleiros, originários de famílias até então sem colaboração conhecida nas contendas, bem como de indivíduos de origens ainda mais incertas. Uma outra conclusão daquele mesmo estudo é a de que a elevação à cavalaria deste último grupo sugere a importância do destaque obtido por meio de feitos marciais como fonte de enobrecimento e consequente obtenção de reconhecimento social por meio da guerra. (BELL et. al., 2013, p. 59 – 63).

Junto ao desejo daqueles indivíduos pelo enobrecimento e, consequentemente, das vantagens pecuniárias ali obtidas, caminhou o risco de que uma condução desordenada do conflito e posteriores derrotas militares poderiam por a perder o balanço de forças na manutenção das regiões continentais sob o domínio da Coroa, como de fato queixaram-se, tardiamente, alguns letrados (WORCESTER, 1860, p. 44). Isso porque, diante da derrota, não cabia apenas reprovações a enodoarem o nome de seus realizadores. Assim como

observado na marcha de John Talbot e John Fastolf rumo à Paris, a desventura guerreira vinha acompanhada de prejuízos ligados a perda de armamentos, víveres, cavalos, pólvora e uma série de outros bens, os quais costumeiramente eram custeados e cujo ressarcimento dependeria, em ampla medida, da tributação dos súditos e das reservas do erário régio (MOORE; BELL, 2019, p. 64).

Considerada pelo ângulo da preservação de vidas, da integridade dos combatentes e da manutenção de bens móveis, a escolha de John Fastolf por refrear o uso das armas naquela ocasião não esteve destacada de questões pragmáticas à realização do ofício marcial. Entre os termos correntes, o habitual estabelecimento do tempo de duração da campanha e os valores a serem pagos a cada combatente em função de sua posição dentro da hoste permitia, para além de especificar sua parcela de ganhos obtidos por meio de saques e aprisionamento de inimigos, a salvaguarda daqueles da mais alta hierarquia aristocrática através de ressarcimentos a serem liquidados pela Coroa.

Na iminência de batalhas como as de Patay, é possível que o cavaleiro não tenha deixado de vislumbrar as possibilidades de ganho material. Em 1424, firmou uma *indenture* onde obrigou-se a servir sob o comando do duque de Bedford, então regente, pelo período de um ano, sob a contrapartida de que seria recompensado com dois terços de todos os espólios e resgates de prisioneiros que obtivesse naquele período (LETTERS, 1861 – 1864, v.2, p. 47). Assim, no papel de um dos líderes da hoste em 1429, era seu dever zelar não apenas pela manutenção do território conquistado às duras penas, mas igualmente da preservação da vida, da “integridade física” e dos equipamentos de guerra seus como também daqueles outros sob seu comando. É sob tal perspectiva, por exemplo, que abasteceu Paris ao início de 1421. Ao ser inquirido sobre os preparativos militares da região, garantiu haver “estoques de cereais, trigo, favas, ervilhas e aveia para alimentar os cavalos, além de outros mantimentos [...] em quantidade suficiente para mais de meio ano”, bem como estocou na armaria da cidade “equipamento para que um homem nu estivesse prontamente apto a realizar suas tarefas em prol do rei”. Graças a sua prudência, “ofereceu

imenso alívio ao príncipe”, o qual promoveu-lhe para capitão da bastilha da localidade (WORCESTER, 1860, p. 68).

É no entremeio de preocupações como aquelas que se deve analisar o testemunho de Jean de Wavrin, o qual afirmou que John Fastolf teria tentado dissuadir a seus pares através da advertência sobre a quão nociva seria uma ação imponderada da cavalaria inglesa. Afinal de contas, o cavaleiro dizia temer “pelos inúmeros riscos” que um combate contra os franceses incorreria sobre todos, pois, naquela ocasião, seus pares contavam com “apenas um punhado de homens” em comparação ao número admirável de franceses que teriam de enfrentar. Mais grave ainda, prosseguiu: “caso a fortuna nos desfavoreça, tudo o que o rei Henrique V conquistou através de grande diligência estará para sempre arruinado”, e, por isso, o melhor curso de ação, concluiu, seria “refrear” o ímpeto pela batalha e “esperar” pelos reforços prometidos pelo seu superior, o duque de Bedford (WAVRIN, 1864, v.3, p. 181).

Sob seu amparo, William Worcester iniciou, pouco mais de duas décadas adiante, a composição de um escrito onde a exaltação da atividade de armas da cavalaria coincidiu com relatos da atuação de John Fastolf em momentos anteriores a sua retirada definitiva da função beligerante em 1439. Possivelmente influenciado por episódios como os de Patay, um tema que perpassa aquela reflexão é justamente o da busca pela fama marcial, cujo ímpeto em sua realização, levado a cabo sem maiores ponderações, poderia ocasionar em graves consequências para o contendor, além dos graves prejuízos à Coroa. Em um capítulo de seu *Livro da Nobreza* que versa sobre o destemor daqueles empenhados na atividade de armas, William Worcester narra, a partir do exemplo provido pelo senador romano Cícero, sobre o feito valoroso do general Públio Décio, o qual perde sua vida após empreender uma carga contra um grupo de inimigos em prol do Roma durante a batalha de Vesúvio em 340 a.C.

A relação pedagógica estabelecida para com o presente inglês é feita através de um comentário no manuscrito em posição lateral ao capítulo em pauta, na qual William Worcester afirma:

Lembro-me que ouvi meu amparador Fastolf comentar, em certa ocasião em que recebeu jovens cavaleiros e nobres, sobre como há duas disposições de caráter entre os homens valentes: uma

corresponde propriamente a tais homens valentes, e a outra corresponde aos que são impetuosos. (WORCESTER, 1860, p. 64 – 65).

O modelo dos “impetuosos” (*hardy man*), a ser evitado, prosseguiu, prezava por uma postura no campo de batalha sem qualquer tipo de comedimento no uso das armas ou mesmo de preocupação com os bons conselhos de seus pares, voltando-se, incessantemente, às tentativas de provar-se corajoso, postura que levava a seus perpetradores, em última instância, ao vício da vanglória. Esse era o cavaleiro que expunha não apenas a si próprio como a toda a hoste a perigos desnecessários, pois ao se lançar “ao campo de batalha para que os outros o considerem corajoso”, ele, “tão somente por meio de grandes riscos, consegue escapar” ileso da batalha, e, tão grave quanto, termina por “abandonar” a seus companheiros “sozinhos, deixando-os para trás, sobrepujados” (WORCESTER, 1860, p. 64 – 65). O reforço a tal reprovação pode ser encontrado nas ordenações régias que reprovaram aqueles a se deslocarem de modo impetuoso, e, portanto, sem autorização do príncipe, para a parte frontal da hoste durante uma batalha. A pena para tal poderia variar entre multa, confisco dos cavalos, prisão e, em último caso, a execução (CURRY, 2008, p. 241).

Já o outro modelo, dos “valentes” (*manly man*), configurava-se de modo inverso: o guerreiro partia para escaramuças ou mesmo grandes batalhas junto a seus companheiros, sacrificando a oportunidade de ganhos materiais e honoríficos em favor de “um sábio julgamento”, o qual o levaria a triunfar sobre seus adversários, primando em portar-se de modo prudente e mantendo, assim, a si próprio e a seus companheiros a salvo” (WORCESTER, 1860, p. 64 – 65). Tal perspectiva condiz com os ensinamentos de Vegécio, uma das fontes recorrentes de modelos militares para moralistas cristãos como William Worcester. O sábio da antiguidade já havia pontuado que certos grupos de guerreiros, sobretudo os mais jovens, não seriam confiáveis devido a combinação entre sua falta de experiência militar, excesso de confiança e de vulnerabilidade emocional (RÓZYCKI, 2022, p. 64 – 65).

Em certa medida, é possível dizer que o esquema apresentado enquadra a atitude de homens como John Talbot aos impetuosos, pois, ao

mesmo tempo em que se ateu ao código da cavalaria no ensejo de apresentar sua intrepidez, simultaneamente expôs não apenas a si próprio, mas a todos os outros guerreiros a um risco desmensurado, muito embora seja preciso lembrar que aquela teria sido uma decisão partilhada entre ele e outros de seus pares sob seu comando. O resultado negativo do modo “intrépido” com que agiu John Talbot ocasionou um saldo entre 1800 a 2000 mortos do lado inglês na batalha de Patay, para além daqueles que foram capturados e feridos (WAVRIN, 1864, v.3, p. 187). Tal intrepidez, se assim continuarmos a analisar o curso de suas ações, teria sido igualmente observada quando, já sexagenário e há muito liberto do cativeiro de Patay, viria a selar o seu fenecimento e o de outros guerreiros de forma brutal em 1453 na batalha de Castillon. Ali, ao contar com menor número de homens e ao recusar-se a aguardar reforços prometidos, ordenou o ataque contra a hoste francesa. Dessa vez, enfrentou os canhões de Carlos VII expondo o seu corpo sem uma armadura a recobrir-lhe e terminou massacrado junto àqueles sob seu comando, selando assim a tomada da Gasconha, último grande reduto sob o controle dos monarcas Lancaster, um grande opróbrio para o bem comum inglês (POLLARD, 1983, p. 138).

A partir do que se apresentou sobre as posturas de ambos os cavaleiros, é reforçada a noção de que o contender deveria ser ponderado, no sentido não apenas da proteção do reino, dos súditos e dos bens régios, mas, em ampla medida, também na salvaguarda do corpo do combatente e no de seus companheiros de batalha. Tal restrição, ou melhor, a seleção “refletida” acerca do momento correto para o emprego das armas trilhou pelo discernimento de que a violência guerreira deveria ser direcionada em ocasiões propícias contra alvos legítimos de destruição. Nessas considerações, pesou um limiar tênue entre a associação inerente aos riscos que os cavaleiros expunham seus bens, vidas e membros no desempenho do ofício de armas e as situações cujo o não emprego das armas poderia incorrer não apenas a sanção como a reprovação social. Em suma, concluiu William Worcester que, quando conhecedores de seu fazer e capazes de refletir sobre as formas adequadas de agir, “homens de armas bem instruídos e experientes são um tesouro muito maior [para um reino] do que quaisquer pedras preciosas” (WORCESTER, 1860, p. 27); porém, ao contrário, se

incapazes de ponderar e pautados por suas pulsões imediatas, “recairão na covardia e fugirão do campo de batalha” (LESTER, ANO, p. 62).

2. Conclusão

A partir das considerações realizadas, foi possível averiguar que dentro do universo de escritos prescritivos relacionado à marcialidade inglesa no Quatrocentos, o refreamento das armas, quando realizado de modo ponderado traria maiores benefícios ao combatente e ao reino do que o enfrentamento realizado de forma desmedida. O argumento em pauta foi o de que o uso das armas deveria estar intrinsecamente ligado a preceitos de defesa do bem comum, ao desempenho de uma guerra justa e, sobretudo, ao cálculo sobre os ganhos estratégicos, pecuniários e honoríficos dos contedores exitosos. Em contraposição, os mesmos aconselhamentos apontaram que engajar-se no conflito de modo irrefletido poderia levar a resultados negativos e, dentre suas consequências, a danos físicos, materiais e opróbios à reputação dos vencidos.

Nesse sentido, o embate entre a escolha de não combater de John Fastolf e a ação militar de John Talbot tornou-se emblemático pois trouxe à luz juízos contemporâneos que auxiliam a interpretar entendimentos acerca das práticas, ações e, sobretudo, inquietações a guiarem o fazer da guerra na Inglaterra do período. Se houve, por um lado, acusações de covardia ao cavaleiro pelo não engajamento contra os franceses, a reflexão sobre os comentários de cronistas e tratadistas permitiu concluir que seu ato também foi passível de exaltação. Pouco mais de uma década após o ocorrido, o tribunal instaurado por membros da Ordem da Jarreteira, a pedido de John Talbot, foi-lhe favorável, e o próprio monarca, Henrique VI, invalidou as acusações de má conduta e, junto com elas, a infâmia lançada contra sua honra e habilidade marcial (COLLINS, ANO, p. 130 – 131).

Ao fim e ao cabo, o que se pretendeu demonstrar aqui foi que as práticas recomendadas do fazer guerreiro na Idade Média pautaram-se não apenas em estimular o combate, mas também em restringir ações bélicas quando consideradas inadequadas. Para tanto, virtudes como a sabedoria e a prudência, pareadas aos saberes de cavalaria, forneceram os eixos norteadores de ações

recomendáveis a contedores enquadrados, na terminologia de William Worcester, como valentes, isso é preocupados em zelar pelo uso da força como instrumento de conquista e mesmo de correção dos desvios inimigos.

Tais colocações prescritivas, em variada medida, ajudam a formular os contornos da compreensão letrada acerca de situações em que o não emprego das armas seria uma escolha exemplar, atrelando-a ao comportamento virtuoso para evitar ações guerreiras sem o planejamento refletido. É possível considerar que assim tenha permanecido até os anos finais do conflito, pois floresceram acusações de que, privados da prudência e da sabedoria, os vícios teriam circunscrito os feitos daqueles empenhados em atividades militares com objetivos pautados não em campanhas sazonais de destruição do território inimigo e retorno à Inglaterra com o fruto do botim provindo de saques, como ocorria até o século XIV mas, ao invés disso, na conquista permanente de novos territórios na França e na sujeição de seus habitantes à Coroa inglesa. A face dessa guerra de ocupação admoestou, portanto, o emprego excessivo, desnecessário e incorreto das armas, sob o temor de que desdobramentos pudessem levar a danos irreversíveis na manutenção das hostes inglesas e de seus domínios do outro lado do mar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Corpus documental

BÜHLER, C. (Ed.). **The dictes and sayings of the philosophers**. Translations made by Stephen Scrope and William Worcester and an anonymous translator. Ed. Curt Bühler. London: Early English Text Society, 1941.

CHRONICLES OF London. Ed. C. L. Kingsford. Oxford: Clarendon Press, 1905.

CURRY, A.; AMBÜHL, R. **A soldiers' chronicle of the Hundred Years War**: College of Arms Manuscript M9. Woodbridge, Suffolk; Rochester, NY: D.S. Brewer, 2022.

CURRY, A. Disciplinary ordinances for the English and Franco-Scottish armies in 1385: an international code? **Journal of Medieval History**, v. 37, p. 269 – 294, 2011.

_____. The military ordinances of Henry V: texts and contexts. In: GIVEN-WILSON, C.; KETTLE, A.; SCALES, L. (Eds.). **War, government and aristocracy in the British isles, c. 1150 – 1500**. Woodbridge: Boydell Press, 2008.

HOCCLAVE, T. **The regiment of princes**. Edited by C. R. Blyth. Kalamazoo, Michigan: Medieval Institute Publications, 1999. [Consultado a 07 Janeiro 2024]. Disponível em <http://d.lib.rochester.edu/teams/publication/blyth-hoccleve-the-regiment-of-princes>

LESTER, G. (Ed.) **The earliest English translation of Vegetius' De re militari**. Heidelberg: Winter, 1988.

LETTERS and papers illustrative of the wars of the English in France during the reign of Henry the Sixth, King of England. Ed. J. Stevenson. V. 1 – 2. London: Longman, Green, Longman and Roberts, 1861 – 1864.

MONSTRELET, E. **The chronicle of Enguerrand de Monstrelet**. Translated by T. Johnes. London: H. G. Bohn, 1810.

TREVISA, J. **The governance of kings and princes**. John Trevisa's middle English translation of the De Regimine Principum of Aegidius Romanus. Edited by D. C. Fowler, C. F. Briggs and P. G. Remley. New York; London: Routledge, 1997.

WAVRIN, J. **A collection of the chronicles and ancient histories of Great Britain, now called England**. Translated by W. Hardy. v. 1 – 3. London: Longman, Green, Longman, Roberts, and Green, 1864.

WORCESTER, W. **The boke of noblesse**: addressed to King Edward the Fourth on his invasion of France in 1475. With an introd. by J. G. Nichols. Printed for the Roxburghe Club. London: J.B. Nichols, 1860.

Obras de referência

ALLMAND, C. The reporting of war in the Middle Ages. In: DUNN, D. (Ed.). **War and society in medieval and early modern Britain**. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. p. 17 – 33.

BELL, A., *et alii* (Ed.). **The soldier in later medieval England**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

COLLINS, H. "Sir John Fastolf, John Lord Talbot and the dispute over Patay: ambition and chivalry in the fifteenth century". In: DUNN, D. (ed). **War and society in medieval and early modern Britain**. Liverpool: Liverpool University Press, 2000. p. 114 – 140.

_____. **The order of the garter, 1348 – 1461:** chivalry and politics in late medieval England. Oxford: Claredon Press, 2000.

CONTAMINE, P. **War in the middle ages.** Translated by M. Jones. Oxford: Basil Blackwell, 1984.

DEVRIES, K. **Joan of Arc:** a military leader. Gloucestershire: Sutton, 1999.

KEEN, M. **Chivalry.** New Haven: Yale University Press, 1984.

_____. **The laws of war in the middle ages.** London: Routledge & K. Paul, 1965.

NALL, C. **Reading and war in Fifteenth-century England: From Lydgate to Malory.** Cambridge: D.S Brewer, 2012.

MOORE, T.K.; BELL, A.R. Financing the Hundred Years War. In: CURRY, A. (Ed.). **The Hundred Years war revisited.** London: Red Globe Press, 2019.

POLLARD, A. J. **John Talbot and the war in France, 1427 – 1453.** London: Royal Historical Society, 1983.

RÓZYCKI, L; **Battlefield emotions in late antiquity:** a study of fear and motivation in Roman military treatises. Leiden; Boston: Brill, 2021.

WALTER, K.T. Peril, flight, and the sad man: medieval theories of the body in battle. In: ASHE, L.; PATTERSON, I. (Eds.). **War and Literature.** Cambridge: D.S. Brewer, 2014.

WHETHAM, D. **Just wars and moral victories:** surprise, deception and the normative framework of European war in the latter Middle Ages. Leiden; Boston: Brill, 2009.

Os fundamentos filosóficos da sociedade medieval: Entre a síntese agostiniana e a escolástica tomista

The philosophical foundations of medieval society: Between the Augustinian synthesis and Thomistic scholasticism

Jair Fernando Alves da Silva²⁰

Recebido em 01 de fevereiro de 2025

Aceito em 10 de março de 2025

Resumo: Este artigo examina a inter-relação entre a filosofia e a sociedade medieval, destacando como os principais pensadores e correntes filosóficas moldaram e foram moldados pelas estruturas culturais, políticas e religiosas da época. Com ênfase em Santo Agostinho, São Tomás de Aquino e Guilherme de Ockham, explora-se a síntese entre fé e razão, o conceito de lei natural e as transformações sociais que influenciaram o pensamento filosófico e a organização social medieval. Além disso, analisa-se o impacto das universidades, do intercâmbio cultural e das crises políticas na consolidação da filosofia medieval.

Palavra-chave: Idade Média. Filosofia Medieval. Escolástica. Santo Agostinho. Educação Medieval.

Abstract: This article examines the interrelationship between philosophy and medieval society, highlighting how the main thinkers and philosophical currents shaped and were shaped by the cultural, political and religious structures of the time. With emphasis on Saint Augustine, Saint Thomas Aquinas and William of Ockham, the article explores the synthesis between faith and reason, the concept of natural law and the social transformations that influenced philosophical thought and medieval social organization. In addition, the article analyzes the impact of universities, cultural exchange and political crises on the consolidation of medieval philosophy.

Keyword: Middle Ages. Medieval Philosophy. Scholasticism. Saint Augustine. Medieval Education.

Introdução

A Idade Média representa um período de intensa interação entre filosofia, teologia e organização social, em que as ideias filosóficas desempenharam um papel central na estruturação política e cultural. Desde a queda do Império Romano, o cristianismo emergiu como a força dominante na vida intelectual e espiritual, influenciando profundamente a formação das instituições e dos valores da sociedade medieval. Os debates filosóficos desse período estavam

²⁰ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal de Rondônia sob orientação do Prof. Dr. Paulo Roberto Konzen. vonnoble@outlook.com / <https://orcid.org/0009-0005-7576-3023>

intrinsecamente ligados à teologia, estabelecendo as bases do pensamento escolástico e promovendo a articulação entre fé e razão.

A relação entre filosofia e sociedade medieval pode ser observada no papel das universidades, no desenvolvimento das teorias políticas e no estabelecimento de princípios morais e éticos que orientaram a vida cotidiana. Este artigo busca analisar como os debates filosóficos influenciaram as instituições e os valores medievais, abordando questões como a síntese entre fé e razão, a relação entre Igreja e Estado e o impacto das universidades no pensamento ocidental.

Além disso, serão exploradas as contribuições de pensadores medievais e como suas ideias ajudaram a moldar a organização social, ética e política, consolidando a filosofia como uma ferramenta crucial para entender as transformações históricas e culturais da época. A filosofia medieval não apenas forneceu respostas para os desafios especulativos e teológicos do período, mas também estruturou modelos de governança, justificou hierarquias sociais e estabeleceu princípios educativos que perduram até os dias de hoje.

A Filosofia como Base da Sociedade Medieval

A síntese de Santo Agostinho

Santo Agostinho (354-430 d.C.) foi um dos mais importantes filósofos e teólogos do cristianismo, sendo fundamental para a formação da filosofia medieval e da teologia cristã ocidental. Sua obra combina elementos do Neoplatonismo, da tradição bíblica e da filosofia clássica, especialmente de Platão.

Santo Agostinho desenvolveu uma visão histórica que diferenciava a Cidade de Deus da Cidade dos Homens, sugerindo que a Igreja possuía a autoridade espiritual para guiar as almas e influenciar as estruturas temporais. Essa perspectiva legitimou a centralidade da religião na sociedade medieval e reforçou a hierarquia social e política baseada em princípios cristãos. A distinção entre a autoridade divina e a humana permitiu um modelo dual de governança, mas sempre com a primazia do espiritual sobre o temporal.

“As duas cidades foram formadas por dois amores: a terrena pelo amor de si até o desprezo de Deus; a celestial pelo amor de Deus até o desprezo de si” (*A Cidade de Deus*, Agostinho, 2010, p. 567).

Agostinho também enfatizou o papel da graça divina na salvação e no conhecimento, o que consolidou a visão de que a autoridade eclesiástica era a guardiã da verdade e da moralidade. Esse pensamento influenciou diretamente a formação de instituições como os mosteiros, que se tornaram centros de aprendizado e espiritualidade.

Neoplatonismo e a ordem cósmica

O Neoplatonismo é uma corrente filosófica que se desenvolveu a partir do pensamento de Platão, especialmente nos séculos III a VI d.C., com forte influência na filosofia medieval cristã, islâmica e judaica. Seu fundador mais proeminente foi Plotino, cuja obra foi registrada por seu discípulo Porfírio nas *Enéadas*.

O Neoplatonismo exerceu forte impacto na Patrística, na Escolástica medieval (especialmente em pensadores como Santo Agostinho), na Filosofia Islâmica (Avicena e Al-Farabi) e na tradição mística renascentista (Marsilio Ficino).

Ao adotar elementos do neoplatonismo, Agostinho propôs uma visão hierárquica do universo, onde tudo emanava de Deus, o Bem supremo. A partir dessa perspectiva, as desigualdades sociais eram vistas como reflexos de uma ordem divina, alinhadas às hierarquias naturais. O conceito de “iluminação divina” também era central, afirmando que o conhecimento verdadeiro só era possível pela graça de Deus, o que consolidava o papel da Igreja como guardiã da verdade.

“A iluminação é a participação na luz divina, que ordena e esclarece a mente humana” (*Confissões*, Agostinho, 2010, p. 98).

Essa visão influenciou a concepção de justiça e moralidade na Idade Média, estabelecendo uma relação entre o cosmos ordenado e a organização social humana. A Igreja, como intermediária entre Deus e os homens, era vista

como responsável por manter essa ordem, orientando a sociedade segundo princípios divinos.

Escolástica e Estruturas de Poder

São Tomás de Aquino: Fé, razão e lei natural

São Tomás de Aquino (1225-1274) foi um dos maiores filósofos e teólogos da Idade Média, considerado o principal expoente da Escolástica. Ele buscou conciliar a filosofia aristotélica com a teologia cristã, criando uma síntese que influenciou profundamente o pensamento ocidental.

Tomás de Aquino consolidou a Escolástica, sintetizando a filosofia aristotélica com a teologia cristã. Sua teoria da lei natural estabeleceu um fundamento racional para a moralidade e a legislação, influenciando tanto o pensamento político quanto as instituições jurídicas. Para Aquino, a lei natural era uma participação da lei eterna na razão humana, o que vinculava diretamente as ações humanas ao plano divino. Isso forneceu uma base ética universal, aplicável tanto às leis civis quanto às eclesiásticas.

“A lei natural é a participação da criatura racional na lei eterna” (Summa Theologiae, Aquino, 2015, I-II, q.91, a.2).

Aquino também elaborou uma visão detalhada sobre o papel das virtudes na vida humana, enfatizando que a busca pelo bem comum era o objetivo último da sociedade. Essa perspectiva influenciou profundamente o desenvolvimento do pensamento político medieval, destacando a necessidade de governantes justos e virtuosos.

Autoridade e o papel do Estado

Aquino via o Estado como uma instituição necessária para o bem comum, mas subordinada à Igreja no que dizia respeito à salvação das almas. Ele defendia a cooperação entre as autoridades seculares e espirituais, com a Igreja oferecendo direção moral e espiritual, enquanto o Estado garantia a ordem temporal. Essa visão reforçava a ideia de que a autoridade política derivava, em última instância, de Deus.

“O fim último do homem, que é a bem-aventurança, só pode ser alcançado sob a orientação da Igreja” (Summa Theologiae, Aquino, 2015, II-II, q. 50).

Justiça e sociedade

Para Aquino, a justiça era a virtude central que ordenava as relações humanas conforme a lei natural. Ele distinguia entre justiça distributiva, que regulava a distribuição de bens e honrarias, e justiça comutativa, que governava as relações entre indivíduos. Essa abordagem moldou os sistemas legais medievais, promovendo uma visão integrada de ética e política que influenciava diretamente a organização social.

“A justiça consiste na vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe é devido” (Summa Theologiae, Aquino, 2015, II-II, q.58, a.1).

Debates Filosóficos e Transformações Sociais

Nominalismo e a crise dos universais

Guilherme de Ockham (c. 1287–1347) foi um filósofo e frade franciscano inglês, considerado uma das figuras mais influentes da filosofia medieval. Ele é mais conhecido por sua Navalha de Ockham, um princípio metodológico que advoga pela simplicidade nas explicações.

Ele estabelece que, ao buscar uma explicação para um fenômeno ou problema, deve-se optar pela solução mais simples entre as alternativas disponíveis, ou seja, a explicação que faz menos suposições.

Sua obra também está profundamente ligada à nominalismo, uma teoria que desafia as ideias metafísicas mais abstratas de sua época.

O nominalismo de Guilherme de Ockham desafiou a visão escolástica ao negar a existência real dos universais, afirmando que apenas os indivíduos existiam concretamente. Essa postura reduziu a dependência de grandes sistemas metafísicos e abriu espaço para um pensamento mais empírico e individualista.

“Nada mais é universal além do nome; a realidade consiste apenas nos indivíduos” (Opera Philosophica et Theologica, Ockham, 1990, p. 210).

O impacto do nominalismo foi profundo, ao promover uma abordagem mais crítica da autoridade, questionando a centralidade da Igreja na interpretação do mundo.

A fragmentação da autoridade medieval

Os debates filosóficos sobre os universais coincidiram com mudanças históricas significativas, como o declínio da autoridade papal durante o Cisma do Ocidente e o fortalecimento das monarquias nacionais. Essa fragmentação contribuiu para a emergência de novos modelos de governança e para o avanço das ideias que culminariam na modernidade, incluindo o Renascimento e a Reforma Protestante.

A Filosofia na Cultura e Educação Medieval

O surgimento das universidades

A Filosofia na Cultura e Educação Medieval está profundamente ligada ao cristianismo e ao movimento de resgatar a tradição clássica greco-romana, o que gerou uma fusão entre a filosofia grega, em particular a de Aristóteles, e a doutrina cristã. Esse período foi marcado pela busca de uma conciliação entre fé e razão, o que foi um tema central, especialmente durante o auge da escolástica.

Durante a Idade Média, a educação estava fortemente vinculada à Igreja, e o estudo da Filosofia era realizado nos mosteiros e catedrais. A Filosofia medieval procurava entender a natureza de Deus, o mundo e o ser humano a partir de uma perspectiva teológica. Santo Agostinho, por exemplo, foi uma figura central ao buscar uma explicação racional para a fé cristã. Já Tomás de Aquino, um dos principais filósofos da escolástica, procurou sintetizar a filosofia aristotélica com a doutrina cristã, fazendo da razão e da fé elementos que não se contradizem, mas se complementam.

O surgimento das universidades, por sua vez, foi um reflexo da crescente necessidade de uma educação mais estruturada. As universidades medievais começaram a surgir no século XII, inicialmente como escolas catedrais, e gradualmente se tornaram centros independentes de ensino. Elas eram, em grande parte, voltadas para o estudo da Filosofia, Teologia e Direito, com destaque para universidades como as de Bolonha, Paris e Oxford.

Essas universidades, além de serem instituições de ensino, também desempenhavam um papel importante na produção e transmissão de conhecimento, sendo locais onde filósofos e teólogos se reuniam para debater questões intelectuais e doutrinárias. O método dialético, muito utilizado na filosofia escolástica, tornou-se a base para os debates acadêmicos nas universidades, que começaram a se estruturar em faculdades, com um currículo definido e uma organização hierárquica.

Essas instituições também refletiam o crescente poder da Igreja, que controlava o ensino e influenciava diretamente a formação dos intelectuais. A Filosofia medieval, portanto, foi profundamente marcada por essa interação entre fé, razão e a tradição clássica, sendo um ponto de transição fundamental para a filosofia moderna que surgiria no Renascimento.

“As universidades foram o berço do método escolástico, onde a razão e a fé se encontravam” (Le Goff, 1984, p. 243).

O currículo, centrado nas artes liberais e na teologia, preparava clérigos, juristas e administradores para posições de liderança nas estruturas eclesiásticas e civis.

Intercâmbio cultural e transmissão do conhecimento

A interação com as tradições filosóficas islâmicas e judaicas foi fundamental para o desenvolvimento do pensamento medieval. Traduções de textos clássicos realizadas por filósofos como Avicena, Averróis e Maimônides enriqueceram o debate europeu, introduzindo novos conceitos e abordagens.

“Sem os tradutores árabes, a Europa medieval jamais teria recuperado Aristóteles” (Russell, 2001, p. 210).

Esse intercâmbio cultural fomentou uma revitalização intelectual que impactou áreas como lógica, metafísica e ética.

Conclusão

A filosofia medieval foi uma força estruturante na sociedade de seu tempo, moldando instituições e valores que perduram até hoje. Ao integrar fé e razão, explorar a lei natural e fomentar debates sobre autoridade e justiça, os pensadores medievais criaram um legado que continua a influenciar o pensamento contemporâneo.

A síntese entre cristianismo e filosofia clássica consolidou uma visão de mundo que dominaria o pensamento ocidental por séculos. A Escolástica, representada especialmente por Tomás de Aquino, promoveu um método racional de análise da realidade que influenciou a ciência, o direito e a política. Por outro lado, o nominalismo de Guilherme de Ockham prenunciou questionamentos modernos sobre os fundamentos do conhecimento e da autoridade, apontando para novas formas de pensar a relação entre indivíduo e sociedade.

As universidades medievais, como as de Paris, Bolonha e Oxford, desempenharam um papel crucial na formação do pensamento ocidental. Essas instituições foram responsáveis por sistematizar o método escolástico, baseado na análise rigorosa e na disputa dialética.

O estudo da filosofia medieval não é apenas uma análise do passado, mas também uma ferramenta para compreender como as questões éticas, políticas e sociais foram moldadas ao longo dos séculos. Seu impacto na organização do pensamento ocidental demonstra a importância do diálogo entre tradição e inovação, garantindo sua relevância para o debate filosófico atual.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Santo. A Cidade de Deus. São Paulo: Editora Paulus, 2010.
- AQUINO, Tomás de. Summa Theologiae. Edição bilíngue. São Paulo: Loyola, 2015.
- GILSON, Étienne. La Philosophie au Moyen Âge. Paris: Payot, 1952.
- KENNY, Anthony. The Rise of the Medieval World, 500-1300. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- LE GOFF, Jacques. A Civilização do Ocidente Medieval. Lisboa: Estampa, 1984.
- MACINTYRE, Alasdair. Deus, Filosofia e as Universidades. São Paulo: É Realizações, 2013.
- MARROU, Henri-Irénée. História da Educação na Antiguidade. São Paulo: EPU, 1995.

OCKHAM, Guilherme de. *Opera Philosophica et Theologica*. Nova edição crítica. Oxford: Oxford University Press, 1990.

RUSSELL, Bertrand. *A História da Filosofia Ocidental*. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

Os Pisistratidas e o desenvolvimento do ciclo oikistes como alternativa de poder em Atenas (VI a. C.)

The Peisistratids and the development of the oikistes cycle as an alternative power in Athens (6th century B.C.)

José Roberto de Paiva Gomes²¹

Artigo recebido em 20 de março de 2025

Artigo aceito em 19 de maio de 2025

Resumo: Os Pisistratidas, Pisistrato e seus filhos, Hiparco e Hipias, assumem a tirania no VI a. C. Autores como Heródoto e Aristóteles elogiam o governo. Os tiranos implementaram uma nova política de poder econômico, após o exílio, se desvinculando a agricultura tradicional e adotando o comércio marítimo como viés alternativo. Abrindo uma rede de conectividade marítima com o noroeste do mar Egeu que propiciou um comércio de grãos, metais e madeiras, gerando para Atenas prosperidade e enriquecimento.

Palavra-chave: Tirania arcaica, mar Egeu e poder econômico.

Abstract: The Pisistratidas, Pisistratus and his sons, Hipparchus and Hippias, assume tyranny in the VI century. C. Authors such as Herodotus and Aristotle praise government. The tyrants implemented a new policy of economic power, after exile, separating themselves from traditional agriculture and adopting maritime trade as a viable alternative. Opening a network of maritime connectivity with the northwest of the Aegean Sea that provided trade in grains, metals and wood, generating prosperity and enrichment for Athens.

Keyword: Archaic tyranny, Aegean Sea and economic power.

Pisistratidas, o exílio e uma nova atividade econômica

Durante os quase dez anos que durou o exílio provocado pelos Alcmeônidas, Pisístrato se dedicou a acumular fortuna, graças à exploração de uma mina de prata na Trácia (na região de Sigeion), forjou alianças com Argos e Naxos, e preparou um grande exército, ajudado por seus filhos Hipias e Hiparco. De acordo com a interpretação de Vivienne Gray (1995: 185), baseada nas narrativas de Heródoto (4, 94, 4) e de Tucídides (I, 17), a tirania estava ligada às conquistas militares. Os autores antigos disseminaram a ideia de uma política

²¹ Pós doutor em História Política pelo PPGH/UERJ, Doutor e mestre pelo PPGHC/UFRJ. Professor colaborador do CEHAM/NEA/UERJ, disciplina "Estudos Pedagógicos". ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4162-6072>

imperialista exercida por um determinado grupo de Atenas (ou da Ática) sobre as áreas vizinhas.

As conquistas militares trouxeram grande prestígio aos estrategos (generais atenienses), caracterizando-se como um "novo" modelo de enriquecimento para os aristocratas e desvinculando-se do modelo tradicional, baseado na posse da terra.

O comércio marítimo e a exploração das minas de metais preciosos promoveram um modelo político de poder usado, sobretudo, pelas aristocracias exiladas e pelos políticos que as sucederam, como foi o caso de Pisístrato, Milcíades, Címon e Pericles. O acúmulo de dinheiro proveniente desses negócios fez com que as aristocracias enriquecessem. H. Berve (1937) e Thomas Figueira (2011) identificaram três iniciativas atenienses (ou expedições financiadas) para colonizar a Trácia continental (Pisístrato - 530) e o Helesponto (Milcíades, o Velho - 510, e Phrynon, o atleta olímpico - 600). Essas expedições apontam para uma política "imperialista" a partir de uma frota naval de cerca de 50 naus (Hdt. 6.39.1).

Os conflitos entre os diferentes grupos aristocráticos foram se agravando, e a ascensão de um indivíduo ao poder pelo viés militar tornou-se frequente. Após a entrada dos tiranos, de acordo com os estudos de Claude Mosse (1989, 184), houve uma prosperidade significativa, e a polis tornou-se uma referência cultural (os poemas órficos foram compilados e as epopeias homéricas editadas) e política (Atenas reforçou suas posições no mar Egeu e na região do Helesponto, instalando colônias ou exercendo contatos de reciprocidade com outros tiranos).

Podemos considerar os aristocratas atenienses como oikistes, ou seja, fundadores de cidades. Sendo agentes sociais importantes para os colonos, esses líderes eram imbuídos de um imenso poder e autoridade. Fundavam, sobretudo, novas póleis além-mar, defendendo os colonos e as terras de agentes hostis. Eram também designados como mediadores religiosos, judiciais ou militares, sendo conhecidos no imaginário social do colono como líderes ideais (Andrewes, 1956, 14).

O papel e as habilidades do oikista influenciaram o desenvolvimento político da colônia, tornando o exercício da tirania atrativo (Lane, 2009).

Pisístrato assume a condição de oikistes por meio de uma prática oracular (délfica) que concede direções de comando e geográficas. Em um primeiro momento, a região da Trácia, especificamente na área de Abdera, apresentou resistência à dominação ateniense, conforme retratado nas histórias das aventuras de Héracles e os cavalos de Diomedes. A fuga do herói e a subsequente fundação de cidades na Trácia continental apontam para os fracassos e as resistências locais (GOMES, 2020, 44-53).

Figura 1: Héracles e o cavalo de Diomedes



Referência: Héracles e os cavalo de Diomedes, taça, figuras negras, indeterminado, 520, Atenas, St. Petersburg, State Hermitage Museum, 300572

Na região de Strymon, o tirano estabeleceu o comércio ao redor do Egeu quando a oportunidade se apresentou: sua posição em Rhaikelos e uma ou mais minas de prata no Monte Pangaion, Sigeion, Delos e Naxos (FIGUEIRA, 1994, 132–60; GARNSEY, 1988, 117–19).

Apesar de os autores antigos criticarem seu posicionamento político, essa ação econômica é vista de forma mais positiva pela historiografia moderna (LAVALLE, 2010; WALKER, 2004).

Milcíades, o velho, oikista

Os estudos de perspectiva atenocêntrica marginalizam a importância no mundo grego das “cleruquias” e “colônias” como centros emanadores de poder (Foxhall, 2002, 209-220).

As pesquisas em torno da figura de Milcíades, o velho, colocam-no como subordinado a Pisístrato e à conquista da região do Helesponto, tornando-se rei dos trácios por previsão oracular e laços de hospitalidade. O aristocrata ateniense

estabelece a diretriz de Frinon em estabelecer uma rota marítima na entrada do mar Negro (Berve, 1937, 111).

A colonização de áreas para além da Ática torna-se uma atividade alternativa, elaborando uma nova política externa de Atenas na região da Trácia. Milcíades torna-se um oikistes ao promover assentamentos (cleruquias), com o objetivo de suprir a escassez de grãos (Viviers, 1987, 193-95).



Figura 2: Milcíades com trajes orientais

Referência: Placa ateniense de figuras vermelhas , um arqueiro montando com indumentária oriental, com a inscrição "Miltiades kalos", atribuída a Paseas, 520-510, Ashmolean Museum (AN1879.175)

No regime dos Pisistrátidas, Milcíades, o Velho, tornou-se oikistes da Trácia, ou seja, fundador de cidades. Alguns pesquisadores descrevem que ele ajudou o tirano a estabelecer assentamentos militares e/ou locais de exploração de minas de ouro e prata, como na região de Rhaikelos (Saransky, 2014, 185-204; Lavalley, 1992, 19). De acordo com Hammond e Griffith (1979, 68), os atenienses, começaram a colonização com líderes como Milcíades (como estrategista) e depois Cimon, demonstraram grande interesse e atividade na área do baixo Strymon na primeira metade do quinto século a. C.

Hípias, Tirano e oikista

Como tirano, Hípias continuou a política de engrandecimento de Atenas, cunhou as wuppenmuzen (moedas corujas) e integrou facções aristocráticas dentro do arcontado e de funções religiosas. Os Philaides e os Geripheus, grupos

de origem trácia, foram integrados ao corpo cívico, atuando como políticos e sacerdotes (HAMMOND, 1965, 113-129).

Hipias enviou Milcíades, o jovem, para o Chersoneso. Encontramos referências de Hipias como oikista por ocasião de seu exílio, de forma comparada a Milcíades, que recebeu dos Doloncios a função. Foi oferecido ao tirano a função social quando Amintas I ofereceu o território de Antemo no golfo termáico e os tessálios a região de Iolcos. Por fim, decidiu reocupar o Chersoneso, habitando em Sigeum, reconquistado por Pisístrato diante dos metilenos (GREEN, 1990).

Milcíades, o jovem, arconte e oikista

Heródoto (VI, 34-39) e Plutarco (Vidas Paralelas, Vida de Címon, 4.1-5), destacam que Milcíades, o jovem, foi um estrategista que venceu os persas na Batalha de Maratona, por volta de 490 a.C. Após seu retorno do Chersoneso trácio, que foi invadido por Dario I, Clístenes o tornou estrategista de Atenas. Milcíades realizou uma incursão contra a insurreição jônica e tomou o controle das ilhas de Lemnos e Imbros em 499 a.C.

Heródoto (VI, 34-39) e Plutarco (Vidas Paralelas, Vida de Címon, 4.1-5), destacam que Milcíades, o jovem, foi um estrategista que venceu os persas na Batalha de Maratona, por volta de 490 a.C. Após seu retorno do Chersoneso trácio, que foi invadido por Dario I, Clístenes o tornou estrategista de Atenas. Milcíades realizou uma incursão contra a insurreição jônica e tomou o controle das ilhas de Lemnos e Imbros em 499 a.C.

A família de Milcíades, o Jovem, deve ter sido dotada de recursos, pois seu pai, Címon, mesmo nome do neto, foi vencedor de jogos olímpicos em corridas de carruagem. O tio, Milcíades, o Velho, foi rei dos trácios, em 516, por casamento (Hegesípyle). Com o avanço persa, tornou-se aliado em um primeiro momento e, depois, opositor com a insurreição jônica de 499 a. C. Retornou a Atenas e tornou-se estrategista de Clístenes, exercendo influência militar sobre as ilhas de Lemnos e Imbros. Atenas passou a exercer influência diplomática sobre o mar Egeu.

A riqueza, por meio de sua esposa trácia, e seu passado como tirano trouxeram-lhe muitas animosidades, observadas no processo de ostracismo

encabeçado pelo clã Alcmeônida e sua aversão à tirania (Vanotti, 2018, verbete Milcíades, filho de Címon).

Os Philaidae produziram dois dos generais mais famosos da história ateniense: Milcíades, o jovem, e Címon. Como um dos 10 estrategos na Atenas de Clístenes, Milcíades comandou a Batalha de Maratona contra os persas. No final da tirania, foi enviado por Hipias para o Chersoneso, tornando-se tirano. Criou colônias em Gallípoli, exercendo influência no comércio de trigo no Mar Negro. Após se aliar a Dario, insurgiu-se, voltando para Atenas. Incumbido por Clístenes, tomou Lemnos e Imbros. Milcíades casou-se com Hegesípila, filha de um rei trácio chamado Óloro, tornando-se chefe de cleruquias. Essa relação gerou conflitos com outros grupos aristocráticos. Foi julgado e condenado a pagar uma multa após uma batalha malograda contra as ilhas aliadas aos persas, em 489 (Manas, 2013, 166).

Sealey (1960, 178-180) destaca que as famílias enriquecidas formariam uma aristocracia militar, voltada para as atividades comerciais e marítimas. Os assentos permanentes começaram a partir do século VII a.C. No período arcaico, estabeleceu-se uma rota terrestre e marítima para o Helesponto e o Chersoneso. Evidências materiais da muralha corroboram a criação de um “caminho” em direção à Ática.

Tzvetkova (2008, 267) destaca que a região do Chersoneso era extremamente fértil, capaz de sustentar os colonos e Atenas. Além disso, os próprios colonos poderiam ser arregimentados para a guerra. Milcíades criou uma rota segura para um constante fluxo de materiais.

Outro grupo de pesquisadores (Vivier, 1987 e Pebarthe, 2009) destaca que a incursão dos atenienses na Trácia está relacionada à crise demográfica que desencadeou um processo de colonização por parte dos atenienses. Os autores acreditam que as duas classes menores censitárias, os zeugitas e os thetas, definidas por Sólon e mantidas por Pisístrato, foram deslocadas para a região. As cidades formariam colônias (apoikias) com o objetivo de fornecer matérias-primas para a cidade-mãe (Atenas), sobretudo ouro, prata, madeira e trigo.

A guisa de conclusão

A exploração de metais trouxe para as elites exiladas atenienses um outro modelo econômico, não mais baseado no domínio das terras. Atenas, no modelo democrático de Clístenes, caracterizou-se por ter uma forte economia baseada no comércio marítimo, na produção artesanal e na exploração mineira. O instrumento de troca privilegiado era a moeda, o dracma (Cairo, 2016).

A presença dos estadistas teve um grande impacto nas populações indígenas, ao nível da cunhagem de moeda, e introdução de novas culturas (como a salga de peixe, fabricação de cerâmica e tecidos). Deste modo, as novas atividades nas quais assentava a economia repercutiram-se por todo o mar Egeu. A fundação das colônias na Trácia continental e no Quersoneso incrementou as atividades econômicas.

O exílio em regiões fora da Ática, concluindo, se apresentou como uma alternativa para buscar outras conveniências. As "famílias aristocráticas exiladas" se instalaram fundando "póleis", forçando o deslocamento dos "núcleos de centralidade" e desenvolvendo outras formas de conexões ou redes para facilitar o retorno para a Ática e reforçar seu posicionamento político na terra natal.

Documentos/fontes primárias

HERODOTUS. *Histories*. Cambridge, M.A.: H.U.P., 1920.

PLUTARCH. *The Parallel Lives*. Cimon. published in Vol. II. of the Loeb Classical Library edition, 1914.

TUCÍDIDES, *History Of The Peloponnesian War*. Tradução de C. F. Smith, Loeb Classical Library, Harvard University Press, 2006.

Bibliografia Geral

ANDREWES. **The Greek Tyrants**. Hutchinson's University Library, 1956.

BERVE, H. **Miltiades**. Berlim, 1937.

CAIRO, E. **Penser l'oligarchie à Athènes aux Ve et IVe siècles. Aspects d'une idéologie**. Les Belles Lettres, 2016.

FIGUEIRA, T.J. "*The Ten Archontes of 579/8 at Athens*", **Hesperia** **53**, 1984. 447- 473.

- GOMES, J. R. P. *Pisistrato, Heracles y el pintor artesano Exequias*. **Revista TEL**, Irati, v. 11, n.2, p. 87-98, jul./dez. 2020.
- GARNSEY, P. **Famine and Food Supply in the Graeco-Roman World**. 1988.
- GRAY, V. "Reading the Rise of Pisistratus: Herodotus I. 56–68", **Histos** 1, 1997.
- GREEN, P. **Alexander to Actium: The Historical Evolution of the Hellenistic Age**. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1990.
- HAMMOND, H. G. L.: *The Philaids and the Chersonese*, **CQ**, 6, 1956, pp. 113-129
- HAMMOND, N. G. L. & GRIFFITH, G. T. **A History of Macedonia II** Oxford (1979) 68.
- LANE, Ch. S. **Archegetes oikistes, and new-oikistes : the cults of founders in Greek southern Italy and Sicily**, University of British Columbia, 2009.
- LAVALE, B.M. **The Sorrow and the Pity: A Prolegomenon to a History of Athens under Peisistratids, c. 560-510 B.C.**, Stuttgart 1993.
- LAVALLE, B. L. *The Pisistratids and the Mines of Thrace*. **GRBS** (1992) 5-23.
- MOSSÉ, Cl. **A Grécia Arcaica de Homero a Ésquilo** (Séculos VIII – VI A.C.). Lisboa, Edições 70, 1989.
- MANAS, C. S. *Women in Herodotus Oracles*. **Erga -Logoi – 6**, 2018, 1-30.
- PEBARTHE, Ch. « Émigrer d'Athènes. Clérouques et colons aux temps de la domination athénienne sur l'Égée au Vème siècle a.C. ». KAISER, W., Cl.
- MOATTI et Chr. PÉBARTHE. **Le monde de l'itinérance en Méditerranée de l'Antiquité à l'époque moderne**. Bordeaux: Ausonius, 2009, 367-390.
- SARAKINSKI, V. *Musings on the facts and purpose of Rhaikelos* **ŽAnt** 64 (2014) 185–204;
- SEARS, M. A. **Athens, Thrace, and the Shaping of Athenian Leadership**. New York: CUP, 2013.
- SEALEY, R. *Regionalism in archaic Athens*, **História** 9, 1960, 155-180.

VIVIERS, D. '*Pisistratus*' settlement on the Thermaic Gulf: a connection with the Eretrian colonization.' **JHS 107: 1987**, 193–95.

TZVETKOVA. **Chersones**, TUA, 2008.

VANOTTI, G **Miltiades of Cimon**. Oxford, Bibliographies, 2018.

WALKER, K. **Archaic Eretria**. Routledge, 2004.

USOS DE BOUDICA: UMA ANÁLISE DA RECEPÇÃO DA LÍDER BRETÃ NO SÉC. XIX E SUA ASSOCIAÇÃO À RAINHA VITÓRIA

USES OF BOUDICA: AN ANALYSIS OF THE RECEPTION OF THE BRITISH LEADER IN THE 19TH CENTURY AND HER ASSOCIATION WITH QUEEN VICTORIA

Laís A. Ribeiro²²
Pedro V. da S. Peixoto²³

Artigo recebido em 19 de janeiro de 2024

Artigo aceito em 12 de março de 2024

Resumo: Este artigo se propõe a analisar Boudica, comparando sua representação na antiguidade, a partir das obras de Tácito (séc. I-II), e a sua recepção no séc. XIX, através do monumento construído por Thomas Thornycroft, refletindo a relação desta com o Império Britânico da Rainha Vitória.

Palavra-chave: Boudica/Boadicea. Províncias Romanas. Representação Feminina. Usos do Passado.

Abstract: This article aims to analyze Boudica, comparing her representation in antiquity, based on the works of Tacitus (1st-2nd centuries), and her reception in the 19th century through the monument built by Thomas Thornycroft, reflecting its connection with Queen Victoria's British Empire.

Keyword: Boudica/Boadicea. Roman Provinces. Feminine Representation. Uses of the Past.

Introdução

Sabemos pouco sobre Boudica, ou Boadicea; as principais descrições que temos dela se dão a partir do relato de historiadores romanos. Os iceni (icenos), seu povo, não deixaram documentação escrita além da grafia de suas moedas. Seu estudo, desta forma, possui o prisma bem delimitado pela tradição literária greco-romana dita “clássica”. Neste espectro, Tácito e Dião Cássio são os relatos mais conhecidos e extensos sobre Boudica – apesar de Suetônio também a citar em *A Vida dos Césares*. Em contrapartida à limitação da documentação escrita,

²² Graduanda em História pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Integrante do Laboratório de História Antiga – LHIA/ UFRJ; orientada pelo Prof. Dr. Pedro Peixoto. ORCID: 0009-0007-1931-106X.

²³ Professor Adjunto de História Antiga da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). É Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), tendo realizado Pesquisa de Doutorado “Sanduíche” por 1 ano em Arqueologia na Universidade de Manchester, Inglaterra (Reino Unido). ORCID: 0000-0003-4311-9442.

a vida dessa mulher é um tópico de interesse dentro dos assuntos da Britânia. Sua imagem sofreu apropriação por diferentes grupos sociais ao longo da história, inclusive na contemporaneidade. Focaremos, aqui, na história da rainha bretã, que liderou uma revolta contra os romanos no primeiro século d.C., durante o principado de Nero, entendendo que tal narrativa não pode ser separada da história de sua recepção. Este artigo visa, de tal modo, contribuir com a adição de mais um prisma sobre o tópico dos usos do passado de Boudica, tema ainda marginal na historiografia brasileira, mas que, hoje, já conta com reflexões prévias (BÉLO, 2014).

Estabeleçamos, primeiramente, uma contextualização sobre os estudos de recepção dentro da historiografia. O começo deste campo, como apontado por Bakogianni (2016, p. 115), se deveu ao desenvolvimento de teorias de estética da recepção no âmbito literário, principalmente com uma geração de estudiosos da década de 1960. Tais debates foram gradativamente, na segunda metade do século XX, incorporados pela escrita da história. Abandonando a visão historicista que denota a imparcialidade do historiador frente ao seu objeto de estudo, e incluídos em uma visão pós-estruturalista, os antiquistas Charles Martindale e Lorna Hardwick foram primordiais para a estruturação dos estudos de recepção dentro da historiografia num contexto amplo. Seus estudos influenciaram centenas de historiadores posteriores e ainda se mantêm como nomes de referência dentro do campo. Para Martindale (*apud* BAKOGIANNI, 2016, p. 119), que reforça uma noção pré-estabelecida por Umberto Eco (2015), uma obra nunca detém seu significado estagnado pela lente de seu autor. Ela está em aberto a partir do momento que cada leitor recebe um “texto”, seja ele escrito ou não, a sua maneira, incorporando suas próprias vivências culturais em sua reinterpretação deste. De tal modo, “na recepção, nós falamos em ‘textos’, no plural, porque, a cada vez que um texto é lido, ele está sendo recebido e interpretado de uma nova maneira.” (BAKOGIANNI, 2016, p. 115)

Salienta-se aqui que as teorias de recepção, como o próprio termo sugere, enfocam no diálogo proveniente da apropriação consciente que se faz de um objeto, e no papel ativo que o receptor deste ocupa nesta comunicação. Lê-se que o termo “recepção” indica uma ação em sua própria sintaxe. Em outros

termos, os estudos deste campo reforçam a impossibilidade de imparcialidade plena frente ao recebimento de uma informação pela cognição humana. Ao reforçar a não passividade de um leitor frente a uma produção cultural “herdada” ou, como preferimos, *recebida*, os estudiosos deste campo reforçam também a não viabilidade de uma recriação estática do passado. Assim, em toda recepção feita, há a criação de algo novo, coerente com a contemporaneidade de sua realização; visto que o pretérito não pode ser copiado por uma nova lente sem a adição da atualidade de alguma forma. Como salientou Bakogianni (2016, p. 118),

uma das principais vantagens dessa abordagem teórica e metodológica é que ela nos encoraja a ser autorreflexivos, a questionar o que estamos tentando realizar e o processo pelo qual chegamos às nossas conclusões. A recepção nos convida a revelar nossos interesses pessoais e como estes agem como uma lente, através da qual a nossa compreensão dos clássicos greco-romanos e a história da sua recepção é filtrada e, às vezes, distorcida.

Percebe-se que com o seguimento de uma metodologia que abrace as teorias de recepção, há um reconhecimento de que a influência não traça uma semirreta única do passado em direção ao presente, mas de que existe também um caminho percorrido do presente em direção ao passado. Em suma, existe um diálogo constante entre estas duas temporalidades dentro do processo histórico, na medida em que é no contemporâneo em que o pretérito é construído e dotado de significado. Como afirmou Martindale (*apud* GLADYSON et al., 2020, p. 45):

A recepção é o nosso diálogo com o passado clássico, independentemente da forma que tenha; é como uma conversa de via dupla em vez de um monólogo priorizando um ou outro lado.

Os usos do passado se inserem, nesta perspectiva, como uma modalidade de recepção feita pelo sujeito, onde a

Recepção aponta para a verificação da distância entre a gênese e a recriação posterior; já os usos do passado enfatizam os contextos posteriores. Assim, cada momento usa o passado para sua própria época, seus interesses e circunstâncias. (GLADYSON et al., 2020, p. 44)

A apropriação do passado, neste contexto, assume um caráter instrumental do mensageiro hodierno para o interlocutor desta recepção. Por esta razão, os usos do passado se alinham muitas vezes a mensagens políticas contemporâneas à gênese de sua recriação. A epistemologia de usos do passado argumenta, assim, em direção a uma intencionalidade e instrumentalização do

passado pelo receptor, na intenção de se estabelecer uma mensagem. O receptor, autor da produção hodierna, se apropria do passado para falar sobre o presente. Concordamos com Glaydson, Garraffoni e Funari (2020, p. 45), quando estes elencam que “os usos do passado atuam para criação e consumo de uma narrativa que, produzida no presente, não deixa de estabelecer expectativas para o futuro.” O horizonte de expectativa, mencionado por Kosseleck (2006), seria, assim, irremediavelmente inseparável não apenas da experiência, mas da leitura que se faz dela.

Os estudos deste campo são primordiais na medida em que a apropriação do pretérito influencia as três temporalidades conhecidas – passado, presente e futuro – e a forma como lemos o mundo por meio delas. A utilização do passado no presente não influenciará apenas a forma como ele é percebido neste, mas também na forma como ocorre a sua percepção no futuro. Ao estudar o passado, não há como se afastar da “cadeia de recepções” atrelada a ele. Como afirmou Júlia Gaisser (*apud* MARTINDALE, 2006, p. 4), “nós não somos herdeiros diretos da antiguidade [...] eles (os textos) chegam para nós alterados irreversivelmente pelas suas experiências (dos interlocutores)”²⁴. Um texto, desta forma, seja ele um enunciado escrito, uma pintura ou uma escultura, é um evento histórico, fruto de um processo social de significação de seus termos. Esta se altera conforme as demandas de uma temporalidade e sociabilidade (MARTINDALE, 2006, p. 5). Não podemos, assim, separar a leitura contemporânea de um texto de suas recepções pretéritas, na medida em que a leitura de um tempo influencia o outro.

Como exemplo, nossa análise hoje sobre a antiguidade é influenciada – seja pela omissão de especificidades ou excesso de presença – pela retomada dos “clássicos” no Renascimento. Neste artigo, defenderemos que a recepção da imagem de Boudica na época vitoriana, durante o séc. XIX, foi preponderante para a criação de um imaginário social fortalecedor de sua figura como um símbolo de uma identidade britânica e de força da liderança feminina inglesa. A

²⁴ Tradução livre de: “the understanding that classical texts are not only moving but changing targets.” We are not the direct inheritors of antiquity. As Gaisser colourfully puts it, such texts [...] stamped with new meanings by every generation of readers, and they come to us irreversibly altered by their experience.”

memória – coletivamente compartilhada de sua figura – criada neste período, fora primordial para recepções e usos posteriores da rainha bretã.

Boudica em Tácito: contextualização e análise de obra

Para adentrar nos usos posteriores da imagem de Boudica, se coloca a necessidade de análise das primeiras construções desta imagem na própria Antiguidade. Entende-se que a utilização da rainha icena, para construções discursivas, começa na própria antiguidade romana, com Tácito, Dião Cássio e Suetônio. Os três autores se apoderaram de sua imagem em momentos temporais diferentes com objetivos diversos, criando, portanto, uma personalidade diferente para a rainha-guerreira. A primeira criação de uma personalidade para Boudica se deu com Tácito. Entende-se que seu discurso – compreendido, aqui, como a obra do autor em sua totalidade – é denotado também de intencionalidade por detrás da utilização da guerreira bretã.

Como foi pressuposto por Orlandi (*apud* BARROS, 2015, p. 76) a linguagem está materializada na ideologia e a ideologia, por sua vez, se manifesta na língua; ambas são incorporadas pelo discurso. Salientamos que o discurso faz parte de um processo histórico; “um processo de significação que se modifica a partir do momento ideológico e histórico, produzindo efeitos” (FOUCAULT *apud* BARROS, 2015, p. 77), pois ele nada mais é que a “reverberação de uma verdade” (BARROS, 2015, p. 77) de um determinado tempo recortado por uma determinada realidade sociocultural. Entendemos que o discurso só pode ser reverberado quando tudo está “dado”, isto é, o significado de conceitos e termos já estão consolidados no imaginário coletivo; sendo inviável a desarticulação do grupo sociocultural em que o autor está inserido de sua produção. O discurso é nada mais que o somatório do enunciado escrito, do sujeito e da ideologia (BARROS, 2015, p. 82). Neste contexto, é indissociável a vivência de Tácito de sua obra. Essa primeira criação da personagem “Boudica” contribuiu para delimitação do seu posterior resgate e para as narrativas posteriores que seriam atreladas a sua pessoa.

Não se sabe exatamente o ano de nascimento de Tácito. Adota-se, corriqueiramente, que este tenha ocorrido entre 55-57 d.C. (FUNARI; GARRAFFONI, 2016, p. 90). Sobre a sua naturalidade, o mais consensual é

colocá-lo como proveniente da Gália romana (MELLOR, 1999, p. 77); o que se aliaria a informação que detemos de sua correspondência com Plínio, o Jovem, onde o último menciona um sotaque provincial por parte do historiador. Pela menção ao sotaque e pela noção de que o desenvolvimento fonológico do sujeito é dependente da sociabilidade inicial a qual ele está inserido, pode-se colocar não apenas o nascimento, mas também a primeira infância do historiador na região. De fato, é quase um consenso denotar a origem de Tácito como fora da *urbs* de Roma; sendo um indivíduo ambientado no I século d. C.

Uma outra citação de Plínio alude a outro Córnelio Tácito, um equestre, que fora procurador da Gália Bélgica. Deduz-se deste que tenha sido pai do historiador (MARQUES, 2012). Tácito, assim, teria uma origem não apenas provinciana, como também inferior a ordem senatorial. Sua ascensão a esta última não seria costumeira para os padrões romanos, o que contribui para a noção literária posterior de um conservadorismo associado ao seu gênio. Haveria, em certas províncias do Império Romano, uma forte crença de que a preservação dos costumes republicanos se deu de maneira mais satisfatória entre a aristocracia provinciana do que na *urbs* romana. Este pensamento influenciaria a escrita de Tácito, como Marques (2012) sustenta. Ela ainda confira um tom moralizante em seu discurso como resultado deste imaginário popular (MARQUES, 2012). Um certo saudosismo pode ser, de fato, interpretado na rememoração que o historiador faz dos tempos republicanos e de sua crítica exacerbada às ações dos imperadores e à dita “corrupção” dos valores romanos/republicanos. Ao relatar a revolta de Boudica na Britânia sob o mandato de Caio Suetônio Paulino na região, cremos que esta postura se manteve presente.

O discurso apresentado no capítulo 35 do livro 14 dos Anais, denotado à rainha bretã, apresenta um resumo dos principais pontos que aparecem na construção de sua *persona* em Tácito. De fato, a construção de discursos para personalidades de dentro da obra não é algo particular à escrita do historiador – sendo um costume na tradição greco-romana presente desde Tucídides. Até o ato de se atribuir a oratória a liderança de um exército antes do confronto – nesse caso, em particular, entre bretões e romanos – na narrativa é fruto de uma

prática corriqueira entre os historiadores romanos (ADLER, 2008, p. 177). Os argumentos que justificariam a guerra colocados na boca de um líder militar são, de uma maneira geral, o momento no qual o autor poderia se utilizar de sua própria retórica. Embora seja um conceito pós-moderno, a noção hodierna de que não há como se separar o sujeito do que ele enuncia pode ser aplicada como método de análise para a narrativa do historiador do séc. I-II.

Portanto, deve-se considerar que a realidade transferida para a boca de Boudica é perpassada visão de mundo de Tácito. Não se pode afirmar que os argumentos de rainha-guerreira são argumentos aos quais o historiador defende. Para Tácito, em sua função como historiador, sua ação deve ser a de ser imparcial em seu relato como dito por ele no prefácio de *Histórias* (1.1). Porém, talvez a crítica a Roma que Tácito denota à oratória seja a que ele consideraria como plausível, tanto em efeito ou ocorrência, para aquele determinado momento a uma líder estrangeira. Os *Anais* foram escritos no séc. II d.C. e o discurso de Boudica não é citado em *Agrícola*. Levando em conta que o trabalho analítico do historiador se pautava principalmente na averiguação de testemunhos do evento transcrito, é pouco provável que durante um intervalo de tempo de mais de quatro décadas – quando a revolta ocorre – a memória destas testemunhas seja fidedigna; sem contar a própria subjetividade na maneira com a qual uma fala é interpretada.

Alinha-se a isto a improbabilidade de Boudica ter se dirigido aos seus aliados em uma língua entendível para os legionários romanos e não pela sua língua nativa (ADLER, 2008, p. 177). A fala apresentada no Livro 14, assim, detêm uma função interlocutora mais para com os romanos – em especial, a ordem senatorial que deteve contato com a obra de Tácito – do que com os bretões que em tese o teriam ouvido. Assim, é possível defender que o orador por detrás deste discurso é o próprio Tácito, e não a rainha dos Icenos, por mais que as palavras tenham sido atribuídas à ela. Como dito por Adler (2008, p. 177)

[...] Discursos pré-batalha são a categoria mais provável de oratórias a serem inventadas por historiadores antigos. Tais discursos contêm certos elementos e temas comuns, o que sugere que considerações dramáticas e retóricas tiveram grande peso em sua inclusão. (tradução livre)

Quanto ao discurso, temos sua transcrição:

No seu carro, trazia diante de si Boudica as suas filhas e, ao passo que ia caminhando em frente de cada uma das nações, lhe dizia que decerto não era coisa nova para os Bretões marcharem ao combate comandados por mulheres, porém que agora não vinha como rainha, descendente de avôs tão ilustres, reclamar o seu reino e o seu poder: vinha, sim, como qualquer mulher ordinária, vingar a perdida liberdade, as manchas que os açoutes tinham deixado no seu corpo e a infame violação de suas filhas, pois que a brutalidade dos Romanos tinha chegado a tais excessos de torpeza que já para eles todos os insultos eram permitidos, poluindo indistintamente tudo, até a mesma virgindade e a velhice. Mas bem se via que os deuses já davam sinais de proteger uma causa tão justa, porque uma legião, que se havia atrevido a combater, tinha sido aniquilada e os outros ou se escondiam nos quartéis, ou buscavam meios de escapar-se. Assim, não seriam capazes de ouvir nem o estrondo das armas, nem os clamores de tantos mil combatentes, e muito menos ainda de sofrer o ímpeto e o peso dos seus braços. E, se atendessem para o seu número e para os motivos desta guerra, ou deviam vencer ou morrer nela. Tais eram os seus sentimentos como mulher; quanto a eles, que eram homens, podiam muito embora viver e ser escravos. (TÁCITO, *Ann.*, 14, 35. 1-2)

É possível perceber uma certa “romanização” da figura da guerreira bretã durante a fala, algo para o qual haveria precedentes na historiografia taciteana. Como apontado por Rutledge (*apud* ADLER 2008, p. 174), no discurso que Tácito atribui a outro líder bretão, Cálgaco, o historiador

[...] transforma a terra alienígena e distante da Grã-Bretanha Romana em um espaço romano, com uma identidade romana, cujo povo compartilha e abraça os valores romanos, e sua ideologia, com resultados variantes; e o objetivo final do texto de Tácito é perpetuar a expansão e disseminação contínua da *Romanitas* (grifo nosso) que agrícola impõe à Grã-Bretanha.²⁵

Para caber na narrativa, os códigos que Boudica utiliza devem ser compreendidos pelos romanos, o público ao qual a obra de Tácito se destina. Têm-se em um primeiro momento a colocação de que ela teria discursado para seus conterrâneos sobre o costume dos bretões em aceitar a liderança feminina. Esta colocação não faria sentido para um povo já inserido neste contexto e ciente de seus próprios costumes. A fala pode ser compreendida como mais uma justificativa para os leitores da obra sobre a sua liderança. A causa pode ser entendida como uma clara diferenciação entre as lideranças romanas e as bretãs

²⁵ Trad. Livre de: “[...]turns the alien and distant land of Roman Britain into a Roman space, with a Roman identity, whose people share and embrace Roman values and ideology with varying results, and the ultimate aim of Tacitus’ text is to perpetuate the further expansion and spread of the Romanitas Agricola imposes on Britain.”

– na tentativa de colocar os bretões como os “outros”. De maneira explicativa, sua aceitação de comandantes do gênero feminino serviria como um marcador de sua alteridade. Isto, ou o trecho seria uma mera explicação técnica, descrevendo e justificando a liderança feminina frente ao choque da diferença. Adotamos a primeira opção como sendo a mais provável.

Seguindo a linha da oratória transcrita, existe uma crítica a opressão romana nas províncias pela boca de Boudica. Os desejos de Roma tinham avançado ao ponto onde eles (os romanos) não deixavam nenhum corpo “não poluído” (TÁCITO, *Ann.* 14. 35). Percebe-se que a crítica da rainha bretã reside no avanço dos “desejos” imperiais de sua época, em outras palavras, na corrupção da cosmopolis em relação a um estágio que lhe fora conhecido anteriormente. Acreditamos ser muito mais provável que esta corrupção “moral” dos desejos de Roma ser um argumento de autoria taciteana, devido a este refletir às suas críticas a opulência e a arbitrariedade dos imperadores nos tempos imperiais. A fala se alinharia a posição saudosista, já referida anteriormente, em relação ao período republicano, anterior ao Principado, e a corrupção dos valores cívicos ocorrida no último. Há de se entender que, para um público de guerreiros bretões, a atestação da corrupção de sistema romano seria desnecessária para a provocação de sentimentos adversos contra seus inimigos.

Doravante no discurso, Tácito ainda aproxima a guerreira de um caráter “popular”. Ele a coloca não como uma representante do poder real ou da riqueza do reino, como é observado: “porém que agora não vinha como rainha, descendente de avôs tão ilustres, reclamar o seu reino e o seu poder: vinha, sim, como qualquer mulher ordinária, vingar a perda liberdade” (TÁCITO, *Ann.* 14. 35). Ou, como melhor entendido em outra tradução da mesma passagem (WOODMAN, 2004): “ela agora não aparecia diante deles como uma herdeira dos grandes ancestrais, vingando seu reino e riqueza mas, como uma das pessoas do povo, sua liberdade perdida”²⁶. Esse afastamento da imagem de Boudica de seu caráter real é interessante na medida que observamos o apreço do

²⁶ Trad. Livre de: “now she was not, as one sprung from great ancestors, avenging her kingdom and wealth but, as one of the people, her lost freedom” (WOODMAN, 2004, p. 291)

historiador pela era republicana. De fato, o período monárquico se demonstrou uma memória amarga entre a ordem senatorial romana. Tanto que a acusação contra César residiu justamente na ideia de que este queria se tornar um monarca (*rex*). Não se imagina aqui que toda a ordem senatorial se colocaria a favor de Boudica e veria sua insurgência como legítima, dizer tal coisa seria uma negação do contexto senatorial romano na época do principado. Em contrapartida, é interessante notar que Tácito cria uma persona não inteiramente negativa para rainha-guerreira, sendo de certa forma até favorável. Aliado a esse contexto, têm-se o forte caráter crítico e a representação tirânica que Tácito denota aos imperadores em suas obras. Alguns historiadores (ESTEVES, 2015) que argumentam que este não era contra o principado em si, mas sim contra a sucessão hereditária do poder do *princeps*. De uma forma ou de outra, o autor não escreve Boudica como uma tirana nem como uma herdeira de uma linhagem, ela não se autolegitima por sua ancestralidade ou opulência, mas sim pelo seu interesse em defender a “liberdade” que fora dissipada pelas legiões romanas.

O estupro de suas filhas como uma das causas para o levante ainda é um fator interessante para a análise da narrativa. Em Dião Cássio, por exemplo, a subjugação econômica dos bretões aparece como um elemento mais preponderante para o levante que a má conduta sexual. De fato, o estupro das filhas de Boudica nem é citado em seu discurso (ADLER, 2008, p. 184-9) Deve-se lembrar que um estupro é uma causa legitimada pela história de Roma para insurgências. O estupro das sabinas provocou a revolta de seus pais nos primórdios da cidade como escreve Tito Lívio, e fora um estupro também – o de Lucrecia – que instaurou o regime republicano (LÍVIO, *História de Roma*. 1. 9-58). De fato, o estupro aparece em diversos momentos como motor da história na Roma clássica. Pode-se argumentar que essa seja uma das causas que apareceram para Tácito em sua pesquisa e este, como obrigado a abarcar a verdade pela concepção de sua função, apenas não a ocultou. A noção de uma representação simpática da guerreira bretã se mantém mais forte, entretanto, com o precedente do argumento supracitado do afastamento da figura da Boudica da figura de uma monarca. Cabe aferir ainda que a crítica à “má conduta” sexual dos colonizadores romanos se mostra presente também no discurso, por

ele conferido, a outros líderes bretões, como Cálgaco e Civilis (*apud* ADLER, 2008, p. 183).

Percebe-se que a luta dos Icenos e de sua líder aparece com uma certa ambivalência na narrativa dos *Anais*. Concordamos com Adler (2008, p. 179) quando este diz que Tácito cria uma representação “semi-simpática” de Boudica e sua família. Apesar dos bretões serem postulados como povos carregados de misticismos e com práticas condenáveis, como foi atribuído aos druidas da ilha de Mona, a líder dos Icenos é configurada e reestruturada com características civis admiráveis para um romano. Nossa intenção neste artigo não é defender que Tácito se encontrava favorável a bretã na revolta, mas sim demonstrar como a caracterização que historiador faz de Boudica é ambivalente e complexa, não amplamente negativa, como uma leitura primeira poderia levar a crer; enviesada pela sua suposta defesa da ação imperial e superioridade romana. É importante ressaltarmos que, para apresentá-la sob uma luz “simpática”, ele a traduz como uma liderança imaginável no contexto sociocultural romano, com motivações e justificativas habituais a ordem senatorial. Boudica se torna um personagem coerente se julgada pelos padrões cívicos romanos, pelo menos os que Tácito parece prezar em suas obras. Sua revolta denota de uma certa coerência pelo que a ocorreu. Como dito por Adler (2008, p. 183),

Tacitus não demoniza Boudica nem apresenta uma caracterização simplista dela. Sua Boudica é uma mistura—parte matrona romana maltratada, parte líder celta determinada.²⁷

Boudica da era vitoriana: estátua de Thornycroft e a memória britânica

Como muitos autores antigos, os escritos de Tácito passam por uma certa invisibilidade durante a era medieval, sendo suas obras gradativamente mais consumidas durante o Renascimento. A figura de Boudica também é “resgatada” durante esse período. Entrementes, durante a historiografia “colonial” a rainha bretã sofreu de um certo apagamento, devido ao fato de a subjugação de grupos

²⁷ “Tacitus neither demonizes Boudica nor presents a simplistic characterization of her. His Boudica is a hybrid—part maltreated Roman matron, part determined Celtic leader.”

bárbaros ser comparada com o processo de colonização moderno. Principalmente durante o séc. XVIII (HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 147), a subjugação dos bretões no primeiro séc. I d.C. era analisada sob um prisma positivo na medida ela teria contribuído para a introdução uma “luz civilizatória” aos bárbaros. Algo semelhante, na perspectiva colonial, ao que ocorreu no processo de imperialismo dos Estados Unidos e dos países europeus em relação aos países ditos de terceiro mundo. Por esta razão, a Roma imperial era posta por alguns estudiosos como precursora da ação dos países imperialistas do séc. XIX; sendo utilizada desta forma como justificativa para a última, por uma noção de hereditariedade. Essa ideia é observada poema de Henderson (*apud* HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 157), quando o autor diz que “a conquista romana foi o primeiro passo da Grã-Bretanha ao longo do caminho em direção ao seu império mais amplo” (tradução livre).

Essa tendência também foi seguida pelos produtos culturais da época. Roma fora posta como uma predecessora do Reino Unido e de seu governo; como um primeiro passo para construção tardia do império liderado pelo último. Esta regra de releitura do passado não foi isenta de exceções, porém determinada pela tendência observada na maioria nas produções culturais deste período. No entanto, no final do século XIX e começo do XX, há um ponto de virada e a consolidação de uma perspectiva de supremacia do império Britânico em relação ao Romano. Como é observado no seguinte trecho de *The Roman Wall*, de John Collingwood, de 1851:

Outro império surgiu do qual Roma não sonhava [...] nesta ilha, onde, nos dias romanos, o selvagem pintado dividia a floresta com a besta de rapina - uma senhora está sentada no trono de estado, empunhando um cetro mais poderoso do que Júlio ou Adriano jamais seguraram! Seu império é três vezes maior do que o de Roma na hora de seu auge, mas o poder não é seu mais brilhante diadema. [...] Seu povo a abençoa. (*apud* HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 148)²⁸

Nos séculos XVIII e XIX, portanto, são percebidas visões complexas e com camadas multifacetadas sobre o passado. Por um lado, há uma aproximação com

²⁸ Tradução livre de: “Another empire has sprung into being of which Rome dreamt not [...] In this island., where, in Roman days, the painted savage shared the forest with the beast of prey – a lady sits upon the throne of state, wielding a sceptre more potent than Julius or Hadrian ever grasped! Her empire is threefold that of Rome in the hour of its prime, but power is not her brightest diadem. [...] Her people bless her.”

o Império Romano e uma idealização deste, por outro, começa também a se delinear um prisma negativo sobre o Império Romano. O último, sendo o mais consolidado ao final do último século supracitado, vai além da mera comparação entre os britânicos contemporâneos e os romanos antigos, mas também aproxima os antigos bretões do século I d.C. dos britânicos contemporâneos. Neste espaço, líderes bretões insurgentes, como Boudica e Calgaco, ganham particular atenção, como um testemunho da benignidade perpassada por descendência e como figuras heroicas e patrióticas (HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 150).

A recepção mais significativa para a consolidação dessa caracterização de Boudica fora o poema de William Cowper, da segunda metade do século XVIII. É no século XIX, contudo, que sua imagem ganha uma maior proeminência nacional por conta de dois principais fatores: seu gênero e seu nome. Devendo-se ao fato da rainha-guerreira ser tomada como um símbolo de força da liderança feminina, em um país redigido por uma monarca do gênero feminino ao final do século. Também pelo fato de seu nome, Boudica, em língua britânica antiga significar “vitória” (JACKSON, 1979), o que permite uma clara associação a rainha Vitória. De fato, em sua obra, Hingley e Unwin (2005, p. 159) citam um verdadeiro “culto imperial” em torno da imagem de Boudica, na virada do século XIX para o XX. Os autores ainda generalizam este fato ao citarem o dito de que toda criança em idade escolar neste período saberia recitar o poema de Cowper (Ibidem, p. 181-2).

Durante o começo do séc. XX, a estátua de Thomas Thornycroft se destaca como um dos monumentos criados para a afirmação da líder bretã como um símbolo patriótico e imperial britânico. Construída no final do séc. XIX e inaugurada em 1902, a estátua faz parte de um plano de governo para a imediata aproximação de Boudica à rainha Vitória. Nela, é possível ver a líder bretã, em cima de uma carruagem, em um traje similar a um *quítion* grego, com uma coroa, braços elevados em direção ao céu, uma das mãos portando uma lança e as duas filhas, uma a cada lado.



Figura 1: monumento Boadicea

Fonte: <https://www.meisterdrucke.pt/artista/Thomas-Thornycroft.html>,

Acesso em: 25/11/2023.

Sua postura na estátua é de imponência, ela segue com o olhar direcionado para cima, não olhando para a sua volta. Seu caráter como guerreira é acentuado pela lança, mas o que impera é o seu aspecto físico. Ao contrário de Tácito, no monumento, há uma clara intenção de aproximar Boudica de seu caráter real. Sua pose é inabalável, como uma líder confiante, além de em sua cabeça repousar uma coroa, feita nos moldes modernos. Esta, para este contexto, fora escolhida para acentuar seu caráter monárquico, aproximando-a da família real britânica. Suas filhas permanecem abaixadas ao seu lado, não obstruindo a vista do espectador do quadro principal – a própria Boudica. Quase como que curvadas, elas se demonstram abaladas pelo derredor: uma mantém seu olhar direcionado para os lados, enquanto a outra olha para trás, de acordo com o próprio Thornycroft, para o lastro de destruição deixado pela batalha (HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 163). Os olhos dos cavalos aparecem selvagens, em contraste com a pose serena de Boudica. Embaixo da estátua, se apresenta a descrição “Boadicea/Boudica: queen of the Iceni, who died A. D. 61 after leading her people against the Roman invader”, que reforça a noção de empoderamento

trazido pela estátua e de uma realeza justa, que luta contra invasores pela liberdade.

Na base do monumento, ao lado, há inscrito um trecho do poema de Cowper: "Regions Ceaser never knew, Thy posterity shall sway". A líder bretã é posta como uma ancestral do povo britânico e de seu sistema monárquico, noção anacrônica. É interessante notar que, aqui, o texto vem de auxílio a imagem, como uma ideia reforçadora. A intenção, dada ao contexto, é claramente a de aproximá-la à rainha Vitória, por uma noção de hereditariedade. Não há como precisar se os povos bretões do séc. I d.C. detinham um senso identitário uníssono, outra tribo poderia ser vista como estrangeira assim como os romanos o eram (ALDHOUSE-GREEN, 2006, p. 125). Boudica, de fato, não se reconheceria como líder de uma nação, no sentido moderno da palavra. No entanto, esta ideação da guerreira bretã como uma líder britânica é uma construção vitoriana consolidada no século XX. Tanto que persiste no imaginário social contemporâneo do Reino Unido. Histórias infantis ainda perpetuam a imagem de Boudica como a primeira das "grandes rainhas" da Inglaterra, como se vê em uma produção do British Council, disponibilizado em uma plataforma online. Este coloca Boudica próxima e anterior, em uma linha do tempo, à rainha Vitória e à Elizabeth II:

Figura 2: frame do instante 2:41 do vídeo *The tale of Boudica by British Council*

Fonte: https://youtu.be/hYwds_rVGyA?si=S_GfxkiOYxmjfQpz,

Acesso em: 25/11/2023



É importante salientar mais uma vez que essa consolidação no imaginário coletivo da líder bretã como pertencente a uma tradição monárquica, é uma construção engendrada por um projeto governamental. Para este, a estátua de

Thornycroft fora primordial para a cristalização da ideia de uma Boudica como símbolo imperial na memória inglesa. O próprio príncipe Albert opinou sobre a construção do monumento, trocando correspondências com Thornycroft e disponibilizando seus próprios cavalos como moldes para os da estátua (HINGLEY; UNWIN, 2005, p. 162). Além disso, têm-se a escolha do local para a deposição do monumento, em frente ao parlamento britânico, e o fato de que a monarquia em si financiou o escultor em sua criação.

O que se faz mais interessante ainda, ao nosso ver, é que a “romanização” de Boudica – isto é, uma aproximação de Boudica da esfera cultural mediterrânea antiga – persistiu na modernidade. Ela aparece com uma vestimenta grega e seus traços marcados fortemente pelos moldes greco-romanos, padrões do neoclássico europeu. Sua carruagem também se apresenta anacronicamente com o formato de uma carruagem – com a foice nas rodas – do séc. XIX. Para caber no discurso imperial britânico, Boudica não é representada “barbarizada”. A aproximação com o verossímil do que seria sua imagem verdadeira não é o foco. Sua estética é representada de uma forma clássica, que mais se encaixa com os moldes de uma sociedade europeia do século XIX; ainda fortemente marcada pela noção de hereditariedade para com a civilização greco-romana. Bélo (2014), em seu artigo, faz um levantamento para testagem do alcance da rainha guerreira bretã na sociedade britânica contemporânea. Das 40 pessoas entrevistadas, 92,5% já haviam ouvido falar de Boudica e 85% tinham aprendido sobre ela na escola (BÉLO, 2014, p. 118). Isto demonstra como Boudica se mostra presente no folclore britânico, e como sua imagem fora fortemente associada à monarquia britânica. Ela alcançou seu ápice de fama principalmente durante o período de governo da rainha Vitória e muita dessa campanha foi cristalizada pela estátua de Thornycroft e o poema de Cowper. Ambos se encontram presentes no monumento do séc. XIX.

A utilização do passado feita por Thornycroft foi preponderante para a noção hodierna de Boudica no Reino Unido. Tácito nem a adjetiva como rainha em sua obra, entretanto, a noção estabelecida no imaginário coletivo britânico é, em muitos casos, a desta como um símbolo patriótico e uma antecessora das rainhas Vitória e Elizabeth II. Pela teoria de cadeias de recepções de Martindale

(2006, p. 4), não há como dissociar uma leitura contemporânea de um texto antigo das inúmeras recepções feitas deste material em seu devir. Se observa, aqui, que a recepção de Thornycroft é fruto de um processo histórico – o monumento é dependente do contexto social de sua gênese e das representações de Boudica que lhe foram anteriores. Contudo, ele é um elemento importante para a construção de uma memória local em torno da rainha-guerreira. A estátua se mostra como um fator catalizador de memórias locais. Ela é um material preponderante para a consolidação da rainha dos Icenos na memória nacional, britânica e inglesa. Os usos do passado de Boudica, realizado por Thornycroft com a ajuda da família real, cristaliza um novo imaginário da Bretã como uma monarca idealizada, que demarca imponência contra seus oponentes. A história atravessa a realização do material em seu processo de criação, assim como este também ajuda a escrevê-la a partir de sua confecção.

Corpus documental:

TÁCITO. Livro XIV. In: **Anais**. Trad. J. L. Freire de Carvalho. Lisboa: Edições Colibri, 2022, p. 337-369.

TÁCITO. Livro XIV. In: **The Annals**. Trad. A. J. Woodman. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 2004, p. 275-306.

TÁCITO. Livro I. In: **The history of Tacitus**. Trad. A. J. Church e W. J. Brodribb. Londres: Forgotten Books, 2019, p. 1-45.

TITO LÍVIO. Livro I. In: **História de Roma**. Trad. P. M. Peixoto. São Paulo: Paumape, 1989, p. 21-104.

Referências Bibliográficas:

ADLER, E. **Boudica's Speeches in Tacitus and Dio**. The Classical World, v. 88, nº. 1, p. 173-195, 2008.

ALDHOUSE-GREEN, M. **Boudica Britannia**. London: Pearson Longman, 2006.

BAKOGIANNI, A. O que há de tão 'clássico' na recepção dos clássicos? Teorias, metodologias e perspectivas futuras. **Codex - Revista de Estudos Clássicos**, Rio de Janeiro, v. 4, nº 1, p. 114-131, 2016.

BARROS, T. H. B. Por uma metodologia do discurso: noções e métodos para uma análise discursiva. In: **Uma trajetória da Arquivística a partir da Análise do**

discurso: inflexões histórico-conceituais [online]. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2015, p. 73-95. Disponível em: < <http://books.scielo.org/> >. Acesso em 26 de nov. de 2023.

BÉLO, T. P. **Boudica e as facetas femininas ao longo do tempo:** nacionalismo, feminismo, memória e poder. Tese (Doutorado em História Cultural) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2014.

BÉLO, T. P. Um estudo preliminar sobre Boudica e a memória coletiva Britânica. **Cadernos do LEPAARQ**, UFPel, v. XI, nº 21, p. 106-121, 2014.

ECO, U. **Obra aberta:** forma e indeterminação nas poéticas contemporâneas. São Paulo: Editora Perspectiva SA, 2015.

ESTEVES, A. M. Discursos e Caracterização de Tibério nos Anais de Tácito. **Phoênix**, Rio de Janeiro, v. 21, n. 2, p. 137-151, 2015.

FAVERSANI, F. Tácito, Sêneca e historiografia. In: JOLY, F. D. (Org.). **História e retórica:** Ensaio sobre a historiografia antiga. São Paulo: Alameda, 2007, p. 137-146.

FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. Tácito. In: _____. **Historiografia:** Salústio, Tito Lívio e Tácito. Campinas: Editora da Unicamp, 2016, p. 89-126.

GLAYDSON, J. da S.; FUNARI, P. P.; GARRAFFONI, R. S. Recepções da Antiguidade e usos do passado: estabelecimento dos campos e sua presença na realidade brasileira. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 40, nº 84, p. 43-66, 2020.

HINGLEY, R.; UNWIN, C. **Boudica:** Iron Age warrior queen. London: Hambledon Continuum, 2005.

JACKSON, J. Queen Boudicca?. **Britannia**, v. 10, p. 255, 1979.

KOSELLECK, R. Historia Magistra Vitae: Sobre a dissolução do topos na história moderna em movimento. In: _____. **Futuro Passado:** Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 41-60.

MARQUES, J. B. Públio (Gaio) Cornélio Tácito. In: PARADA, M. (Org.). **Os Historiadores:** Clássicos da História. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Vozes, 2012, v. 1, p. 88-106.

MARQUES, J. B. Um ciclo de costumes em Tácito? Anais III, 55. **Boletim do CPA**, Campinas, [s. v], n. 18, p. 55-66, 2004.

MARTINDALE, C. Introduction: Thinking Through Reception. In: MARTINDALE, C.; THOMAS, R. F. (ed.). **Classics and the uses of Reception**. United Kingdom: Blackwell Publishing, 2006, p. 1-13.

Entre la tierra y el mar. La construcción identitaria de los varones mortales

Between the Land and the Sea: The Identity Construction of Mortal Men

María Cecilia Colombani²⁹

Artigo recebido em 02 de maio de 2025

Artigo aceito em 09 de junho de 2025

Resumen: Nos proponemos pensar la relación de Hesíodo con el agua. Nos detendremos en *Trabajos y Días* por ser el poema que encara definitivamente el tópico, pero debemos considerar que en *Teogonía* la presencia del agua resulta también importante. La presencia del agua asociada al mar está atestiguada en dos momentos principales. En primer lugar, para presentar la preferencia por la tierra firme frente a la incertidumbre que presenta el mar y, en segundo lugar, para dar una serie de consejos a los varones mortales en torno a la fabricación y protección de utensilios vinculados al mar.

Palabras clave: Tierra, mar, varones mortales, subjetividad.

Abstract: We propose to consider Hesiod's relationship with water. We will stop in *Works and Days* because it is the poem that deals definitively with the topic, but we must consider that in *Theogony* the presence of water is also important. The presence of water associated with the sea is attested at two points. Firstly, to present the preference for dry land as opposed to the uncertainty presented by the sea and, secondly, to give a series of advice to mortal men about the manufacture and protection of utensils linked to the sea.

Keywords: Land, sea, mortal men, subjectivity.

Introducción

En este trabajo haremos visible la relación de Hesíodo con el agua. Si bien nos detendremos, especialmente, en *Trabajos y Días* por tener una mención interesante sobre el tema del mar, debemos considerar que en *Teogonía* la presencia del agua resulta también importante. En efecto, en el marco de la genealogía hesiódica, aparece una serie de divinidades marítimas como Nereo, el anciano del mar, vicario mítico del rey bueno.

En este marco, su figura es significativa no sólo a la hora de relevar la presencia del agua, sino también la asociación del personaje a la función de

²⁹ Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos. Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra. Email: ceciliacolombani5@gmail.com. ORCID: 0000-0002-6215-0499.

soberanía. Lo engendró la ola y se trata de una figura a quien Hesíodo reconoce como *apseudés*, *alethés* y *nemertés*, lo que constituye la cabeza de un largo linaje de divinidades marinas.

No obstante, la presencia del agua asociada al mar en *Trabajos y Días* es, no obstante, menor en relación a nuestro tópico de análisis, ya que el poema está ligado a la tierra como el medio de producción de la aldea hesiódica. Más allá de esta presencia dominante, el autor se refiere al agua en dos momentos principales, que analizaremos en base a los versos. En primer lugar, para presentar su preferencia por la tierra firme frente a la incertidumbre que presenta el mar y, en segundo lugar, para dar una serie de consejos a los varones mortales en torno a la fabricación y protección de utensilios vinculados al mar.

Como podemos ver, la distancia entre la épica homérica, donde el mar resulta una geografía dominante y privilegiada del retorno de Ulises a su añorada tierra, y la poesía didáctica hesiódica, donde la tierra firme es el escenario de su interlocución con su hermano Perses, resulta significativa.

Ulises es un varón que enfrenta el mar con el peligro que implica para cualquier mortal. Hesíodo es un hombre de la aldea, donde la tierra dispensa los granos que la maravillosa Deméter prodiga, para conjurar el hambre. Entre la tierra y el agua se construyen, de este modo, dos identidades, dos modelos de subjetividad que abrazan la Grecia arcaica en su dimensión antropológica.

El agua en *Teogonía*. Nacimientos acuosos

En el inicio de la *Teogonía* hesiódica, aparece la primera referencia al agua como una primera emergencia. Debemos ubicarnos en la descendencia de Gea, elemento femenino que constituye uno de los cuatro primerísimos. Junto a Khaos, Tártaro y Eros, Gea constituye en la cosmogonía hesiódica un elemento fundacional del *kosmos*. En ese contexto, el último elemento-espacio de su descendencia, sin unión sexuada, vale decir, sin abrazo amoroso, es **el Ponto**, el estéril piélago, luego de engendrar a Urano estrellado y a las Montañas grandes, graciosas cuevas de las Ninfas.

Cuando Gea inicia su descendencia sexuada, a partir de su unión amorosa con Urano, nos encontramos con el primer elemento-espacio: Océano, de profundos remolinos, masa de agua que corre como un río alrededor de la tierra,

ciñéndola sin ser él ceñido y fluyendo en sí mismo. Lo caracteriza el adjetivo *bathudínes*, vorticoso, de remolinos profundos y de él proceden tanto los ríos como el mar. Ponto y Océano resultan elementos acuosos de distinto registro.

Más tarde, siempre en el marco de la genealogía hesiódica, una nueva mención de Océano se da a partir del nacimiento de las Nereidas: «Nacieron hijas muy amables entre las diosas en el ponto infecundo, de Nereo y de Doris de hermosa cabellera, hija de Océano, perfecto río» (Hes. *Th.* 240-242). Hesíodo comienza con estos versos el catálogo de las cincuenta Nereidas, cuyos nombres simbolizan y personifican las cualidades del mar. Son las hijas de Nereo, el anciano del mar, y de Doris, una de las tres mil Oceánides.

Ploto, Eucranta, Sao, Anfítrite, Eudora, Tetis, Galena, Glauca, Cimótoa, Espeo, Toa, la amable Halía, Pasítea, Érato, Eunice de rosados brazos, la graciosa Mélite, Eulímene, Ágave, Doto, Proto, Ferusa, Dinámene, Nesea, Actea, Protomedea, Doris, Pánope, la hermosa Galatea, la encantadora Hipótoa, Hipónoe de rosados brazos, Cimódoca que calma sin esfuerzo el oleaje en el sombrío ponto y las ráfagas de los vientos huracanados junto con Cimatolega y Anfítrite de bellos tobillos, Cimo, Égone, Halimeda de bella corona, la risueña Glaucónoma, Pontoporea, Leágora, Evágora, Laomedea, Polínoe, Autónoe, Lisiánasa, Evarna de encantadora figura y belleza sin tacha, Psámata de gracioso porte, la divina Menipa, Neso, Eupompa, Temisto, Prónoe y Nemertes que tiene la inteligencia de su inmortal padre» (Hes. *Th.* 240-262). Como podemos ver, se trata de una descendencia de caracteres inscritos en un linaje diurno, de valoración positiva.

La identificación del linaje positivo al que pertenecen las Nereidas está dada por un lado, por las características lumínicas, explícitamente desarrolladas por el poeta, pero, en una segunda línea, no menos interesante y contundente, por la etimología de los nombres que portan algunas de ellas, en los que la misma luminosidad toca, a su vez, dos caras: o bien la caracterización, o bien la funcionalidad, vinculada a ese fondo mercantil marítimo, como novedad de un tiempo histórico que vuelve a abrir sus límites comerciales y a contactarse con otros pueblos. Si retornamos a las figuras, se observan marcas luminosas, en buena medida señaladas por el prefijo *eu*, lo que enfatiza la valencia positiva y

su adecuada territorialización en un linaje diurno (Colombani, 2016). El lenguaje propio de Hesíodo, enmarcado, a nuestro entender, en la lógica del linaje, entendiendo al linaje como un operador discursivo, es un lenguaje que se perfila para dar cuenta de la producción hesiódica. Este operador discursivo es el medio propio de Hesíodo para la institución de sentido. De este modo, el linaje queda subordinado a la categoría de operador discursivo. La novedad hesiódica está situada en la lógica del linaje, en el modo de presentar ambos poemas subtenidos por la misma lógica.

El linaje como un operador discursivo permite una organización tanto de los elementos cósmicos, de los dioses y de los hombres desde ese horizonte que se inscribe en la tensión de dos linajes, uno positivo, de matriz diurna y luminosa y otro negativo de valencia oscura y tenebrosa.

Nuestro modelo de instalación frente a la obra hesiódica supone, de este modo, la existencia dos campos simbólicos que permiten clasificar y significar a la realidad, expresados en la figura mitológica del linaje: lo nocturno y negativo, y lo luminoso y positivo. El catálogo que acabamos de enumerar, siguiendo la letra hesiódica da cuenta de un plexo de divinidades que por sus características y nombres se inscriben en el linaje positivo.

Una nueva referencia al espacio acuoso está dada a propósito de las Oceánides, producto de la unión de Océano y Tetis, de quienes descienden, completando un dispositivo de nacimiento relacionado a potencias vinculadas al elemento líquido: «Tales, pues, de Océano y de Tetis fueron engendradas, las hijas mayores; son ciertamente muchas más: pues hay tres mil Oceaninas de finos tobillos, que, muy dispersas, recorren la tierra y las profundidades del agua por todas partes, espléndidas hijas de diosas. Y tantos otros ríos corren ruidosamente, hijos de Océano a los que engendró la venerable Tetis» (Hes. *Th* 362-368).

La descendencia de Océano y Tetis nos devuelve elementos relacionados con el espacio acuoso, al tiempo que pueblan la mitología de figuras positivas y luminosas como las bellas Oceaninas, espléndidas hijas de diosa, *theáon agláa tékna*; el adjetivo *aglaón* significa hermoso, brillante, espléndido, lo cual carga de valoración positiva la ilustre descendencia que recorre la tierra y los ríos como

figuras espaciales. Los nombres de las Oceaninas son *Mêtis*, la astucia, *Tykhé*, la suerte, o bien regiones bañadas por el mar como Europa, Asia, Rodia.

La imagen positiva de las Oceánides se inscribe en la belleza, la gracia, el encanto, la delicadeza. De este modo, vuelven a marcar las notas identitarias de un colectivo que parece cobrar importancia en la *Teogonía*, y nos remite, ineludiblemente a la presentación temprana en el proemio de *Teogonía* de las Musas, las Bienhabladas hijas de Zeus, jóvenes, encantadoras, bellas y festivas.

Tal como sostiene Pérez Jiménez, «los nombres de las Oceánides corresponden a las mismas ideas que los de las Nereidas con las que en algunos casos coinciden» (Pérez Jiménez, 1995: 86). Entre ellas, dos se distinguen por haberse constituido en las esposas de Zeus, la primera, Metis, la Astucia, a quien Zeus deglutiera por temor, precisamente, a su capacidad y su ingenio, y a la posibilidad de que el futuro hijo que su vientre gesta le arrebate el poder, y la tercera, Eurínome, madre de las Gracias, portadoras, también, de marcas luminosas.

Las marcas de Nereo, el anciano venerable

Si hasta este punto hemos analizado la descendencia luminosa de uniones acuosas, no podemos dejar de extendernos en la figura rectora del pensamiento mítico griego asociada al agua como espacio de emergencia. Nos referimos a Nereo y a su asociación política con el rey de justicia, lo que lo distingue de otras figuras como Proteo y Forcis e, incluso, Glauco.

El campo de la soberanía en la Grecia Antigua parece consolidarse a partir del rastreo genealógico de la figura de Nereo, el Anciano del Mar. Nereo, hijo de Ponto y cabeza de un largo linaje de divinidades oraculares, aparece en la *Teogonía* hesiódica como un dios marítimo, hijo del ya aludido Ponto en unión con Gea, dotado de poderes adivinatorios y capaz de cambiar de apariencia.

Algunos adjetivos representan la constelación de predicaciones que un maestro de *alétheia* debe poseer (Detienne, 1986: 39-58). Pensemos al respecto, en los tres adjetivos con que Hesíodo enumera a los descendientes de Ponto y ubica a Nereo en primer lugar. En *Teogonía* leemos: «El Ponto engendró al sincero [*Apseudés*] y veraz [*alethés*] Nereo, el mayor de sus hijos. Además, le llaman Viejo, porque, infalible [*Nemertés*] y benévolo [*épios*], no se le ocultan

las leyes divinas, sino que conoce justos y sabios designios» (Hes. *Th* 233-236). He allí los cuatro adjetivos que configuran el campo de la eficacia adivinatoria. *Nemertés*, más allá de ser una de las hijas de Nereo, quien encabeza un largo linaje de divinidades oraculares, significa infalible, certero, veraz, sincero. Nereo es *Nemertés* porque en él el olvido está ausente. *Nemérteia* es precisamente el término para calificar al oráculo o al adivino infalible. Por su parte, *Apseudés* alude a lo verídico, en tanto aquello que no engaña.

Dentro del pensamiento mítico, la tensión se juega pues en el campo de la memoria y el olvido. Siguiendo la tesis de M. Detienne (1986) la memoria aparece como una potencia de carácter adivinatorio, como aquello que de-vela, des-oculta, y el olvido, como una falta, en tanto ocultamiento. Como contrapartida, *pseudés* no corresponde exactamente a mentiroso, sino más bien al que engaña y, en tal sentido, comete una falta. La tensión hay que pensarla entre lo que se oculta y se des-oculta, lo que engaña y lo que no. El engaño es una forma del ocultamiento, y en tal sentido, del olvido. Así una palabra *pseudés* es una palabra ineficaz, sin realización, vana por no realizadora. El epíteto *Apseudés* es habitual para calificar al personaje que, como Nereo, el Anciano del Mar, no persigue el engaño, del mismo modo que el adivino en la palabra oracular.

En la presentación que Hesíodo hace, Nereo es por excelencia el rey verídico, el que dice cosas verdaderas, y el que jamás olvida la equidad. Son estas características las que se solidarizan con otras para completar la imagen del rey bueno, núcleo fundacional y arquetípico de muchas tradiciones políticas, donde el rey encarna la figura de autoridad transida de verdad, bondad y justicia. Nuevamente es M. Detienne quien trabaja las características de Nereo que, a nuestro criterio, lo inscriben en un linaje diurno. Nereo es el *presbúatos*, el más venerable, grado máximo de un adjetivo que en su formulación superlativa lo ubica en el lugar más respetado, el del más anciano, no con esa ancianidad que se acerca a la Vejez Maldita, de signo negativo, sino aquella que se aproxima a ese enclave donde la vejez se incardina con el respeto que supone el ejercicio de la autoridad.

Afrodita y el elemento acuoso. La cuna de una deidade

Otro nacimiento resulta interesante a partir de su vinculación con el agua: el de Afrodita, que representará el dominio femenino de la seducción. Su territorio es el campo de lo que los griegos denominaron con un neutro plural, *tà aphrodísia*, las cosas u obras de Afrodita.

En el marco del mito de la castración que la gramática mítica despliega, el miembro viril cercenado a su padre que Cronos arroja al Ponto, no se hunde, sino que flota y la espuma de su esperma se mezcla con la espuma del mar. De esta mezcla espumosa en torno del miembro inmortal de Urano, nace Afrodita, una criatura espléndida, la diosa nacida del mar y la espuma. Así refiere Hesíodo su nacimiento: «Primero navegó hacia la divina Citera y desde allí se dirigió después a Chipre rodeada de corrientes. Salió del mar la augusta y bella diosa, y bajo sus delicados pies crecía la hierba en torno. La acompañó Eros y la siguió el bello Hímero al principio cuando nació, y luego en su marcha hacia la tribu de los dioses. Y estas atribuciones posee desde el comienzo y ha recibido como lote entre los hombres y dioses inmortales: las intimidades con doncellas, las sonrisas, los engaños, el dulce placer, el amor y la dulzura» (Hes. *Th* 193-207). Significativas marcas de esta nueva criatura espléndida nacida del mar.

Hasta aquí hemos propuesto un recorrido genealógico, buceando en los linajes divinos, la presencia de criaturas marinas, nacidas de uniones entre divinidades, también vinculadas al agua como medio de producción de la descendencia.

A su vez, pudimos observar la inscripción en un linaje luminoso a partir de los rasgos identitarios relevados, que han dado cuenta de la presencia del agua en *Teogonía*.

El agua en *Trabajos y Días*. La experiencia de un padre

El panorama cambia. No sólo por las propias marcas de ambos poemas, sino también por la presencia del agua vinculada a referencias de carácter autobiográfico que *Trabajos y Días* aporta en su matriz socio-antropológica.

La primera referencia al mar que aparece en *Trabajos y Días* constituye uno de los pocos datos autobiográficos que Hesíodo presenta en el poema.

Su padre vivía en Cumas, en la región de Eolia, en Asia Menor. Su ocupación era la de tantos griegos del momento, el comercio vinculado a la

navegación, por las costas del Asia Menor. La precariedad del trabajo, la «penosa estrechez» de la situación económica, parecen llevarlo a abandonar la región para retornar a la Grecia continental, en un claro proceso migratorio, familiar a la época.

Así es como recalca en una pequeña aldea llamada Ascra, en la región de Beocia, luego de haber atravesado el Egeo como modo de alcanzar la tierra firme.

A partir de esa firmeza que la tierra implica, conviene pensar el *pathos* que el mar despierta en el mundo arcaico. En la tradición épica el mar resulta una geografía dominante, aunque no exenta de riesgos, de condiciones climáticas adversas, de naufragios. Estas adversidades llevaban a los varones mortales a pedir auxilio y protección a los dioses contra esos peligros que constituían una fuente de angustia. De modo tal que el mar constituía un *tópos* intrínsecamente ambiguo, donde hombres y dioses se relacionaban para garantizar una navegación segura.

Los ruegos y las ofrendas representaban entonces una forma humana de suavizar la cólera de los dioses vinculados al mar que podían desatar su ira y entorpecer el viaje. De ese modo, buscaban su benevolencia para lograr alcanzar el puerto seguro.

Obtener el auxilio de los dioses suponía, entonces, desplegar un vasto número de acciones y tácticas eficaces tendientes a obtener esa protección divina, indispensable para aplacar la angustia como sentimiento humano.

No obstante, muchas veces, esas acciones no resultaban suficientes para enfrentar los peligros del mar y los desafíos que cualquier travesía implicaba. El medio se convirtió, así, en un *tópos* inédito y desconocido de exploración que, al mismo tiempo, resultaba fascinante, tal como suele fascinar lo desconocido. Ese elemento líquido, símbolo de vida, puede ser, también, un símbolo de muerte (Vieira, 2011: 36). Tal como el mismo Vieira afirma «La ambivalencia ligada al mar como lugar de lo desconocido, como medio contrario al hábitat natural del hombre, la tierra, es reforzada, así, por su proximidad y relevancia para la ciudad. El mar es una presencia constante y por eso, constantemente temida» (Vieira, 2011: 66)³⁰.

³⁰ La traducción del portugués es nuestra

Esta es la situación que el mar devuelve a los varones mortales. El padre de Hesíodo optó por la tierra firme, más allá de las desventajas de la aldea elegida.

Ascra no representa una aldea floreciente, que atraiga a Hesíodo, quien a ella se refiere en términos bastantes despectivos. Refiriéndose precisamente a la llegada de su padre a Ascra, dice Hesíodo en *Trabajos y días*: «Así mi padre y también tuyo, gran necio Perses, solía embarcarse en naves necesitado del preciado sustento. Y un día llegó aquí tras un largo viaje por el ponto abandonando la eolia Cime en una gran nave. No huía del bienestar ni de la riqueza o de la dicha, sino de la funesta pobreza que Zeus da a los hombres. Se estableció cerca del Helicón en una mísera aldea, Ascra, mala en invierno, irresistible en verano y nunca buena» (Hes. *Op.* 635-641). Pero es el agua la que, en última instancia, lleva al padre a recalar en tierra firme.

El interés por Ascra del padre de Hesíodo parece estar determinado por la posición de la pequeña aldea como centro de los festivales que se celebraban en honor a las *Moûsai* del Helicón. La gran cantidad de personas que asistían a las festividades hace suponer que despertó el interés de un comerciante como el padre de Hesíodo, que seguramente consideró que se trataba del sitio indicado para reanudar su vieja actividad comercial, alejando los riesgos de la navegación como medio de vida.

La experiencia de un hijo. Un viaje por el mar que marca la vida

En Ascra nace Hesíodo, y él mismo afirma que nunca se dirigió a región alguna, salvo cuando se dirigió hacia Eubea.

Este viaje guarda una significación especial en la vida de Hesíodo, ya que en Eubea se halla Calcis, lugar donde se celebraba un certamen en honor al rey Anfidamante. Hacia allí se dirige el poeta con el fin de participar en el certamen, que, según cuenta la tradición, fue ganado por Hesíodo, obteniendo como premio un trípode (banquillo de tres pies) que el poeta consagra a las *Moûsai* del Helicón, monte a cuyos pies se halla Ascra (West, 1996: 152)³¹.

³¹ Es el monte quien les da el nombre, pero, de hecho, no se distinguen particularmente de otras *Moûsai*: "it marks the place of their cult and the place they often haunt".

El agua lo ha conducido simbólicamente a entrelazar su vida con las deliciosas hijas de Zeus.

Las *Mou̓sai* tendrán un papel fundamental en la vida y la obra de Hesíodo. Retorna la referencia autobiográfica para dar testimonio de lo antedicho: «Pues nunca jamás recorrí en una nave el vasto ponto, a no ser para ir a Eubea desde Áulide donde una vez los aqueos, esperando que se calmara la tormenta, congregaron un gran ejército para dirigirse desde la sagrada Grecia a Troya la de bellas mujeres. Entonces hice yo la travesía a Calcis para asistir a los juegos del belicoso Anfidamante; sus magnánimos hijos establecieron los numerosos premios anunciados. Y entonces te aseguro que obtuve la victoria con un himno y me llevé un trípode de asas; lo dediqué a las musas del Helicón, donde me iniciaron en el melodioso canto» (Hes. *Op.* 650-663). Es, pues, el agua, con su carga de peligrosidad, el lugar poco frecuentado por un varón apegado a la tierra, lo que lo lleva a lo que será su iniciación poética y su destino como un maestro de *alétheia* (Colombani, 2005).

Entre el mar y la tierra. Las marcas de la vida

Si bien la tierra como medio de producción del campesinado constituirá el elemento clave de la poesía didáctica de Hesíodo y del tono de *Trabajos y Días* como *logos* antropológico, el agua está presente como modo de consolidar una visión total de la organización del mundo cotidiano como un *kósmos* que obedece a orden y racionalidad.

Luego de ciertos consejos de administración familiar, Hesíodo presenta el Proemio al calendario del labrador. El apartado enfatiza la pertenencia del labrador a la tierra porque se despliegan los trabajos de otoño, los de invierno, los de primavera y los de verano.

Constituye este apartado un panorama fantástico de los *erga*, las prácticas, las herramientas que cada época requiere a partir de sus peculiaridades. Un verdadero cuadro de conjunto, una pintura popular imprescindible para reconstruir las condiciones materiales de existencia del propio autor y del campesinado, en particular.

Otro tanto ocurre con el calendario de la navegación, infaltable en un pueblo que ha hecho de la navegación y el mar un medio de contacto con otros pueblos y de florecimiento económico, más allá de las marcas que le hemos atribuidos. Dice Hesíodo: «Si se te despierta el deseo de la navegación, te advierto que cuando las Pléyades huyendo del forzado Orión caigan al sombrío Ponto, entonces soplan ráfagas de toda clase de vientos y entonces, acuérdate, ya no debes tener las naves en el vinoso ponto, sino trabajar en el campo recordando mis consejos» (Hes. *Op.* 617-624). El poeta pone en tensión ambas geografías.

Hesíodo contribuye, definitivamente, con sus enseñanzas a dar forma al mundo humano. Organiza el mundo del trabajo, que no solamente implica el mundo del labrador de la tierra, sino también el de la navegación. Por esa visión totalizadora del mundo del trabajo, esta actividad también tiene sus reglas propias que la convierten en un *kósmos* organizado, que obedece a reglas y observancia. Conocer los secretos de cada microcosmos, como el espacio del agua, facilita la ordenación de la vida de los hombres en sociedad.

El cultivo, asociado a la tierra y la navegación, asociada al agua. Entre esas dos geografías se juega la constitución subjetiva de los varones mortales.

No podía faltar entonces este segundo espacio de la vida productiva de la aldea vinculado a la navegación.

La asociación entre actividades laborales y días no podía prescindir de este proyecto de organización. A modo de ejemplo, basta mencionar que el día diecisiete es el indicado para que un leñador corte troncos para el tálamo y maderos de barcos, mientras que en el cuarto se empiecen a construir las naves ligeras.

Los trabajos y los días constituyen, pues, una estructura indisociable para la organización de la vida productiva de la aldea. Agricultura y navegación aparecen como actividades necesarias, aunque la agricultura cobre una relevancia mayor a lo largo del poema; tierra y agua responden, pues, al mismo parámetro de preocupación y organización, desplegado en el tiempo como condición de posibilidad de toda acción.

Estrellas y vientos como coordenadas de la acción: un tiempo para cada cosa, un *kairós* para cada actividad. El universo, natural o social, siempre está regulado por la naturaleza como eje rector de la evidencia de los signos que limitan una actividad de otra.

El tiempo marca la ocasión favorable para la navegación en el mar, ese objeto tan temido que exige la máxima atención: «Cincuenta días después del solsticio, cuando toca a su fin el verano, fatigosa estación, se ofrece a los mortales una buena época para navegar» (Hes. *Op.* 664-666). El agua exige siempre un *kairós* porque su propia naturaleza así lo exige.

Nítidamente, la noción de legalidad, de orden y de principio regulativo abraza tanto al *kósmos* como a los mortales. El universo, tanto en su registro cósmico-natural como en su estatuto socio-antropológico, obedece a un orden que mantiene la estructura interna bajo los parámetros de un modelo de legalidad que conjura las posibilidades de un estado de anarquía. El *kósmos* despliega su ordenada ciclicidad estacional, extensible a otras esferas de la vida natural y social.

La agricultura, la obtención del vino, la ciclicidad sistematizada de la casa y del trabajo como espacios de disciplina, la navegación por las aguas, siempre caprichosas e imprevisibles, devuelven una matriz estructural común y hacen de esa legalidad el hilo que borda la unidad de la obra hesiódica.

Conclusiones

El propósito del presente trabajo consistió en visibilizar la relación de Hesíodo con el agua, el mar y la navegación como tríada indisoluble. Iniciando nuestro recorrido por *Teogonía*, la presencia del agua resultó significativa porque, en el escenario del proyecto genealógico, se despliega una serie de nacimientos de divinidades marítimas, asociados al agua como medio de aparición. Nereo, el anciano del mar, las Nereidas, las Oceánides, la propia Afrodita y el más originario nacimiento de Océano así lo atestiguan.

En *Trabajos y Días* el escenario es otro. Un viaje a Calcis es la excusa para una larga travesía por las temibles aguas del mar que, no obstante, reporta la gloria de una iniciación poética, liderada por las deliciosas hijas de Zeus, que han elegido a Hesíodo para perpetuar su legado.

Como sabemos, la presencia de la tierra como medio de producción de la aldea hesiódica es dominante en *Trabajos y Días*, lo cual no impide la referencia al agua como espacio de la navegación y su asociación a labores marítimas como otra arista posible del proceso de producción que vincula al hombre con el trabajo.

Entre la tierra y el agua, tal como hemos titulado nuestro trabajo, resulta ser el *tópos* de intersección, el “entre” en el cual se constituyen identitariamente los varones mortales, ya que la constitución de esos hombres se da en el juego de ambas geografías, entendiendo que el espacio como coordenada antropológica es una marca de la identidad de los humanos.

Su subjetividad se juega en esas geografías, aparentemente opuestas, pero, también afines, en tanto geografías que albergan a los hombres mortales. Algunos apegados a la tierra firme y a las bondades de Deméter, otros, a la incertidumbre del agua como medio subjetivante, pero todos, sin excepción, apegados al trabajo como fuente de la excelencia.

Bibliografía

- COLOMBANI, M. C. (2016): *Hesíodo. Discurso y linaje: una aproximación arqueológica*, Mar del Plata, EUDEM.
- COLOMBANI, M.C. (2005): *Hesíodo. Una introducción crítica*, Buenos Aires, Santiago Arcos.
- DETENNE, M. (1986): *Los maestros de verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid, Taurus.
- HESÍODO (2000). *Obras y fragmentos*, Madrid, Gredos.
- IRIARTE GOÑI, A. (2007): «La institución de la *Xenía*: pactos y acogidas en la antigua Grecia», *Gerión*, Vol. Extra, pp. 197-206.
- VIANELLO DE CÓRDOVA, P. (1978): *Hesíodo Teogonía*. México, Universidad Nacional Autónoma de México.
- VIEIRA, A. L. B. (2011): *O mar, os pescadores e seus deuses religiosidade e astúcia na Grécia Antiga*, São Luís: Café & Lápis, Editora UEMA.
- WEST, M. L. (1966): *Hesiod. Theogony*, Oxford, Clarendon Press.

Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem. Domínio, submissão, resistência ...

Being mortal before the gods and woman before man. Dominance, submission, resistance ...

Maria de Fátima Silva³²

Artigo recebido em 29 de abril de 2024

Artigo aceito em 05 de junho de 2024

Resumo: Os temas de “domínio, submissão e resistência” serão avaliados a partir do mito de Meleagro, em que estão presentes diversos fatores de tensão que os justificam: hybris humana e phthonos divina, condição social do homem e da mulher. Detendo uma enorme popularidade, este mito vai deixando a sua marca ao longo da literatura grega, com visibilidade em HOMERO (Ilíada, 9.529-605) e BAQUÍLIDES (Epinício, 5.93-154). Mas, mais uma vez, Eurípides parece ter sido determinante para o redimensionamento do tema, com a tragédia Meleagro, que conservamos apenas em forma fragmentária. Ainda assim, os poucos versos que restam da peça afiguram-se muito sugestivos, em particular para a importância atribuída à componente feminina.

Palavra-chave: Meleagro, Alteia, Atalanta, épica, lírica, tragédia.

Abstract: The themes of “domination, submission and resistance” will be evaluated on the basis of the myth of Meleager, in which there are various factors of tension that justify them: human hybris and divine phthonos, the social condition of men and women. With its enormous popularity, this myth left its mark throughout Greek literature, with visibility in HOMER (Iliad, 9.529-605) and BACCHYLIDES (Epinician, 5.93-154). But once again Euripides seems to have been decisive in re-dimensioning the theme, with the tragedy Meleager, which we have only preserved in fragmentary form. Even so, the few verses that remain from the play seem very suggestive, particularly in terms of the importance attributed to the female component.

Keyword: Meleagro, Althea, Atalanta, epic, lyric, tragedy.

1.Introdução

Ser mortal perante os deuses e mulher perante o homem, dentro de um cosmos em que se hierarquizam de forma antitética essas diversas componentes da harmonia universal, só pode conduzir ao conflito: entre o domínio exercido por uns e a submissão ou resistência desencadeada nos outros.

Honrar os deuses e aceitar o seu ascendente face à raça humana é não apenas um gesto de piedade, mas uma medida profilática em relação ao bem conhecido phthonos, ou seja, o zelo despertado na divindade de cada vez que um mortal ousa ultrapassar os seus limites e invadir – ou descuidar – as prerrogativas que os deuses detêm. É certo que a vingança divina é inevitável

³² CECH – Universidade de Coimbra. E-mail: fanp13@gmail.com.

para quem se mostra, de uma forma ou de outra, 'impiedoso'. Indivíduos, famílias ou cidades não escapam à punição. Mas aqui começa também a reação: ou os homens se submetem, dobrados à sua pequenez, ou reagem e tentam superar os efeitos catastróficos da ira dos Olímpicos, e aí reside a sua grandeza. É certo que o combate é desigual, que a derrota está garantida à partida. Mas não deixa de haver uma espécie de redenção da inferioridade humana de cada vez que o homem se não submete, sem resistência, ao seu destino. É dessa verticalidade que nascem os grandes heróis, aqueles que sabem enfrentar os desafios que os deuses lhes tecem e reagir à violência dos jogos do destino.

Por sua vez, o que era ser mulher na sociedade grega antiga constitui um tema altamente polêmico. Várias são as condicionantes a ter em conta na avaliação do assunto. Em primeiro lugar, quando se fala da condição feminina no mundo grego antigo há que considerar os séculos de história abrangidos, tendo em conta, naturalmente, que o contexto social e político flui a cada dia e, com ele, se altera o conceito de xadrez social. Desde as soberanas influentes em época arcaica – as Hécubas, Penélopes, Aretes, Clitemnestras, Helenas – até às mulheres, aristocráticas ou plebeias, das épocas clássica, helenística e imperial, mais de uma dezena de séculos de história transformaram a Grécia e, ao mesmo tempo, exigiram sucessivas adaptações no modo de vida em sociedade.

Na intervenção dos dois géneros – homem e mulher – no coletivo há com certeza um fio condutor comum e persistente, que se pode resumir na seguinte afirmação: aos homens coube sempre, na Grécia antiga, uma atuação voltada para o exterior, 'o político' (tida em conta toda a pregnância de sentido que a palavra implica), enquanto à mulher foi sobretudo atribuído o recato do lar e a gestão do quotidiano doméstico. Há muito de verdade, mas também de relativo neste pressuposto elementar. A mesma guerra – uma espécie de quadro permanente em que a sociedade grega antiga se movia –, que proporcionava o protagonismo dos heróis e a demonstração da sua excelência, acabou trazendo também à ribalta as suas principais vítimas, as representantes da sociedade civil, as mulheres; a essas, na retaguarda, cabia gerir a casa na ausência dos maridos ou até lutar pela sobrevivência da família perante a crise instalada. Penélope é dessa circunstância um bom exemplo mítico, mas a realidade criou também

inúmeras mães de família resistentes às agressões de uma crise. Por isso, mesmo quando a estrutura social e as suas instituições lhe recusavam ainda uma participação legítima nos destinos coletivos, a realidade abria-lhe as portas a uma intervenção cada vez mais visível e necessária. A historiografia de Heródoto e a literatura dramática da época clássica – tragédia e comédia – são disso testemunhos indesmentíveis.

Esta é a visão de conjunto consentânea com o fluir histórico, filtrada pela perspectiva do mito, essa forma ficcional de contar a vida, que à sombra de símbolos esconde uma leitura clarividente da realidade. A tensão entre os conflitos e as crises por eles geradas sempre desafiou os heróis, se não perante os deuses, pelo menos perante as adversidades do destino, ao mesmo tempo que a tensão entre masculino e feminino está latente ou frontalmente expressa na maior parte dos relatos míticos. Com o tempo e o fluir cultural que acarretaram, os antigos heróis tiveram de adaptar-se às circunstâncias da pólis, filtrados por uma literatura que se foi assumindo como progressivamente mais 'política'. As suas façanhas estenderam-se do campo de batalha para as pelejas de comportamentos e valores que as crises sociais foram proporcionando. Arete deixou de ser 'coragem' na guerra, para passar a ser verticalidade e resistência nas tensões do coletivo.

Por sua vez "domínio, submissão e resistência", entendidos como a luta contínua das mulheres pelo acesso a decisões e atuações tradicionalmente entendidas como masculinas, são uma realidade permanente desde os tempos mais remotos. Mitos como o das Amazonas, as mulheres guerreiras, oriundas de território asiático, capazes de ombrear com os mais distintos dos seus adversários masculinos – caso de Penteseleia, de Hipólita ou de Antíope face a Aquiles, Hércules ou Teseu – chamavam, antes de mais, a atenção para a prática de outras proporções de género em comunidades não-gregas. Proporcionavam, pela comparação, um confronto entre 'nós' e o 'outro', exigindo a consideração de diferentes concepções e práticas no grande mapa humano. Mas dentro do próprio mundo grego, o mito congeminava episódios paralelos, admitindo mulheres vitoriosas em competição com vontades, determinações ou comportamentos masculinos. As mesmas soberanas da época arcaica – Hécubas, Clitemnestras,

Helenas, associadas às Antígonas, Medeias, Electras como figuras emblemáticas e popularizadas pelo teatro – revestiam agora outros papéis: o de um confronto mais determinado com os homens e da afirmação de uma surpreendente supremacia.

Dentro destes pressupostos, iremos dedicar a nossa reflexão às versões gregas de um mito em que parecem confluir estas duas perspectivas de domínio, submissão e resistência, lidas nos planos cósmico e social; nele a heroicidade de um jovem, desafiado pela ira divina – Meleagro –, articula-se com a valentia de uma moça, capaz de rivalizar em excelência com os seus companheiros masculinos – Atalanta, ambos sujeitos ao arbítrio de Alteia, a defensora de algum conservadorismo de valores e gestora das tensões por ele criadas.

2.Mito de Meleagro e Atalanta: um paradigma de domínio, submissão e resistência

Primeiramente os poetas aproveitavam qualquer história ao acaso e, agora, as mais belas tragédias são compostas sobre um número reduzido de famílias, como, por exemplo, sobre Alcméon, Édipo, Orestes, Meleagro, Tiestes, Télefo e quantos outros a quem aconteceu sofrer ou causar desgraças terríveis.

Aristóteles, Poética, 1453^a 17-22

Com esta observação, Aristóteles traz à memória do seu leitor uma aventura mítica muito popular em toda a produção literária grega, e em particular sob modelo dramático. No elenco de uma série de nomes de heróis destacados e inspiradores de grandes momentos de teatro, integra-se Meleagro, como alguém “a quem aconteceu sofrer ou causar desgraças terríveis”. Uma longa lista de títulos de peças para nós perdidas confirmam a afirmação de Aristóteles e abonam da vitalidade deste mito na produção dramática dos séc. V-IV a.C.: na tragédia, FRÍNICO, Mulheres de Plêuron, frs. 5-6 Snell-Kannicht, SÓFOCLES, Meleagro, frs. 401-6, EURÍPIDES, Meleagro, frs. 515-39 Kannicht, ANTIFONTE, Meleagro, frs. 1b-2 Snell-Kannicht, SOSÍFANES, Meleagro, fr. 1 Snell-Kannicht, e, na comédia, FILETERO, Meleagro, 11 K.-A., ANTÍFANES, Meleagro, fr. 148 K.-A. A que se podem juntar as peças que adotaram como título o nome de Atalanta, uma heroína com uma conexão estreita com Meleagro: trágicas – ÉSQUILO,

Atalanta, ARÍSTIAS, Atalanta, fr. 2 Snell-Kannicht; e cómicas – TEOPOMPO, Alteia, 3-4 K.-A., ESTRÁTIS, Atalanta, 3-8 K.-A., ALÉXIS, Atalanta, fr. 26 K.-A., ÊUTICLES, Atalanta, fr. 2 K.-A.

Todo este incontestável interesse do teatro dos séc. V-IV a.C. pelas figuras de Meleagro e de Atalanta tem, naturalmente, um passado mítico e literário, que começaremos, dentro do possível, por tentar reconstituir através dos testemunhos mais significativos.

2.1. Meleagro na versão homérica: entre resistência e obstinação

Como acontece com a maioria dos mitos, os Poemas Homéricos constituem um primeiro testemunho para a lenda de Meleagro (Ilíada, 9.529-605). É Fénix, o velho mestre do impulsivo Aquiles, quem o relata, na rhesis dirigida ao herói da Ftia, quando uma embaixada o aborda numa tentativa de o demover a regressar ao combate. Assim o exige o caos mortífero vivido pelos Aqueus, desde que o Pelida, ferido pela ofensa de Agamémnon que dele reclamara a cativa ganha como prova do seu mérito e prémio de honra por todos reconhecido, se retirou da peleja. Valendo-se de argumentos da sua experiência pessoal e de outras histórias de referência, Fénix coloca no centro do seu raciocínio os perigos de Ate, o “Desvario” (9.505-12):

Pois as Preces são filhas do grande Zeus,
coxas, engelhadas e vesgas dos dois olhos,
elas que seguem sempre no encalço do Desvario.
Mas o Desvario é forte e veloz e por isso as ultrapassa
de longe; lança-se à frente delas por toda a terra para
prejudicar os homens. Mas as Preces mitigam por trás.
A quem as venera as filhas de Zeus quando dele se aproximam,
a esse dão elas muitas bênçãos e ouvem-no quando reza.
Mas contra quem as contraria e obstinadamente se lhes opõe
põem-se a caminho e dirigem orações a Zeus Crónida:
que atrás dele siga o Desvario; depois de apanhado, que expie.

É então que à memória de Fénix vem um “feito de há muito (recente não é, de forma alguma!)” (9.522-3), a caçada ao javali da Calidónia, protagonizada por Meleagro e por uns tantos companheiros de excelência. Uma ofensa cometida para com Ártemis pelo pai de Meleagro, Eneu, que omitiu a deusa aquando de um sacrifício com que homenageou diferentes divindades – “ou porque se esqueceu, ou porque não se apercebeu” (9.537) –, originou o flagelo: o

aparecimento de um terrível javali que passou a devastar-lhe os campos. Em solidariedade para com o pai, Meleagro reuniu “de muitas cidades homens caçadores e cães” (9.544-5) e ele próprio matou a fera. Muitos dos companheiros perderam a vida neste combate, entre eles um tio de Meleagro, irmão de sua mãe, Alteia (sem que uma responsabilidade direta seja assacada, na *Ilíada*, a Meleagro, apesar da leitura que a rainha faz do acontecimento). Perante a ira materna, que suplicava dos deuses a morte do próprio filho – aqui apenas prevista –, Meleagro entendeu abandonar o combate que a Etólia travava com os Curetes – em consequência da ira ainda insatisfeita da deusa – e recolher-se ao leito com a esposa, Cleópatra, numa resistência obstinada. Não bastaram a demovê-lo, qual Aquiles, as embaixadas que lhe foram enviadas pelos velhos da Etólia e pelos sacerdotes, reforçadas com ofertas generosas, nem os apelos dos familiares – pai, mãe, irmãs e amigos – estes mais emocionais. Só os argumentos da esposa, Cleópatra, que lhe enumerava as atrocidades a que fica sujeita a população de uma cidade conquistada, enfim lhe quebraram a resistência – tendo êxito onde todas as outras tentativas, políticas e familiares, tinham falhado – e trouxeram à história um final feliz, ainda que retardado. Cleópatra é, portanto, uma das mulheres que condiciona a vida e as decisões de Meleagro, a que se seguirão, como veremos noutras versões, além da mãe, Alteia, também Atalanta. O que significa que, desde as versões mais antigas, o domínio do feminino sobre o masculino parece relevante neste mito. Esta é uma versão que se ajusta, como um paradigma, à situação em que Aquiles se encontra e que não tem réplica em qualquer outro testemunho referente a Meleagro. Por isso, alguns comentadores a entendem como uma invenção de Fénix para criar uma semelhança com o seu pupilo, à medida do poema.

Que pormenores há a sublinhar na versão homérica? Antes de mais, a aventura tem origem numa insensatez (ate), voluntária ou involuntária, de um homem – Eneu –, que o penaliza e, coletivamente, à cidade que governa, por ter depreciado uma deusa. A reação não vem do próprio Eneu, mas do filho – numa espécie de responsabilização hereditária ou de iniciação marcadamente matriarcal –, que recruta um punhado de heróis, incluindo os irmãos da mãe, para aniquilar o monstro, símbolo da punição divina através da destruição do

patrimônio do culpado. Importa registrar que a proeza é inteiramente masculina e a vitória de Meleagro incontestada. Mas o que parecia vitória iria tornar-se de facto o ponto de partida para outros percalços. Inconformada com a perda do irmão, Alteia não hesitava em colocar os interesses do seu oikos de origem à frente dos daquele em que entrara por via conjugal. Resistia assim à submissão devida ao marido e ao seu estatuto de esposa, disposta a incorrer até em filicídio para salvaguardar a sua identidade genética. O que começara com um conflito entre deuses e homens progredia para uma desavença familiar de grandes proporções. Os apelos de Alteia não têm, na *Ilíada*, consequências concretas. Os deuses poupam, no imediato, a vida de Meleagro e permitem que a sua intervenção proteja a cidade do invasor. Mas trata-se apenas de um adiamento do que é a sempre inevitável punição divina.

A versão homérica não é, no entanto, a predominante no conjunto dos testemunhos conservados. Alguns dos tópicos amplamente desenvolvidos no que se poderia considerar a tendência mais generalizada do mito estão apenas esboçados ou mesmo ausentes da versão narrada por Fénix.

2.2. No Hades, um outro Meleagro lamenta o seu destino: Baquilides, Epinício 5.93-154

BAQUÍLIDES, Epinício, 5.93-154, retoma a história de Meleagro a partir de um relato, desta vez feito pelo próprio, perante Hércules na sua descida aos infernos para resgatar o cão Cérbero. O tom inicial desse relato caracteriza bem, como aliás em HOMERO, a desigualdade no confronto entre o ressentimento divino e a reação humana (5.94-113):

É difícil
demover o pensamento divino,
para quem é humano e vive sobre a terra,
ou Eneu, o domador de cavalos, teria posto fim à cólera
da divina Ártemis, coroada de rosas, de alvos braços.
Bem o meu pai lhe dirigia súplicas, com a imolação
de cabras sem conta e de bois de pelo fulvo.
Mas a deusa, inamovível,
persistia na cólera. A Donzela trouxe então um violento
javali, um lutador indomável,
para a bela região de Cálidon. (...)
Mas nós, os mais bravos dos Gregos, contra a fera
desencadeámos uma terrível resistência,

durante seis dias, sem tréguas.

Ainda que as circunstâncias que levaram à caçada ao javali sejam as mesmas que Homero refere – e certamente as que a tradição consagrara –, a obstinação da deusa torna-se mais insistente e a responsabilidade de Meleagro na morte dos tios (mais do que um nesta versão) mais clara. O conflito a opor Etólios e Curetes passa a ser uma competição entre caçadores pelos despojos do javali, uma espécie de prolongamento da ira da deusa (5.124-9): “Em torno da pele fulva, encarniçamo-nos sem tréguas contra os Curetes, obstinados no combate. Foi então que eu, entre muitos outros, matei Íficlo e o nobre Afares, homens velozes, meus tios maternos”. O golpe foi involuntário, mas nem por isso removeu a incompreensão de Alteia, que ganha agora protagonismo na ação. Da distância do palácio, incendiando o tição fatal que as Parcas lhe haviam dado, liquidou o filho que, vitorioso no campo de batalha, sentiu fugir-lhe, ali mesmo – sem propriamente um confronto direto com a mãe –, o sopro da vida. O conflito entre mãe e filho tem desta vez consequências mais profundas, apesar de pôr de novo em causa os mesmos valores: os que polemizam, no comportamento de Alteia, os interesses de dois oikoi, o da sua ascendência e o conjugal, numa alusão ao confronto entre um regime de matriarcado que perde força perante o padrão guerreiro e machista da épica homérica.

3. Resistências no feminino: Alteia e Atalanta

Algumas conotações emocionais vão temperando o que, à partida, parecia ser sobretudo uma aventura coletiva de grandes heróis. E se há sensibilidades masculinas feridas, a elas se associam outras com origem nas mulheres intervenientes na lenda.

Alteia é, como vimos, nas versões literárias mais antigas, a primeira mulher a intervir na saga de Meleagro. BAQUÍLIDES (Epinício, 5.139), fala dela como de “uma mulher que nada teme” (ἀτάρβακτος), capaz de determinar (βούλευσεν) a morte do filho. Para isso decide usar o tição dado pelas Parcas, que funcionava como uma espécie de garantia de vida sobre Meleagro. Na sua mão está também a vingança da memória dos irmãos mortos na caçada, causada voluntária ou involuntariamente pelo jovem caçador. A capacidade de decidir é consequência

do apagamento de Eneu, o marido que, em lugar de dominar a esposa, é totalmente dominado por ela.

APOLODORO (Biblioteca, 1.8.2-3) vem a ser testemunha de como a história se foi complicando com o tempo e incluindo intervenientes novos a condicionar-lhe o sentido:

De Eneu, Alteia deu à luz Meleagro, que dizem filho de Ares. Quando este cumpria sete dias de idade, diz-se que as Meras apareceram e anunciaram que Meleagro morreria quando o tição que ardia na lareira se consumisse por completo. Quando tal ouviu, Alteia retirou o tição e depô-lo numa caixa. Meleagro, já um adulto saudável e forte, morreu desta maneira. Quando sacrificava aos deuses as primícias dos frutos do ano, Eneu apenas deixou de fora Ártemis. Enfurecida, a deusa soltou um javali com um tamanho e um vigor excepcionais, que passou a impedir o cultivo da terra, a chacinar os rebanhos e a matar os passantes. Para enfrentar o javali Eneu recrutou os homens mais valentes da Grécia e anunciou que daria a pele como prémio de valentia a quem matasse a fera. (...) Depois de reunidos, Eneu acolheu-os como hóspedes durante nove dias. No décimo, Cefeu, Anceu e mais uns tantos recusaram partir para a caçada com uma mulher, mas Meleagro, que, embora casado com Cleópatra, filha de Idas e Marpessa, pretendia ter um filho de Atalanta, exigiu que ela fosse incluída na caçada. Ao cercarem o javali, Hileu e Anceu foram mortos pelo animal e Peleu trespassou involuntariamente Eurícion com o dardo. Foi Atalanta a primeira a atingir o javali no dorso com uma flecha; a seguir Anfiarau atingiu-o num olho, mas foi Meleagro quem o matou ferindo-o num flanco. Quando Meleagro recebeu a pele, deu-a a Atalanta. Os filhos de Téstio, indignados por o prémio de valentia ter sido entregue a uma mulher quando havia homens presentes, tiraram-lhe a pele com o argumento de que lhes pertencia por direito de nascimento, uma vez que Meleagro não queria ficar com ela. Irado, Meleagro matou os filhos de Téstio e devolveu a pele a Atalanta. Mas Alteia, dorida com a morte dos irmãos, ateou o tição e Meleagro morreu na hora.

Como também HIGINO (Fábula, 174) acrescenta ao relato da caçada pormenores de interesse:

Meleagro, com uns jovens recrutados na Grécia, matou o javali e concedeu a pele a Atalanta, pela sua coragem. Ideu, Plexipo e Linceu, irmãos de Alteia, pretenderam chamá-la a si. Atalanta apelou à proteção de Meleagro que interveio, pôs o amor à frente dos laços de parentesco e matou os tios maternos. Quando a mãe, Alteia, tomou conhecimento de que o filho ousara cometer tal crime, recordada da profecia das Parcas, tirou o tição da caixa e lançou-o ao fogo. Assim, para vingar os irmãos, matou o filho.

Será sempre impossível, quando lidamos com textos dispersos e fragmentários, encontrar para cada etapa na evolução de um mito um responsável. Mas há alguma tendência para imaginar que Eurípides possa ter estado na origem de algumas reformulações vistosas desta lenda. E uma delas é, sem dúvida, a que, integrando Atalanta no mito de Meleagro, desencadeia uma história de amor.

Era conhecida a fama da jovem como caçadora da Arcádia e, por isso, como protegida de Ártemis. Ter sido exposta ao nascer, amamentada por uma urso e criada por caçadores contribuiu certamente para essa identidade. Participou – contava a lenda –, com distintos heróis, na caça ao javali da Calidónia e em outras aventuras, nomeadamente a dos Argonautas. Reunia, portanto, características antagónicas de mulher e homem, de interior e de exterior nas suas opções de vida. Nas palavras de BARRINGER (1996, p. 50): “Atalanta desafia os homens no mundo dos homens e, por isso, representa uma ameaça para a ordem masculina; mas é também objeto do desejo masculino e sujeita à influência e domínio do homem”.

Com Atalanta, entram na história dois novos conflitos: o primeiro de género, traduzido na recusa dos heróis recrutados para a façanha em aceitarem uma companheira feminina, de facto estranha dentro dos hábitos gregos. A heroína, porém, não parece impressionar-se com essa reação e avança com uma determinação surpreendente contra as prerrogativas masculinas tradicionais e as restrições do *nomos*. Essa decisão coloca a discussão sobre a intervenção social de cada género na linha da frente. Como consequência deste atrito, o que começou por ser um certame de arete masculina acabou numa história de amor, no momento em que Meleagro, apaixonado pela jovem, entendeu defender-lhe

as pretensões. Os acontecimentos vieram provar que a reivindicação de Atalanta não era vazia ou desprovida de 'realismo', porque foi ela a primeira a dar o golpe, mesmo se não mortal, na fera, facilitando assim que o próprio Meleagro consumasse a eliminação do javali. Também por isso, este entendeu atribuir-lhe o troféu. As consequências parecem ter sido extremas: indignados com o que lhes parecia um insulto – que, no meio de homens, o prémio fosse dado a uma mulher –, os irmãos de Alteia reagiram e acabaram feridos de morte pela ira de Meleagro. Uma divergência que surgia de uma rivalidade de géneros acabava por desmontar a própria hetairía masculina e distorcer o que poderia configurar-se como um ritual de iniciação.

Não ficava, no entanto, por aqui o atrito que se prolongava, no âmbito familiar: porque Alteia não apenas exigia a vingança da morte dos irmãos, como repudiava a paixão do filho por uma mulher que tão pouco tinha de feminino. Ou seja, o conflito primeiro desencadeado entre homens, conhecia agora um paralelo em versão sogra/nora.

Mesmo se não há certezas sobre a dívida que estas inovações possam ter para com Eurípides, os temas ligados ao feminino e o tom romanesco da aventura parecem convir particularmente às preferências do poeta. Mais do que uma impressão geral, alguns fragmentos do seu Meleagro podem ser ilustrativos.

Consideremos, em primeiro lugar, o que os fragmentos conservados da peça de Eurípides nos permitem inferir sobre o comportamento de Alteia. Os frs. 517-9 parecem dar à rainha nuances que a reabilitam acima de uma simples filicida e adoçar-lhe aqueles traços de carácter com que a tradição a caracterizava; este é um tipo de modulação muito do gosto do poeta. Um diálogo entre mãe e filho, anterior à partida para a caçada, talvez traduzisse uma preocupação maternal sincera, a que o jovem opunha uma afirmação de arete masculina:

Fr. 517

Meleagro, funesta é a caçada que te preparas para fazer ...

Fr. 518

Este é, minha mãe, um património belíssimo,
mais valioso do que a riqueza. Porque a riqueza é veloz no seu voo,
mas os bons filhos, mesmo se morrerem, são, para as suas casas,
um bem precioso e para os pais
um presente de vida, que nunca desfalca as famílias.

Fr. 519

Os cobardes, de facto, no combate não
contam, pois, mesmo se presentes, estão ausentes.

No prosseguimento do diálogo entre Meleagro e Alteia, o jovem advogava a causa de Atalanta, ao afirmar a compatibilização possível entre a missão tradicional da mulher – a maternidade – e a oportunidade de mostrar excelência mesmo fora dos limites habitualmente impostos à sua condição. Não lhe restavam dúvidas sobre a arete de Atalanta, como garantia de que a união entre ambos só poderia produzir uma geração superior (fr. 520 Kannicht):

Entendo, portanto, que, se se produzir a união
de quem é superior com quem não presta, não são bons os filhos que
deles nasçam.
Bons serão os que forem gerados por um casal em que ambos são
bons.

Meleagro resistia em nome da paixão, Alteia em nome da convenção familiar e social. Na intriga da peça, este diálogo vinha carregado de ironia. Afinal a preocupação de Alteia com o perigo que a fera representava viria a mostrar-se menor face a outros riscos imprevisíveis que os acontecimentos desencadearam. Ao zelo de Alteia pela vida do filho, viriam a opor-se dois atentados de que ele mesmo se tornava responsável em relação à segurança familiar: o homicídio dos tios e a cedência à paixão por uma mulher, Atalanta, de comportamento duvidoso dentro dos padrões convencionais.

Apesar de ainda distante e silenciosa, Atalanta – e tudo o que ela representava de insubmissão perante o nomos – ia sendo desenhada pela imaginação crítica da que se tornava sua inimiga, Alteia (fr. 521 Kannicht):

Mulher que permaneça em casa há de ser forçosamente
honestá, enquanto a que andar no olho da rua não vale nada.

Para Alteia, Atalanta seria incapaz de exercer a função feminina estipulada pelo código social. O que está, desde logo, em causa é a falta de uma das virtudes esperadas de uma mulher ou de uma boa esposa, o recato e autocontrole que o abrigo doméstico lhe garante. Só mulheres incumpridoras do padrão social – Ménades ou Amazonas – têm esse tipo de comportamento desregulado e temível. Mas Atalanta é caçadora e, por isso, se lhe aplica a observação de RENAUD (1993, p. 298): "O mundo selvagem é aquele que produz todas as condições necessárias à vida, mas estas forças correm o risco de estar desordenadas se não forem

reguladas pela *sophrosyne* política, que é competência dos homens”. Certamente outras dissidências poderiam ser aduzidas como argumento, a justificar uma conclusão abrangente (fr. 522 Kannicht):

... se for no tear que os homens se afadigam
e às mulheres der prazer o combate armado.
Porque, se retirados da sua competência,
eles não valem nada, nem nós também.

Eurípides não deixaria, num segundo momento, de dar à própria Atalanta espaço para fazer ouvir o seu ponto de vista, ampliando o debate em torno do que poderíamos chamar a ‘vocação’ meramente convencional da mulher para o casamento, como seu único meio de realização. Baseado no fr. 524 Kannicht

Pois Cípris é, por natureza, amiga das trevas,
enquanto a luz impõe a necessidade de moderação,

FUNKE (2013, p. 49) põe na boca de Atalanta uma justificação da recusa da paixão e do sexo: “Como Hipólito, ela tenta evitar a transição necessária para a idade adulta (para a maternidade no seu caso) pela abstinência, ou seja, rejeição do desejo sexual”. Do ponto de vista expresso nestas palavras, Atalanta oporia o sexo – com a falta de moderação que ele comporta – ao autocontrole quando se trata de paixões. O fragmento seguinte, 525 Kannicht, parece sustentar esta interpretação, quando a própria Atalanta não hesita, em certa medida, em tranquilizar a resistência de Alteia, ao mesmo tempo que lhe contraria os argumentos:

Se eu avançasse para o casamento – o que oxalá nunca aconteça –,
seriam mais robustos os filhos que eu gerasse
do que os daquelas que passam o tempo em casa.
Pois de um pai e de uma mãe que se entregam
a um regime de vida exigente hão de sempre nascer melhores frutos.

Atalanta defende a sua atração por um modelo de vida severo, duro, próximo do que se considera de padrão masculino e de certa forma alia-se com Alteia num ponto: no voto de não se casar com Meleagro, como a rainha parece temer. Como a sua argumentação não é feita em causa própria, ganha um caráter mais abrangente sobre a matéria do relacionamento conjugal. No entanto, BROLIN (2015-2016, p. 178) repara na nuance relativa à possibilidade de uma mulher vigorosa, como Atalanta, ser promessa de filhos robustos, o que parece, ainda assim, abrir uma porta à possibilidade de uma união.

A sua verdadeira natureza, incompatível com a condição feminina e os seus atributos, reivindica um outro status, onde a arete, lida de acordo com o código dos heróis de antanho, é valor primordial; ser homem ou mulher, quando está em causa a superioridade, não interessa (fr. 526 Kannicht):

A coisa mais importante, mesmo se a mulher for muito importante, é esta, a excelência. O nome não faz a diferença.

O debate entre as duas mulheres terminaria com certeza em incompreensão e intolerância (fr. 528 Kannicht):

Detesto qualquer mulher – e tu acima de qualquer outra –
que seja vil nas ações e bem falante nos argumentos.

Estas serão decerto palavras de Alteia, censurando Atalanta por usar de uma retórica persuasiva para defender um comportamento que a rainha entende reprovável. FUNKE (2013, p. 135), porém, não deixa de sublinhar como a mesma rainha que censura comportamentos inadequados numa outra mulher irá ela própria adotar uma atitude incompatível com a que se espera de uma boa esposa: a defesa do seu primitivo oikos em detrimento do oikos conjugal, a ponto de se tornar em filicida. A que acrescentaríamos que a debilidade anímica e comportamental do marido subverte os papéis que os dois membros do casal representam; além de que, como detentora do tição como garantia de vida de Meleagro, que ela manipula a seu arbítrio, Alteia controla por completo as prerrogativas masculinas da casa. Ou seja, os perigos que Alteia coloca no estatuto de Atalanta, como ferindo o equilíbrio doméstico, são os mesmos por que ela mesma peca. Basta que um Mensageiro venha trazer a narrativa da caçada e, com ela, da morte dos irmãos de Alteia, para que a decisão ditada pelo ódio da rainha seja tomada. A catástrofe invade então a cena: a rainha cede à tentação de usar o tição para liquidar o filho, depois do que se poderia prever como um debate interior; saciado o ódio e incapaz de resistir às consequências do seu ato, restou-lhe o suicídio, adicionando, com esse gesto, um toque de humanidade ao seu perfil. Um Meleagro moribundo projetava ao vivo a imagem dos extremos a que a ira conduz. Só mesmo a previsível intervenção de uma divindade ex machina – é tentador pensar em Afrodite – poderia apaziguar todas as tensões que insubmissão, resistência, confronto haviam acumulado.

Conclusão

Além da história de um herói falhado, perseguido pela ira divina, o mito de Meleagro é também paradigma da confusão entre os papéis do masculino e feminino em sociedade. Acentua RENAUD (1993, p. 300): “O mito de Meleagro é a história de uma iniciação falhada: um herói brilhante capitula na vida (...) não por falta de coragem, mas por ser incapaz de se libertar do domínio feminino. Contrariamente ao ideal da época, o herói deixou-se dominar pelas mulheres”.

O percurso do mito nas suas múltiplas variantes vai evoluindo de acordo com diferentes leituras de arete. A épica dita que seja sobretudo a excelência do herói a estar em causa e, por isso, dá a Meleagro total protagonismo. Mas o contexto democrático que dominou a tragédia clássica trouxe ao mito novas leituras, infelizmente obscuras dada a quantidade de peças para nós perdidas. Resta-nos, no entanto, a possibilidade de entrever em Eurípides uma manipulação inovadora da lenda, aquela que fez incidir um foco poderoso sobre a intervenção feminina na história, convertendo o que era motivação guerreira em sentimento e paixão amorosa. Este é o tempo em que as heroínas, determinadas e vigorosas, dominam sobre a tradicional predominância dos heróis de antanho.

BIBLIOGRAFIA

- BARRINGER, Judith Atalanta as model: The Hunter and the Hunted. *Classical Antiquity*, vol. 15, nº1, 1996, p. 48-76.
- BURGESS, John The tale of Meleager in the Iliad. *Oral Tradition*, vol. 31, nº 1, 2017, p. 51-76.
- FUNKE, Melissa Karen Euripides and gender: The difference fragments make. Washington, PhD thesis, 2013.
- GARNER, Richard Stesichorus' Althaia: P. Oxy. LVII 3876. Frr. 1-36. *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*, vol. 100, 1994, p. 26-38.
- IRIGOIN, Jean, DUCHEMIN, Jacqueline, BARDOLLET, Louis Bacchylide. *Dithyrambes. Épinicies. Fragments*. Paris, Les Belles Lettres, 1993.
- KAKRIDIS, Johannes Homeric Researches. Lund, Carl Bloms Bortryckeri, 1949.
- LOURENÇO, Frederico Homero. *Ilíada*. Lisboa, Cotovia, 2005.

NAIDEN, Fred (2021), Religion and Spirituality. In Cairns, Douglas (ed.). A cultural history of the emotions in Antiquity. I. London / New York / Oxford / New Dehli / Sydney, Bloomsbury, 2021, p. 35-46.

RENAUD, Jean-Michel L’histoire de Méléagre: plaidoyer pour une analyse de l’ensemble du mythe. Kernos, vol. 6, 1993, p. 291-300.

VALENTE, Ana Maria Aristóteles. Poética. Lisboa, Gulbenkian, 2