

MARÇO/2021- ANO V - NÚMERO 1 - ISSN 2527 - 0621

# MI

REVISTA DE  
HISTÓRIA  
ANTIGA E  
MEDIEVAL

## MYT-HOS

CORPO, PODER E RESISTÊNCIA  
NO MUNDO ANTIGO E MEDIEVAL

NÚCLEO DE ESTUDOS MULTIDISCIPLINARES DE HISTÓRIA ANTIGA E MEDIEVAL

NEMHAM/CNPQ

**ETHOS**  
editora



# EXPEDIENTE

## **Reitora**

Profa. Dra. Elizabeth Nunes Fernandes

## **Vice-Reitor**

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

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

Maria Da Guia Taveiro Silva

## **Curso de História**

Coord. Prof. Dr. Raimundo Lima dos Santos

## **NEMHAM - Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval**

Coord. Prof. Doutorando Fabrício N. de Moura

## **Editor**

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

## **Editora Adjunta**

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

## **Diagramação**

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

## **Capa**

Samila Silva Mesquita

## **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 Chevitarrese – UFRJ  
Armênia Maria de Souza – UFG  
Claudia Costa Brochado – UNB  
Cynthia Cristina de Moraes Mota – UNIR  
Deivid Valério Gaia – UFRJ  
Dulce Oliveira Amarante dos Santos - UFG  
Fábio de Souza Lessa - UFRJ  
Fábio Vergara Cerqueira – UFPEL  
Gilberto da Silva Francisco - UNIFESP  
Glaydson José da Silva – UNIFESP  
Henrique Modanez de Sant'Anna - UNB  
Josué Berlesi – UFPA  
Maria Aparecida de O. Silva – UNIFESP  
Maria Regina Cândido – UERJ  
Paulo Roberto Gomes Seda – UERJ  
Pedro Paulo Abreu Funari – UNICAMP  
Renata Cristina de S. Nascimento – UFG  
Semíramis Corsi Silva – UFSM

## **Conselho Editorial Internacional**

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

Mythos: revista de história antiga e medieval / Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão. Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval. Imperatriz: Uemasul / NEMHAM, ano V, v. IX (Mar. 2021)-

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

**María Cecilia Colombani**

**06**

Editorial: El desvelo por el alma y por el cuerpo. *Epimeleia*, *epistrophe* y *therapeuo* en la metáfora política

**Allana de Azevedo Trajano**

**13**

A subversão de Antígona: gênero e cidadania na Atenas Clássica

**Giselle Moreira da Mata**

**36**

O corpo feminino na antiguidade grega: os discursos de *locus* de poder em Hesíodo e Aristóteles

**Gustavo da Silva Gonçalves**

**47**

Governo das almas e hagiografia: Francisco de Assis e frades menores no generalato de Boaventura de Bagnoregio (1257-1274)

**Jaquelyne de Aquino Souza**

**69**

Os sofistas e o teatro: o domínio público e político da cidade

**João Vitor Natali de Campos, Weksley Machado**

**87**

A construção do imaginário social frente à homossexualidade na Europa durante a idade média

**Juan Manuel Gerardi**

**101**

La tradición antipopular en los ciclos de cambio constitucional de Polibio y Cicerón

**Mariana Carrijo Medeiros**

**121**

Aspectos da circulação das obras na *urbs* romana a partir dos poemas de Catulo e de Ovídio (I a.c./I. D.)

**Mateus Dagios**

**141**

Uma retórica do pranto: o choro em um relato de neoptólemo no *filoctetes* de sófocles

**Newton Pinto Cordeiro**

**167**

As perseguições aos cristãos nas cartas de Plínio, o jovem no império romano (séc. I – II d.c.)

**Paulo Samuel Viana Castro**

**187**

A literatura espírita brasileira e as representações da roma antiga no romance “há dois mil anos”

**Raimundo Carvalho Moura Filho**

**208**

A santidade tardo-medieval em perspectiva

**Samila Silva Mesquita, Fabricio Nascimento de Moura**

**222**

Tuoba-xianbei: o processo de assentamento dos seminômades no norte da china entre os séculos III e V d.e.c

**Sidney de Souza Barros**

**236**

A conquista do tribunato e a ascensão política da plebe romana

**Pedro Paulo Abreu Funari**

**253**

Resenha:  
Marco Valério Marcial, **O Livro dos Espetáculos**. Tradução, notas e ensaios de João Angelo Oliva Neto e Fábio Paifer Cairolli. São Paulo, Assimetria, 2018. ISBN 9788290699323.

## Editorial

# EL DESVELO POR EL ALMA Y POR EL CUERPO. EPIMELEIA, EPISTROPHE Y THERAPEUO EN LA METÁFORA POLÍTICA

---

Dra. María Cecilia Colombani<sup>1</sup>  
Universidad de Morón /Universidad de Mar del Plata

Editorial recebido em 09 de Março de 2021  
Editorial aceito em 12 de Março de 2021

El proyecto de la presente reflexión consiste en relevar el concepto de *epimeleia heautou* en el marco general del pensamiento foucaultiano en su retorno al mundo antiguo, a fin de establecer un arco de lectura con la problemática del alma y del cuerpo como campos de batalla donde se libra el combate entre la *hybris*, desmesura, y la *sophrosyne*, medida como par antagónico.

Nuestro proyecto consiste en establecer los vínculos entre la noción de cuidado de sí y la dimensión que ocupa tanto el alma como el cuerpo en el escenario de lo que consideramos una metáfora agonística, solidaria de una metáfora política, en la medida en que el cuidado del alma y la salud de la misma actúan como polo de resistencia al desborde de las pasiones, que encuentran en el cuerpo su lugar de anclaje.

Comenzaremos, pues, con una información del *corpus* foucaultiano donde, a nuestro entender, quedan explicitadas las pautas

---

<sup>1</sup> [UBACyT  
ceciliacolombani@hotmail.com](mailto:ceciliacolombani@hotmail.com)

de lo que será una verdadera cultura de sí, tópico que Foucault releva entre los griegos clásicos y los romanos de los primeros siglos del Imperio. Hablar del cuerpo supone complementariamente hablar del alma a partir de sus vínculos.

La *epimeleia heautou* parece dominar y conducir el campo cultural<sup>2</sup>. La huella semántica del término *epimeleia* parece situarnos en el corazón mismo de la experiencia. Cuidado, atención, solicitud, dirección, administración, estudio, práctica. La diversidad semántica abre las distintas aristas del fenómeno mismo. Una vez más, saber y práctica son dos nociones solidarias y complementarias que parecen aunar sus espacios y garantizar la conducción, la autoridad, la potestad, el dominio sobre uno mismo para no devenir esclavo de las pasiones y para evitar que el cuerpo esclavice al alma, cuando, en realidad, ésta debe resistir sus embates.

No se trata entonces de una atención ingenua, meramente voluntarista, sino de una dirección que obedece a un saber, a un conocimiento imprescindible que recae, fundamentalmente, en el alma como objeto de conocimiento y cuidado. Tal como sostiene Foucault, "Hay que comprender que esa aplicación a uno mismo no requiere simplemente una actitud general, una atención difusa. El término *epimeleia* no designa simplemente una preocupación, sino todo un conjunto de ocupaciones"<sup>3</sup>. Conjunto de aplicaciones que suponen la consideración del tiempo y de la vida como un *continuum* a considerar y cuidar, así como las diferencias ontológicas entre el cuerpo y el alma, ya que una le corresponde mandar y al otro obedecer, al alma le corresponde el rol activo del dominio y al cuerpo el rol de la obediencia.

---

<sup>2</sup> El marco teórico en torno a la cultura de sí forma parte de mi libro, *Foucault y lo político*, del apartado III, "Políticas del alma", editado por Prometeo, Bs As, 2009

<sup>3</sup> Foucault, M., *La Historia de la sexualidad. La inquietud de sí*, p.49

La dirección de uno mismo es un camino teleológico; se trata, en efecto, de un *telos*, el más noble de los fines porque supone la más genuina soberanía, ligada a la autonomía que sólo la libertad y la racionalidad otorgan a partir del trabajo sobre uno mismo como núcleo de atención y preocupación permanente. Se trata siempre de cuidar al alma para que la tiranía posible del cuerpo y de sus apetitos no la enfermen y perturben su unidad.

El hombre debe cuidar de sí mismo, porque, en realidad, nadie puede y debe hacerlo por él. La verdadera y más genuina dimensión antropológica ubica al hombre como aquel ser que está capacitado para tomarse a sí mismo como objeto de inquietud y cuidado. Quien abandona la misión abandona la posibilidad de constituirse en un sujeto ético-político-estético y actuar en consecuencia. La dimensión estética alude a hacer de la propia vida una obra de arte; entonces el alma ocupa un lugar privilegiado porque ha sabido resistir la posible tiranía de las pasiones.

Ocuparse de sí es autogobernarse, ejercer la soberanía sobre uno mismo y, en tal gesta, convertirse en un sujeto libre que no depende de otro; la *epimeleia* toma así la forma general de la *conducción*, del *gobierno*; se trata de *definir el territorio* sobre el cual debe se ejerce la atención continua y esa geografía no es otra que el alma, llamada estatutariamente a gobernar al cuerpo y a resistir los embates de *ta aphrodisia*, como aquello que hay que resistir a partir de su posible dominio.

Hay entonces un movimiento complementario del sujeto sobre sí mismo, un retorno, un giro, una vuelta sobre uno mismo y en ese acto el sujeto encuentra su alma, su territorio de cuidado. Esta es la empresa socrática, su desvelo; es este doble horizonte el que está presente en su



misión; lograr que el sujeto vuelva sobre sí, desde el campo lexical del verbo *epistropheo*, y, en ese giro ético-antropológico, encuentre el objeto de cuidado; atención a la que Sócrates entrega su vida, uniendo precisamente *epistrophe*, *epimeleia* y *bios*.

Es esta tarea la que nos interpela desde su condición instituyente de subjetividad y nos lleva a pensar su figura en relación con el concepto de autoridad, resistencia y poder.

He aquí los primeros indicios de la metáfora política. El hombre se convierte en el sujeto del autodomínio; es capaz de controlar sus pasiones y apetitos, de no convertirse en esclavo de ellos, sino, por el contrario, de sobreponerse a su posible tiranía en un acto de resistencia ético-política.

En qué medida el verbo *therapeuo* nos ubica en el *topos* que estamos problematizando y en qué sentido resulta una noción nodular dentro de esta economía del cuidado? El campo lexical del verbo alude a la acción de estar al servicio de, cuidar, guardar, atender, tener cuidado de, honrar, curar. Indudablemente la riqueza semántica nos permite abrir líneas de análisis y pensar, por ejemplo, la perspectiva del re-conocimiento. Conocerse a sí mismo implica reconocerse como persona y ese gesto supone honrarse.

Honar la propia vida, la cual toma, una vez más, un cierto valor estético, en la medida en que el hombre prudente modela su propia existencia como quien modela artesanalmente una obra de arte. Honrar la propia existencia como modo de consolidarse en el propio honor y, por ende, en el ejercicio de la autoridad sobre uno mismo. El verbo *therapeuo*, fuertemente ligado a un horizonte terapéutico en tanto curativo, nos retrotrae a una instancia previa al estado de enfermedad, que naturalmente hay que restaurar. Cuidar es previo a curar; cuidar-se evita curarse, porque la acción trabaja exactamente en el punto de la *harmonía*, del encastre, del equilibrio que evitará lo que luego, de otro

modo, habrá que curar. El verbo parece jugarse en la tensión entre la salud y la enfermedad por cuanto la esclavitud de las pasiones aparece como una forma de enfermedad y ceguera.

Pensemos ahora en la dirección de la noción de guardar. Es el propio gobierno y la dignidad de la propia vida lo que se guarda. Se protege el *topos* del sí mismo como geografía de una acción sostenida y continuada. Así como la metáfora política alude al cuidado de la *polis* como geografía a preservar, del mismo modo guardar el alma se erige, isomórficamente, como aquello que merece cuidado y preservación frente a toda fuerza hostil. Devenir el guardián del propio territorio como modo de asegurar la fijación a un espacio de excelencia, a una geografía de *areté*, donde la noción nodular es el trabajo sobre sí mismo como usina subjetivante. Esto constituye la más noble *askesis* de quienes pretenden ser *fulakes*, guardianes, de sí mismos. Esta ejercitación conlleva el esfuerzo de la vigilancia, tanto del cuerpo como del alma como *topoi* a controlar y guardar en equilibrio.

Vigilarse es velar por sí mismo y esto supone un estar en vela, un estado de atención minuciosa, ininterrumpida, sostenida, que dibuja una particular configuración temporal: la práctica no es esporádica, discontinua o fragmentaria. Se trata de un *continuum*, de un estilo de vida, de un *ethos*, que plasmará la más excelente de las existencias: la del hombre prudente, aquél que ha logrado conjurar el daño de la *hybris*, abrazando la *sophrosyne* como valor rector de la propia existencia.

Dice Foucault: "Llamamos filosofía a una forma de pensamiento que se plantea la cuestión de cuáles son las mediaciones que permiten al sujeto tener acceso a la verdad. Filosofía es una forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. Si denominamos a todo esto filosofía creo que se podría denominar espiritualidad a la búsqueda, a la práctica, a las experiencias

a través de las cuales el sujeto realiza sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad”<sup>4</sup>.

En la modernidad, la verdad ha dejado de actuar sobre el sujeto. El mero acto de conducción de la razón como facultad de conocimiento le alcanza al sujeto para el logro, “sin que para ello se le pida nada más, sin que su ser tenga que ser modificado o alterado.”<sup>5</sup>

Ahora bien, “¿Bajo qué figura se han dado cita en la Antigüedad occidental el sujeto y la verdad?”<sup>6</sup> La formulación foucaultiana nos ubica en la problemática.

Ha sido el campo semántico el que nos ha orientado en la singularidad de la preocupación ético-antropológica. Los campos lexicales del sustantivo y del verbo impactan en el núcleo de preocupación; *epimeleia* cuidado, solicitud, dirección, administración, gobierno, práctica; el verbo *epimeleomai* significa cuidar, cuidarse, preocuparse, estar encargado de, estar al frente de, tener a su cargo, aplicarse, dedicarse, preocuparse por, cuidar con todo cuidado. El campo es fuerte en lo que se refiere a nuestra indagación. El sujeto se toma a su cargo, lidera, como un estratega, la empresa subjetivante, convirtiéndose él mismo en el objeto de preocupación y en un núcleo de poder. La *epimeleia* roza entonces la cuestión política del gobierno de sí y del gobierno de los otros, ya que el gran marco de la ética y la política griegas se juega en el gobierno de la *polis* como *telos* último. “La necesidad del cuidado de uno mismo, la necesidad de ocuparse de uno mismo, está ligada con el ejercicio del poder [...] Ocuparse de uno mismo es algo que viene exigido y a la vez se deduce de la voluntad de ejercer un poder político sobre los otros”<sup>7</sup>. Ocuparse de sí toma la forma general

<sup>4</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 39.

<sup>5</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 41.

<sup>6</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 35.

<sup>7</sup> Foucault, Michel, *La hermenéutica del sujeto*, p. 42.

de conducirse, gobernarse, a partir de delinear el espacio sobre el cual debe recaer el cuidado y ese *topos* no es otro que el alma. El sujeto debe, una vez más, cuidar su alma y librar el *agon* de convertirla en un objeto bello.

### **Bibliografía**

Colombani, M. C. *Foucault y lo político*, Prometeo, Bs As, 2009.

Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. El uso de los placeres*, Siglo XXI, 1991.

Foucault, Michel, *Historia de la Sexualidad. La inquietud de sí*, Siglo XXI, 1991.

Foucault, Michel, *La Hermenéutica del sujeto*, Altamira, La Plata, 1996.

# A SUBVERSÃO DE ANTÍGONA: GÊNERO E CIDADANIA NA ATENAS CLÁSSICA

## ANTIGONE'S SUBVERSION: GENDER AND CITIZENSHIP IN CLASSICAL ATHENS

Allana de Azevedo Trajano<sup>8</sup>

Artigo recebido em 04 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 05 de Março de 2021

**Resumo:** Tendo como fonte a *Antígona* de Sófocles, buscamos compreender as relações entre os membros da *pólis* por meio da representação de uma personagem que subverte o padrão ideal estabelecido pela sociedade grega. Destarte, os estudos de gênero e feministas nos permitem novas abordagens sobre temas recorrentes e Antígona ressurge para nós com problemas que ainda são pertinentes e dialogam com o presente.

**Palavra-chave:** Antígona. Atenas Clássica. Cidadania. Gênero. Tragédia.

**Abstract:** Based on Sophocles' *Antigone*, we seek to achieve the comprehension of the relationships between the members of the *polis*, by the representation of a character who subverts the ideal pattern established by the Ancient Greek society. Thus, gender and feminist studies allow us to take new approaches about recurring themes, and Antigone reappears before us bringing back problems which are still relevant, problems that are still able to dialogue with the present times.

**Keyword:** Antigone. Classical Athens. Citizenship. Gender. Tragedy.

### 1. Introdução

A condição das mulheres na Atenas clássica foi associada nas fontes a interdição das mesmas. Elas foram compelidas à restrição dos espaços domésticos, particularmente ao gineceu<sup>9</sup>, ao passo que aos

<sup>8</sup> Graduada em História (bacharelado) pela Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB), graduada em História (licenciatura) pelo Centro Universitário Leonardo da Vinci (UNIASSELVI), especialista em Ensino de História pela Universidade Candido Mendes (UCAM). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1863-1359>

<sup>9</sup> Aqui nos referimos às mulheres atenienses bem nascidas, majoritariamente vindas de famílias que possuíam recursos para um bom dote; o recorte estabelecido para o trabalho propõe-se estudar esta categoria de mulheres. Entretanto, por "mulheres de Atenas" entendemos tratar-se de uma variada gama de vivências femininas. As fontes disponíveis permitem trazer a lume algumas categorias de mulheres que, direta ou

homens cabiam as atividades administrativas da cidade-Estado, notoriamente a política e a guerra. Quanto a isso, Nicole Loraux recorre à *Oração fúnebre* de Péricles, descrita por Tucídides, para demonstrar as diferenças que havia entre homens e mulheres: aos primeiros, por exemplo, cabiam a morte na guerra em cumprimento do ideal cívico e os elogios póstumos; às mulheres, a morte no leito (LORAUX, 1989, p. 25).

A menção às mulheres na referida fonte, porém, além de vaga, é subjetiva. Tucídides cita Péricles, que na *Oração Fúnebre* se dirige às viúvas salientando uma suposta natureza feminina menor, dependente de um tutor e, a partir do momento em que este deixa de existir, não lhes restaria outra coisa além de manter-se em silêncio:

Se tenho de falar também das virtudes femininas, dirigindo-me às mulheres agora viúvas, resumirei tudo num breve conselho: será grande a vossa glória se vos mantiverdes fiéis à vossa própria natureza, e grande também será a glória daquelas de quem menos se falar, seja pelas virtudes, seja pelos defeitos (TUCÍDIDES. História da Guerra do Peloponeso, II, 45).

Essa fonte, tão utilizada por todos que se dedicam aos estudos e pesquisas sobre antiguidade clássica, é apenas uma entre tantas que apresentam o silêncio e o comedimento como atributos de uma “mulher ideal”. O que seria a “natureza” dessas mulheres às quais Péricles exortou que se mantivessem fiéis?

O encontro com a *Antígona* de Sófocles nos impeliu à composição desse trabalho, a fonte do século V, cuja personagem feminina ultrapassou os séculos em inúmeras releituras é para nós um símbolo de subversão das normas vigentes, no campo das representações. Deste modo, analisar a *Antígona* no início do século XXI, perpassa pela

---

indiretamente, faziam parte da *pólis* ateniense: cortesãs, escravas, prostitutas entre outras.

possibilidade, aqui utilizada, dos estudos de gênero e feministas como perspectiva de análise.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Em *Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência*, Michelle Perrot considera que a tarefa de escrever uma história das mulheres vincula-se à ideia de que as mulheres possuem uma história, que são agentes históricos não destinados exclusivamente à reprodução. Possuem uma historicidade concernente às ações do cotidiano e às relações entre os sexos. Escrever a história das mulheres pressupõe levá-las a sério e superar o problema das fontes. Ademais, também "significa criticar a própria estrutura de um relato apresentado como universal, nas próprias palavras que o constituem, não somente para explicitar os vazios e os elos ausentes, mas para sugerir uma outra leitura possível" (PERROT, 2008, p. 9). Para uma melhor compreensão das palavras de Perrot é fulcral lançar vistas para o surgimento da história das mulheres, seu vínculo com a política e a eclosão do gênero.

Joan Scott considera que tal vínculo entre a história das mulheres e a política é explícito e complexo. Uma das narrativas convencionais acerca dos primórdios deste campo situam a política feminista como ponto de partida, na década de 60 do século XX, quando as feministas reivindicavam uma história que introduzisse heroínas e corroborasse para explicitar atuação das mulheres na história. De início, houve uma conexão direta entre política e intelectualidade. Entre a metade e o final da década de 70 do século passado, a história das mulheres distanciou-se da política e ampliou seu campo de questionamentos. O acúmulo de pesquisas, o aparecimento de divergências internas, o avanço de discussões interpretativas e o surgimento de autoridades intelectuais reconhecidas traziam a lume um novo campo de estudo, legitimado parcialmente, ao que indicava, por sua relevante distância da luta política. O desvio para o gênero deu-se na década de 1980, rompendo definitivamente com a política, proporcionando ao gênero um espaço próprio, dada a aparente neutralidade do termo desprovido de propósito ideológico imediato (SCOTT, 1992, p. 64-65). Destarte, "A emergência da história das mulheres como um campo de estudo envolve, nesta interpretação, uma evolução do feminismo para as mulheres e daí para o gênero; ou seja, da política para a história especializada e daí para a análise" (SCOTT, 1992, p. 65). Ainda no que concerne à história das mulheres, é relevante acrescentar que esta foi "aceita", entretanto tal aceitação implicou o *status* de apêndice, de "suplemento" à história, distinto e separado. Indo de encontro à tal ideia, Joan Scott considera que podemos analisar a ambiguidade da história das mulheres e sua força política potencialmente crítica, força que vai de encontro aos axiomas disciplinares determinados e os desestrutura, sem proporcionar uma síntese ou uma resolução clara. Tal desestabilização conduziu à resistência de historiadores "tradicionais" e paulatinamente à ânsia de uma resolução daqueles que se dedicavam à história das mulheres. Consideramos não haver resolução fácil, voltamo-nos para a possibilidade de atenção permanente às conjunturas e acepções no interior das quais são elaboradas as táticas políticas de caráter subversivas. Partindo desse tipo de estrutura de análise podemos melhor compreender os contextos sobre poder e conhecimento que caracterizam a relevância deste campo (SCOTT, 1992, p. 78-79).

Em sua aplicação mais clara, "gênero" e "mulheres" são termos sinônimos. Nos últimos anos, livros e artigos que tiveram como tema a história das mulheres substituíram o termo "mulheres" por "gênero". Em alguns casos, tal mudança visa, de fato, a obter o reconhecimento político deste campo de pesquisas. Deste modo, a utilização do termo "gênero" busca sugerir seriedade de um trabalho, visto que "gênero" apresenta uma conotação mais objetiva e neutra. Tal utilização do termo não indica necessariamente uma tomada de posição sobre poder e desigualdade, nem designa a parte prejudicada. Ao passo que o termo "história das mulheres" enuncia sua posição política

A princípio, buscaremos discutir o que seria o modelo ideal da mulher grega e entender a aplicabilidade do conceito de cidadania às mulheres atenienses. Entrelaçado nessa mesma teia de análise, temos o surgimento do gênero trágico em Atenas, o autor de *Antígona* e a intrínseca relação entre a peça, as representações das mulheres e a democracia na *pólis* grega.

## 2. A mulher ideal

A tradição literária grega contribuiu para estabelecer padrões e normatizações do que seria o modelo ideal de mulher, modelo esse que se oporia à natureza feminina negativa, tão bem marcada através da figura mítica de Pandora. Em “*A criação da mulher: um ardil para a história das mulheres?*” Pauline Schmitt-Pantel discorre acerca do papel de duas narrativas míticas na construção da diferença entre os sexos em suas respectivas culturas e sociedades, analisando os relatos de Pandora, da tradição grega, e a Eva, da tradição judaico-cristã. Para a autora, a principal distinção dos dois mitos consiste na criação de Eva como companheira do homem, ao passo que Pandora é uma vingança, um ardil criado por Zeus como punição ao roubo do fogo por Prometeu;

---

afirmando que as mulheres são sujeitos históricos, o termo “gênero” inclui as mulheres, mas não as nomeia, não constituindo dessa forma uma ameaça. Tal utilização do termo “gênero”, no contexto da década de 80 do século XX, visava à busca de legitimidade acadêmica para os estudos feministas (SCOTT, 1995, p. 75).

No que concerne aos estudos feministas e de gênero no Brasil, Ilze Zirbel nos esclarece que o movimento feminista teve suas origens no século XIX, entretanto é no período mais recente da história do feminismo que se concentram grandes mudanças, entre os anos de 1970 e 1980. Nesse período, podemos visualizar um feminismo militante, de rua, engajado nas causas nacionais e na visibilidade dos problemas enfrentados pelas mulheres. O fim dos anos 1980 delinea o crescimento dos estudos de gênero no Brasil, a partir daí o termo gênero passou a ser utilizado amplamente (ZIRBEL, 2007, p. 20). Ademais, para “os objetivos da pesquisa, são importantes as atividades desenvolvidas no país a partir da década de 1970 (período em que a academia passa a ser palco de militância e de produção teórica feminista) até meados dos anos 90 (período da expansão dos estudos de gênero)” (ZIRBEL, 2007, p. 21).



además, o mito grego não trata da criação dos homens, eles simplesmente estavam presentes (SCHMITT-PANTEL, 2003, p. 130-131).

Ardil e vingança marcam a criação de Pandora, um castigo para a existência dos homens, símbolo do mal e marcador que servirá para delimitar o que seria a mulher grega ideal, a *melissa*, a mulher abelha, descrita por Simônides de Amorgos em seu *Fragmento 7<sup>11</sup>*, por Aristóteles em *A História dos Animais* e no *Econômico*, de Xenofonte. Para Marcel Detienne, a *Melissa* apresenta um modelo idealizado “tipo de vida puro e casto, ou seja, uma atividade sexual bastante discreta; hostilidade aos odores, à sedução; fidelidade conjugal” (DETIENNE, 1976, p. 55-56 apud LESSA, 1998, p. 181). Todavia, para além das normativas já elencadas por Detienne, destaca-se que “para os atenienses a prosperidade do *oikos* está associada ao êxito da esposa na sua tarefa de administração doméstica. As esposas legítimas eram, assim, associadas pelos atenienses às abelhas-rainhas” (LESSA, 1998, p.182). Trazemos a lume a descrição da mulher abelha de Simônides:

Outra fê-la da abelha: afortunado o que a tem;  
 só a esta não assenta a censura;  
 os bens crescem e aumentam por causa dela.  
 Amiga do marido que ama, envelhece na sua companhia,  
 depois de ter gerado uma bela e ilustre descendência.  
 Distingue-se entre todas as mulheres,  
 uma graça divina envolve-a.  
 Não lhe agrada sentar-se entre as mulheres,  
 quando falam de assuntos relacionados com Afrodite.  
 Estas são as melhores e as mais sábias mulheres,  
 que Zeus, amavelmente, concedeu aos homens.  
 Mas estas outras estirpes, por maquinação de Zeus,

<sup>11</sup> Em nota introdutória à tradução portuguesa do Fragmento 7 de Simônides de Amorgos, a pesquisadora Maria Fernanda Brasete considera que o poema em questão descreve uma narrativa bem-humorada acerca de dez tipos de mulheres, nove com características negativas, sendo oito espécies de animais e dois elementos naturais. A única exceção no poema é a mulher abelha, que representa para a linguista uma caricatura grotesca e negativa da mulher casada. Entretanto, apesar das mulheres serem consideradas o pior mal concedido por Zeus aos homens, resiste uma espécie admirável de mulheres, que na descrição do poeta deriva da abelha, representativa da esposa ideal, protetora e boa administradora do *oikós* com atributos de castidade, companheirismo e fidelidade, indispensável para uma boa descendência (BRASETE, 2005, p. 153).

existem todas, e permanecem ao lado dos homens  
(SIMÓNIDES DE AMORGOS. Fragmento 7).

### 3. Cidadãs e “cidadãs”

A leitura feita pela historiadora Claude Mossé<sup>12</sup> (1990) acerca das mulheres de Atenas vincula-se à sua participação ou não na vida política da cidade, entendendo por política unicamente as atividades deliberativas. Portanto, para a autora, isso determinava a sua inserção no mundo dos cidadãos ou sua exclusão dele. Ainda segundo ela, o termo “cidadãs” é inadequado, pois não poderíamos falar de “mulheres atenienses”, mas sim de atenienses que eram mulheres e filhas de cidadãos, diferenciando-se de estrangeiras e escravas. Mossé (1990) considera que as senhoras de boa família viviam cercadas de serventes e não dispunham de liberdade, acrescenta que a cidade era um “clube de homens”, uma comunidade política, nesse contexto as diferenças se atenuavam em uma exclusão comum, própria da cidade. Apenas uma coisa seguia favorável à “cidadã”<sup>13</sup>: o fato de ser indispensável à comunidade, já que era garantidora de sua reprodução (MOSSÉ, 1990, p. 87).

Tal opinião é relativizada por Sarah Pomeroy, que apresenta como argumento o abandono da lei promulgada por Péricles em 451-450 a. C. – que instituía a necessidade de que a cidadania fosse conferida aos filhos de pai e mãe atenienses como uma tentativa de conter o número de cidadãos na *pólis* – quando a população foi diminuindo e a cidade-Estado se viu obrigada a incentivar um aumento populacional

---

<sup>12</sup> No que concerne aos trabalhos dedicados ao estudo das mulheres na Grécia Antiga, a pesquisadora Bruna Morais da Silva dilucida que obras como *La mujer en la Grecia clásica*, de Claude Mossé (1990), balizaram suas pesquisas exclusivamente por fontes literárias e negligenciaram artefatos arqueológicos, dando ênfase ao modelo de mulher ideal, pautado pela passividade e voltado para os ambientes internos (SILVA, 2016, p. 72).

<sup>13</sup> Aqui mantemos a grafia da autora que quando utiliza o termo cidadã, o faz sempre com aspas.

(POMEROY, 1999, p. 80). A partir disso, não consideramos

a reprodução das mulheres atenienses como único parâmetro para as discussões acerca de sua relevância para a comunidade, vamos ao encontro das tessituras de Violaine Sebillotte Cuchet, que em seu artigo *Quais os direitos políticos para as cidadãs da Atenas clássica?* acrescenta que

perguntar pelos direitos políticos das cidadãs permite, em vez de raciocinar em termos de exclusão das mulheres (como se homens e mulheres tivessem sempre e em todas as circunstâncias sido distinguidos como duas categorias absolutamente estranhas uma à outra), historicizar a noção de direito político e, mais ainda, historicizar o próprio fato político. (CUCHET, 2018, p. 156-157).

No que concerne ao conceito de cidadania (*politeia*), José Ribeiro Ferreira a classifica como essencial, concedendo a quem a possuía as prerrogativas que lhe permitiam intervir na *pólis* “ou seja na sua constituição (*politeia*) que, para um grego, abrangia as leis, as instituições e seu funcionamento, os costumes, crenças e hábitos, enfim toda a vida econômica, política, social e religiosa (FERREIRA, 1992, p. 31). Ferreira (1992) entende que a cidadania é a qualidade de intervir na *pólis*, entretanto o autor considera que *politeia*, para os gregos não se restringia apenas à vida política, abrangendo o leque de sua análise para os hábitos, crenças, os aspectos sociais e religiosos (FERREIRA, 1992, p. 31). Portanto, pensar na *pólis* é, sobretudo lançar o olhar sobre um ideal de comunidade que não se baliza apenas pela relevância de um grande homem político ou pela atuação de homens em uma assembleia, mas pelo conjunto de cidadãos e cidadãs que distribuídos(as) em diversas funções construíram a malha que deu unidade e significado à *pólis*.

Indo ao encontro do “gênero” como categoria analítica, Cuchet (2015) em seu artigo *Cidadãos e cidadãs da cidade grega clássica. Onde atua o gênero?* utiliza-se do termo cidadã sem aspas e nos convida a uma nova análise da cidadania na *pólis*. A exclusão das mulheres da

participação nas assembleias corroborou para um entendimento de que elas estavam alijadas da vida política, de que não seriam cidadãs, entretanto, “é inexato afirmar que, nas práticas sociais das cidades gregas, o cidadão era definido em função da participação em assembleias” (CUCHET, 2015, p. 289).

#### 4. O gênero trágico na cidade democrática

No prefácio da obra *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*, Jean-Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet afirmam que o gênero trágico surgiu no fim do século VI a. C. Para esses pesquisadores, as tragédias não devem ser entendidas apenas como mitos e, quando o gênero trágico surgiu, as referências mitológicas deixaram de abarcar com profundidade a vida política da cidade. A referência ao mito dar-se-á em um tempo passado, embora presente nas consciências e nos púberes valores desenvolvidos de forma rápida pela cidade que, de Pisístrato à Péricles, teve suas originalidades como impulsionadoras de ações. Deste modo, herói, rei e tirano são personagens que se vinculam à tradição heroica e mítica, e estão presentes no conflito trágico, cujo desfecho, porém, lhes escapa, refletindo sempre o êxito dos valores coletivos exigidos pela cidade democrática (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 2014, p. XXI).

Tal afirmativa corrobora os versos finais da *Antígona* de Sófocles, após o trágico fim reservado a Creonte, rei de Tebas, que, desesperado, viu-se sozinho diante do suicídio de seu filho Hêmon e de sua esposa Eurídice. Quando esse é retirado de cena, o Coro enuncia a sentença com que finaliza a obra dramática; entre os mortos, reservou-se a Creonte o castigo da vida sem os que lhe eram caros. A tragédia que se inicia sobre a égide de um cadáver insepulto, finaliza-se com a amarga vida de um rei, sozinho e sem descendentes.

Destaca-se a prudência sobremodo  
Como a primeira condição  
para a felicidade. Não se deve

ofender os deuses em nada.  
A desmedida empáfia nas palavras  
reverte em desmedidos golpes  
contra os soberbos que, já na velhice, -  
aprendem afinal prudência (SÓFOCLES. *Antígona*, v.1485-1492).

Deste modo, o autor, por meio de sua obra, recorda à cidade a proeminência dos valores coletivos inerentes à democracia e, por consequência, ao próprio gênero trágico como a Atenas o conheceu. Segundo José Gabriel Trindade Santos, no instante em que mais desejava a própria morte, esta se lhe escapa: “essa única consolação que os deuses lhe poderiam conceder, é-lhe emblematicamente negada, ao ser arrastado pelos servos para fora da cena” (SANTOS, 2012, p. 25).

A tragédia como gênero literário desenvolveu uma grande originalidade, cabe salientar que tal desenvolvimento deu-se em virtude de uma transformação profunda na mentalidade que animava os tragediógrafos.<sup>14</sup> Deste modo, como já salientado, o fim da tragédia grega do período clássico indica o fim de todo um impulso religioso e *nacional*. Ela chega, então, em um beco sem saída e a perda de sua função coincide com o beco sem saída em que a própria Atenas se viu, onde o individualismo prevalecerá sobre o civismo (ROMILLY, 2011, p. 52).

---

<sup>14</sup> Não por coincidência, os oitenta anos de duração do gênero trágico em Atenas estão em consonância com o crescimento político da cidade. A primeira representação trágica apresentada nas festas dionisíacas atenienses remontam, aproximadamente, ao ano 534 a.C., sob a tirania de Pisístrato. Em seguida, grandes obras se sucederam. As tragédias que chegaram até nós situam-se após a vitória de Salamina (480 a.C.) e inauguram o poder ateniense. A primeira tragédia que foi conservada data do ano de 472 a. C., *Os Persas*, de Ésquilo. Logo, grandes obras de Ésquilo, Sófocles e Eurípides se seguiram a cada ano. Ésquilo nasceu em 525 a.C., Sófocles em 495 a.C. e Eurípides entre 485 a 480 a.C.

Quase todas as obras de Eurípides e várias de Sófocles foram representadas após a morte de Péricles, durante a guerra do Peloponeso, conflito que deixou Atenas prisioneira de um império, sucumbida pelos ataques de Esparta. Decorridos vinte e cinco anos de guerra, findou-se todo o poder de Atenas. Essa data marca três anos da morte de Eurípides e dois da de Sófocles. Assim, *pari passu* à magnanimidade de Atenas, a tragédia, na cidade onde surgiu, se desvanece (ROMILLY, 2011, p. 10-11).

## 5. O aclamado autor de *antígona*

Sófocles nasceu em 496 a. C. e morreu em Colono no ano de 406 a. C.<sup>15</sup>, acompanhou o avanço do imperialismo ateniense e a derrota na guerra do Peloponeso; teria escrito 123 peças, das quais nos restaram apenas sete tragédias completas (*Aias*, *Antígona*, *Édipo Rei*, *Traquínias*, *Electra*, *Filoctetes* e *Édipo em Colono*). As inconstâncias de Édipo e seus descendentes eram temas recorrentes nas tragédias gregas, todavia, no que concerne ao *Édipo Rei* 430 a. C., ao *Édipo em Colono* 401 a. C. e a *Antígona*, apresentada pela primeira vez em 441 a. C., Mário da Gama Kury esclarece que em virtude da ordem de apresentação das mesmas, não formam propriamente uma trilogia (KURY, 2016, p. 7-8).

Para Werner Jaeger, ao nos questionarmos acerca das obras trágicas gregas que se achem na fantasia das pessoas, constataremos que Sófocles ocupará a primeira posição. Sófocles construiu figuras humanas de carne e osso com uma sabedoria tranquila. Essas figuras são cheias de violentas paixões e de sentimentos afetuosos, parecidos conosco, mas guarnecidos por alta nobreza. Nada em seus personagens é artificial ou hiperbólico. *A posteriori*, buscaram inutilmente a monumentalidade através do violento, do agigantado ou do que produzia efeito (JAERGER, 1994, p. 318-319).

---

<sup>15</sup> O contexto histórico de Sófocles se insere na Atenas democrática do século V a. C., saída vitoriosa da batalha de Salamina, um período de esplendor para a cultura grega. Nessa nova conjuntura, o governo patrocinava a cultura e os concursos trágicos. Para Jacqueline de Romilly, Sófocles foi um homem feliz, nasceu em uma família rica, a qual lhe forneceu uma educação à altura de suas posses. Foi coroado nos concursos de ginástica. Participou da vida política da cidade de forma ativa, em duas ocasiões foi estrategista, além de ter sido chamado para compor os conselhos especiais após o desastre da Sicília, então com oitenta e três anos. Ao longo de sua vida, cumpriu também funções religiosas e teve uma carreira literária brilhante, tendo vencido um concurso trágico pela primeira vez em 468 a.C (ROMILLY, 2011, p. 81). Sobre o fim de sua trajetória, pode-se acrescentar que um "destino magnânimo fez com que o ancião, no outono de 406, fechasse os olhos para sempre, antes que tivesse de contemplar a catástrofe de sua cidade natal, para a qual vivera e escrevera" (LESKY, 1996, p. 145).

Do mesmo modo, as obras conservadas de Ésquilo apresentam, de forma inerente – no centro e ordenando tudo – o problema da justiça divina. As obras de Sófocles possuem um problema de natureza ética<sup>16</sup> que se mostra com toda a sua intensidade, impregnado em seus personagens. Quanto a isso, *Electra* e *Antígona* são exemplos claros (ROMILLY, 2011, p. 82). *Electra* se encontra mais atormentada que *Antígona*, ademais, a *Electra* não está envolta pela mesma luz brilhante sobre qual se desenvolve a *Antígona*. Entretanto, a firmeza das heroínas e o método de contraposições são análogos (ROMILLY, 2011, p. 87). Tais afirmações corroboram com a escolha de *Antígona* como fonte principal a ser analisada no presente trabalho. Dado o percurso transcorrido ao longo dessas páginas, nos propomos agora a analisar uma das mais emblemáticas obras do mundo antigo: *Antígona*, tão longe no tempo e tão presente em seus arquétipos.

## 6. Antígona

A *Antígona* de Sófocles, assim como o *Édipo Rei* e o *Édipo em Colono*, tem sua origem em um conjunto de lendas de tradição oral. Para Flávia Resende, Sófocles define a tragédia de *Antígona*, sendo o responsável pela cristalização do mito na forma em que hoje o conhecemos. Isso se aplica à tragédia ótica de modo geral, entretanto, no que concerne à peça, o tragediógrafo incorpora a ela elementos importantes, inventados provavelmente por ele<sup>17</sup>, pois não encontramos

---

<sup>16</sup> Apesar dessa afirmativa, Jacqueline de Romilly considera que nas duas tragédias dedicadas à Édipo, o *Édipo Rei* e o *Édipo em Colono*, a relação de conflito com os deuses se sobrepõem aos conflitos humanos (ROMILLY, 2011, p. 83).

<sup>17</sup> No que concerne aos acréscimos de Sófocles em *Antígona*, Jacqueline de Romilly afirma que “Antígona, en la obra, actúa sola, sin la ayuda de su hermana, y quien la persigue es Creonte, el nuevo rey, y no el hijo de Eteocles. Tenemos, pues, por una parte, un acto solitario; y, por otro, una prohibición fundada en la autoridad. De ahí nacen una serie de oposiciones que van a dominar toda la obra” (ROMILLY, 2011, p. 83).

na tradição mítica um papel central conferido a Antígona (RESENDE, 2017).

Para Kathrin Rosenfield, a um primeiro olhar a tragédia parece contrariar o conceito de mulheres restringidas ao espaço doméstico. A imagem de heroínas como Antígona também parece ir de encontro à visão masculina dos gregos, no que concerne às mulheres como naturalmente inferiores no que tange ao uso da palavra e do raciocínio. Entretanto, a autora citada considera que um segundo olhar demonstra que as tragédias estão em maior simetria com as ideias-padrão do que o contrário, já que muitas confirmariam as suspeitas masculinas que atribuem à natureza feminina perversões e irracionalidades. Embora Ésquilo e Sófocles nunca tenham negado o inconstante mistério da natureza das mulheres, suas obras apresentam vultuosa riqueza de dados e razoabilidade “no que diz respeito aos modelos de conhecimento, argumentação racional e atitudes piedosas na vida cotidiana da mulher, e eles o fazem com impressionante sutileza poética” (ROSENFELD, 2014, 192).

Antígona é a filha de um rei. Para além de sua origem nobre, e também por isso, é uma *Melissa*, prometida em casamento para o filho de Creonte. Ela deveria ser o modelo ideal do que a sociedade grega esperava do feminino. Todavia, para além desse modelo esperado, pensar em Antígona não se dissociou tradicionalmente das leituras do conflito gerado entre o direito positivo de Creonte e o direito natural<sup>18</sup> de

---

<sup>18</sup> Não nos aprofundaremos nessa questão, para nós o embate entre Creonte e Antígona está profundamente marcado por relações de gênero, entretanto consideramos relevantes as tessituras de Rafael Padilha dos Santos, que, em capítulo que compõe a obra *Novas contribuições à pesquisa em direito e literatura*, considera que “é natural que uma civilização como a grega, de tanta ambição intelectual, comunicasse sob diversas formas o senso de responsabilidade de cada cidadão pela própria vida. A tragédia é apenas mais uma dessas formas, um modo artístico de responsabilizar o cidadão [...] a questão desse estudo: com quem está a Justiça? Responde-se: nem com Antígona, nem com Creonte, a justiça está no mundo individual de cada espectador na órbita maior da civilização: pois no indivíduo e na sociedade deve se expressar a paz, a harmonia e a felicidade, não as contradições, não a



Antígona, questionador e subversivo, que desafia a ordem do rei tebano para impedir o ultraje do corpo de seu irmão, Polinices.

Situação semelhante ocorre na *Íliada*, de Homero, quando Afrodite e Apolo subvertem a ordem natural de decomposição dos corpos para conservar o cadáver de Heitor diante da ira de Aquiles:

Mas, apesar das ameaças, do corpo de Heitor os cachorros não se acercavam, que longe os mantinha, constante, Afrodite, filha de Zeus, a qual o unge com óleo fragrante e divino para não ser lacerado ao tirá-lo de rojo o Pelida. Fez Febo Apolo, também, que do céu para a terra baixasse nuvem cerúlea que logo por sobre o lugar se distende onde o cadáver se achava, impedindo que o sol, desse modo, lhe ressecassem a epiderme ao redor dos tendões e dos músculos (HOMERO. *Íliada*. XXIII, v. 184-191).

Desafiadora das ordens reais, a princesa de Tebas, filha do desventurado Édipo, age para nós em simetria com as atitudes dos deuses. Piedade e amor são elementos que adornarão a personagem de Sófocles durante toda a obra. Para muitos, suas atitudes estão repletas de frieza e impiedade. Entretanto, para nós, tal viés de pensamento demonstra que a realização de uma leitura sobre a mulher, suas representações e seu papel no contexto da Grécia Clássica pode ser mais complexa do que sugere a historiografia tradicional. A partir disso, a ideia de uma natureza feminina alinhada ao ideal da *melissa* pode ser confrontada com uma concepção na qual mulheres subvertem a ordem e o lugar que lhes é destinado no mundo privado por meio de ações que partem do reconhecimento de injustiças e mesmo suas atuações dentro da esfera feminina apresentam uma multiplicidade de possibilidades.

Na peça *Édipo em Colono*, temos os antecedentes da *Antígona*, quando Polinices, temeroso diante da possível concretização da

---

desmedida, não o sofrimento, e tudo segundo um critério de evolução e progresso, cujo 'starter' é fornecido pela obra trágica". (SANTOS, 2012, p. 254).

maldição lançada por seu pai, solicita a suas irmãs que lhe deem sepultura:

Em nome de todos os deuses vos suplico:  
se um dia sua maldição de consumir  
e se tiverdes meios de voltar a Tebas,  
dai-me uma sepultura e oferendas fúnebres!  
Assim, aos elogios que hoje recebeis  
por vossa carinhosa ajuda a este homem  
somar-se-ão outros louvores não menores  
pelos cuidados que me houverdes dispensado (SÓFOCLES.  
Édipo em Colono. v. 1664-1671).

A obra *Antígona*, começa com o diálogo entre duas princesas. Polínicos e Etéocles já foram mortos e os conflitos se iniciam a partir do édito de Creonte que confere rituais fúnebres a um dos príncipes, ao passo que os nega ao outro<sup>19</sup>, ordenando o rei que ficasse “insepulto o seu cadáver e o devorem cães e aves carniceiras em nojenta cena” (SÓFOCLES. *Antígona*. v. 235-236). Dirigindo-se a Ismene, Antígona lamenta o ocorrido e questiona a irmã:

sem uma lágrima, o cadáver insepulto  
irá deliciar as aves carniceiras  
que hão de banquetear-se no feliz achado.  
Esse é o decreto imposto pelo bom Creonte  
a mim e a ti (melhor dizendo: a mim somente);  
vê-lo-ás aparecer dentro de pouco tempo  
a fim de alardear o edito claramente  
a quem ainda o desconhece. Ele não dá  
pouca importância ao caso: impõe aos transgressores  
a pena de apedrejamento até a morte  
perante o povo todo. Agora sabes disso  
e muito breve irás tu mesma demonstrar  
se és bem-nascida ou filha indigna de pais nobres (SÓFOCLES.  
*Antígona*, v. 32-44).

---

<sup>19</sup> Nesse sentido, Jean-Pierre Vernant assevera que “o cadáver abandonado à decomposição é a completa inversão da bela morte, seu oposto. Num pólo está a jovem e viril beleza do guerreiro cujo corpo fere de espanto, inveja e admiração até seus inimigos; noutro pólo, aquilo que está para além do feio, a monstruosidade de um ser tornado pior do que nada, de uma forma desaparecida no inominável. [...] O cadáver ultrajado não toma parte nem no silêncio que envolve o morto habitual, nem no canto em louvor do morto heróico; nem vivo porque foi morto, nem morto porque privado de funerais, detrito perdido nas margens do ser, ele representa o que não se pode celebrar nem muito menos esquecer: o horror do indizível, a infâmia absoluta: a que vos exclui conjuntamente dos vivos, dos mortos, de si mesmo” (VERNANT, 1978, p. 59-60).

Nos versos acima, Antígona, invoca o seu sangue nobre ao questionar a irmã, entretanto Ismene ampara-se na condição de mulher para se negar a cometer uma infração a uma ordem estabelecida. Para Jacqueline de Romilly, o fato de a obra iniciar-se com o diálogo dessas duas irmãs e apresentá-las de modo dão distinto – uma consagrada aos mortos, corajosa, que desafia tudo, e outra temerosa e preocupada em não se envolver em uma associação impossível com a irmã – foi uma descoberta para aqueles que queriam destacar o heroísmo de Antígona. Antígona faz o que Ismene não tem coragem de fazer, faz sem hesitação e sabe porquê (ROMILLY, 2011, p. 84). Vejamos os argumentos de Ismene:

pensa na morte inda pior que nos aguarda  
se contra a lei desacatarmos a vontade  
do rei e a sua força. E não nos esqueçamos  
de que somos mulheres e, por conseguinte,  
não poderemos enfrentar, só nós, os homens.  
Enfim, somos mandadas por mais poderosos  
e só nos resta obedecer a essas ordens  
e até a outras inda mais desoladoras.  
Peço indulgência aos nossos mortos enterrados  
mas obedeco, constrangida, aos governantes;  
ter pretensões ao impossível é loucura (SÓFOCLES. Antígona, v.  
66-76).

Antígona contrapõe a irmã, não nega sua feminilidade, mas apoia-se no amor aos mortos e na não transgressão de leis divinas:

Não mais te exortarei e, mesmo que depois  
quisesses me ajudar, não me satisfarias,  
Procede como te aprouver; de qualquer modo  
hei de enterrá-lo e será belo para mim  
morrer cumprindo esse dever: repousarei  
ao lado dele, amada por quem tanto amei  
e santo é o meu delito, pois terei de amar  
aos mortos muito, muito tempo mais que aos vivos.  
Eu jazerei eternamente sob a terra  
e tu, se queres, fuge à lei mais cara aos deuses (SÓFOCLES,  
Antígona, v. 78-86).

Deste modo, ao passo em que Ismene se utiliza da condição de mulher para não infringir o édito de um homem, o rei Creonte, Antígona se veste de coragem para cumprir a promessa que fez ao irmão e que está em plena consonância com a lei divina. Nenhuma das princesas nega as características ideais inerentes a uma mulher grega, o conflito das irmãs é o conflito de duas razões. Entretanto, dentro do feminino, uma se sustenta pelo respeito inquestionável à autoridade masculina, ao passo que a outra sustenta seus argumentos no amor, no cuidado e no respeito às leis divinas. Para Rosenfield a Antígona de Sófocles “joga com as sutilezas mais ambíguas da inteligência e da piedade femininas, o que lhe confere feições extraordinariamente paradoxais” (ROSENFELD, 2014, p. 204).

Para nós, no que concerne ao rei Creonte, utilizamos o conceito de dominação masculina<sup>20</sup> como perspectiva de análise em detrimento do estereótipo de masculinidade constantemente expresso pelo rei em suas falas. Ao saber, pelo guarda, que alguém sepultara o cadáver de Polínicês, Creonte questiona-o “Que dizes? Quem? Que homem se atreveu a tanto?” (SÓFOCLES. Antígona. v. 285). Para ele, a coragem e o atrevimento são pertencentes ao universo dos homens. Em diálogo com Antígona, a qual afirma o amor como um dos fundamentos de suas ações, Creonte é enfático ao afirmar que “Se tens de amar, então vai para o outro mundo, ama os de lá. Não me governará jamais mulher alguma enquanto eu conservar a vida!” (SÓFOCLES. Antígona. v. 558-

---

<sup>20</sup> Para Bourdieu, o conceito de dominação masculina está intrinsecamente ligado à violência simbólica; para nós, Antígona não foge à regra das tragédias gregas, marcadas pelo uso da violência, da dominação masculina em detrimento do feminino, que para Bourdieu representa o oposto e negativo na visão androcêntrica. Tal visão faz-se imperar como neutra e dispensa a necessidade de ser legitimada, como parte de uma ordem social, operando como uma grande máquina simbólica que tende a legitimar a dominação masculina sobre a qual se alicerça. Ela se evidencia na divisão social do trabalho, das atividades e dos espaços nos quais cada um dos dois sexos deve se ocupar (BOURDIEU, 2012, p. 18).

600). Aqui, o rei assevera sua masculinidade em oposição ao feminino que não o poderia, em hipótese alguma, governar. No diálogo conflituoso com o filho Hêmon, ao dirigir-se ao coro, afirma que “Ele parece aliado da mulher” (SÓFOCLES, *Antígona*. v. 840), e dirigindo-se ao próprio filho vocifera: “Não tagareles tanto, escravo de mulher” (SÓFOCLES. *Antígona*. v. 856). Para Creonte, o masculino é por excelência superior ao feminino, aos homens cabem o comando das ações no mundo, as mulheres são o seu oposto, condenadas ao comedimento e à subserviência aos homens. As mulheres, nas falas de Creonte, são a representação do injurioso, e, ao vincular o filho ao feminino, representado por Antígona, o rei tenta feri-lo, visto que para ele o feminino é também o negativo.

Em *La Grecia Antigua contra la violencia*, Jacqueline de Romilly considera que Antígona sacrifica sua vida para obedecer a leis não escritas, que deliberavam dar sepultura aos mortos. A heroína o faz com tanta determinação que muitos puderam julgá-la como dura. Entretanto, quando o autor a conduz a morte, ela se entrega a lamentos (ROMILLY, 2010, p. 121).

Creonte acha, porém, que errei, que fui rebelde,  
irmão querido! Assim ele me leva agora,  
cativa em suas mãos; um leito nupcial  
jamais terei, nem ouvirei hinos de bodas  
nem sentirei as alegrias conjugais,  
nem filhos amamentarei; hoje, sozinha,  
sem um amigo, parto — ai! infeliz de mim!  
ainda viva para onde os mortos moram!  
Que mandamentos transgredi das divindades?  
De que me valerá — pobre de mim! — erguer  
ainda os olhos para os deuses? Que aliado  
ainda invocarei se, por ser piedosa,  
acusam-me de impiedade? Se isso agrada  
aos deuses me conformo, embora sofra muito,  
com minha culpa, mas se os outros são culpados,  
que provem penas pelo menos tão pesadas  
quanto as que injustamente me impuseram hoje! (SÓFOCLES.  
*Antígona*. 2016, p. 240-241, v. 1021-1035).

Nesse sentido, quando Antígona cuida do corpo do irmão, mesmo rompendo o sistema de normas do Estado e do espaço público que não lhe convém enquanto *melissa*, ainda se ocupa de seu papel tradicional de mulher, do qual faz parte o cuidado na esfera doméstica para com os tutores. A personagem apresenta uma complexidade que não encerra em si conjuntos de características exclusivas do masculino ou apenas do que se esperava única e exclusivamente do feminino. Sófocles trouxe à personagem elementos da esfera tradicional feminina, ao passo que desenvolveu elementos comumente idealizados como pertinentes ao universo masculino, como a *Andreia* (coragem). No que concerne ao embate entre Antígona e Creonte, acreditamos poder pensar em uma disputa que perpetua a dualidade binária imposta socialmente ao gênero.

Antígona se arma de prerrogativas inerentes aos homens gregos, a exemplo da *Andreia*, como instrumento de defesa do seu direito natural de enterrar os seus mortos, estando a personagem em plena consonância com o divino, que não deixa de ser inerente ao universo feminino. Ao passo que Creonte se esmera na manutenção de sua coragem e força, exercida através do seu poder coercitivo, do édito que impedia o sepultamento do cadáver de Polinices, Antígona paga com sua vida por infringir o poder de um rei, mas encerra em si os ideais de comunidade inerentes à *pólis*. Abre mão de si mesma, do *leito nupcial*, do amor de um príncipe que por ela se mata para cumprir as obrigações de prestar honras fúnebres, obrigação essa de extrema relevância para à *pólis*. Assim, a mulher, que se sacrifica pela comunidade, apesar de morta, personifica em si a figura da heroína que vai de encontro a um rei que é, por suas ações a antítese da democracia ateniense, tão cara para os cidadãos e cidadãs da Atenas Clássica.

### Considerações finais

O “*modelo ideal*” ou “*ideal esperado*” de masculino e feminino estavam presentes na sociedade grega que presenciou a encenação de Antígona. Tais padrões binários também fazem parte do mundo contemporâneo, ao nascermos, um médico nos marca sobre a égide do determinismo biológico. O ventre materno, para a nossa sociedade, só pode conceber a vida, apenas, a duas categorias de sujeitos: “um menino que vestirá azul ou uma menina que vestirá rosa”. Ou seja, indivíduos marcados desde o ventre pelo aprisionamento a um modelo normativo e homogêneo. Assim, uma série de símbolos nos conduzem coercitivamente a uma visão do mundo que compreende, apenas, homens e mulheres, sem nenhuma possibilidade segura de subversão; subverter enseja assumir o risco de ferir a ordenação social.

Aos que subvertem as normas, a condenação à morte é uma possibilidade constante. Assim o foi com Antígona, complexa figura que assumiu papéis específicos do universo de prerrogativas esperadas das mulheres atenienses e de forma igual do mundo dos homens de Atenas. A personagem é subversiva na medida em que ultrapassa as delimitações do universo ao qual pertence para circular, transitar com fluidez, complexidade e naturalidade entre fronteiras supostamente intransponíveis para os que insistem em manter-se submissos. Como nossa Ismene, que se apoia em um modelo ideal que a faz sofrer, muito embora ela acredite que tal modelo lhe dê segurança em um mundo dos homens, o mundo dos vivos, ao qual Creonte e Ismene foram condenados a viver, ambos sem alicerce familiar no mundo, presos à solidão da vida, enquanto Antígona foi amar no Hades junto aos que lhe foram caros em vida.

A historiografia e as fontes por ela utilizadas se esmeraram na construção e manutenção de ideias que concebiam um mundo das mulheres, restrito aos espaços domésticos, ao passo que os homens estavam naturalmente dispostos à coragem, à política em sua acepção deliberativa e à guerra. Reforçar um ideal de mulher em uma sociedade com a qual temos estreitos laços culturais também perpassa pela tentativa de legitimar a manutenção do patriarcado e condenar socialmente quem viola seus pressupostos morais. A tragédia fala para a Atenas Clássica, dirige-lhe avisos e considerações, ela alerta aos poderosos que a empáfia e a soberba voltam-se contra eles. A heroína veste-se de subversão para enfrentar o representante do Estado e, mesmo morta, sai ornada de glória em comparação com a irmã, que assumindo sua condição ideal de mulher foi, assim como Creonte, condenada ao mesmo castigo. Deste modo, analisar a *Antígona* de Sófocles é apertar feridas presentes em nossa sociedade, abertas e terrivelmente trágicas

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

SIMÓNIDES DE AMORGOS. **Fragmento 7**. Ágora. Estudos clássicos em debate, Aveiro, POR, n. 7, p. 153-162, 2005.

SÓFOCLES. **A trilogia tebana: Édipo Rei, Édipo em Colono, Antígona**. Trad. do grego de Mário da Gama Kury. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

HOMERO. **Ilíada**. 25. ed. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso**. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Universidade de Brasília, 1982.



## B) Obras de orientação historiográfica

BOURDIEU, Pierre. **A Dominação masculina**. 11. ed. Trad. de Maria Helena Kuhner. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

BRASETE, Maria Fernanda. Nota introdutória. In: SIMÓNIDES DE AMORGOS. Fragmento 7. *Ágora. Estudos clássicos em debate*, Aveiro, POR, n. 7, p. 153-162, 2005.

CUCHET, Violaine Sebillotte. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero? In: *Revista Tempo*, 2015, v.21, n.03.

\_\_\_\_\_. Quais os direitos políticos para as cidadãs da Atenas clássica? In: *Hélade*, 2018, v.4, n.01, p. 156.

FERREIRA, José Ribeiro. **A Grécia Antiga. Sociedade e Política**. Lisboa: Edições 70, 1992.

LESKY, Albin. **A tragédia grega**. São Paulo: Perspectiva, 1996.

LESSA, Fábio de Souza. Rompendo o Silêncio: Vozes Femininas em Atenas. In: *Phoênix*, Rio de Janeiro, 1999.

LESSA, Fábio Lessa de Souza. Comportamento Feminino e Vida Cotidiana no Gineceu. In: *Phoênix*, Rio de Janeiro. 1998, p. 181-193.

LORAU, Nicole. **Maneras trágicas de matar a uma mujer**. Madrid: Visor, 1989.

RESENDE, Flávia Almeida Vieira. **Antígonas: apropriações políticas do imaginário mítico**. 2017, 278 f. Tese. (Doutorado em Letras) - Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

MOSSÉ, Claude. **La mujer en la Grecia clásica**. Madrid: Nereia, 1990.

PERROT, Michelle. Escrever uma história das mulheres: relato de uma experiência. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 4, p. 9-28, jan. 2008. ISSN 1809-4449.

POMEROY, Sarah B.. **Diosas, rameras, esposas y esclavas:**

**Mujeres en la antigüedad clásica.** Trad. Ricardo Lezcano Escudero. 3. ed. Madrid: Akal, 1999.

ROMILLY, Jacqueline. **La Grecia antigua contra la violencia.** Madrid: Gredos, 2010.

ROMILLY, Jacqueline de. **La tragedia griega.** Trad. Jordi Terré. Madrid: Gredos, 2011.

ROSENFELD, Kathin H.. Representações da inteligência feminina na Grécia clássica: Clitemnestra, Jocasta e Antígona. In: *Linguagem & Ensino*, Pelotas, v. 17, n. 1, p. 187-214, jan./abril 2014.

SANTOS, Rafael Padilha. *Destaques jurídicos nas argumentações de Antígona e Creonte: com quem está a justiça?* In: OLIVO, Luís Carlos Cancellier de (org). **Novas contribuições à pesquisa em direito e literatura.** 2. ed. Florianópolis: Editora da UFSC; Fundação Boiteux, 2012.

SCHMITT-PANTEL. "A criação da mulher": *um ardil para a história das mulheres?*. In: Maria Izilda Santos de; SOIHET, Raquel (Org.). **O corpo feminino em debate.** São Paulo: Editora UNESP, 2003.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria analítica de análise histórica. In: *Educação e realidade*, Porto Alegre, 1995, v. 20, n. 02, p. 71-99.

SCOTT, Joan. *História das Mulheres.* In: BURKER, Peter (org). **A Escrita da história: novas perspectivas.** São Paulo: Editora UNESP, 1992.

SILVA, Bruna Morais da. Entre a virgem e o hoplita: o feminino e seus valores guerreiros em Eurípides. In: *Hélade*, v.2, n. 1, 2016, p. 71-83.

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

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e tragédia na Grécia antiga.** São Paulo: Perspectiva, 2014.

ZIRBEL, Ilze. **Estudos feministas e estudos de gênero no**

**Brasil: um debate.** Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

Dissertação de Mestrado – Pós Graduação em Sociologia Política, 2007.

# O CORPO FEMININO NA ANTIGUIDADE GREGA: OS DISCURSOS DE LOCUS DE PODER EM HESÍODO E ARISTÓTELES

## THE FEMALE BODY IN ANCIENT GREEK: THE DISCOURSES OF LOCUS OF POWER IN HESIOUS AND ARISTOTLE

Giselle Moreira da Mata<sup>21</sup>

Artigo recebido em 15 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 12 de Março de 2021

**Resumo:** Neste artigo, o objetivo é analisarmos os discursos anatômicos do corpo feminino, assim como, os mitológicos relacionados a mulher no mundo grego Antigo. Por sua vez, o corpo e suas proprietárias se tornaram espaços de poder negados ou até mesmo "temidos" por homens de diferentes épocas e sociedades na Antiguidade. Nesta acepção, decidimos dar destaque para algumas obras de importantes expoentes deste tema que viveram nos períodos arcaico e clássico, notadamente, Hesíodo e Aristóteles.

**Palavras- Chave:** Antiguidade. Corpo. Feminino. Poder.

**Abstract:** In this article, the objective is to analyze the anatomical discourses of the female body, as well as the mythological ones related to women in the Ancient Greek world. In turn, the body and its owners became spaces of power denied or even "feared" by men of different times and societies in antiquity. In this sense, we decided to highlight some works by important exponents of this theme that lived in the archaic and classical periods, notably Hesiod and Aristotle.

**Keywords:** Antique. Body. Female. Power.

---

<sup>21</sup> Graduada (Bacharelado/Licenciatura), Especialista e Mestra pela Universidade Federal de Goiás. Orientada em todos os cursos citados anteriormente pela professora Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves.  
E-mail para contato: giselle.hist.dir.ped@gmail.com /ORCID 0000-0001-6953-7226.

Conforme salienta a estudiosa Michelle Perrot, o corpo feminino no mundo Antigo era portador de uma história física, material, estética, política, ideal e mitológica. Para ela, aos poucos os historiadores foram tomando gradativamente essa consciência, tornando-o atualmente um dos objetos centrais da História (PERROT, 2001, p. 41).

Deste modo, são inúmeras as representações femíneas exibidas nos trabalhos de poetas, filósofos, escultores, médicos e outros artistas Antigos. Os discursos em sua maioria indicavam as mulheres como passivas e na melhor das hipóteses, inferiores quando comparadas aos homens. São muito raros e fragmentários os vestígios constituídos de suas observações acerca de si próprias.

Um destes exemplos é a poeta arcaica Safo de Lesbos. De acordo com Joaquim Brasil Fontes, Safo foi uma das maiores personalidades femininas do mundo Antigo e foi considerada a maior poeta eólica do período em que viveu. Tornou-se famosa e uma das mais controvertidas autoras da literatura grega. De origem aristocrática, nasceu na ilha grega de Lesbos em meados do século VIII a.C.. Ela se tornou notória por produzir uma poesia lírica que exprimia sentimentos pessoais, muitas vezes ligados ao corpo feminino, distintos da lírica tradicional, religiosa e cívica (FONTES, 1992, p. 13).

Sendo assim, sabemos que em distintas épocas uma das maiores justificativas para a atribuição de papéis e poderes dados aos homens e mulheres na Antiguidade perpassava, especialmente, diferenciação entre os sexos masculino e feminino. Sabendo disto, começemos pela pelo trabalho de Aristóteles, mormente a obra, *Geração dos Animais*.

## 1. A visão de Aristóteles acerca da anatomia dos corpos

O grego clássico Aristóteles desenvolveu estudos em diferentes áreas, produzindo assim uma vasta bibliografia. Entre elas, Física, Biologia, Astronomia, Política, poética, entre outras. Contudo, o que nos interessa neste trabalho, está voltado diretamente para as suas observações relativas aos corpos dos animais, sobretudo, os polítricos. Entre elas, como já informamos anteriormente, selecionamos *Geração dos Animais*. Entretanto, este também produziu *As Partes dos Animais*, e ainda, *A história dos Animais*. Nestes textos, Aristóteles apresenta uma classificação dos animais associadas à essência da natureza de cada um dos seres vivos. Diante de alguns destes estudos, por exemplo, surgiram algumas das suas principais argumentações concernentes ao papel da mulher na sociedade que lhe era contemporânea.

Para a estudiosa Aline Rouselle, o filósofo Aristóteles acreditava que as fêmeas possuíam uma ausência de determinados órgãos, quando comparada ao macho, apresentando certos graus de imperfeição. Diante disto, o nascimento da mulher traduzia uma espécie de insucesso na finalidade de produzir o melhor, o homem. Desta maneira, o resultado é um macho mutilado, incompleto (ROUSSELLE, 1983, p. 43). Já Perrot comenta que de todos os filósofos gregos ele é quem estabelece de maneira mais radical a superioridade masculina. As mulheres não são apenas diferentes. “Estas eram modelagens inacabadas, incompletas, faltava alguma coisa, eram defeituosas” (PERROT, 2007.p. 23). Em *Geração dos animais*, Aristóteles afirma: “os mênstruos são um esperma mais um esperma impuro...” (ARISTÓTELES, 1967.p. 64).

Diante deste contexto, o corpo feminino na Antiguidade helena esteve recluso sob um poder simbólico baseado na diferença entre os sexos, reforçado ainda na Atenas clássica, pelo discurso médico e

político. Biologicamente, o feminino entre os atenienses clássicos foi traduzido como frio, passivo, que reproduz, mas não cria. A fraqueza da mulher começava desde a geração.

A vida estava fundamentada no corpo masculino pelo falo, pois é o espermatozóide que gera, sendo o sopro criador. O útero era inferiorizado, entendido apenas como um receptáculo. Como adiciona Perrot, tratava-se de um discurso masculino que evidenciava menos as mulheres e salientava os medos e a imaginação masculina em torno do tema (PERROT, 2007, p. 17).

Nesta acepção, para os helenos antigos o gênero denotava estruturas de poderes com base em dados biológicos variáveis e interpretativos, quanto à diferença anatômica dos sexos. Os homens gregos se apropriaram da biologia para construir um discurso estratégico e legitimador de sua supremacia em relação ao feminino, particularmente, ao que relacionava ao poder político.

Todavia, através de Aristóteles, tendo como parâmetro as questões anatômicas, os mesmos paradigmas adotados pelos homens para legitimação de poder face as mulheres servia ainda, numa perspectiva antitética, o de assumirem um novo significado, conferindo às mulheres uma positividade justificada nos mesmos princípios de diferenciação anatômica. Isto implica primeiramente, que o feminino no mundo Antigo ateniense detém o poder de procriar os outros e a elas mesmas. No contexto religioso ela também representa a fertilidade.

Apesar do caráter de inferioridade que lhe foi atribuído, o corpo feminino era objeto da admiração masculina, prova disto são as inúmeras representações, que em especial, a dimensão imagética nos proporcionou. Outro fato estava relacionado a capacidade cognitiva feminina, uma vez que, se elas eram capazes de persuadir e enganar os homens, como demonstra Hesíodo em suas obras, torna-se um paradoxo considerá-las com intelecto inferiorizado, assim como, incapazes de participarem de forma satisfatória das decisões de âmbito político.

Tudo isso nos leva a deduzirmos, que se usarmos esta mesma lente, porém de forma antônima, a mulher detinha poderes, reinando, principalmente, na imaginação dos homens. O que torna possível visualizarmos uma dinâmica utilizada não apenas para justificar o poder centrado no falo, mas para notar sobre uma nova lógica, a partir dos mesmos elementos utilizados no discurso masculino, em uma perspectiva de inversão na qual o feminino se sobressai relativo ao homem.

Neste contexto, o corpo feminino pode traduzido como ambivalente. Ele nos propõe consoante a Aristóteles uma hierarquia corporal às avessas, ou seja, o falo masculino poderia ser substituído pelo ventre feminino.

Em suma, a biologia dos corpos políticos nos mostra uma das vertentes utilizadas para explicar o discurso legitimador dos homens acerca das mulheres. No entanto, a partir destes mesmos princípios anatômicos “legitimadores” de uma ordem masculina, nascem outras possibilidades interpretativas ligadas ao mesmo discurso, oferecendo um novo olhar a respeito da questão feminina. Deste modo, o corpo feminino poderia competir como um dos lugares privilegiados de inscrição da identidade e participação na cidade.

Diante da afirmação acima as representações da Ática, referentes aos trabalhos de poetas, médicos, filósofos, entre outros, envolveram o objeto mulheres num discurso que as indicavam como passivas, e na melhor das hipóteses, inferiores, se comparadas ao padrão anatômico e fisiológico masculino (PERROT, 2007: 41).

Já Daniel Barbo em, *O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica*, informa ainda que a relação sexual entre homens e mulheres estava imbuída de dois elementos: atividade e passividade. Esta simbologia do feminino como passivo representava, igualmente, a relação do falo com o papel político. “Esta imagem da mulher enquanto à penetrada, à passiva, era transportada do plano sexual para o político” (BARBO, 2008, p. 85). Da mesma forma, outro componente discursivo contribuiu de forma similar ao



da anatomia dos corpos neste processo de validação do poder político do homem. Enfim, passemos neste momento para o mito e Mitologia, bem como, suas relações de poder nas esferas masculina e feminina.

## 2. A mulher no mito de Hesíodo

Sabemos que os mitos se estruturaram, inicialmente, pela tradição oral que se preservaram entre as gerações até o surgimento da escrita, tornando-se uma compilação das lendas orais repassadas entre as descendências. A necessidade de preservá-los para o homem se dava em virtude de explicitarem sua própria origem e a dos deuses, mantendo-se sempre coesos na memória coletiva e como elemento de identidade, tomando a forma de realidade, verdade e significação absolutas.

Dulce O. A. Dos Santos, relata que os mitos são formas de conhecimento voltados para um passado distante procurando equacionar as grandes questões das sociedades, sem pretender solucioná-las. Eles exteriorizam os medos os anseios, dúvidas e sonhos coletivos que remetiam a esfera do sagrado (SANTOS, 1998, p. 11-12).

Como formula Claude Mossé, as mulheres na Antiguidade se revestiam de um caráter teogônico. A mulher é um mal necessário, pois o homem não pode procriar sozinho, pelo menos no mundo dos homens (MOSSÉ, 2008, p. 141). A historiadora Marta Mega Andrade, menciona que a imagem das mulheres eram assimiladas de acordo com a descrição de Hesíodo. Eram vistas como uma raça estranha, nem humana, nem divina ou selvagem (ANDRADE, 2001, p. 41-44).

Desta forma, no intuito de facilitarmos a compreensão da temática abordada neste artigo, passemos por uma breve revisão do mito de Prometeu da autoria de Hesíodo. Este escreveu poemas importantes como *Teogonia* e *Os Trabalhos e os Dias*. Neles, são introduzidas compreensões relacionadas ao surgimento do cosmos e à providência dos deuses. Os mitos abordam não apenas a estória que separa os deuses dos mortais, mas a origem das mulheres.

Para ele, homens, deuses e titãs formavam uma sociedade homogênea. Prometeu era um dos quatro filhos de Jápeto e Clímene e pertencia à raça dos

Titãs. Como era um adivinho, previu a derrota de seu povo e tornou-se amigo de Zeus. Bem antes da vitória sobre os Titãs, foi um benfeitor da humanidade.

Devido a esta troca de lugares, os deuses sempre desconfiaram da proteção dada por ele aos homens. Em um dado momento, Prometeu desejou enganar Zeus em favor dos mortais, dividindo um grande boi em duas porções: a primeira continha carnes e entranhas, cobertas pelo couro do animal. A segunda, apenas os ossos, disfarçados com a gordura branca dos mesmos. Ao escolher uma delas, Zeus optou pela segunda e, sentindo-se enganado, encheu-se de cólera. Por isso, resolveu impor um castigo. Privou o homem do fogo, que simbolizava a inteligência, tornando-o ignorante (HESÍODO. *Teogonia*, v. 535-600).

Novamente o benfeitor dos homens agiu. Roubou uma centelha do fogo celeste e a trouxe à Terra, reanimando os mortais. O maior dos deuses olímpicos resolveu punir com mais rigor a humanidade e seu protetor. Contra os homens, imaginou perdê-los para sempre na irresistível Pandora.

Quanto a Prometeu, este foi acorrentado em um despenhadeiro e tinha o fígado consumido durante o dia por uma águia e, à noite, o órgão se regenerava. O senhor do Olimpo jurou que jamais o libertaria daquela prisão. Habilitados parcialmente pela centelha de fogo celeste, os homens experimentaram o uso diferencial da inteligência e a fome de saber (HESÍODO. *Teogonia*, v. 535-600).

Como castigo aos homens, Zeus cria um mal oculto sob a aparência sedutora de um bem, modelada em argila, animada por Hefesto e tornada irresistível pelos demais deuses, a mulher é apresentada aos deuses e mortais. A sedutora virgem, conhecida como Pandora, fixa-se no destino reservado aos homens. Pandora era um ser híbrido, elaborada como punição aos mortais, que foram obrigados a sustentar a fome e o desejo por este mal revisto em forma de bem (HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*, v. 60-79). Foram condenados, a partir de então, a casarem-se para gerar filhos e aceitarem o destino, de dependerem delas para procriação. Nos versos que se seguem, Hesíodo revela aspectos relativos ao casamento:

“Assim um mal igual aos homens mortais.  
Zeus tontítruo: as mulheres, parelhas de obras  
ásperas, e em vez de um bem deu oposto mal.  
Quem fugindo as núpcias e as obrigações com mulheres  
Não quer casar-se, atinge a velhice funesta  
sem quem o segure” (HESÍODO. *Teogonia*, v. 600-605).

Partindo deste pressuposto, acreditava-se que no momento da fabricação da mulher, só existiam criaturas masculinas, não apresentando qualquer divisão sexual. Pandora não foi criada como companheira do homem, e sim como uma vingança arquitetada por Zeus em resposta ao roubo do fogo por Prometeu.

A mulher não era assim a contrapartida do homem. Era uma das armadilhas, como são os ossos do boi por debaixo da gordura. O que nos interessa neste mito é a comunidade dos mortais, que foram obrigados a dividir seu lugar com um ser que lhes era semelhante pela forma, mas que possuía partes humanas e partes monstruosas. Como armadilha, a mulher surge diferente do humano, como dois gêneros de espécies diferentes (ANDRADE, 2001, p. 47). Os homens se vêem entrelaçados à mulher porque é através dela, apenas, conseguiriam produzir seus semelhantes.

Para Hesíodo, o grupo de homens se contrapõe a uma raça de mulheres. São grupos separados, mas se relacionam mediante uma convivência penosa, na maioria das vezes. São dois gêneros de espécies diferente. Ela surge fora da humanidade, as mulheres geram mulheres, já os homens mortais dependem delas para reproduzirem os iguais. Tais observações revelam uma fonte de identidade, fundamentada na diferença. O que a mulher produz, ora é o mesmo, ora é o outro (ANDRADE, 2001, p. 42-43).

Diante disto, em sua origem ela esconde a natureza ambígua do bem e do mal, bela, porém, ardilosa. Os homens recebem o presente caindo na armadilha. A mulher é o resultado da fabricação dos deuses, que parece ao homem, mas não pertence ao humano, caracterizando-se como indefinida. Por conseguinte, a eles são impostos o trabalho, a mortalidade e o casamento.

Marta Andrade enfatiza também que Hesíodo, em *Os Trabalhos e os Dias*, se detém nos atributos de Pandora, sedutora, caracterizada pela ocultação e engano. Os deuses criaram um ser ambíguo, que não mostra o que faz e nem o que é, enquanto a *Teogonia* ocupava-se da origem de sua constituição enquanto raça, fora do grupo dos humanos. Pandora se transforma em Feminino pela enumeração de seus atributos. Ela não é a mãe da humanidade, é a mãe das próprias mulheres.

Diante deste contexto, a mulher se internaliza no imaginário masculino como um ser distinto, o primeiro exemplo de sua raça, *genós gynaiikon*, frequentemente traduzido como a raça das mulheres. Pandora não é considerada a feminilidade como categoria original, quer dizer, existe uma dissociação entre Pandora e a origem da feminilidade.

O modelo que Zeus oferece aos imortais é visualizado como tendo voz e rosto semelhante às deusas imortais, bela forma de virgem, graça, desejo, espírito canino e conduta dissimulada. Ao que foi oferecido aos homens, figurava uma noiva, cujo casamento era inevitável. Os homens, ofuscados pela beleza da virgem recatada, não percebem o que a noiva ocultava. A armadilha que consome os homens em sofrimento, em trabalho, em fome e sexo (ANDRADE, 2001. p. 41- 47).

Tal situação leva Hesíodo a ver o casamento com um mal inevitável: Se evitar o casamento e os trabalhos que a mulher impõe, o homem priva-se de filhos, se quer ter filhos que o amparem na velhice e aos quais possa deixar seus bens, terá de conviver com a mulher.

Nesta perspectiva, o castigo de Zeus não se esgota na produção da mulher, ao ser aceita por Epitemeu, irmão de Prometeu. Pierre Grimal no livro, *Dicionário da mitologia grega e romana* destaca que a ele foi dada Pandora pelo mensageiro de Zeus, Hermes, e introduzida na casa, abre a ânfora libertando todos os males e deixando oculta a esperança. O mito de Prometeu e Pandora faz uma analogia à incapacidade das mulheres de vencerem sua curiosidade. Sua desobediência ao abrir um compartimento, espalha entre os

homens mortais males invisíveis e silenciosos, deixando oculta a esperança (GRIMAL, 1951, p. 141).

Por esta razão, eles passam a ser forçados a conviver com as necessidades, as doenças entre outros males. Pandora foi uma múltipla armadilha, sua participação no destino dos homens é decisiva. Hesíodo, em *O Trabalho e os Dias*, destaca que:

“Dela descende a geração das femininas mulheres  
Dela é a funesta geração e grei das mulheres,  
grande pena que habita entre os homens e os mortais,  
parceiras não da penúria cruel, porém do luxo”  
(HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias*. V. 590-593).

Mediante a todas estas circunstâncias apresentadas, a condição da mulher na Antiguidade grega foi marcada por seus atributos, doados por cada um dos deuses e que fizeram dela um ser imbatível. Mais uma vez, diante de uma perspectiva antitética a tradicional, formalizadora do poder masculino, desta vez, emerge a mulher segundo o ponto de vista de inversão.

### **Considerações Finais**

Neste artigo, nosso objetivo foi analisarmos alguns dos principais discursos ligados a importância das mulheres no seio das sociedades gregas Antigas pelos quais seus corpos e seus mitos e mitologias estavam repletos de valores, poderes e significados.

As obras em relevo refletem, sobretudo, uma função didática. Estes autores assumem a posição de interessados pela educação, o instrutor. A “inversão” mencionada é fruto de nossas interpretações modernas e significa apenas um viés entre os diversas compreensões e usos do passado.

Por fim, sublinhamos apenas novas formas repensarmos a atuação feminina, em seu sentido valorativo e público, rompendo as fronteiras hierárquicas sobre as quais haviam sido delimitados na historiografia tradicional espaços e competências femininas e masculinas em suas construções culturais. Como estudiosos, precisamos alargarmos nossos horizontes quanto à vivência dos sujeitos históricos, trazendo novas reflexões para a historiografia.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDRADE, Marta Mega. **A Cidade das Mulheres – Cidadania e Alteridade Feminina Clássica**. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga, 2001.

BARBO, Daniel. **O Triunfo do Falo: Homoerotismo, Dominação, Ética e Política na Atenas Clássica**. Rio de Janeiro: E-papers, 2008.

ARISTÓTELES. **generación de animales**. Trad: Eilhard Schlesinger. Buenos Aires: Emecé, 1967.

GRIMAL, Pierre. **Dicionário da mitologia grega e romana**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1951.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1995.

\_\_\_\_\_. **O Trabalho e os Dias**. Trad. Mary de Carvalho Neves Lafer. São Paulo: Iluminuras, 1991.

MOSSÉ, Claude. **Péricles: O Inventor da Democracia**. São Paulo: Estação Liberdade, 2008.

PANTEL, Pauline Schmitt. **A História das Mulheres na Antiguidade, Hoje**. (Orgs). DUBY, Georges; PERROT, Michelle. (Orgs.). *História das Mulheres no Ocidente*. Porto: Afrontamento, 1990. p. 591-603.

PERROT, Michelle. *Os Silêncios do Corpo da Mulher*. (Orgs) MATOS, Maria Izilda; SOIHET, Rachel **O Corpo Feminino em Debate**. São Paulo: Editora UNESP, 2003. p. 13-27.

\_\_\_\_\_. **Minha História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.

SANTOS, Dulce O. *Amarante dos. Mulheres O Cruzamento de dois Imaginários*. In: MATOS, Maria Izilda S; SOLLER, Maria Angélica. (Orgs.) **O Imaginário em Debate**. São Paulo: Olho d' água, 1998. p. 09-25.

# GOVERNO DAS ALMAS E HAGIOGRAFIA: FRANCISCO DE ASSIS E FRADES MENORES NO GENERALATO DE BOAVENTURA DE BAGNOREGIO (1257-1274)

## GOVERNMENT OF SOULS AND HAGIOGRAPHY: FRANCIS OF ASSISI AND FRIARS MINOR IN THE BONAVENTURE OF BAGNOREGIO'S GENERALATE (1257-1274)

Gustavo da Silva Gonçalves<sup>22</sup>

Artigo recebido em 18 de Janeiro de 2021  
Artigo aceito em 8 de Março de 2021

**Resumo:** O presente artigo reflete sobre o generalato de frei Boaventura de Bagnoregio a partir de suas obras sobre a santidade de Francisco de Assis. O estudo se propõe a compreender distintos tipos de documentos – e em especial a hagiografia, em um âmbito que extrapole o culto aos santos, sendo potenciais fontes para analisar aspectos normativos durante o século XIII.

**Palavras-chave:** Boaventura de Bagnoregio; Francisco de Assis; Ordem dos Frades Menores.

**Abstract:** This article reflects on Fr. Bonaventure of Bagnoregio's generalate from his works on the sanctity of Francis of Assisi. The study aims to understand different types of documents - and especially hagiography, in a context that goes beyond the cult of saints, being potential sources for analyzing normative aspects during the 13th century.

**Keywords:** Bonaventure of Bagnoregio; Francis of Assisi; Orders of Friars Minor.

“escutemos suas palavras (...) essas que eles julgaram dignas de sua glória” (DUBY, 1995, p. 12)

Realizar um estudo biográfico é um árduo, porém fecundo, método de análise histórica. Se uma vida é inseparável do contexto que

<sup>22</sup> Mestre em História (UFRGS). Doutorando em História (UFRGS). Bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Igor Salomão Teixeira. E-mail para contato: [gussgoncalves@gmail.com](mailto:gussgoncalves@gmail.com). Identificador ORCID: 0000-0001-5343-9496

o permeia e o constitui, o oposto também é verdadeiro.

De acordo com Pierre Bourdieu,

Não podemos compreender uma trajetória [...] sem que tenhamos previamente construído os estados sucessivos do campo no qual ela se desenrolou e, logo, o conjunto das relações objetivas que uniram o agente considerado - pelo menos em certo número de estados pertinentes - ao conjunto dos outros agentes envolvidos no mesmo campo e confrontados com o mesmo espaço dos possíveis (BOURDIEU, 2006, p. 190)

Se uma vida necessita “de um conjunto dos outros agentes”, de igual forma é possível apontar que outros personagens, por sua vez, também contam com distintos rumos e apreensões de uma dada realidade. A afirmação ainda considera não somente a possibilidade de se reconstituir relatos sobre uma trajetória, mas também a compreender a dimensão criadora e imaginativa realizada no ato da reconstituição histórica (AVELAR, 2010).

Apesar das aproximações existentes entre biografia e hagiografia, é necessário ressaltar que estes gêneros são distintos entre si (BORBOLLA, 2005; DOSSE, 2009). O que buscamos apresentar consiste em reafirmar os estreitos vínculos que existem entre o biografado e os grupos em que circulou. A sentença de Jacques Dalarun, ao afirmar que “a complexidade filológica das hagiografias reflete os múltiplos significados da experiência de Francisco [...] sua experiência e sua mensagem não poderiam ser reduzidas a uma única voz” (DALARUN, 2002, pp. 22-23), sintetiza os argumentos acima expostos.

A menção a Georges Duby na epígrafe, mais especificamente no trecho “escutemos suas palavras”, refere-se à mensagem de Francisco de Assis e sua proposta de vida. Mas também é possível indicar que a frase “essas que eles julgaram dignas de sua glória” se refere à Ordem dos Frades Menores (OFM), e que o uso do pronome demonstrativo “essas” se refere a quais ensinamentos seriam seguidos a partir do generalato de Boaventura de Bagnoregio (1221-1274).



Caso se considerem estudos que abordam as hagiografias como sistemas de comunicação passível de modificação em vistas à melhor interpretação dos ouvintes (MAGGIONI, 2017), por que não abordá-las como dispositivos produzidos com determinados fins, condicionando determinadas condutas a serem adotadas?

Para responder a questão, analisaremos as produções intelectuais e hagiográficas de Boaventura de Bagnoregio, Ministro Geral da OFM entre 1257 a 1274. Defendemos que transformações externas, mas também conflitos doutrinários acerca da forma de vida a ser seguida, condicionaram mudanças entre os frades menores, em que as hagiografias foram espaços de disputas de narrativas entre grupos da OFM. Se Anthony Liakos afirmou que “a história se torna uma arena onde os grupos sociais ou étnicos exigem sua emancipação dos estigmas do passado e reivindicam sua participação na formação do futuro” (LIAKOS apud AVILA, 2016, p. 342), julgamos que a proposta do autor pode ser aplicada às hagiografias. Em outras palavras, os documentos transformaram-se em uma arena de disputa. Trata-se, no que concerne à história dos franciscanos, do processo denominado por Théophile Desbonnets como a passagem da “Intuição à Instituição” (DESBONNETS, 1987).

A análise tornar-se-ia incompleta caso não se analisassem as noções de autoria e governo. Preliminarmente, pode-se afirmar que o conceito de “autor” é fundamental para refletir sobre os objetivos de uma redação, mas também sendo necessário interrogar-se sobre o porquê de uma escrita, e não outra.

Referente à noção de governo, analisam-se as formas em que o generalato de Boaventura de Bagnoregio instituiu novas normas entre os frades menores, possibilitando mudanças e adequações na forma de vida na forma de vida em um período de contestações. Conforme

assinhalou Claude Gavard, as regras e os estatutos religiosos das ordens mendicantes permitem compreender os debates sobre o direito natural, o direito “subjetivo”, a temporalidade da lei e sobre a diversidade de estatutos na Igreja e na sociedade (GAVARD, 2002). Se os estatutos permitem a análise jurídica sobre o período, por que não analisar as hagiografias como construtoras de normas e criação do “direito subjetivo”, isto é, a formação das almas entre os frades menores?

Este artigo faz parte de nossa dissertação de mestrado, que foi defendida em 2019. A proposta do estudo consistiu em analisar as técnicas de governo na OFM a partir das hagiografias sobre Francisco de Assis (1181-1226). Ou seja, buscamos compreender estes documentos para além da elaboração da santidade.

### **1. Um pouco de teoria: as hagiografias sobre Francisco de Assis**

Acima foi defendido que as hagiografias são registros históricos que permitem uma reconstituição histórica que extrapole o culto à santidade. Também afirmamos que estes documentos atuam como dispositivos. Mas o que significa esse conceito?

Sobre essa noção, partimos das interpretações filosóficas propostas por Giorgio Agamben. Para o autor, o “dispositivo é, na realidade, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações, e só enquanto tal é uma máquina de governo” (AGAMBEN, 2005, p. 15). Verifica-se o emprego do termo “governo” por parte do pensador italiano, que é central para nossas reflexões. De tal forma, os dispositivos constituem e são constituídos pelo processo histórico, sendo tributários, mas também formadores, dos personagens históricos.

Não há um dispositivo finalizado ou a-histórico: estes se criam, se reproduzem e se modificam na processualidade histórica. Este mecanismo se aproxima à *Gewalt* de Walter Benjamin, consistindo em funções de poder/violência, mas também em sua manutenção. De

acordo com Mauro Rocha Baptista, a assimilação entre a filosofia e a teoria benjaminiana permite afirmar que os dispositivos:

[...] são responsáveis por instituir uma realidade; por outro, precisam arcar com a obrigação de manter essa mesma realidade. Em ambas as funções, exercem um poder que não pode ser pensado em separado da violência que ele significa. Se no aspecto de constituição essa violência se justifica pela transformação que deve impor à sociedade, no sentido de manutenção, extrapola-se essa necessidade e a função meramente autocentrada do poder se torna mais evidente. A violência de manutenção é a garantia de que o dispositivo pode continuar exercendo seu poder independentemente das variantes sócio-históricas. Uma violência que se manifesta nos atos do poder constituído, e os seus pequenos gestos de omissão, na clareza dos regramentos e na obscuridade das decisões jurídicas, nos ditos e nos silenciamentos de um ordenamento que sabe o que deve velar e o que deve revelar tendo em vista a sua própria manutenção. É a partir dessa noção de uma violência/poder que se pode compreender como a rede heterogênea dos dispositivos consegue manter a diversidade de meios e de formas de vida. (BAPTISTA, 2015, p. 12)

A partir do excerto torna-se possível afirmar que a violência não se restringe unicamente à ameaça física; um ato violento pode ocorrer em distintos níveis, como o da memória. Por quais fins se adaptaram as reminiscências sobre Francisco? Se as hagiografias são consideradas dispositivos que moldaram comportamentos, há de se questionar sobre a elaboração, a partir da escrita, das técnicas de governo. É preciso discutir sobre as noções de "autor" e "autoria".

Para Alastair Minnis, o conceito de *auctor* na Idade Média pode ser definido como "alguém que era ao mesmo tempo um escritor e uma autoridade, alguém não apenas para ser lido, mas também para ser respeitado e acreditado" (MINNIS, 2010, p. 10). Os hagiógrafos redigiram suas composições a partir dos seus entendimentos sobre a santidade e o que deveria ser a OFM, mas que também foram permeados por redes de sociabilidade e determinações exteriores à produção de sua obra.

Por conta de tais fatores que as ponderações de Justin Lake adquirem maior significado. Para o autor, os gêneros textuais auxiliam a pensar sobre sua função e finalidade, e o público para que este é

direcionado possibilita aproximar às intenções do autor (LAKE, 2014). Mas ainda podemos apontar novas propostas conceituais que visam superar a rígida – e imprópria! – delimitação temporal para o aparecimento da figura autoral, que supostamente teria surgido na Idade Moderna.

Em sua dissertação de mestrado, Carolina Niedermeier Barreiro propôs o uso da expressão “função autoral”. A partir deste conceito se torna possível analisar “concepções de estratégia, instrumentalização e configurações diversas; possibilita, portanto, o caráter especialmente contingente que a autoria pode assumir conforme quem fala e os espaços a partir dos quais enuncia” (BARREIRO, 2019, pp. 85-86). A função autoral é mais ampla, descentrando o debate acerca de um único personagem e dando margem à interação com grupos sociais, e como estes podem condicionar a redação sobre uma vida, sem que inviabilize o papel do personagem que redige uma composição. Se há de se refletir sobre o público para qual a hagiografia foi direcionada, também devemos considerar a seletividade durante o ato de inscrição e a rememoração.

Marie-Céline Isaia apontou que as hagiografias devem ser compreendidas de forma mais ampla, não se reduzindo exclusivamente a finalidades exemplares. Os documentos produziram um corpus de referências restritivas nas sociedades ocidentais cristãs. Esses relatos designariam não somente o conjunto de regras a serem seguidos, mas também “o que um grupo acredita que estes são comportamentos que traduzem em ação o ideal comum” (ISAIA, 2014, p. 26).

De tal forma que as hagiografias possibilitaram a evocação de sua memória em vistas a edificar a sua santidade. Mas não somente isso: auxiliou a estabelecer parâmetros para a construção de normas e condutas. A partir da construção da memória sobre Francisco, “todos os membros da comunidade, líderes ou líderes, poderiam viver seus vários

cargos sob o signo da mesma virtude que garantiu sua comunhão." (DALARUN, 2012, p. 274).

Compreendemos esse processo histórico como uma tênue linha entre a ausência e a presença de Francisco. No limiar entre essas esferas houve o ato de adaptar a memória, restituí-la a partir de uma nova perspectiva, que consistiu em conciliar os ensinamentos de Francisco para sustentar a existência concreta da OFM. De tal forma que concordamos com Igor Teixeira, que ao analisar a *Legenda Áurea*, afirmou que "a memória – tanto dos acontecimentos políticos quanto desses acontecimentos excepcionais – seguia como um importante elemento para o que podemos chamar aqui de uma aproximação entre o fiel e a mensagem do cristianismo, da salvação" (TEIXEIRA, 2015, p. 69).

A mensagem de Francisco permanecia sendo elemento indispensável e garantidor da coesão entre os frades menores em momentos de instabilidade. Porém, o ato de rememorar sua santidade a partir das hagiografias se vinculou à governabilidade no momento em que a escrita do hagiógrafo selecionava, modificava ou até mesmo silenciava discursos dissidentes em vistas a impor uma norma que se almejava universal e dominante. Tais pretensões, contudo, não conseguiram eliminar narrativas concorrentes.

A discussão sobre a função autoral teve como objetivos fornecer instrumentos analíticos para a compreensão das obras e pensamentos de Boaventura de Bagnoregio. Consideramos que suas reflexões sobre a santidade de Francisco de Assis determinaram as técnicas de governo em seu generalato. Resta-nos analisar sua compreensão sobre a santidade de Francisco, e como a escrita hagiográfica produziu normas entre os frades menores.

## 2. Boaventura de bagnoregio: ministro geral, teólogo, hagiógrafo

Ao considerarmos algumas das funções do Ministro-Geral, é fundamental vinculá-las ao ideário da prática governamental.

A partir da patrística, produziu-se o entendimento da natureza pecaminosa da humanidade. A cristandade visou instaurar a busca pelo aperfeiçoamento da alma e as preocupações jurídico-políticas da comunidade entendida. Para tanto, a articulação da parte (a salvação da alma) juntamente com o todo (a comunidade) necessitava e reafirmava o papel da autoridade (LEVELEUX-TEIXEIRA, 2016, p. 19). A noção de governo também se aproxima da necessidade de um dirigente, que produziria “um governo não violento dos homens que, pelo controle de sua vida afetiva e moral [...] procura conduzi-los à perfeição” (SENELART, 2006, p. 129), na busca pelo aperfeiçoamento da alma e do bem-comum.

Se considerarmos as ponderações de Giulia Barone, ao afirmar que a partir de 1239 se verificou uma maior fiscalização dos Ministros-Gerais (BARONE, 1999, p. 92), torna-se possível afirmar que um generalato consistia na condução dos frades, mas esta não era unânime: os atos do Ministro-Geral também estavam condicionados pelo crivo daqueles que o seguiam. Isso dava margem à possíveis cisões e diferenças interpretativas.

Enquanto Ministro Geral, Boaventura ordenou a eliminação de todas as hagiografias precedentes à Legenda Maior durante o Capítulo Geral de Paris, em 1266<sup>23</sup>. Essa decisão esteve vinculada com a busca por encerrar disputas doutrinárias entre os frades, ao tentar dirimir dissidências a partir da imposição de uma “narrativa oficial” sobre Francisco de Assis, além de fornecer insumos para uma nova

---

<sup>23</sup> Recentemente esta hipótese foi contestada em SEDDA (2016).

interpretação acerca do papel desempenhado pela OFM. Podemos elencar uma série de medidas que “flexibilizavam” a mensagem de Francisco de Assis, como a maior aproximação com a Sé Apostólica; a aceitação e estímulo aos estudos em vistas ao aperfeiçoamento da pregação e debates sobre o caráter da pobreza franciscana.

Influenciado pelo aristotelismo e augustinismo, Boaventura fez parte de um período de contestações à pobreza franciscana. As disputas com Guilherme de Saint Amour foram determinantes para a argumentação em defesa dos frades menores, mas também serviu como um “laboratório” para a posterior compreensão da santidade de Francisco de Assis. Conforme assinalou Ana Paula Tavares Magalhães, Guilherme de Saint Amour fez enfáticas críticas aos Dominicanos e posteriormente passando pelos Franciscanos. Escreveu obras como *De Antichristo* (1254) e *De periculis novissimorum temporum* (1256), em que a crítica, que outrora se dava no plano jurídico, perpassou ao terreno dogmático (MAGALHÃES, 2015, p. 195).

Uma série de ataques foram realizados, que minavam a crescente influência dos franciscanos nas cidades e na Sé Apostólica. Alguns pontos a partir do estudo de Patrícia Calvário podem ser elencados. São eles: 1. A autoridade do clero secular, 2. a mendicância, 3. o problema dos direitos de propriedade, 4. a pobreza, 5. a perfeição evangélica (CALVÁRIO, 2011). É possível de afirmar que a obra de Saint Amour se baseou em uma tentativa de difamação realizada em contexto universitário, que só teve fim com o exílio forçado determinado pelo papa Alessandro IV em 1256.

Outra querela que causou dificuldades para a OFM se deveu à publicação do *Liber introductorius ad evangelium aeternum* em 1254 por frei Gerardo de Borgo San Donnino. Ao defender que os escritos de Joaquim de Fiore constituíam um novo Evangelho, o *Liber introductorius*

assimilava Francisco como “o arauto da nova era e os membros [da OFM] teriam sido os atores privilegiados do Evangelho, num contexto [...] em que as antigas instituições da Igreja, já inúteis, estariam ultrapassadas” (MERLO, 2005, p. 114). Deste modo, tais propostas abriam margens a considerar a OFM como seita herética devido a interpretações que apontavam para a deterioração da Sé Apostólica e o advento de uma nova era baseado nos ensinamentos de Francisco de Assis.

Frente a contextos de contestações, Boaventura contribuiu para a reformulação acerca da santidade de Francisco e do papel a ser desempenhado pelos frades menores. Porém, como defendido anteriormente, um autor conta com sua criatividade, não sendo redutível às relações exteriores que o permeiam. A redação da *Legenda Maior* não foi resultado de uma mera casualidade ou improvisação, mas se funde com a trajetória do Ministro Geral e com as condições objetivas que determinaram sua redação.

Com o agravamento das disputas acerca da doutrina e questionamento sobre a forma de vida a ser seguida entre os frades menores, era imperativo ordenar e organizar os relatos hagiográficos. Isso é explícito em uma passagem do *Ceremoniale ordinis minorum vetustissimum*, documento datado de 1254, em que consta: “Do mesmo modo é ordenado acerca do relato do Beato Francisco, que um bom seja compilado de todos os outros” (HAMMOND, 2014, p. 464). No prólogo da *Legenda Maior* também constam as possíveis motivações para uma nova composição:

Também instou comigo concordemente o capítulo geral, e fui levado pela devoção ao santo pai que me obriga. [...] Decidi recolher em toda parte as virtudes, atos e palavras de sua vida, como alguns fragmentos, em parte descuidados e em parte dispersos [...] para que não acontecesse de se perderem quando morrerem os que conviveram com o servo de Deus. (LegM, Prólogo, 2004, p. 601)



O excerto aponta a uma dupla obrigação. Primeiramente, as definições do Capítulo Geral, que a partir do fragmento, indicam uma ordem a ser cumprida: a redação de uma nova hagiografia. Ao lado disso, também aponta para a necessidade de unificação e ordenação das memórias, estas que se encontravam de forma dispersa. Essa homogeneização dos relatos hagiográficos pode ser constatada a partir da quantidade de manuscritos preservados, pois, se considerarmos que a *Legenda Maior* contou com uma ampla difusão, encontrando-se mais de cem códices conservados (URIBE, 2002, p. 259).

A redação da *Legenda Maior* recebeu influência das hagiografias de Tomás de Celano e também é tributária da obra de Juliano de Espira. Se é importante assinalar que Boaventura se valeu de uma tradição hagiográfica, isso não minimiza o seu peculiar e decisivo entendimento sobre a atuação da OFM.

Na *Legenda Maior*, o frade fundador era um modelo a ser seguido e não mais imitado, decorrente da impossibilidade de repetir os passos daquele que se assimilou a Cristo. O prólogo da hagiografia nos fornece indícios da construção realizada:

[...] a graça de Deus, nosso Salvador, apareceu em seu servo Francisco para todos os verdadeiramente humildes e amigos da santa pobreza, que, venerando nele a superabundante misericórdia de Deus, são instruídos por seu exemplo a abnegar pela raiz à impiedade e aos desejos deste século, a viver em conformidade com Cristo e a terem sede do desejo incansável da bem-aventurada esperança (LegM, Prólogo 1, 2004, p. 599).

Neste fragmento identificamos que Francisco se transformou em um personagem no qual Cristo manifestou sua graça, sendo fundamental na história da salvação humana. Para Fernando Uribe, o termo “aparecer” indica que o *Poverello* se tornava um “lugar” em que a graça divina continuava a se manifestar na história (URIBE, 2003, p. 21).

Mas podemos ir além nessa interpretação: ocorre uma tentativa de legitimação dos frades menores ao abordá-los como “verdadeiramente

humildes”; também há a defesa da atuação e da correção moral do mundo através do exemplo; e o mais importante, a aplicação do tema filosófico da *conformitas*, que sob a interpretação de Boaventura, significava uma “estreita e completa adesão a Cristo humilde, pobre e que sofreu, *mas esta adesão foi colocada unilateralmente no plano espiritual, afetivo e interior*” (ESPOSITI, 2005, P. 142).

Similar interpretação se verifica no Sermo V, datado de 1254 e que em conjunto a outros escritos, deve ser interpretado como base do pensamento do Ministro Geral: “E nisto, é mais por admirá-lo e louvá-lo do que imitá-lo” (ACCROCA, 2013, p. 348). O documento também aponta que a mansidão e a humildade são as principais características da OFM, que foi corporificada de maneira única por Francisco. Para Boaventura, estes são elementos para admitir a impossibilidade de repetir os passos do frade fundador.

A *imitatio* proposta por Boaventura também se verificou no Sermo 64, quando defendeu que apesar de sermos “filhos dos santos”, isso se deve não à propagação da carne, mas a partir da formação e da imitação da santidade. Timothy Johnson apontou que esta interpretação leva a crer que o Ministro Geral buscava interpretar a santidade de Francisco através de uma graça que descende do alto, que serve como modelo às reformas que ocorriam no período (JOHNSON, 2017).

Se a graça aparecia a todos, essa se apresentava através da mediação de Francisco. O frade fundador foi colocado em um plano sobrenatural, compreendido a partir de uma concepção teológica e mística. Tornava-se uma santidade a ser emulada, ao se ter reconhecimento de que sua trajetória era irrepetível. A ascese do frade fundador foi descrita a partir de três atos, que será desenvolvido ao longo da hagiografia: o começo, o progresso e a consumação de sua vida. O percurso foi sintetizado da seguinte forma:

Pois para ele, que era verdadeiramente pobrezinho e contrito, o Deus excelso olhou com tamanha condescendência da bondade, que não só ergueu o miserável do pó do comportamento mundano, mas também o deu à luz dos que creem como alguém que professou a perfeição evangélica, feito guia e pregoeiro, para que, dando testemunho da luz, preparasse para o Senhor o caminho da luz e da paz para os corações dos fiéis (LegM, Prólogo, 2004, p. 599).

O primeiro momento da ascese consistiu na penitência, seguido da transformação em “guia”, para finalmente se consumir no “testemunho da luz”. Também há a penitência e as dificuldades mundanas a partir do “miserável pó do comportamento humano”. É possível ainda identificar o intermédio da divindade através de Francisco como o “caminho da luz e da paz”. Trata-se das três etapas que retomam no pensamento boaventuriano na obra *De Triplice Via* e também no *Itinerarium*: purgativa, iluminativa e unitiva, que tratam da elevação da alma e do aperfeiçoamento da interioridade em busca à perfeição divina (BELLEI, 2006; CRESTA, 2012). Conforme assinalou Fernando Uribe, o fragmento conta com a conotação de pontuar o “forte contraste entre a condição humana de Francisco e a ação misericordiosa de Deus” (URIBE, 2003, p. 26).

O excerto ainda pode ser comparado com a *Epistula de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*, de 1254-55, em que Boaventura discorre sobre a OFM:

Não te impressões que, no início, os frades foram simples e iletrados. Isso até se deve confirmar em ti a fé na Ordem. Confesso diante de Deus que foi sobretudo isso que me fez amar a vida do bem-aventurado Francisco; é que ela é semelhante ao início e à perfeição da Igreja, que começou primeiramente com simples pescadores e depois progrediu até doutores famosíssimos e valorosíssimos; a mesma coisa poderás vê-la na religião do bem-aventurado Francisco, para que Deus mostre que ela não foi fundada pela prudência dos homens, mas de Cristo; e já que as obras de Cristo jamais acabam, mas progredem, vê-se que esta obra é divina pelo fato de que também homens sábios não se furtaram a adaptar-se à

O fragmento, além de aludir ao necessário aprimoramento através dos estudos visando à pregação, na medida em que se conforma ao padrão institucional da própria igreja, também demonstra uma progressiva intercessão divina na natureza pecaminosa e frágil da humanidade. Os frades menores, ao serem conduzidos por Francisco, e que este também foi visto como um intermédio entre a Ordem e Deus, deveriam estar em constante transformações, sem que implicasse em se distanciar da mensagem do frade fundador.

Defendemos que a compreensão da santidade de Francisco que, a partir de inspiração divina, corrigiria os problemas mundanos, esteve envolta a partir da própria filosofia desenvolvida pelo Ministro Geral: “A clareza do conhecimento filosófico é grande de acordo com a opinião mundana dos homens; no entanto, é pequeno em comparação com a clareza da Ciência Cristã” (BOAVENTURA apud TORDONI, 2017). De acordo com Christopher Cullen,

Boaventura adota a grande percepção de Aristóteles de que a tarefa da ciência é alcançar julgamentos estáveis e duradouros sobre um mundo que está em fluxo. O grande problema para qualquer um que alegue ter juízos corretos sobre o mundo é que o mundo está mudando constantemente (CULLEN, 2014, p. 148)

A partir desta citação torna-se possível apontar que o pensamento de Boaventura se baseava na defesa de mudanças e adaptações frente a cada contingência imposta aos frades menores. Considerava a irrepetibilidade da santidade de Francisco, e que esta era incompreensível devido à fragilidade humana. Conforme assinalou Fernando Uribe, a Legenda Maior “insiste sobre a pobreza interior como ponto de partida e complemento necessário daquela exterior” (URIBE, 2003, p. 249). Trata-se de uma reflexão sobre o caráter da mendicância

interiorizada por cada frade, derivada das exigências de uma nova realidade.

Porém, é importante mencionar se refere uma nova inserção que não se verifica nas hagiografias precedentes. Com o trecho, o Ministro Geral visava cessar os ataques dos frades que apontavam ao suposto “relaxamento da verdadeira doutrina”, bem como as acusações dos seculares universitários de Paris. Relata a hagiografia que: “Dizia que a pobreza era o fundamento de sua Ordem, e que sobre essa base firmasse primeiramente toda a estrutura da religião, de modo que, se for firme, tudo será firme; se falsear, tudo será destruído” (LegM, 7, 2, 2004, p. 647).

O fragmento se vincula com as disputas que envolveram as concepções de Boaventura contra aquelas de Guilherme de Saint-Amour: “se alguém quisesse desafiar e tentar de novo, nos servos de Cristo, todo modo de implorar, seria como desafiar não apenas as Ordens mendicantes, mas também o Sumo Pontífice, que aprovou este modo de vida” (BOAVENTURA apud MARANESI, 2008, p. 24).

De tal forma que os ataques à pobreza franciscana eram concebidos não somente a um questionamento à santidade de Francisco, mas também à natureza divina. A solução para este impasse, de manter a presença do frade fundador frente a uma ordem dilacerada por conflitos, deu-se a partir de que o mundo, como criação divina, está em constante mudança. Boaventura compreendia que os seres progrediriam em direção a Deus a partir do intermédio de outrem, que no caso da OFM, referia-se a Francisco (FREITAS, 1976).

Também há indícios que reafirmam o caráter único e de destaque dado à OFM. Ou seja, os frades menores tinham uma missão apostólica, legitimada a partir dos estigmas de Francisco. A redação hagiográfica sobre o milagre exaltava não somente a santidade, inserindo-a em uma visão cristológica e irrepetível, mas se tornava um ataque aos detratores:

Eia, pois, valentíssimo soldado de Cristo, empunha as armas do Comandante jamais vencido, pois munido com elas

insignemente, vencerás todos os adversários! Carrega o estandarte do Rei altíssimo, para animar com sua visão todos os batalhadores do exército divino! Carrega também o selo de Cristo, sumo pontífice, pelo qual tuas palavras e atos vão ser aceitados por todos como irrepreensíveis e autênticos! Pois agora, por causa dos estigmas do Senhor Jesus, que carregas em teu corpo, ninguém te deve ser molesto, antes todo servo de Cristo está obrigado a professar-te singular afeto e devoção. Esses sinais evidentiíssimos, que foram comprovados justamente não por duas ou três testemunhas mas por muitíssimas, fazem com que as manifestações de Deus em ti e por ti sejam tão dignas de crédito, que tiram aos incrédulos a mais leve desculpa (LegM 13, 9, 2004, p.697-698)

A excepcionalidade dos estigmas, um “privilégio singular [...] mediante um milagre nunca visto” (BOAVENTURA apud ACCROCCA, 2013). Esse caráter distintivo também aparece no sermão *Illa que sursum est ierusalem*, composto entre 1260-1262, que aponta que os estigmas se constituíam como marcas únicas que distinguiram o modo de vida dos frades menores (HOROWSKI, 2010). De forma indireta, pode-se identificar a aproximação entre Francisco e seus seguidores:

Francisco, servo e amigo do Altíssimo, fundador e condutor da Ordem dos Frades Menores, praticante da pobreza, exemplo de penitência, pregador da verdade, espelho da santidade e exemplo de toda perfeição evangélica, tendo recebido primeiro a graça divina, fez um progresso ordenado, chegando das coisas mais ínfimas às mais sumas (LegM 15, 2004, p.704)

É possível identificar a ascese na expressão de “progresso ordenado”, em que a interiorização dos preceitos expostos por Boaventura caracteriza a norma a ser adotada em seu generalato. De acordo com Felice Accrocca, “Boaventura oferece aos frades possibilidades graduais para seguir a Cristo e seu perfeito imitador [Francisco]” (ACCROCCA, 2006, p. 349).

Para o Ministro Geral permanecia uma continuidade entre a expansão dos frades menores e a forma de vida proposta por Francisco.

Todavia, a interpretação de Boaventura indica a irrepetibilidade da santidade, o que flexibilizava a forma de vida a ser seguida na OFM.

### **Considerações finais**

Durante o generalato de Boaventura de Bagnoregio foi possível identificar conflitos sobre o entendimento da santidade de Francisco de Assis, mas também sobre as funções desempenhadas pela Ordem dos Frades Menores. Não é exagero afirmar que a OFM esteve a ponto de cindir, decorrente das disputas entre aqueles que buscavam “o retorno às origens” – os Espirituais, e os Conventuais, que defendiam mudanças na forma de vida.

Defendemos que os embates foram determinantes para as redações dos escritos analisados. Boaventura de Bagnoregio propôs a Legenda Maior como única interpretação da santidade de Francisco de Assis, que o tornou irrepetível, inalcançável, apesar de continuar a ser o modelo válido a ser perseguido. Este processo, também denominado como a passagem da “intuição à instituição”, almejava repactuar os frades menores a partir de uma “legenda oficial”.

É importante considerar que a Legenda Maior, por sua vez, também se inseriu como resultado das reflexões teológicas de Boaventura. A hagiografia não foi resultado de mera casualidade, mas foi decorrente das interpretações teológicas em um período de contestações, que surgiu como dispositivo a instaurar uma nova norma. Visou conciliar a forma de vida de Francisco com as mudanças da OFM, como a inserção de frades letrados e maior aproximação com a Igreja. Portanto, a pobreza pensada, mais do que praticada, tornou-se a norma a ser seguida na OFM. Não se tratou de abdicar o legado do frade fundador, mas selecioná-lo, adaptá-lo.

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

LEGENDA MAIOR. In: CAROLI, E. (org). *Fonti francescane. Nuovi edizione.* Pádua: Editrici Francescane, 2004.

### B) Obras de orientação historiográfica

ACCROCCA, F. Francesco "Alter Paulus". Un percorso attraverso l'opera di Boaventura e le fonti agiografiche del Duecento. *Doctor Seraphicus*, n. 52, 2013, pp. 43-65. Disponível em: [http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2013\\_043-](http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2013_043-065_accrocca.pdf)

065\_accrocca.pdf. Acesso em 14 de dezembro de 2020

ACCROCCA, F. *Un Santo di Carta. Le fonti biografiche di San Francesco d'Assisi.* Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana Milano, 2013

AGAMBEN, G. O que é um dispositivo?. In: *Outra travessia*, n. 5, p. 9-16, jan. 2005.

AVELAR, A.S. A biografia como escrita da História: possibilidades, limites e tensões. *Dimensões*, vol. 24, 2010, pp. 157-172. Disponível em: <http://www.periodicos.ufes.br/dimensoes/article/view/2528>. Acesso em 14 de dezembro de 2020

BAPTISTA, M.R. A profanação dos dispositivos em Giorgio Agamben. *Revista Estação Literária*, v. 13, n. 1, 2015, p. 12. Disponível em: <http://www.uel.br/pos/letras/EL/vagao/EL13-Art1.pdf>. Acesso em 14 de dezembro de 2020

BARONE, G. *Da frate Elia agli Spirituali.* Milão: Edizioni Biblioteca Franciscana, 1999

BARREIRO, C.N. *Just because I am a woman... possibilidades de autoria para mulheres escritoras (Século XIV).* 2019. 175 f. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019, pp. 85-86.



BELLEI, R.J. *A questão da interioridade no Itinerarium*

*Mentis in Deum de São Boaventura*. 2006. 83 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

BORBOLLA, A.G. "La leyenda hagiográfica medieval: ¿una especial biografía?" *Memoria y civilización*. V. 5, p. 77-99, 2005.

BORDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M.M (orgs.). *Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

CALVÁRIO, P. O lugar da pobreza no pensamento de Boaventura de Bagnoregio. *Mediaevalia*, v. 30, 2011, pp. 89-126. Disponível em: <http://ojs.letras.up.pt/index.php/mediaevalia/article/view/799/757>.

Acesso em 14 de dezembro de 2020

CRESTA, Gerald. "Luz, iluminación y verdad en el De triplici via de San Buenaventura". In: *Acta Scientiarum*, Maringá, 2012, v. 34, n. 1, p. 19-27.

Disponível em: <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciEduc/article/view/15340>.

Acesso em 14 de dezembro de 2020

CULLEN, C. Bonaventure's Philosophical Method. In: HAMMOND, J.; WAYNE HELLMANN, J.; GOFF, J. (orgs.). *A Companion to Bonaventure*

DALARUN, J. *Gouverner c'est servir*. Paris: Alma Éditeur, 2012

DALARUN, J. *The misadventure of Francis of Assisi*. Nova Iorque: Franciscan Institute Publications, 2002.

DESBONNETS, T. *Da Intuição a Instituição*. Petrópolis: Vozes, 1987.

DOSSE, F. A Idade Heroica. In: IDEM. *O Desafio Biográfico: Escrever uma vida*. São Paulo: EDUSP, 2009.

DUBY, G. *Guilherme Marechal Ou o melhor cavaleiro do mundo*. Rio de Janeiro: Graal, 1995.

ESPOSITI, M. Conformitas, sequela e imitatio Christi negli Actus beati Francisci et sociorum eius. *Franciscana*, v. 7, 2005, p. 142. Disponível em:

[https://www.academia.edu/7847522/Conformitas sequela e imitatio Christi negli Actus beati Francisci et sociorum eius](https://www.academia.edu/7847522/Conformitas_sequela_e_imitatio_Christi_negli_Actus_beati_Francisci_et_sociorum_eius)

FREITAS, M.C. S. Boaventura e o simbolismo metafísico-religioso do mundo sensível. *Didaskalia*, v. 6, n. 1, 1976, pp. 21-63. Disponível em: <https://repositorio.ucp.pt/bitstream/10400.14/13234/1/V00601-021-063.pdf>. Acesso em 7 de dezembro de 2020.

GAUVARD, C. et. al. *La Norme*. In: SCHMITT, J.-C.; OEXLE, O. E. (orgs.). *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne – Actes des colloques de Sèvres (1997) et Göttingen (1998)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2002.

GILSON, E. *The Philosophy of St. Boaventure*. Nova Iorque: St. Anthony Guild Press, 1965  
HAMMOND, J.M.; WAYNE HELLMANN, J.A.; GOFF, J. (orgs.). *A companion to Boaventure*. Leiden: Brill, 2014

HARTOG, F. O tempo desorientado. *Tempo e história*. “Como escrever a história da França?”. *Anos 90*, v. 5, n. 7, 1997.

HOROWSKI, A. “Illa que sursum est Ierusalem”. Un sermone sull'eccellenza dell'Ordine Minoritico del ms. Aldini 47. *Franciscana*, v. 80, n. 3-4, 2010, pp. 563-580. Disponível em:

[https://www.academia.edu/22242220/\\_Illa\\_que\\_sursum\\_est\\_Ierusalem\\_.\\_Un\\_sermone\\_sull\\_eccellenza\\_dell\\_Ordine\\_Minoritico\\_del\\_ms.\\_Aldini\\_47\\_in\\_Collectanea\\_Franciscana\\_80\\_2010\\_563-580](https://www.academia.edu/22242220/_Illa_que_sursum_est_Ierusalem_._Un_sermone_sull_eccellenza_dell_Ordine_Minoritico_del_ms._Aldini_47_in_Collectanea_Franciscana_80_2010_563-580). Acesso em 14 de dezembro de 2020

ISAÏA, M-C. L'hagiographie, source des normes médiévales. In: ISAÏA, M-C.; GRANIER, T. (orgs.). *Normes et hagiographie dans l'Occident latin (Ve-XVIe siècles) Actes du colloque international de Lyon, 4-6 octobre 2010*. Turnholt: Brepols, 2014,

JOHNSON, T. Reform, Hagiography and Sanctity: Bonaventure's Sermons on the Saints. In: CUSATO, M.; MCMICHAEL, S.; JOHNSON, T. (orgs.). *Ordo et Sanctitas: The Franciscan Spiritual Journey in Theology and*

*Hagiography Essays in Honor of J. A. Wayne Hellmann,*

O.F.M. Conv. Leiden: Brill, 2017, pp. 186-206.

LAKE, J. Authorial Intention in Medieval Historiography. *History Compass*, v. 12, n. 4, 2014, p. 348. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1111/hic3.12147>. Acesso em 6 de dezembro de 2020

LEVELEUX-TEIXEIRA, C.; PETERS-CUSTOT, A. Gouverner les hommes, gouverner les âmes. Quelques considérations en guise d'introduction. In: *Gouverner les hommes, gouverner les âmes XLVIe Congrès de la SHMESP (Montpellier, 2015)*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2016

LIAKOS, A. apud ÁVILA, A.L. O passado norte-americano na Era da Fratura: episódios das guerras de história nos Estados Unidos da década de 1990. In: *Tempo*, vol. 22., n. 40, mai./ago. 2016, P. 342. Tradução de Arthur Lima de Ávila.

MAGALHÃES, A.P.T. *Os franciscanos e a Igreja na Idade Média. A Arbor vitae crucifixae Iesu de Ubertino da Casale*. São Paulo: Intermeios, 2016

MAGGIONI, G.P. A hagiografia em um sistema de comunicação medieval: questões filológicas sobre a *Legenda Áurea*. In: TEIXEIRA, I.S. (org.). *Tempo, espaço e texto: A hagiografia medieval em perspectiva*. São Leopoldo: Oikos, 2017

MARANESI, P. Bonaventura, ministro-Generale, di fronte alla Chiesa e all'Ordine francescano. *Doctor Seraphicus*, v. 55, 2008, P. 24. Disponível em: [http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2008\\_017-065\\_Maranesi.pdf](http://www.doctorseraphicus.it/images/annate/2008_017-065_Maranesi.pdf). Acesso em 7 de dezembro de 2020

MERLO, G.G. *Em nome de São Francisco. História dos Frades Menores e do franciscanismo até inícios do século XIV*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005

MINNIS, A. *Medieval theory of authorship. Scholastic Litterary attitudes in the later Middle Ages*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press, 2010

SEDDA, F. La "malavventura" di Tommaso da Celano. In:

KUMKA, E. (org.). *Tommaso da Celano, agiografo di San Francesco*. Roma: Casa Editrice Miscellanea Francescana, 2016.

SENNELART, M. *As artes de governar: do "regimen" medieval ao conceito de governo*. São Paulo: Editora 34, 2006

TEIXEIRA, I.S. *A Legenda Áurea de Jacopo de Varazze. Temas, problemas, perspectivas*. São Leopoldo: Oikos, 2015

TORDONI D. L'itinerarium come esplicazione della dialetticità del pensare. *laNOTTOLA di MINERVA, Journal of Philosophy and Culture supplement*, v. 15, n. 1, 2017, pp. 24-45. Disponível em: <http://www.leonexiii.org/1.pdf>. Acesso em 19 de dezembro de 2020.

URIBE, F. *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2003

URIBE, F. *Introduzione alle fonti agiografiche di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (sec. XIII-XIV)*. Assis: Edizioni Porziuncola, 2002

# OS SOFISTAS E O TEATRO: O DOMÍNIO PÚBLICO E POLÍTICO DA CIDADE

## SOPHISTS AND THEATER: PUBLIC AND POLITICAL DOMAIN OF THE CITY

Jaquelyne de Aquino Souza<sup>24</sup>

Artigo recebido em 15 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 01 de Março de 2021

**Resumo:** O presente artigo visa estudar os pensamentos políticos que permeavam o século V a. C., como a experiência dos sofistas e o teatro de Eurípidés, nas concepções trágicas da época, tiveram suas inovações e também sua tentativa de conservação.

**Palavras-chave:** Atenas; Análise política; Eurípidés; Sofistas.

**Abstract:** the present article aims to study the political thoughts that permeated the V century; C., like the experience of the sophists and the theater of Eurípidés, in the tragic conceptions of the time, had its innovations and also its attempt of conservation.

**Key-words:** Athens; Political analysis; Euripides; Sophists.

### 1. Introdução

A promoção e o desenvolvimento do teatro e da tragédia podem ser observados desde o governo dos Pisístratidas, passando pelas Guerras Médicas, até o apogeu da democracia de Péricles (GOMES; CANDIDO, 2014, pp. 229-236). Se conhece a origem dionisíaca da tragédia e do teatro, *theatron*, lugar para ver, definição essa indo ao encontro do significado da palavra dória, *drama*, apresentada por Aristóteles como o ato de fazer, de agir (Poética, 1448b). Assim, observaremos mais os

<sup>24</sup> Graduada em Licenciatura em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão - UEMASUL. Membro do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval - NEMHAM. E-mail: [Souza.jaquelyne@hotmail.com](mailto:Souza.jaquelyne@hotmail.com). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/7314354204438220>. Orcid ID: <https://orcid.org/0000-0002-5976-4000>

pensamentos políticos que permeavam o século V a. C., como a experiência dos sofistas e o teatro de Eurípides, nas concepções trágicas da época, tiveram suas inovações e sua tentativa de conservação.

Antes, porém, deve-se frisar que a política da qual falamos é aquela defendida por Jacques Rancière, que se ocupa do que se vê e do que se pode dizer sobre aquilo que é visto, do que está apto para ser visto e dito (RANCIÈRE, 2005, p. 17). Quando se examina o pensamento ateniense da segunda metade do século V a. c. se vê que o mesmo está voltado para a política, para o mundo das instituições e das condutas humanas. De acordo com Ernest Barker, o cidadão podia adorar deuses diferentes dos deuses oficiais da *pólis*, mas não poderia deixar de cultuar estes últimos. Esses ritos tinham a mesma atenção dos assuntos públicos, sendo a religião um aspecto da vida política (BARKER, 1947, p. 17). Em poucas palavras, Jacqueline de Romilly nos revela que a vida religiosa grega era marcada pelo ritual público e por seu caráter local. Os deuses muitas vezes se confundiam com a própria *pólis* (ROMILLY, 2017, p. 275).

## 2. A tragédia ateniense

Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet ratificam que não se encontra na tragédia, uma única categoria do religioso, mas diversas formas que parecem antagônicas refletindo aquilo que se via na própria *pólis*; de um lado a religião antiga familiar e privada, centrada nos mortos, e do outro uma religião pública, onde os deuses tutelares da cidade se confundem com os seus valores (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 25). Aristóteles, em sua obra denominada *A Política*, escreveu que a cidade ou a *pólis* nasciam para assegurar o viver e que depois de formada, esta deveria ser capaz de assegurar o viver bem, deixando transparente que a cidade tinha, por natureza, mais importância do que a família e o indivíduo (FERREIRA, 2006, p. 41-52).

Para Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, a tragédia não foi apenas uma forma de arte, mas também uma instituição social que, pela fundação dos concursos trágicos, a cidade a colocava lado a lado dos órgãos políticos e judiciários (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 20). Fazendo o teatro e assistindo-o, o homem grego fazia política e exercia a sua cidadania. Aqui, o teatro foi portador, em si, do regime democrático da época, ao mesmo tempo que também continha o “poder da ilusão”, Jacques Rancière ressalta que foi o teatro quem deu a palavra uma vida, fez com que esta manifestasse uma ação e se tornasse assim uma prática (RANCIÈRE, 2005, p. 25-26). As artes costumam emprestar manobras para a emancipação ou dominação, podendo ser: o movimento ou a posição dos corpos, a função da palavra, a repartição do visível e do invisível, que quando usadas, podem atuar como instrumento de poder, pois a cultura e os sistemas simbólicos podem legitimar a ordem vigente (MICELI, 2015, VIII).

Jacqueline de Romilly nos conta que Eurípides não participava da política em Atenas, e que com os avanços da guerra de Peloponeso, este veio passar seus últimos dias de vida na Macedônia (ROMILLY, 1998, p. 113). Mas mesmo que num primeiro momento não exista um caráter político em suas obras, não significa que este caráter não seja perceptível nas entrelinhas de toda a sua produção teatral. O século V a. C. nos é apresentado por R. Winton e Peter Garnsey como um momento onde se percebeu o surgimento daquilo que pode se chamar de “primeiras análises políticas da pólis”, situada no período entre as guerras pérsicas e peloponésias. Essas análises eram feitas fora do contexto dos debates políticos individuais da *Ágora*, sendo uma forma distinta de atividade intelectual, foi também nesse período que a tragédia atingiu seu auge (WINTON; GARNSEY, 1998, p. 51). Para Moses Finley, a política constitui uma forma de comportamento público que pode existir em inúmeras

sociedades radicalmente diferentes, portanto sendo passível de ser analisada (FINLEY, 1998, p. 45).

Esse rápido movimento da história durante o século V a. C. trouxe mudanças inevitáveis para Atenas, que movimentou grande esforço pela defesa da cidade-estado devido as Guerras Médicas. De acordo com Ernest Barker, a guerra acabou por impulsionar naturalmente a liberdade do pensamento, desencadeando a formação de uma espécie de “consciência nacional” (BARKER, 1947, p 64). Mas o autor faz um acréscimo ao dizer que, mesmo que os gregos valorizassem o indivíduo pelo que ele representava para a comunidade, a verdade é que no pensamento político grego, a noção de indivíduo não era proeminente e nem mesmo se chegou a criar direitos individuais (BARKER, 1947, p. 17).

Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal-Naquet ressaltam que é preciso evitar projetar sobre o homem grego antigo nosso sistema de organização e de valores, além do comprometimento do eu com os atos, pois a elaboração da vontade como função plenamente constituída só se manifestou no e pelo desenvolvimento da tragédia, marcando assim o surgimento do indivíduo dentro do pensamento grego (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 36).

Mosses Finley cita que nesse momento a fonte da autoridade da *pólis* se fixou na própria comunidade e a política usada era a da discussão aberta (FINLEY, 1998, p. 31). Essas mudanças abriram espaço para a possibilidade da existência do debate popular na Assembleia, onde se ressaltou o valor prático do pensar e do exprimir o pensamento. Ernest Barker revela que ficou a cargo dos sofistas mostrar essa nova consciência, satisfazendo a demanda por novas ideias (BARKER, 1947, p. 65).



Assim, fica claro que o desenvolvimento do ensinamento dos sofistas esteve ligado diretamente ao desenvolvimento prático da democracia. Para Jacqueline de Romilly a formação ministrada pelos sofistas só tinha sentido se as pessoas pudessem desempenhar um papel político por meio da palavra (ROMILLY, 2017, p. 297). O ensinamento dos sofistas tinha o aspecto prático, que era aplicado diretamente na vida política. Ter esse tipo de ensinamento significava aprender a se tornar um cidadão pronto para a vida pública, para Ernest Barker os sofistas, eram como os “praticantes profissionais da *sofía*” (BARKER, 1947, pp. 65-66).

Ernest Barker nos apresenta um dos principais sofistas, cujos fragmentos dos seus ensinamentos alcançaram os dias de hoje, *Protágoras*. Para ele, a *pólis* deveria ser uma instituição educativa, pois assim como o professor mostra textos para que seus alunos o memorizem como modelos a serem seguidos, a cidade exhibe as leis aos cidadãos, fazendo-os aprender a como modelar seu comportamento de acordo com elas (BARKER, 1947, p. 69). Logo, a partir da sua perspectiva, as virtudes podiam ser ensinadas, contrariando a ideia vigente de que se nasce apto. Aspectos como a persuasão e a eloquência poderiam ser distribuídas entre os que são bons e maus. Jacqueline de Romilly ressalta que Protágoras foi o ponto de partida para aparição de máximas e análises que encontramos na literatura da época, como em Tucídides e Eurípides (ROMILLY, 2017p. 304).

A parte comum do pensamento sofista era a de que o homem seria mais importante que a natureza, e estes eram ligados a cidade, logo, como Ernest Barker revela, qualquer pensamento sobre sua conduta teria que ser automaticamente um pensamento propriamente político (BARKER, 1947, p. 81).

Jacqueline de Romilly revela que Péricles, condutor do Império Ateniense e da democracia, foi discípulo do sofista Zenão e aprendeu com este a agrupar o raciocínio e a sutileza do discurso. Também foi discípulo de Anaxágoras, que lhe ensinou que todo fenômeno pode ser explicado, que há uma ligação lógica entre os fatos e que o governo da cidade ou mesmo a condução de uma guerra não são produtos de um impulso, e sim de uma longa reflexão (ROMILLY, 2017, p. 47). Aqui já se percebem os primeiros passos no caminho de libertação da ideia de que os deuses regiam totalmente a vida e os quereres do indivíduo.

Durante o período democrático, a propaganda feita por Atenas era de que as cidades gregas estiveram ameaçadas pelo povo bárbaro e que esta havia sido sua libertadora, Jacqueline de Romilly ressalta que o grande orgulho de Atenas era se mostrar hospitaleira e acolhedora com os estrangeiros. Assim não é estranho perceber que são os sofistas que de fato inauguram e desenvolvem um espírito cosmopolita na Grécia (ROMILLY, 2017, p. 71).

Ernest Baker acrescenta que a maioria dos sofistas eram estrangeiros que viviam em Atenas como metecos, em um regime de igualdade social, mas sem acesso a política. O contraditório nesse momento é perceber que seus alunos eram os atenienses das famílias mais tradicionais vindas das antigas divisões das tribos, que não eram totalmente simpáticos ao sistema democrático de Péricles. Estes aprendiam a eloquência e a arte política para controlar as eleições e ganhar a influência na condução dos negócios públicos para, quem sabe, alterar a política em favor das famílias novamente (BARKER, 1947, p. 66).

Ernest Barker nos apresenta também o sofista Antífo, que perturbou a distinção entre os gregos e os “bárbaros”. O sofista defendia que

ambos tinham os mesmos atributos físicos, já que respiravam pelos mesmos órgãos, e que também eram iguais em suas faculdades mentais, buscavam a vida e o prazer, e nesse ponto de vista, o valor de todos era igual, mas não se sabe como ele continuou sua argumentação, pois o fragmento em que relatava seu pensamento acabou neste ponto. (BARKER, 1947, p. 74)

Por fim, Jacqueline de Romilly nos apresenta um cenário onde os sofistas eram estrangeiros sem direitos políticos que exerciam certa influência na *pólis* quando ensinavam a arte do bem falar, não era difícil imaginar que este grupo logo adquiriu má fama e foi vítima de inúmeras difamações, em sua época ou posteriormente (ROMILLY, 2017, p. 18)

### **3. Eurípidas e os sofistas: críticas e inovações**

Os sofistas foram contemporâneos das tragédias. Estas expressavam o fascínio que o Ateniense tinha pela inteligência, aliando-a ao seu amor pela beleza. Jacqueline de Romilly revela que Eurípidas e Tucídides eram discípulos dos sofistas, pois utilizavam recursos intelectuais que estes haviam difundido em Atenas. Esses argumentos inseridos nas obras trágicas, realçavam sentimentos de pena ou dó pelos sofrimentos humanos (ROMILLY, 2017, p. 332). Aristóteles caracterizou Eurípidas como o mais trágico dos poetas e o elogiou por seguir corretamente a lógica trágica, enquanto seus contemporâneos o viam como um desvirtuador da tradição (Poética, 1453a).

A junção propriamente dita de Eurípidas aos sofistas é feita ainda em vida por Aristófanes, que desaprovava o uso de novas ideias subversivas na tradição da tragédia. O comediógrafo via Eurípidas como um dos responsáveis pelo declínio espiritual de Atenas. Na obra *As Nuvens* e mais diretamente na obra *As Rãs*, Aristófanes faz inúmeras críticas a Eurípidas e à sua influência sofista, pois estes buscavam falar manso, refutavam argumento com outro argumento, usando o que ele

chamava de “palavrinhas novas e raciocínio” que tinham por intenção fazer os homens divagar em fumaça.

Logo que Eurípides desceu para as profundezas deu uma amostra de sua astúcia aos ladrões, aos parricidas, aos arrombadores de porta, gente que abunda no inferno. E estes vendo sua desenvoltura para falar prós e contras, suas sutilezas, seus artifícios, apaixonaram-se por ele e decidiram que ele era o mais competente (ARISTÓFANES. *As Rãs*, vv. 773-777).

Havia também o amplo debate sobre a descrença nos deuses que tinham os sofistas, e Eurípides não escapou dessa acusação. João Paulo Almeida salienta ainda que não pudesse ser considerado alguém contra a religião, o caso é que Eurípides foi amplamente representado na comédia de Aristófanes dessa forma e a visão que se sobressaía era a do estereótipo popular. Para as pessoas comuns as discussões sobre a natureza divina e questionamentos só poderiam ser sinal da descrença de Eurípides (ALMEIDA, 2015, p. 33).

A presença divina pode ser notada em toda a obra trágica de Eurípides. Nos dramas *Alcétis*, *Andrômaca*, *Helena* e *Medeia*, trazem ao fim de sua tragédia enunciados que revelam esse ponto: “de inúmeras ações Zeus é econômico; deuses forjam inúmeras surpresas, o previsível não se concretiza; o deus descobre a via do imprevisto” (*Medeia*, vv. 1415-1418). Jaqueline de Romilly caracteriza o teatro de Eurípides como “um teatro de surpresas” (ROMILLY, 2010, p. 142).

Ernest Barker cita que Eurípides se interessou pela situação da mulher e colocou na boca de *Medeia* a queixa sobre a sorte feminina em comparação com a dos homens: “é preferível empunha a égide que sofrer a dor de um único parto” (*Medeia*, vv. 250-251). Neste ponto também recebeu crítica de Aristófanes em *as nuvens*. Aristófanes satiriza os ensinamentos sofistas, brincando com a ideia da existência de um parlamento de mulheres, fato que contrariava a tradição da época (BARKER, 1947, p. 80).

A tragédia se caracterizava pela representação de uma ação elevada pois se referia aos deuses e aos heróis, com atores atuando e narrando, para que se despertasse a piedade e o temor, tendo por resultado a catarse dessas emoções (Poética, 1449b). Na ótica de Aristóteles, as ações e a narrativa constituíam a finalidade da tragédia e na sua concepção era isso que mais importava, bem como o efeito causado por esta, que deveria ser manifestado mesmo sem a representação. Assim, aqueles que criticavam Eurípides por não economizar no trágico, erraram gravemente, pois Eurípides era o mais trágico dos poetas (FERREIRA, 2006, p. 56-57).

A tragédia deveria utilizar uma determinada ação somente como forma de linguagem, um meio pelo qual o poeta podia exprimir aquilo que o emocionava ou o escandalizava, a ação trágica era o ponto de vista do autor sobre o mito. (ROMILLY, 2010, p. 21). Para Jacqueline de Romilly, Eurípides dominava a arte de criar tensão, de colocar medo, que seria o foco de um escritor profissional, de um homem das letras (ROMILLY, 1998, p. 44).

No último dos grandes trágicos, Eurípides, o foco caía sobre as características individuais dos protagonistas e sobre suas relações mútuas. Assim, este, que antes era predominantemente divino e heroico, foi reduzido à sua dimensão de homem. Mas nem com isso o agente aparece nitidamente delineado. Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet ressaltam que na tragédia, Eurípides se volta para a expressão do comum, para os sofrimentos humanos e os enganos da vida (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 57). Na obra dos poetas antigos, os personagens falavam como cidadãos, sendo que Eurípides e Sófocles apresentaram personagens que começaram a se explicar, a questionar-se sobre aquilo que pensavam e sentiam. Otto Maria Carpeaux aponta

que nas tragédias de Ésquilo os heróis representavam as coletividades, enquanto em Eurípedes os heróis passaram a representar os indivíduos (CARPEAUX, 2010, p. 187).

A tragédia deveria representar sempre casos que inspiravam horror e pena, emoções que surgiriam principalmente, quando as ações eram inesperadas. A catástrofe, que pode ser percebida desde o início da ação trágica, deveria ser uma ação de que resultava em danos e sofrimento, como ocorre com as mortes em cena, as dores lancinantes, os ferimentos e as demais ocorrências semelhantes. Diferente da comédia que tem a máscara deformada pelo riso, na tragédia ela se liga à dor (Poética, 1450b).

Outra questão abordada na *Poética* por Aristóteles, classificava o coro como um personagem integrado a toda a ação e ao desenrolar dela, não como fazia Eurípedes, mas na forma de Sófocles. O coro, de acordo com Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, era um ser coletivo e anônimo, cujo papel deveria exprimir os temores, os sentimentos dos expectadores que compunham a comunidade cívica. Era um personagem individualizado que via o herói como uma figura de outra época, sendo por excelência estranho a condição normal de cidadão. Nesse novo cenário trágico, o herói deixou de ser um modelo a se seguir para tornar-se um problema. Ele era convidado a se retirar da vivência da *pólis* (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 12).

A máscara trágica servia para integrar a personagem trágica a essa categoria social e religiosa bem definida: a dos heróis. Mas mesmo representando-os, o papel da tragédia buscou assumir um distanciamento ao mito dos heróis em que se inspirava. A tragédia questionou esses valores heroicos, bem como as representações religiosas antigas a partir dos novos modos de pensar (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 11-12). O que se vislumbra é um afastamento do

aspecto religioso que não era mais capaz de abarcar todos os problemas existentes na *pólis*. Na era de Eurípides, a ligação com a tradição era tão pequena que não se sentia mais a necessidade de um debate com o passado “heroico”. Jean Pierre Vernant e Vidal Naquet afirmam aqui a independência de um gênero, que nasceu mutante desde a sua origem (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 15).

Para Jacqueline de Romilly, os personagens de Eurípides estão mais próximos de nós que os heróis de Ésquilo ou Sófocles, pois eram vítimas da debilidade humana. Essas almas em luta, divididas entre duas direções opostas, são uma inovação literária apresentada pelo autor (ROMILLY, 1998, p. 129).

#### **4. O homem trágico dividido entre o universo do mito e da cidade**

Para Marcel Detienne o homem trágico aparece com outra lógica, onde não se estabelece um corte nítido entre o verdadeiro e o falso, partilhando da visão da lógica sofista própria da época de florescimento da tragédia. Aqui a ambiguidade tem lugar de destaque, pois o foco não é uma busca absoluta da verdade, mas construir um discurso, geralmente duplo, onde ambos os lados podem se provar válidos a partir da força da sua argumentação (DETIENNE, 1967, pp. 119-124). Essa força da argumentação pode ser facilmente chamada de *agon*, um valor de guerra comum para os atenienses. Jean Pierre Vernant chama o *agon* de “espírito de confronto”, e ressalta que este regia não só as relações entre os homens, mas toda a natureza (VERNANT, 1988, p. 14). O que acontecia entre os protagonistas da tragédia era uma luta de argumentos que se desenrolava conforme passavam os atos, e sobre eles pairava uma catástrofe<sup>25</sup>, geralmente uma morte que se aproximava cada vez mais durante o desenrolar da ação.

---

<sup>25</sup> Para Guilherme Veiga esse mal que se aproximava era caracterizado como viver próximo do aniquilamento onde se situava a tragédia, e o protagonista, era o único

O advento, o desenvolvimento e o declínio do gênero trágico que aconteceram no espaço de menos de um século, marcam um momento histórico bem localizado no tempo, um período de crise, mudanças e rupturas, mas também de continuidade, estabelecendo um confronto entre as antigas formas de pensamento religioso e as novas concepções ligada ao desenvolvimento da cidade e da sua política. Para Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet, esse debate entre o passado do mito e o presente da cidade se exprime especialmente na tragédia, por um questionamento do homem trágico, uma interrogação que ele próprio mantém sobre os seus atos (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 55).

Jacqueline de Romilly nos apresenta esse momento em que os deuses, a tradição e as lembranças míticas já não demonstravam mais os valores ou os interesses, já não constituíam mais o único critério seguro de regimento da natureza (ROMILLY, 2017, p. 80). Antes existia uma motivação natural para a existência do mito, que explicava a origem de diferentes coisas dentro da sociedade grega, e agora, a partir do advento da política, vai-se se debruçar sobre problemas próprios do cidadão, do homem trágico.

A ironia trágica consistia em mostrar como o herói caía na armadilha da própria palavra, das suas próprias escolhas, que se voltam contra ele, trazendo-lhe a experiência amarga e dolorosa, muitas vezes sendo a que o próprio personagem buscava evitar (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p.27).

O coro hesita, se movendo de um lado para o outro, as vezes sendo capaz de prever esse futuro de significado secreto, as vezes formulava um jogo de palavras usando expressões de duplo sentido, onde, somente

---

capaz de viver esse momento, pois é neste lugar onde também acontece a purificação (VEIGA, 1999, p.24).



para o espectador, a linguagem do texto era transparente em todos os seus níveis, na sua ambiguidade. Para Rachel Gazolla se o herói nunca buscava se “ajuizar”, a ponderação, esperava-se que o cidadão comum o fizesse, pois era contra a *hýbris*<sup>26</sup> heroica que deviam se precaver os homens, pois eles não tinham força para suportá-la, muito menos para lidar com suas consequências terríveis (GAZOLLA, 2001, p. 133).

A contradição irreconciliável, que impõe ao homem limites e que o leva à transgressão do que é reto, é a *hýbris*, ou a supervalorização das próprias forças (ROMILLY, 2010, p. 72). O próprio indivíduo que cometia o delito era tomado pela mesma força que ele desencadeava. O agente ficava preso na ação. Esse momento marcava uma virada na história do homem grego antigo, na direção daquilo que mais tarde viria se chamar de vontade.

No momento em que o protagonista abraçava exclusivamente um único sentido, acabava por perder-se completamente. O expectador deveria compreender, neste ponto, que havia dois ou mais caminhos possíveis. Ele deveria estar atento a todas as possibilidades, pois podia “escolher” uma alternativa, diferente do protagonista, o caminho mais sensato e aceito dentro do convívio da cidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 27).

O que causava a decisão era sempre um destino (*anánke*) imposta pelos deuses, “a necessidade” de um momento do drama, fazia pressão sobre um lado só e colocava fim a situação inicial de equilíbrio. O homem trágico não tinha que escolher entre duas possibilidades, ele verifica que uma única via se abria diante dele (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 37).

---

<sup>26</sup> Termo grego para aquilo que eles chamavam de desmedida, o excesso (EURÍPDES, *Medeia*, vv.1077-1079).

Na desgraça e no conflito estava a dimensão da tragédia: o homem aparecia como vítima de acontecimentos ou de decisões que ultrapassam os limites de sua competência (ROMILLY, 2010, p. 71). Para Aristóteles, essa concepção trágica era melhor representada por Eurípides, pois suas personagens proclamavam, muitas vezes fazendo isso abertamente, que não eram culpadas de suas faltas, porque agiram violentadas pela força das paixões irresistíveis. Aqui as personagens encarnavam em seu íntimo potências divinas como Eros ou Afrodite (Poética, 1450b).

A função desejante referenciada por Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet era toda passiva, mas a deliberação pertencia à parte ativa, ao intelecto essa deliberação nada mais era que a cadeia de julgamentos pelos quais a razão concluía que tais meios práticos podiam ou não conduzir a saúde (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 41). A *proaíresis* era a ação sob a forma de uma decisão, apresentada como privilegio exclusivo do homem enquanto ser dotado de razão, por oposição as crianças e aos animais que dela eram privados. A *proaíresis* se apoiava sobre um desejo racional, uma aspiração (*boúlesis*) orientada pela inteligência e não pelo prazer, mas para um objetivo prático que o pensamento já apresentou a alma como um bem (ALMEIDA, 2015, p. 30).

As virtudes da moderação, da reflexão, de autodomínio que faziam o homem político, precipitavam-se em direção à catástrofe. Isso vai caracterizar a partir de agora o homem trágico, que nada mais é do que este que se encontra entre o político e o religioso, ambíguo, que precisa deliberar, que é chamado a pensar sobre suas decisões, mas que ainda não está totalmente deligado da vontade dos deuses. Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet mostram que o drama acontece justamente no meio desses dois lados, que se repelem e se atraem no

desenrolar da ação trágica, planos que se apresentam inseparáveis, cada ação aparece na linha de um ethos e ao mesmo tempo também manifestam uma potência do além (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 23).

O desenrolar do drama ocorria tanto num nível da existência cotidiana, num tempo humano, quanto num além da vida terrena, num tempo divino, que abrangia a cada instante a totalidade dos acontecimentos. Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet afirmam que a tragédia nada mais era que a revelação divina no decorrer das ações humanas, pois estes nunca seriam encarados como agente, mas na tragédia apareciam em situação de agir. Na perspectiva trágica, o agir tinha duplo caráter: de um lado, o deliberar consigo mesmo, vendo prós e contras, tentando prever o melhor caminho; e do outro, se contava com o desconhecido e incompreensível, onde atuavam as forças sobrenaturais divinas, que não se sabia se preparam para o sucesso ou para a ruína (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, pp. 27-28). João Paulo Almeida ressalta que somente no final do drama, é que os atos iam assumir seu verdadeiro significado, através daquilo que os personagens realizavam sem saber (ALMEIDA, 2015, p. 28).

### **Considerações Finais**

O homem do século V a. C. participava da vida política, tomava decisões ao fim de um debate aberto, onde cada cidadão começava a tomar consciência de si como agente responsável pela direção dos negócios, e era mais ou menos capaz de se orientar por seu julgamento no curso incerto dos acontecimentos (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 57). A *pólis* em que esse homem se encontrava pressupunha o desenvolvimento de um sistema de instituições e comportamentos, um pensamento propriamente político. Jean Pierre Vernant e Pierre Vidal Naquet salientam que ainda era nítido o contraste com as antigas formas

míticas de poder e de ação social, que a pólis tentou substituir juntamente com as práticas e a mentalidade que lhes eram próximas (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 18).

Nesse ponto, Pierre Bourdieu concorda com essa premissa, pois mesmo quando os homens se ocupam em modificar o espaço e a si mesmos estes acabam por, principalmente num contexto de crise, por buscar referências no antigo. Os esquemas que foram usados para pensar o novo mundo são forjados no mundo que se está para derrubar. Assim, as evoluções políticas só se operam plenamente através de uma revolução simbólica, pois é esta que irá produzir os modos de pensar (BOURDIEU, 2015 p. 77-78).

Para Pierre Bourdieu, uma revolução simbólica mostra a existência de uma revolução política, mas uma revolução política não basta para produzir sozinha uma revolução simbólica plena (BOURDIEU, 2015 p. 77-78). Então, qual é o lugar do homem nesse universo social, natural, divino, ambíguo, sufocado por contradições, onde nenhuma regra aparece como definitivamente estabelecida, onde a justiça e a verdade mudam de lugar durante o decorrer da ação? (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 20). Para Johnny Mafra, somente o homem vive o trágico, por ser capaz de se opor à ordem, sendo este aspecto exatamente a essência da tragédia (MAFRA, 2010, p.72).

No íntimo de cada personagem, encontra-se a tensão que notamos entre o passado e o presente, o universo do mito e da cidade (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1977, p. 21). Na tragédia, no momento que passava de um plano a outro, demarcava suas contradições, havia uma tensão que nunca era aceita totalmente, nem era suprimida inteiramente, fazendo desta uma interrogação que não tinha resposta, o que havia era um estado constante de agonia e, de acordo com

Aristóteles, era justamente esse sentimento que a tragédia buscava provocar (Poética, 1453b).

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

ARISTOFANES. **As vespas, As aves, As Rãs**. Trad. Mario da Gama Kury. 3ª ed. São Paulo: Zahar

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

ARISTÓTELES. **A Política**. Trad. Roberto Leal Ferreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

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

### B) Obras de orientação teórico-metodológicas

BARKER, Ernest. **Teoria política grega**. 2 ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1947.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª ed. São Paulo: perspectiva, 2015.

GARNSEY, Peter; WINTON, R. Teoria Política. Org. Moses I. Finley. **O legado da Grécia: uma nova avaliação**. Brasília: editora Universidade de Brasília, 1998

MICELI, Sergio. Introdução: a força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 8ª ed. São Paulo: perspectiva, 2015.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: estética e política**. São Paulo: EXO experimental, 2005.

### C) obras de orientação historiográficas

ALMEIDA, João Paulo Barros de. **O divino nos Sofistas e em Eurípides**. Coimbra: Universidade de Coimbra, 2015.

CARPEAUX, Otto Maria. Eurípides e a Tragédia grega. In: EURÍPIDES. **Medeia**. Ed. bilíngue. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Ed. 34, 2010.

DETIENNE, Marcel. **Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque**. Paris: Maspero, 1967.

FINLEY, M. **Os gregos antigos**. Lisboa: Edições 70, 1963.

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

GOMES, José Roberto; CANDIDO, Maria Regina. A Tirania dos Pisistratidas e o Dionisismo Ático. In: ZIERER, Adriana. **Nas trilhas da Antiguidade e Idade Média**. São Luís: UEMA, 2014.

MAFRA, Johnny José. **Cultura clássica grega e latina**: temas fundadores da literatura ocidental. Belo Horizonte: Editora puc de Minas, 2010.

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

\_\_\_\_\_. **Os grandes sofistas da Atenas de Péricles**. Trad. Osório Silva Barbosa Sobrinho. São Paulo: Octavo, 2017.

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

VERNANT, Jean Pierre. **O homem grego**. Editorial Presença. Edição/reimpressão: 1994.

VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. **Mito e Tragédia na Grécia Antiga**. Perspectiva: 1977

VIEIRA, Trajano. O destemor de Medeia e o teatro do horror. In: EURÍPIDES. **Medeia**. Ed. bilíngue. São Paulo: Ed. 34, 2010.

# A CONSTRUÇÃO DO IMAGINÁRIO SOCIAL FRENTE À HOMOSSEXUALIDADE NA EUROPA DURANTE A IDADE MÉDIA

## THE CONSTRUCTION OF THE SOCIAL IMAGINARY AGAINST HOMOSEXUALITY IN EUROPE DURING THE MIDDLE AGES

---

João Vitor Natali de Campos<sup>27</sup>  
Weksley Machado<sup>28</sup>

Artigo recebido em 15 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 11 de Março de 2021

**Resumo:** Este artigo apresenta algumas ideias construídas acerca da homossexualidade durante a Idade Média. Em suma, serão postos à discussão alguns estudos de diversos autores que tratam do assunto, no objetivo de se analisar as suas diferentes concepções e de identificarmos algumas construções do imaginário social que foram propagadas pela sociedade medieval no período.

**Palavra-chave:** Homossexualidade; Idade Média; Cristianismo.

**Abstract:** This article presents some ideas built on homosexuality during the Middle Ages. In a way, some studies of several authors dealing with the subject will be discussed, in order to analyze their different conceptions and to identify some constructions of the social imaginary that were propagated by medieval society in the period.

**Keyword:** Homosexuality. Middle Ages. Christianity.

---

<sup>27</sup> Mestrando do Programa de Pós-Graduação em História pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Graduado em História Licenciatura pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

<sup>28</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Pesquisador integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval da Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (NEMHAM/UEMASUL). Pós-Graduando em Psicopedagogia pelo Instituto Sinapses.

<https://orcid.org/0000-0002-3663-027X>

E-mail: weksleys@gmail.com

## 1. Introdução

A construção das narrativas a respeito da sodomia, que seriam práticas sexuais anais realizados entre homens e mulheres ou entre pessoas do mesmo sexo, passou a ser interpretada de forma adversa na cultura ocidental, por conta dos princípios religiosos, fazendo com que a visão a respeito desse ato fosse negativa, atingindo outros setores sociais para além do clero.

Podemos dizer que, com a expansão da fé cristã, os determinados hábitos, práticas e costumes passaram a ser regulados conforme aquilo que era considerado enquanto aceitável na religião e o sexo passou a ter também essas restrições, caso a finalidade não fosse a procriação.

Le Goff e Truong (2006) afirmam que o cristianismo foi o maior regulador da sociedade ocidental e essas regulações foram apresentadas desde as narrativas bíblicas, fazendo com que práticas como os desejos carnis fossem vistas enquanto atos pecaminosos.

O desejo da aproximação com o mundo espiritual era cada vez mais evidente na Idade Média, pois além das passagens bíblicas, personalidades importantes para o cristianismo reforçaram essas regulações para que o desejo do indivíduo pela santidade seja cada vez mais recorrente do que os desejos terrenos. Entre essas personalidades, Santo Agostinho acreditava que a rejeição de tentações dos pecados capitais seria a alternativa para que a salvação divina fosse mais presente:

A fornicação, que aparece no Novo Testamento, a concupiscência de que falam os Padres da Igreja e a luxúria que condensa todas as ofensas feitas a Deus no sistema dos "pecados capitais", estabelecidos entre os séculos V e XII, tornam-se pouco a pouco a tríade da reprovação sexual dos clérigos. Se São Paulo não faz mais do que esboçar essa grande reviravolta, Santo Agostinho (354-430), testemunha e desbravador da nova ética sexual do cristianismo na



Antiguidade tardia, lhe fornece sua legitimidade existencial e intelectual [...] "O homem novo" do cristianismo tomará assim o caminho de Agostinho, longe do barulho das tavernas, do furor do desejo e dos tormentos da carne. Dessa forma, a condenação da luxúria (*luxuria*) será acompanhada frequentemente da condenação da gula (*gula*) e do excesso de bebida e de alimentação (*crapula, gastrimargia*) (LE GOFF; TRUONG, 2006, p. 50-51).

Com isso, os desejos íntimos passaram a ser problematizados principalmente nesse período, pois seria uma forma de fazer com que o indivíduo esteja distante dos preceitos cristãos e mais próximo do pecado. O filósofo Foucault (2015) aborda a questão do controle dos corpos, pois em cada sociedade, quando a instituição de poder atinge as ações sociais, logo afetam os corpos que fazem parte da sociedade. Isso podemos ver na questão da sexualidade, uma questão que envolve os desejos íntimos dos indivíduos que são afetados e perseguidos pelos padrões morais, fazendo com que existisse um controle nos desejos sexuais dos indivíduos:

Mas a sexualidade, tornando-se assim um objeto de preocupação e de análise, como alvo de vigilância e de controle, produzia ao mesmo tempo a intensificação dos desejos de cada um pelo seu corpo. O corpo se tornou aquilo que está em jogo numa luta entre os filhos e os pais, entre a criança e as instâncias de controle (FOUCAULT, 2015, p. 236).

Diante disso, práticas como a sodomia, passaram a ser inferiorizadas, a ponto de que as práticas sexuais entre pessoas que tivessem relações heterossexuais e homossexuais fossem vistos como algo distante dos padrões cristãos enquanto corretos, sendo um ato que inflige os preceitos divinos. Porém, diferente da sodomia enquanto um ato praticado por heterossexuais, as relações homo afetivas foram muito além disso, fazendo com que a própria condição de ser homossexual fosse visto como um erro existencial.

O desejo pelo mesmo sexo era muito mais que um erro, era considerado como problema de saúde, a ponto de que o termo sodomitas era atribuído a esse público até o século XIX com a formação do termo *homossexual*. Pretes e Vianna (2008, p. 317) explicam que antes e até depois do século XIX, a sodomia entre pessoas do mesmo sexo era considerado como um crime, tanto em muitos países europeus quanto no Brasil, que havia uma punição pela prática no sistema penal.

João Silvério Trevisan aponta que antes mesmo do processo colonizador no Brasil, a sodomia já era conhecida como uma prática ilegal, mesmo não sendo diretamente apenas para homossexuais, mas essa prática era comum ser relacionado a relações entre dois homens. Temos como exemplo as Ordenações Manuelinas, pois, sendo um livro de leis ainda no reinado de Dom Manuel I (1469-1521), as normas eram aplicados também em territórios colonizados. A prática de sodomia já era decretada como crime e com isso, uma das condenações seria a pena de fogo “[...] a sodomia passou a ser equiparada ao crime de lesa-majestade. Além da pena de fogo, foi acrescentado como punição o Confisco dos bens e infâmia sobre os filhos e descendentes do condenado[...]” (TREVISAN, 2018, p. 161).

Com a chegada do avanço do cientificismo no mesmo século, aos poucos foram sendo repensados a respeito da homossexualidade. Porém, a heterossexualidade ainda era tratada como o padrão de normalidade no meio social e enquanto a homossexualidade era tratada enquanto um desvio biológico que infligia os comportamentos e ações sociais dos indivíduos.

É justamente com a junção destes dois movimentos que dá início em meados do século XIX a movimentação discursiva sobre as causas das relações sexuais entre pessoas do mesmo sexo. O que antes era entendido como um pecado, um vício moral, um ato criminoso e que tinha suas raízes no desvio social e moral,

agora toma forma de desvio psíquico e/ou biológico. Aquilo que antes era entendido como um vício moral e social, e que era de responsabilidade da religião e do direito, encontra-se nos séculos XIX e XX sob a responsabilidade psicológica e medicina (PRETES; VIANNA, 2008, p. 320).

O termo *homossexual*, era definido assim para aquele que era portador do instinto sexual, o homossexualismo ou seja, ser homossexual era visto enquanto uma doença, além de outras classificações denominadas por outros setores sociais que invisibilizam a existência de pessoas que denominavam-se enquanto parte dessa orientação sexual. Diante de manifestações e resistências por parte dos homossexuais, uma das alterações que foram sendo descartadas seria a denominação Homossexualismo para homossexualidade, fazendo com que o antigo termo fosse descartado no Catálogo Internacional de Doenças da Organização Mundial da Saúde em 1993, deixando de ser considerado doença (PRETES; VIANNA, 2008, p. 321-322).

Tratar esse assunto é tratar que os efeitos do passado ainda permanecem nas construções do presente, que seria uma observação destacada pelo historiador Marc Bloch em relação ao tempo e ao processo *continuum*, mostrando que a história ainda possui as permanências mesmo adaptadas em tempos diferentes (BLOCH, 2002, p. 55). Podemos ver que a homossexualidade, mesmo com a visibilidade que existe na atualidade e das garantias conquistadas, ainda carregam as dores do passado que se fazem presentes.

A intenção desse trabalho seria fazer uma análise do conceito de Sodomia, desde a formação na cultura ocidental do seu conceito e como era interpretado em outros períodos como a Idade Média, atingindo especificamente os homossexuais enquanto parte da sodomia. Para aprofundarmos nessa visão sobre a sodomia, utilizamos a obra do escritor italiano Dante Alighieri (1265-1321), *A Divina Comédia*, trazendo a visão de um homem medieval a respeito sobre a sodomia e quais seriam as suas consequências futuras.

É importante destacar a discussão da Sodomia na Idade Média, pois foi nesse período, principalmente na Idade Média Central (Séculos X à XIII) e Baixa Idade Média (séculos XIV e XV), que ocorreu uma expansão da religião nas ações e comportamentos dos indivíduos e mesmo após com o fim da Idade Média, ainda existem valores e visões de mundo que permeiam na modernidade.

## 2. Homossexualidade e a Sodomia

Na visão de Jeffrey Richards, a homossexualidade na Grécia relacionava-se estreitamente com a masculinidade, e é importante captar esta perspectiva de modo a entender seu papel social. A relação homossexual grega básica se dava entre um homem mais velho (*erastes*) e um jovem (*eromenos*). O homem mais velho admirava o mais jovem por suas qualidades masculinas (beleza, força, velocidade, habilidade, resistência), e o mais jovem respeitava o mais velho por sua experiência, sabedoria e comando. O homem mais velho devia treinar, educar e proteger o mais novo e, no devido tempo, o jovem crescia e se tornava o amigo, em vez do amante-pupilo, e procurava seu próprio eromenos. Em matéria de sexo, esperava-se que o homem mais velho tivesse papel ativo e o mais jovem passivo. Ambos os machos deveriam, no devido tempo, casar com fêmeas e ter filhos (RICHARDS, 1993, p. 138).

Porém, para Paul Halsall, a palavra *homossexualé* é uma invenção do século XIX, e muitas vezes sugere-se que uma alternativa, a sodomia, tivesse um significado muito variado na Idade Média para substituí-la. A autoconcepção é certamente importante na definição da sexualidade de uma pessoa, mas não se precisa ser muito realista sobre isso: uma coisa não precisa de um nome para existir. Os atos homossexuais existiram e mesmo que o significado da palavra *sodomiatem* sido muito discutido para a Idade Média, e pode ser aplicado a atos como relações sexuais

anais entre pessoas casadas, na maioria dos casos se refere a vários atos sexuais entre homens (HALSALL, 1998, p. 2).

Contudo, de acordo com Gier ([200-?]), sodomia e sodomita são derivados da cidade canaanita de Sodoma, cuja destruição junto com Gomorra está relacionada a narrativa bíblica presente no livro de Gênesis 19:

Sodoma e Gomorra eram vistas enquanto cidades que praticavam atos vistos como inaceitáveis para Deus. Nessa cidade, Ló, sobrinho de Abraão recebeu a visita de dois anjos enviados pelo sagrado e diante disso, Ló os convidou para passarem a noite na casa dele (Gen.19:2 e 3) (Bíblia,2015).

Ao saber que Ló tinha visitantes na casa, os cidadãos de Sodoma foram até a casa de Ló, na intenção de praticar atos sexuais com os anjos. Diante disso, Ló tentou impedir que invadissem a sua casa e ofereceu as suas filhas em troca para protege-los (Gen.19:5-7) (Bíblia,2015).

Após os anjos deixarem os habitantes de Sodoma cegos, pediram para que Ló e toda a sua família saíssem de suas casas e da cidade, pois seria destruída assim como Gomorra, por serem cidades em que as práticas pecaminosas habitavam nesses lugares: "Então o Senhor fez chover enxofre e fogo, do Senhor desde os céus, sobre Sodoma e Gomorra; E destruiu aquelas cidades e toda aquela campina, e todos os moradores daquelas cidades, e o que nascia da terra" (Gênesis 19: 24 e 25) (Bíblia,2015).

Podemos perceber que as atitudes contra a ação divina, em sua maioria são levadas a torturas e destruições, caso os indivíduos permanecessem fora dos princípios religiosos e existem crenças pelo senso comum que a homossexualidade foi o fundamento dessa retribuição divina e que este é o motivo que os homossexuais foram marcados como "sodomitas". A própria palavra não aparece até o século XI, quando Peter Damian identificou o pecado de Sodoma como sexo de macho com macho. A conclusão legal de Damian era que esses homens deveriam ser executados principalmente porque são incorrigíveis e, portanto, irrelevantes (GIER, [200-?], p. 1).

Oriunda do Novo Testamento, a fornicação foi desde o início, uma categoria abrangente. A própria seria mesmo uma das três noções básicas – ao lado da luxúria e da concupiscência - através das quais o cristianismo organizaria o seu discurso de reprovação da sexualidade. Mas, ainda na pregação do Apóstolo Paulo, a fornicação possuía uma conotação ampla, alusiva tanto a categorias de pecadores, como a desvios comportamentais. Fornicários eram: os que vendiam o seu corpo; os que transgrediam o casamento; os que mantinham uma atitude passiva nas relações carnis; os que se relacionavam com homens.

A fornicação era um pecado masculino? Não foi o mesmo Paulo que atribuiu à mulher a responsabilidade pela introdução do pecado no mundo? Por dirigir-se a homens ou por julgá-los mais responsáveis que as mulheres, o fato é que Paulo tratou a fornicação como vício masculino. Reprovou, antes de tudo, algumas situações em que se manifestava o apego dos homens à carne, sem construir, porém, qualquer sistema de transgressão. Só tolerada no casamento, a carne era totalmente execrada na sua pregação, pouco importando se os homens pecavam traindo a esposa com uma mulher ou com outro homem. (VAINFAS, 1986 p. 60)

Em *Summa Contra Gentiles*, de São Tomás de Aquino (1225-1274), classificou a sodomia como o pior crime em segundo lugar apenas para assassinar-se, porque ele essencialmente equivalia a destruição de uma pessoa em potencial. Como o único lugar adequado para a semente masculina é o útero feminino, aqueles que se masturbam, se envolvem em sexo oral e, sim, mesmo aqueles que usam os anticoncepcionais são todos sodomitas! Se o pecado de sodomia é a prática de sexo sem reprodução, então todo ser humano sexualmente ativo é um sodomito (GIER, [200-?], p. 4).

Segundo Ronaldo Vainfas, o primeiro grande significado da sodomia pertencia ao campo da animalidade: sodomitas eram os que cediam aos apelos da carne sem atentar para os costumes humanos em matéria sexual - entendendo-se por costumes aquilo que era prescrito pela moral judaica: as uniões genitais entre um homem e uma mulher. O segundo significado da sodomia a indicava como um elenco de atos carnavais marcados pelos desvios da genitalidade, especialmente o coito anal e as poluções orais, tanto as do membro masculino (*Fellotio*) como as da vagina (*cunnilingus*). E quaisquer que fossem os praticantes desses atos, celibatários ou casados, homens ou mulheres, clérigos ou leigos, todos, sem exceção, caíam na esfera da sodomia. Já o terceiro significado relacionava a sodomia ao coito anal e, não raro, às relações entre homens. Alguns teólogos chegaram mesmo a explicitar ideias desse tipo, como Alberto Magno (séc. XIII), para quem sodomia era a "união carnal entre pessoas do mesmo sexo" (VAINFAS, 1986, p. 66-67).

### **3. A Sodomia em A Divina Comédia**

A obra escrita pelo Dante Alighieri que foi lançada no século XIV, entre os anos de 1307 a 1321, são divididas em três obras que seriam narrativas em que o autor passa a ser personagem de sua própria história e narra as suas experiências no plano espiritual.

A necessidade de trazer a fonte literária seria uma forma de mostrar que elementos obras literárias são necessárias para a construção historiográfica como formas de compreender as diversas visões de mundo refletidas pelos autores a respeito da sociedade em que viveu, as interpretações sobre a vida e comportamentos dos indivíduos que serviram de inspiração para a formação a obra.

No caso da obra A Divina Comédia, apresenta uma das características presentes imaginário popular medieval, que seria a noção

da vida após a morte, que passou a ter uma abordagem cada vez mais presente na Idade Média Central (séculos XI-XIII), com a crença sobre o Purgatório, que seria um espaço intermediário entre o Céu e o Inferno que seriam direcionadas as almas, conforme as ações que cometeram na terra. Por isso, a questão do purgatório imposta pela Igreja Católica entre os séculos XII e XIII como uma forma de fazer com que as almas pecadoras recebessem o julgamento eterno para saberem os seus destinos ou o Céu ou o Inferno (CAMPOS, 2018, p. 89).

A obra está dividida entre lugares nos quais o autor, enquanto personagem da obra, percorreu que seriam os destinos eternos das almas que fazem parte do imaginário religioso: *Céu, Inferno e Purgatório*. Será trabalhado nesse artigo o livro *Inferno*, obra essa no qual Dante chega nesse plano junto com Virgílio<sup>29</sup>. Além dos diversos espaços presentes no Inferno, Dante irá encontrar diversas almas que foram condenadas a permanecerem nesse espaço e dependendo da sentença, as condenações são dolorosas. O livro a ser trabalhado será o *Inferno* que seria essa construção do lugar em que as almas que cometeram atos reprováveis perante o sagrado deveriam estar, quais atos foram cometidos para estarem nesse lugar e quais consequências foram realizados.

O que chama a atenção dessa obra, seria a presença dos sodomitas que o Dante os encontra durante a sua passagem nesse plano que está presente no canto XIV. A narrativa inicia com a chegada de Dante e de Virgílio ao terceiro círculo do sétimo, descrito enquanto um

---

<sup>29</sup> Virgílio (70 a.C -19 a.C), era um dos poetas mais importantes na antiguidade e autor de um dos livros de grande relevância para a cultura ocidental, o *Eneida*. Sendo um dos autores que o Dante tinha grande admiração, Virgílio aparece na obra como um guia espiritual de Dante durante a sua passagem no Purgatório e no Inferno



lugar que tinha suas florestas destruídas e que o chão de areia era quente e grossa:

E então chegamos onde se desparte do terceiro o segundo giro. Espreita-se daqui da justiça a horrível arte. Para dar do novo uma visão perfeita, vou dizer que chegamos a uma landa que toda planta em seu leito rejeita. A dolorosa selva lhe é guirlanda como é pra aquela o triste fosso. Então nossos passos paramos rente à banda. O lugar era um árido areão semelhante à planura percorrida pelos pés noutros tempos de Catão (ALIGHIERI, 2017, p. 103).

Ao longo do trajeto de Dante e Virgílio no terceiro giro, perceberam a presença de almas que estavam vagando nesse espaço e perceberam que os sentimentos demonstrados pelos condenados eram de tristeza diante de seus corpos serem queimados e sendo humilhados como forma de arcar consequências que cometeram no plano terreno. Alighieri (2017, p.103) explica que os que estavam nesse lugar eram os blasfemos, os usuários e os sodomitas.

Diferente dos blasfemos e usuários que estavam sentados, os sodomitas estavam pagando pelas suas atitudes cometidas na terra e prosseguiam andando.

Ó vingança de Deus, como temida deve ser por quem lendo-me, a reporte a essa cena que me era oferecida! De almas nuas havia coorte; todos choravam miseravelmente e era aparente a sua diversa sorte: Supina ao chão, jazia alguma gente, outra sentava, toda reunida, caminhava outra continuamente (ALIGHIERI, 2017, p. 103-104).

Segundo Costa (2011, p. 32), essa visão condenável era apresentada para as pessoas que praticavam esses atos, que além dos discursos religiosos que condenavam essas ações, existia a exclusão social a esses grupos, tendo a noção de que, a religião passou a atingir outros setores que adotaram as visões sobre essas atitudes dos indivíduos enquanto inaceitáveis

Outro fato era a não classificação dessas condenações enquanto ações violentas no período medieval. Para Andrade e Costa (2011), a violência contra o outro não era interpretado como um ato condenável,

pois a violência contra essas pessoas que era consideradas heréticas, são os verdadeiros culpados, pois são essas pessoas que prejudicaram os costumes sociais e a própria igreja:

A violência contra o outro não era interpretada como um ato condenável, desde que praticada sem excessos. Todo o ato que ameaçava a ordem da sociedade medieval era considerado uma ação condenável, como a heresia, a blasfêmia, a sodomia, o estupro, roubar da igreja ou até mesmo matar um padre. Alguns tipos de violência não eram interpretados como algo maligno, e muitas vezes eram defendidos pela igreja cristã, como por exemplo, as cruzadas, a defesa da honra, e a manutenção da ordem (ANDRADE; COSTA, 2011, p. 11).

### **Considerações Finais**

O que chama a respeito da célebre obra Dante Alighieri que, mesmo sendo uma narrativa ficcional, mas não está distante em levar os valores e atitudes que eram considerados aceitáveis pela Igreja e reprováveis, quando não atinge o que é esperado por esse setor. A Idade Média, mesmo com o proceder dos séculos, algumas das ações, visões e crenças desse período passaram a ser preservados, inclusive a noção cristã sobre os sodomitas e também sobre a homossexualidade que passaram a estar presente nos costumes sociais e no pensamento do senso comum.

Abordar assuntos como esse são necessários, pois a construção das relações homo afetivas foram destacadas em sua maioria de forma negativa e com isso, a conquista pela visibilidade e pela dignidade, mesmo garantidas na atualidade, ainda carregam estigmas, preconceitos e violências a respeito desses indivíduos que foram ignorados.

### **REFERÊNCIAS**

#### **a) Documentação textual**

A BÍBLIA de Jerusalém. 10. ed. São Paulo: Ed. Paulus, 2015.

ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia: Inferno**. São Paulo: Editora 34, 2017.

### **b) Obras de orientação historiográficas**

ANDRADE, Solange Ramos de; COSTA, Daniel Lula. O Inferno de Dante e a simbologia do sétimo círculo. **Mirabilia**, v. 12, p. 61-73, 2011.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: ZAHAR, 2002.

CAMPOS, João Vitor Natali de. Conceitos de morte e além em Auto da Alma, de Gil Vicente. **Revista Mythos**, ano 2, v. 2, p. 87-97, 2018.

COSTA, Daniel Lula. O estigma e sua representação no inferno Dantesco. In: SEMINÁRIO DE PESQUISA, 5., 2011, Londrina. **Anais** [...]. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2011. v. 3: Cultura, Representações e Religiosidade.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 2015.

GIER, Nick. **The Real Meaning of Sodomy** [online]. [S. l.: s. n.], [200-?]. Disponível em: [http://www.tomandrodna.com/Nick\\_Gier/Sodomy\\_050206.pdf](http://www.tomandrodna.com/Nick_Gier/Sodomy_050206.pdf). Acesso em: 12 jan. 2018.

HALSALL, Paul. **The Experience of Homosexuality in the Middle Ages** [online]. [S. l.: s. n.], 1998. Disponível em: <https://sourcebooks.fordham.edu/pwh/gaymidages.asp>. Acesso em: 20 jan. 2021.

LE GOFF, Jacques; TRUONG, Nicolas. **Uma história do corpo na Idade Média**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

PRETES, E. A.; VIANNA, Túlio Lima. História da criminalização da homossexualidade no Brasil: da sodomia ao homossexualismo. In: LOBATO, Wolney; SABINO, Cláudio; ABREU, João Francisco. (org.). **Iniciação Científica: Destaques 2007**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora PUC MINAS, 2008, p. 313-393. v. 1.

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

TREVISAN, João Silvério. **Devassos no paraíso: a homossexualidade no Brasil, da colônia à atualidade**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

VAINFAS, Ronaldo. **Casamento, amor e desejo no Ocidente Cristão**. São Paulo: Editora Ática, 1986.

# LA TRADICIÓN ANTIPOPULAR EN LOS CICLOS DE CAMBIO CONSTITUCIONAL DE POLIBIO Y CICERÓN

## THE ANTI-POPULAR TRADITION IN THE CYCLES OF CONSTITUTIONAL CHANGE OF POLYBIUS AND CICERO

Juan Manuel Gerardi<sup>30</sup>

Artigo recebido em 23 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 10 de Março de 2021

**Resumo:** El objetivo de este trabajo consiste en revisar la tradición antipopular que reflejan las teorías de cambio de gobierno presentes en el libro VI de *Historias* de Polibio y en *De republica* de Cicerón. A nuestro juicio, se registra en estos autores una infravaloración del estatuto político de las clases bajas que revela la tensión entre el pueblo como un principio fundante de la ciudadanía y la sectorialización enunciativa que separaba a su parte subalterna de toda posibilidad de ejercer un buen gobierno.

**Palavra-chave:** *Populus*; Ciclos de Cambio; Formas de Gobierno; Teoría Política Clásica

**Abstract:** The objective of this work is to review the anti-popular tradition reflected in the theories of change of government present in Book VI of *The Histories* by Polybius and *On the Republic* by Cicero. In our opinion, these authors underestimate the political status of the lower classes. Consequently, this fact reveals the tension between the people as a founding principle of citizenship and the enunciative sectorialization that separated their subordinate part from any possibility of exercising good government.

**Keyword:** *Populus*; Cycle of Change; Forms of Government; Classical Political Theory

### 1. Un punto de partida

<sup>30</sup> Docente regular de la cátedra de Historia Universal General Antigua, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Doctorando en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, Argentina, con la dirección del Dr. García Mac Gaw (UBA-UNLP).

<https://orcid.org/0000-0003-2963-5459>

Email: [jgerardi@mdp.edu.ar](mailto:jgerardi@mdp.edu.ar)

En la historia de la filosofía política, con cierta sistematicidad desde Platón en adelante, el pueblo fue considerado como un elemento incontrolable, por momentos temido, que contribuía o bien era la causa de la corrupción de los estados. Esta interpretación de sesgo antidemocrático, dominante en el pensamiento político clásico, revela la tensión que se establecía entre el todo comunitario y la inclusión de “los muchos”, al decir de Aristóteles, en el espacio común que articulaba la toma de decisiones (McClelland, 1989, pp. 1-4). Tendencia que Dupuis-Déri (1999, pp. 112-113), adoptando conceptos de la psicología, definió como una especie de agorafobia. Esto es, la desconfianza en las capacidades políticas de las multitudes, y el rechazo al gobierno de las mayorías, que expresaron ciertos sectores sociales a lo largo de la historia.

En el presente trabajo, proponemos investigar el modo en el que opera esta tradición antipopular en las teorías de cambio constitucional<sup>31</sup> de Polibio y Cicerón. A nuestro entender, se registra en estos autores una infravaloración del estatuto político de las clases bajas. Según esta, la naturaleza de las multitudes sería incompatible con los principios de orden, racionalidad e integridad moral que integraban el decálogo de elementos asociados a los buenos gobernantes. De este modo, toda acción política, protagonizada por el pueblo, se atribuía a actitudes venales, producto de la irracionalidad o la manipulación externa al grupo.

Lo enunciado nos lleva a proponer una lectura de las tensiones que revelan los escritos de Polibio y Cicerón cuando describen el paso de una forma de gobierno a otra y analizan el reparto de poder en el marco de

---

<sup>31</sup> Emplearemos el término constitución como equivalente del concepto griego *politeia* o el latino *res publica*. Se justifica su uso como expresión de Estado, ciudad, forma de gobierno. Los romanos no conocieron una constitución escrita, y se emplea la palabra para hacer referencia a un conjunto de prácticas, instituciones y costumbres. Ver Thornton (2011).

una formación histórica como la romana. En otros términos, nos conmina a determinar el modo en que reprodujeron la brecha que existía entre el pueblo como un principio fundante de la ciudadanía y la sectorialización enunciativa que separaba a su parte subalterna de la asignación de derechos y la posibilidad de ejercerlos.<sup>32</sup> En efecto, centraremos nuestra atención en la descripción de la *praxis* que subvertía el lugar que el orden de la dominación asignaba, pese a la negación de facto que el esquema teórico producía obturando ese estatus, cuando restituía al pueblo como sujeto político en la dinámica del cambio de forma de gobierno (Rancière, 1996, pp. 36-44; Breaugh, 2013, pp. 16 -18).

## 2. Polibio: ciclo de cambio constitucional y poder del pueblo

Nuestro punto de partida consiste en analizar la postura de Polibio de Megalópolis en el libro VI de *Historias*, obra que traza el ascenso y la consolidación de los romanos en la hegemonía política de la región.<sup>33</sup> Allí el historiador intentó establecer qué tipo de constitución le permitió a Roma contener el conflicto interno para alcanzar, en menos de cincuenta y tres años, el control del Mediterráneo (Polibio, *Historias*, 6, 1,

<sup>32</sup> El pueblo era también calificado como *multitudo* o *turbae* en un gesto que profundiza el efecto deshumanizador que tenía la denominación colectiva en la población. La controversia en torno al carácter del sistema político romano tiene un amplio desarrollo en la historiografía sobre la república romana tardía. En ese marco, el aspecto nodal que anima el debate es la intención de determinar el lugar que ocupaba el pueblo en la toma de decisiones colectivas. Ward (2004, pp. 101-119), Gerardi (2016, pp. 211-224) y Pina Polo (2019).

<sup>33</sup> *Historias* comprende 40 libros conservados en forma dispar. Sobre la composición, propósitos y coherencia de los argumentos de Polibio, en el libro VI de *Historias*, el artículo de Brink y Walbank (1954, pp. 97-122) proporciona un panorama completo de las controversias suscitadas sobre estos temas que aún tienen plena vigencia. Al respecto Lintott (1999, pp. 16-17) sostiene que se trata de un texto original en cuanto al análisis del sistema político romano mientras que Wood (1988, pp. 21-22) y Champion (2004, pp. 67-68) plantean que Polibio miró a Roma con ojos griegos lo que en cierta forma hace que sus conclusiones sean imprecisas en varios sentidos. En todo caso, se destacan elementos de teorización tomados de Platón, Aristóteles y la escuela peripatética posterior, acompañados con observaciones agudas sobre el funcionamiento de la república romana y sus costumbres.

1-5). En su opinión, la causa suprema que explicaba el destino de toda ciudad se encontraba en la forma que adoptaba la constitución política, regida por las costumbres y las leyes que eran su fundamento.<sup>34</sup> Esto justificaba, para el autor, interrumpir el relato cronológico de la historia romana para dedicar un libro completo a la investigación de la *res publica*. Para hacerlo, Polibio recurrió a marcos conceptuales griegos y aplicó el conocimiento de la vida política romana que obtuvo durante su estadía en la *urbs* (Millar, 2002, pp. 23-34).<sup>35</sup>

Polibio presenta la discusión sobre la existencia histórica de diversas formas de gobierno y el proceso de corrupción cíclica y natural que era consustancial a cada modo. Tras exponer las características de los diferentes regímenes políticos procede a su clasificación.<sup>36</sup> Para ello, distingue entre las formas puras y las formas impuras. Entre las primeras ubica a la realeza, la aristocracia y la democracia. Entre las segundas incluye a la tiranía, la oligarquía y la oclocracia (ley de la calle) (Polibio, *Historias*, 6, 3, 5-8). A partir de esta tipificación, sostiene que existe una forma adicional de carácter mixto, que identifica con la Esparta de Licurgo, que reúne características de las tres mejores constituciones y las

<sup>34</sup> Polibio, *Historias*, 6,2, 8-10; 6, 47,1-5.

<sup>35</sup> Polibio había sido capturado como prisionero de guerra por haber mostrado un comportamiento ambiguo, en calidad de representante de la liga aquea, durante la guerra que enfrentó a Roma contra Macedonia. Durante su estadía en Roma, entre el 167 y el 150 a. C., estuvo bajo la protección y el auspicio de P. Cornelio Escipión Emiliano.

<sup>36</sup> Polibio, *Historias*, 6, 2, 5-7. Los antecedentes de la tripartición de las formas de gobierno se encuentran en Heródoto y Tucídides. Atkins (2013, p. 86) sostiene que: "Polybius divides the simple constitutions into three pairs according to the number of rulers and whether the rule is virtuous or vicious: kingship and tyranny, aristocracy and oligarchy, democracy and mob-rule. These six follow after a seventh – a primitive monarchy that arises unaided and naturally. Polybius famously maintained that these seven constitutions occur in order, the last of which prepares the way for the recurrence of the first. With slight modifications, Polybius' seven forms of constitution match up well with the seven forms given in Plato's Statesman at 302c. There is, however, one crucial difference. Polybius has replaced the kingly rule of Plato's ideal statesman with the primitive monarch, whose title to rule is not the possession of knowledge or virtue but brute strength – or so Polybius explains in the "likely" (εἰκόσ) account that follows".



combina de manera armónica. A continuación, en un aporte original del Historiador, procede a conceptualizar la manera en que las constituciones se suceden unas a otras en lo que da por llamar la anacíclosis (Polibio, *Historias*, 6, 5, 4-5). El proceso seguiría un patrón asequible mediante una metáfora sobre el ciclo vital de los estados que comprendía el nacimiento, formación, desarrollo y declive de todo régimen político (Podes, 1991). Tal como sintetiza Walbank (2002, p. 279) las constituciones se sucedían de manera natural unas a otras entre formas buenas y formas degradadas. Esto implicaba una valoración jerárquica de los conjuntos conforme al lugar que ocupaban en el proceso de cambio y corrupción según el siguiente orden: monarquía primitiva, realeza, tiranía, aristocracia, oligarquía, democracia, oclocracia y monarquía nuevamente, reiniciando el proceso. Para Polibio el conocimiento del ciclo constitucional permitiría prever el desarrollo regular de cada ciudad a fin de predecir hacia dónde se encaminaba el Estado (Polibio, *Historias*, 6, 5, 9).<sup>37</sup>

En la descripción del ciclo de cambio de las formas de gobierno aparece una secuencia predeterminada en la que los individuos y las fuerzas sociales ejercen una poderosa influencia (Polibio, *Historias*, 6, 5-9). Esta apreciación deriva de una concepción del cambio social que valoraba la incidencia del comportamiento y la naturaleza humana. En efecto, cuando refiere a los orígenes de las primeras comunidades políticas, Polibio afirma que los hombres se reúnen con sus congéneres en virtud de su debilidad natural. Este principio, según sostiene, se

---

<sup>37</sup> Un estudio de los términos empleados por Polibio para definir el ciclo de las constituciones en Díaz Tejera (1975, pp. 23-34). Mientras que las mejores constituciones se establecen o preceden de un acto, las formas corruptas emergen o se engendran por fuerzas incontrolables. En el primer caso prima la razón humana. En el segundo, por el contrario, el razonamiento no se encuentra como un principio activo. Al respecto, Halm (1995) sostiene que el ciclo de cambio en Polibio deriva de patrones de comportamiento humanos que en su interior tienen impulsos contradictorios de cooperación voluntaria y de búsqueda de beneficios personales.

encontraba en otros seres vivos, como por ejemplo los animales, que habitaban en manadas, entre los que era posible que emergiera alguna forma de liderazgo fundada en el reconocimiento de la vitalidad corporal que detentaba un individuo particular (Polibio, *Historias*, 6, 5, 6-10). Sin embargo, para Polibio el linaje humano se distinguía del resto de los seres vivos por su capacidad para razonar, cualidad que generaba en las personas una cierta noción sobre el deber, la belleza y la preocupación por el bien común (Polibio, *Historias*, 6, 6, 4-5). La razón era la fuerza motriz detrás de las comunidades políticas y la principal causa del rechazo de la fuerza bruta y la violencia en la interacción humana (Champion, 2004, pp. 88-89). Ahora bien, esa cualidad distintiva que el historiador de Megalópolis atribuye a los seres humanos, según advierte, no parece encontrarse por igual en todos los miembros de una comunidad política. Las masas no quedan incluidas plenamente el orden de la razón y esto se hace evidente en el modo en que conducen sus vidas, presas de las necesidades inmediatas y las pasiones incontroladas (Schofield, 2000, pp. 438-440).

Polibio equipara la actuación del pueblo con la conducta instintiva de los animales puesto que según afirma: "es natural que la masa le otorgue distinciones de honor y de favor, de reprobación y de disgusto" a quienes han adoptado el desafío de defender a los restantes o hubieran realizado lo contrario (Polibio, *Historias*, 6, 6, 8-9). El rol de la multitud se reduce a preservar el poder del jefe puesto que no puede ejercer un dominio de sí (Polibio, *Historias*, 6, 6, 11-12). Este punto se reitera, en el ciclo de cambio, cuando menciona el modo en que la realeza entra en decadencia. Allí explícita que son hombres magnánimos y valientes quienes organizan el complot para terminar con el gobierno degradado y no la chusma (Polibio, *Historias*, 6, 7, 8-9). Si bien el pueblo es el que coadyuva a eliminar al régimen corrupto, no participa en la decisión que gesta el proceso. De este modo, Polibio indica que el pueblo

lleva adelante actos instintivos cuando deposita la autoridad, al igual que los animales, en aquellos que defienden a la comunidad. La operación argumentativa se completa destacando la prudencia de este accionar que reconoce en los miembros superiores de la sociedad, por linaje y complexión física e intelectual, el mérito para conducir al resto de la sociedad.

El criterio que escinde la razón de la distinción primaria entre lo bueno y lo malo, y lleva a depositar el poder en líderes justos, pone de manifiesto la comparación implícita entre el pueblo y el comportamiento que toman los integrantes de otras comunidades no políticas. Bajo esta línea argumental, las acciones del pueblo bajo quedan desplazadas del plano de la política porque no se ajustan al orden del discurso esperable para quienes deben llevar adelante acciones regidas por decisiones racionales (Polibio, *Historias*, 6, 8, 1-3; Martínez Lacy, 2005, p. 357).

Lo enunciado se reitera cuando Polibio describe la transición de la oligarquía a la democracia. Las masas experimentan un “sentimiento de desprecio” por el comportamiento de los oligarcas que han olvidado, tras generaciones, los actos que tuvieron que emprender para derrocar a la tiranía (Polibio, *Historias*, 6, 8, 5-6). El ciclo continúa con la afirmación del pueblo como depositario último del poder instaurando un régimen basado en el aprecio de la igualdad y la libertad de expresión. Polibio sostiene que éste régimen solo se mantiene mientras permanecen vivos quienes fueron testigos del régimen oligárquico, pero que pronto el pueblo se corromperá. La sed insensata de gloria, la violencia y el gobierno de la fuerza se impondrán inexorablemente a la prudencia y se instaura nuevamente un régimen monárquico que redistribuirá tierras para ganar el apoyo de la multitud (Polibio, *Historias*, 6, 9, 5-9).

Nippel (1980, p. 281) sostiene que el pueblo juega un papel vital, desde el comienzo del ciclo, derribando a cada régimen corrupto. La

naturaleza de los cambios revolucionarios dentro del ciclo, gracias a los cuales las formas corruptas de la tiranía y la oligarquía son sustituidas por la aristocracia y la democracia, no refleja cambios de poder dentro de la sociedad. La base social es siempre “el pueblo” y las circunstancias que conducen al cambio violento son morales, es decir, la corrupción en los gobernantes, que surge “naturalmente”.

El punto contradictorio se encuentra en la descripción de los procedimientos mediante los cuales el pueblo entrega el poder una vez que derroca a los gobernantes corruptos. Este procedimiento, que califica de instintivo, entra en tensión con los atributos que definen a las buenas comunidades políticas. En efecto, se presenta como un hecho que abona el comportamiento temperado y el respeto a las leyes y las costumbres. Esto sitúa al pueblo dentro de los marcos que definen al hombre político y lo excluye del orden de la naturaleza y el impulso natural. En la descripción de la constitución mixta romana, en este sentido, el pueblo es un factor de poder porque se encuentra en equilibrio con la autoridad del Senado y los magistrados. Polibio muestra que las prácticas aristocráticas funerarias y el control de las ceremonias religiosas tuvieron un rol fundamental para fomentar la solidaridad comunal, controlar los impulsos violentos y la superstición de la población (Polibio, *Historias*, 6, 53, 1-54; 6, 56, 6-5; 6, 59, 1- 2).

Está claro que para el historiador la multitud es un problema para la propia supervivencia de la constitución mixta. La dominancia del elemento democrático podría trastocar todo (Polibio, *Historias*, 6, 9, 8; 6, 16,3-5). Según señala, Cartago había iniciado su proceso de corrupción porque, en el momento en que se enfrentó a Roma, se había producido un desplazamiento de poder que acentuaba la soberanía popular. No obstante, el historiador no declina su creencia en que el pueblo puede contribuir al equilibrio dentro de un sistema mixto que conjugara el consejo de la aristocracia y el ejercicio justo del poder en manos de

algunos magistrados. Por desgracia, no establece una distinción clara, quizás por las mismas razones de simplicidad a las que alude en distintos pasajes, entre el *demos* y las masas (*hoi polloi*) en este punto.

Así el procedimiento que reifica al pueblo en Polibio reúne varios elementos contradictorios. Por un lado, el pueblo no está completamente incorporado a la política aunque contribuye a dinamizar al ciclo de cambio constitucional derrocando o instalando nuevos gobernantes. Por otro lado, las decisiones que toman las multitudes poseen un bajo nivel de racionalidad que alcanza para distinguir entre conductas buenas y oprobiosas. Las actitudes irracionales, impulsivas y violentas muestran que las multitudes carecen de facultad crítica en la mayor parte de los casos (Polibio, *Historias* 6. 56. 11). Solo si adhieren a las leyes y costumbres que la sociedad ha impuesto, léase la clase dominante, es posible que contribuyan al orden, entrenando su conducta en la templanza que otorgaría cierta estabilidad al régimen político, por la subordinación del interés individual al colectivo.

### 3. Cicerón: del ciclo constitucional a la res publica

Ahora pasaremos a abordar el problema planteado en *De republica* de Cicerón, específicamente el libro primero. Obra que, junto a *De legibus*, compone una de las piezas esenciales de la reflexión teórica ciceroniana, redactado en un momento de la historia de Roma en el que el orador y cónsul del 63 a. C., tras el regreso del exilio, buscaba una solución a los conflictos que experimentaba la ciudad.<sup>38</sup> La contribución

<sup>38</sup> El texto fue redactado entre el 54 y el 51 a. C. El contexto del diálogo se ubica, en forma ficticia, en el 129 a. C. durante las ferias latinas. La elección de los personajes históricos no es inocente, ni tampoco el momento en que los sitúa. El episodio, como dijimos, se ubica apenas unos años después del dramático tribunado de Tiberio Graco, al que Cicerón relacionó con el comienzo de un proceso de decadencia marcado por una constante transgresión de las costumbres que, según él, reglaban el comportamiento de los ciudadanos. Publio Escipión, protagonista del diálogo, representa para Cicerón el mejor ejemplo de la moral tradicional y el espíritu práctico

de Cicerón al análisis de la sociedad política, que convierte en original su interpretación sobre la *res publica*, consiste en la aplicación y despliegue de conceptos jurídicos romanos como *ius*, *libertas*, *potestas* y *societas*. Cicerón, pese a compartir una matriz de preocupación común con Polibio, mantiene una distancia prudente de las conclusiones que extrae éste último sobre los efectos de la distribución del poder en la república.<sup>39</sup>

Cicerón introduce la problemática del cambio constitucional en el libro I después de referirse brevemente a un fenómeno astronómico vinculado a la aparición de dos soles. En la disquisición sobre este asunto, uno de los personajes del diálogo, Escipión, plantea que en su niñez había visto cómo los hombres en el campo de batalla aterraron por un eclipse y experimentaron un infundado temor supersticioso (Cicerón, *Sobre la república*, I, 15, 24). Este pasaje muestra la actitud de Cicerón respecto del hombre común y el valor atribuido al conocimiento. Allí se juega una noción sustantiva y otra prescriptiva de la razón y sus implicancias políticas. Como demuestra López Barja de Quiroga (2007, p. 161), para el Arpinate la política era un conocimiento racional y un *ars*. En este sentido, Atkins (2013, pp. 1-5) plantea que, para Cicerón, la razón en su forma pura era divina, en la medida en que regulaba las fuerzas de la naturaleza y la vida de los seres humanos. Ahora bien, la naturaleza humana, en su

---

de los romanos. La construcción del diálogo apela a las reglas de la retórica tratando las cuestiones según el género de la *civilis scientia* y la *partitio* del derecho. Esto se ve reflejado en el tratado sistemático de las *formae rei publicae* y las partes de la *res publica*. Cicerón despliega aquí el conocimiento sobre las escuelas filosóficas en función de la postura que estas adoptan frente a la problemática del Estado. La formación intelectual de Cicerón contemplaba un acercamiento temprano a la academia, el estoicismo, el *ars oratorio* y el derecho. Intenta demostrar que el estoicismo y la Nueva Academia están de acuerdo sobre los problemas más importantes, especialmente sobre el origen y la naturaleza de la moral y la ley. Cicerón concilia el realismo de Polibio y el idealismo de Panecio. No hay oposición sino identidad entre la utilidad común y las utilidades particulares. Por eso, derecho moral, interés particular e interés común son idénticos o se encuentran ligados.

<sup>39</sup> En esta línea Lintott (1999), Atkins (2013) y Schneider (2013).

absoluta complejidad, respondía a los impulsos de la razón y a un conjunto de pasiones y deseos. De este modo el registro de las acciones humanas entraba en el curso de lo histórico, contingente y concreto y la comprensión de los asuntos políticos debía tener en cuenta este elemento esencial.

Cicerón comienza por establecer un modelo a partir del cual su investigación avanza. El orden racional ofrece la regla y la medida justa de las condiciones ideales en las que se debía desarrollar la política. El tema que ocupa el diálogo se plantea mediante una pregunta que establece Lelio. De acuerdo con éste, la reunión, durante aquella celebración, era la ocasión oportuna para que Escipión explicase por qué la mejor forma de gobierno de la ciudad era la que habían transmitido los antepasados (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 21, 34; 1, 22, 35). Cicerón estima que su personaje es el más indicado para llevar adelante la conversación porque reúne las cualidades y las virtudes con las que la república se había gestado en la convergencia de las decisiones tomadas por varias generaciones.

Cicerón presenta todas las formas de gobierno [*forma rei publicae, rei publicae modus*] conocidas, aunque con algunas variaciones respecto del modelo griego de Platón y de Aristóteles. Describe las tres fundamentales y sus formas corruptas, así como aquella, por la cual se inclina el personaje, una forma mixta que corresponde a la república. A medida que lo hace aborda el tópico de la degeneración cíclica, anacíclosis, que explicaría la corrupción de las formas puras —monarquía, aristocracia y democracia— en sus formas impuras o desviadas —tiranía, oligarquía y anarquía— para terminar por aproximarse a la república que ha tenido lugar en Roma (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 26, 42-45).

De este modo, cerrado el preámbulo, comienza por definir la *res publica*, en la clásica y comentada acepción, como el resultado de un acto racional y voluntario de un conjunto de hombres reunidos por la armonía del derecho y el interés común (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 25, 39). La medida que establece la formación de la comunidad política depende así de la aplicación de la razón, y el consenso en la ley que impulsa la unión de un modo natural, definiendo el propósito de todo gobierno como la labor realizada para la perpetuación y la continuidad de la república. Cicerón, mediante una operación etimológica, equipara *res publica* con *res populus*. En efecto, la *res publica* aparece como un gobierno que afecta al pueblo en tanto objeto de tal gobierno. Lo que garantiza este orden es la armonía en el derecho que ha hecho consistir a la comunidad política y que la define como tal. Solo en ese marco, el hombre político puede llevar adelante una vida feliz. Por su parte, la *utilitas communis* adquiere un sentido práctico, conforme a las necesidades retóricas de Cicerón, en la que puede atribuirse a las cosas necesarias para la subsistencia y defensa de la ciudad. Es decir, el interés común solo puede estar definido por la preservación y expansión de los bienes del *populus*. Aquí rige una concepción racional que impele a los hombres a anteponer la *utilitas* común a la personal. Es por esta razón que allí donde no gobierna ni la justicia ni la *utilitas communis* no existe república. Y todos aquellos que no actúan conforme a este principio tampoco deben ser considerados ciudadanos puesto que no se encuentran en la armonía del *ius*.

Luego de establecer el significado de la *res publica*, siguiendo las normas del arte retórico, procede a establecer la *divisio*. Para este fin construye una jerarquía entre las repúblicas conforme al modo en que éstas aplican la justicia, o establecen las condiciones para que rija, y el número de gobernantes: una sola persona, unas pocas escogidas o el



pueblo (Cicerón, *Sobre la república*, I, 26, 42). Cada una de estas formas tienen defectos y tienden corromperse: de la monarquía se pasa a la tiranía, de la aristocracia a la oligarquía y de la democracia a la anarquía. En el ciclo de corrupción, la jerarquía entre las formas de gobierno muestra que aquellas donde decide el pueblo, independientemente de si lo hacen de una forma justa, son consideradas, por el orador, como menos deseables para una ciudad.

La desconfianza hacia el pueblo se manifiesta en la referencia a la potestad popular por encima de toda ley, pues según observa para el caso ateniense: “la potestad popular absoluta de los atenienses, (...) puede verse como degenera en locura y libertinaje pestífero” (Cicerón, *Sobre la república*, I, 28, 44). Para Cicerón el pueblo rápidamente puede corromperse y la *isonomía* es una de sus causas. Asignarles iguales derechos a hombres diferentes constituye un enorme error, puesto que “cuando es una misma dignidad la de los superiores y la de los inferiores que componen el pueblo, necesariamente resulta muy injusta” (Cicerón, *Sobre la república*, I, 34, 53). En este caso, el orador supone que el mérito, el linaje y las virtudes deben ser cualidades reconocidas dentro de la sociedad, en no menor medida, que la riqueza que ha sido obtenida con laboriosidad.

Si el principio que une la sociedad civil es un derecho común, la igualdad ante la ley, entonces cómo puede mantenerse la sociedad cuando los ciudadanos son igualados por la fuerza. Aquí la igualdad se equipara con una noción de justicia proporcional que calibra las graduaciones de estatus dentro de la comunidad. Este es un punto clave, puesto que esa igualdad en el derecho es lo que posibilita mantener unidas a personas con fortunas e inteligencias desiguales que tienen intereses divergentes. El principio rector que garantiza la continuidad es la observancia del derecho. En opinión del orador, no existe mejor

república que aquella en la cual la ley es respetada por los encargados de gobernar sin recaer en la ambición, la desmesura o la soberbia.

Al observar que cada república tenía problemas con preservar este principio, y tendía a adoptar prácticas perjudiciales, Cicerón coloca en boca de Escipión una declaración que inclina la balanza a favor de una forma de república mixta (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 35, 54). En una forma pura, sostiene, existe una cierta proclividad del pueblo a mostrar su irreverencia, pues sin amenaza externa, la libertad de los ciudadanos los lleva a apelar y a cuestionar a los magistrados, a imponer su voluntad por encima de toda autoridad, como había sucedido durante las secesiones plebeyas (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 40, 62-63). Sin embargo, en tiempos de guerra, como ocurre durante una tempestad en el mar, el pueblo de Roma se atiene a colocar toda la autoridad en los magistrados para que conduzcan la defensa y, siguiendo la metáfora náutica, lleven la nave a tierra.

En el orden del discurso enunciado, Escipión procede a describir el modo en que se producen los cambios en las formas de gobierno. El motor de las transformaciones se encuentra en aquello que ha constituido la regla o mejor dicho su oposición y rechazo: la injusticia. La calificación del pueblo en este caso responde al patrón definido. Si el pueblo expulsa al rey, convertido en tirano, y se comporta con moderación el tiempo que dura la gesta, para entregar el poder a los mejores entre los ciudadanos, entonces allí la intervención popular resulta positiva. En cambio, si el pueblo asesina a un rey justo, y por este hecho toma el gusto por la sangre, entonces es probable que la multitud someta a la república a su propio capricho. En efecto, para Cicerón “no hay mar ni fuego que sea más difícil que aplacar que la muchedumbre desenfrenada por su insolencia” (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 42, 65).

La reflexión de Cicerón sobre la acción política del pueblo se complementa con la de Platón al que cita en extenso. El pueblo es caracterizado como portador de un deseo insaciable de libertad, no templada por la medida. De acuerdo con su relato, cuando los magistrados evitan complacer a las masas, en respuesta, éstas los acusan y llaman tiranos. La falta de disciplina y el rechazo a toda forma de dominio enferman a la sociedad. La consecuencia última de este desenfreno constituye el desprecio a las leyes, poniendo en crisis todo el sistema.<sup>40</sup>

De la libertad excesiva, sostiene el orador, nace el tirano y la servidumbre del pueblo que ha practicado la tiranía. En efecto, pronto encuentra un jefe audaz para conferirle poder y castigar a quienes no se mostraron displicentes. Ahora bien, esta forma de gobierno, y el poder encarnado en el pueblo, no dura en el tiempo, pronto una facción de nobles le disputa, y de hecho logra, quedarse con el control político (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 44, 68). Por esta razón, Cicerón afirma que la mejor república es aquella que contiene “algo superior y regio, algo impartido y atribuido a la autoridad de los jefes, manteniendo otras cosas reservadas al arbitrio y voluntad de la muchedumbre” (Cicerón, *Sobre la república*, 1, 45, 69). Un aspecto distintivo de la concepción de *res publica* es que el poder es objeto de una constante negociación en curso dentro una noción subjetiva de acuerdo permanente (Hammer, 2015, pp. 508-510)

Si tomamos el análisis que realiza Oakeshott (2006, pp. 226-229) sobre la tensión que se establece entre la igualdad de derecho y la libertad del pueblo podemos ver que todo el problema se reduce a una concepción particular de la constitución política. Para Cicerón existía

---

<sup>40</sup> Cicerón, *Sobre la república*, 1, 43, 67. Platón, *República*, 8. 562d ss.

una clara distinción entre la *potestas* de los magistrados, la *auctoritas* del Senado y la *libertas* del pueblo. Estos tres elementos se conjugaban de manera armónica y daban como resultado una constitución mixta. No se podía forjar un régimen estable solo con la distribución adecuada del poder (Cicerón, *Sobre la república*, 2, 32, 56).<sup>41</sup> El *populus* en su conjunto debía tener derecho a participar de la administración del Estado, pero ese derecho, que suponía un principio de igualdad ante la ley, no necesariamente debía igualar a las personas en la práctica. De manera que todo el sistema debía garantizar, tal como quedaba reflejado en la estructura de los comicios, que todos pudieran, en principio, participar de la toma de decisiones, sin que tuvieran el mismo peso en el resultado.

Cicerón transmite de manera abierta la distinción entre las diversas partes de la ciudadanía. En su opinión, la república se había establecido mediante el *consensus omnium bonorum*. El programa político que se encuentra en *De republica* no elude el desprecio por las multitudes y muestra las consecuencias radicales de los actos del pueblo cuando se da rienda suelta al ejercicio del poder. Incluso en la constitución mixta, está claro que no puede presentarse la *libertas* más que como una apariencia. La graduación impone la norma de dar a cada quién lo que le corresponde según el lugar que ocupa en el conjunto. Si bien no existe una exclusión radical del plano de la política, la inclusión del pueblo se presenta como resultado de la aplicación de la norma que regula la contingencia humana. Allí donde la razón no prima, no hay justicia, y, sin justicia, no hay república posible, por consecuencia, no hay ciudadanía.

### Conclusiones

El desprecio por las masas, a la luz de la teoría política clásica, parecería ser un lugar común, del que Cicerón y Polibio no escapan. Si el

---

<sup>41</sup> En Cicerón, *Sobre la república*, 1. 31, 47.

pueblo, como abstracción, constituye un principio de legitimidad en la constitución de la comunidad política y un referente inapelable en el ejercicio del poder, en cambio, las subsecciones plebeyas de la ciudadanía no tienen un estatus equivalente. El problema se muestra como una relación de orden ontológico. El pueblo por su propia naturaleza, según argumentan, está sujeto a un comportamiento desmesurado. La imposibilidad de substraerse del orden de la biología y el impulso a satisfacer sus necesidades contingentes lo convierten en un sujeto pasible de desconfianza. En efecto, se le atribuye venalidad, predisposición a la manipulación, la superstición y el engaño. Todos estos elementos lo colocan en una relación de exterioridad respecto de la razón y los atributos que definen al hombre político. De manera tal que el pueblo es convertido en un objeto de gobierno y no en un sujeto habilitado para ejercer el poder. En todos los regímenes políticos en los que gobiernan los muchos, o se acrecienta su influencia, el camino que acelera su declive es más perceptible.

En el ciclo de cambio constitucional el pueblo representa diferentes roles. Tal como hemos analizado, si en un plano general la multitud es objeto de crítica, en determinadas circunstancias, por el contrario, puede demostrar su aserción positiva al distinguir entre lo justo y lo injusto. Así el pueblo es ponderado cuando colabora con derrocar al tirano o la oligarquía que ha olvidado los principios que coadyuvieron a establecer su gobierno. Esto se acentúa cuando actúa con moderación y entrega el poder a quienes se encuentran mejor preparados y cuando asume el gobierno y lo ejerce mediante la observancia de la ley.

La igualdad política solo puede existir como igualdad ante la ley y, en cambio, el ejercicio del poder dentro de la comunidad depende de la aplicación de ciertas nociones de proporción y orden. En Polibio este principio aparece en la descripción de la constitución mixta cuando define el reparto de prerrogativas y funciones que corresponden a los

magistrados, el Senado y el pueblo. En el pensamiento de Cicerón no se podía igualar a personas que en fortuna e inteligencia diferían, puesto que esto incluso anulaba la existencia de toda república. La *libertas* ciceroniana garantizaba la inclusión de todo el pueblo en la comunidad política, donde se le asignan ciertas funciones a algunos, bajo la estricta observancia de las costumbres de los antepasados. En ambos autores hay una clara inclinación por el equilibrio que proporcionaba un régimen mixto, en el que el pueblo no pudiera excederse en sus prerrogativas, en función de la múltiple dependencia de las partes que constituían la *civitas*. De este modo se ubicaba en el territorio del orden político a un sujeto que era objetivado en los ciclos de cambio de gobierno y en toda concepción del orden social. Este tópico antidemocrático seguirá presente en el pensamiento político de Occidente hasta bien entrada la modernidad y solo la evaluación de la praxis que presentan las fuentes pueden dar cuenta de un registro que lo subvierte.

## REFERENCIAS

### A) Fuentes

CICERO. **On the Republic. On the Laws.** Translated by Clinton W. Keyes. Cambridge: Harvard University Press, 1988.

CICERÓN. **Sobre la República.** Traducción y notas de Álvaro D'Ors. Madrid: Gredos, 1991.

PLATÓN. **Diálogos: República.** Traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid: Gredos, 1986.

POLYBIUS. **Histories, Vol. III. Books 5-8.** Translated by W. R. Paton. Harvard: Harvard University Press, 2011.

POLIBIO. **Historias, Libros 5 a 15.** Traducción y notas de M. Balasch Recort. Madrid: Gredos, 1981.

### B) Bibliografía

ATKINS, Jed. **Cicero on Politics and the Limits of Reason.**

The Republic and Laws. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.

BARNES, Jonathan. Roman Aristotle. In: BARNES, Jonathan; GRIFFIN, Miriam. **Philosophia Togata II: Plato and Aristotle at Rome.** Oxford: Oxford University Press, 1997.

BREAUGH, Martin. **The plebeian experience: a discontinuous history of political freedom.** New York: Columbia University Press, 2013.

BRINK, Charles y WALBANK, Frank. **The Construction of the Sixth Book of Polybius.** The Classical Quarterly, Cambridge, Vol. 4, N 4 (Jul. –Oct.), 1954, p. 97-122.

CHAMPION, Craig. **Cultural Politics in Polybius's Histories.** Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2004.

DÍAZ TEJERA, Alberto. **Análisis del libro VI de las Historias de Polibio respecto a la concepción cíclica de las constituciones.** Habis, N 6, 1975, p. 23-34.

DUPUIS-DÉRI, Francis. **L'esprit antidémocratique des fondateurs de la 'démocratie' moderne.** Agone, n 22, 1999, p. 112–113.

GERARDI, Juan. El problema de la participación política popular en la república romana tardía. Lógicas de articulación del conflicto social. En: CAMPAGNO, Marcelo; GALLEGO, Julián; GARCÍA MAC GAW, Carlos (comps.). **Regímenes políticos en el Mediterráneo Antiguo.** Buenos Aires: Miño y Dávila, 2016, p. 211-224.

HAMMER, Dean. Thinking comparatively about participatory communities. In: HAMMER, Dean (edit.). **A companion to Greek Democracy and the Roman Republic.** West Sussex: Blackwell, 2015.

HALM, David. Polybius applied political theory. In: LAKS, Andre and SCHOFIELD, Malcom (eds.). **Justice and Generosity.** Studies in Hellenistic social and Political Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

LINTOTT, Andrew. **The constitution of the Roman republic.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

LÓPEZ BARJA DE QUIROGA, Pedro. **Imperio legítimo. El pensamiento político en tiempos de Cicerón.** Madrid: Machado Libros, 2007.

MARTÍNEZ LACY, Ricardo. **La constitución mixta de Polibio como modelo político.** Studia Histórica, Historia Antigua, Salamanca, N 23, 2005, p. 373-383.

MCCLELLAND, John. **The Crowd and the mob: from Plato to Canetti.** London: Routledge, 1989.

MILLAR, Fergus. **The roman republic in political thought.**

Hanover and London: University Press of New England, 2002.

NIPPEL, Wilfried. **Mischverfassungstheorie und Verfassungsrealität in Antike und früher Neuzeit.** Stuttgart: Klett-Cotta, 1980.

OAKESHOTT, Michael. **Lectures in the History of Political Thought.** Exeter: ed. T. Nardin and L. O'Sullivan, 2006.

PEDECH, Paul. **La méthode historique de Polybe.** Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PODES, Stephan. **Polybius and his theory of anacíclosis: problems of not just ancient political theory.** History of Political Thought, n 12, 1991, p. 557-587.

PINA POLO, Francisco. **Idea y práctica de la democracia en la Roma republicana.** Gerión. Revista de Historia Antigua, Madrid, N 37, 2019, p. 379-397.

RANCIÈRE, Jacques. **El desacuerdo. Política y filosofía.** Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión, 1996.

SCHNEIDER, Maridiem. **Cicero 'Haruspex'.** Political Prognostication and the Viscera of a Deceased Body Politic. United States of America: Gorgia Press, 2013.

SCHOFIELD, Malcolm. Epicurean and Stoic political thought. In: ROWE, Christopher; SCHOFIELD, Malcom (eds.). **The Cambridge History of Greek and Roman Political Thought.** Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

THORNTON, John. La costituzione mista in Polibio. In: Felice, Domenico (editor). **Governo misto: ricostruzione di un idea.** Napoli: Liguori, 2011.

WALBANK, Frank. **Polybius, Rome and the Hellenistic World.** Essays and Reflections. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

WARD, Allen. **How Democratic Was the Roman Republic?.** New England Classical Journal, N 31.2, 2004, p. 101-119.



# ASPECTOS DA CIRCULAÇÃO DAS OBRAS NA URBS ROMANA A PARTIR DOS POEMAS DE CATULO E DE OVÍDIO (I A.C./I. D.)

## CIRCULATION ASPECTS OF WORKS IN THE ROMAN URBS FROM THE POEMS OF CATULLUS AND OVID (I BC/I AD)

---

Mariana Carrijo Medeiros<sup>42</sup>

Artigo recebido em 20 de Novembro de 2020  
Artigo aceito em 01 de Março de 2021

**Resumo:** Catulo e Ovídio, poetas latinos que vivenciaram os anos fronteiriços entre finais da *res publica* de Júlio César e o início do Principado augustano, versaram em seus escritos a preocupação de que seus versos chegassem a outros ouvidos e transpusessem os mares. Ao pensarmos na forma como obras em geral circulavam na *urbs* romana deste período, pensamos na intrínseca relação entre a palavra escrita e a forma como tais registros foram guardados – ou almejados a se fixar em algum lugar. Tendo em vista tais aspectos, propomo-nos, no presente artigo, a realizar considerações acerca dos processos de circulação e de propagação das obras em Roma ao final do século I a.C. e início do I d.C. a partir dos poemas de Catulo e de Ovídio. A saber, a partir das relações de *amicitia* e de patronato que, possuindo semelhanças, também possuem suas singularidades e marcações próprias do contexto em que cada poeta pautou suas experiências.

**Palavras-Chave:** Catulo; Ovídio; *Amicitia*; Patronato.

**Abstract:** Catullus and Ovid, Latin poets who lived in the years between the end of Julius Caesar's *res publica* and the beginning of Augustan Principate, expressed in their verses the intention to reach other audiences and cross the seas. To think of Roman *urbs* oeuvres circulation in that time allows us to consider the intrinsic relation between written text and the way records were kept – or how they intended for posterity. With that in mind, in this paper we want to address both circulation and propagation processes of oeuvres in general in such period. We study Catullus and Ovid poems examining *amicitia* and patronage relations, which are alike yet different, as they bring each poet context and experiences.

**Keywords:** Catullus; Ovid; *Amicitia*; Patronage.

---

<sup>42</sup> Doutoranda em História Antiga pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Goiás, sob orientação da Profa. Dra. Ana Teresa Marques Gonçalves. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (LEIR-GO). Bolsista CAPES. Orcid: 0000-0003-3274-9537 E-mail: marianacarrijomedeiros@gmail.com

Ao entendermos a poesia no mundo antigo como forma de escrita, de arte poética<sup>43</sup> e, sobretudo, como uma ferramenta de expressão, seja de sentimentos, de guerras e conflitos, de alianças e desavenças, de súplicas e pedidos, de amizades e de inimizades, a entendemos também conforme expressão da tradição<sup>44</sup> e dos *mores maiorum*<sup>45</sup>. A importância delegada à poesia e à arte do bem escrever perpassou pelas palavras contidas nos diferentes autores e gêneros estilísticos deste mundo antigo. E, por esta ferramenta de expressão, percebemos a preocupação e o refinamento nos mínimos detalhes perante o processo de construção das obras: o enfoque nas letras, nas formas e nos sons delas, nas sílabas e nas orações.

---

<sup>43</sup> Entendemos aqui as poesias de Catulo e de Ovídio como arte poética pelo fato dos próprios antigos assim definirem tais escritos. Arte, em grego, *thechnè* e, em latim, *ars*, isto significava a intensa preocupação com a linguagem, com a disposição das palavras, com a estrutura em que os dizeres eram pautados e construídos, com o ritmo e a musicalidade das palavras, bem como com a forma pela qual as obras seriam apresentadas ao público. Ao serem escritas, lidas e recitadas, tais poesias deveriam seguir normas e regras do convencimento e da persuasão, ou melhor dizendo, da *peithós* (GONÇALVES, 2014, p. 2).

<sup>44</sup> Ao falarmos de tradição, nos amparamos na Tese construída por John Marincola, em seu livro intitulado *Authority and Tradition in Ancient Historiography*, no qual o autor busca compreender a forma como cada historiador do mundo antigo reivindicou e buscou reafirmar a “veracidade” de suas obras por seus predecessores. Marincola, a partir da análise das obras construídas por historiadores, tanto gregos quanto romanos, objetivou mostrar como a tradição moldou a maneira pela qual os escritores reivindicaram a autoridade historiográfica, lembrando que autoridade e tradição estavam intrinsecamente relacionadas ao público ao qual cada autor se dirigiu (MARINCOLA, 1997, p. 1-3). Tal autor trabalhou com esta tradição presente no seio de textos de historiadores antigos, e nós nos (re)apropriamos de tal ideia ao lidarmos com as poesias por acreditarmos que nelas também esteja presente, haja vista que história e poesia, neste mundo antigo, estavam intimamente associadas, ainda que com suas diferenças.

<sup>45</sup> Por *mos maiorum* compreendemos tudo aquilo que diz respeito ao conjunto de medidas adotadas e ressignificadas, seja por Júlio César ou por Augusto, com o objetivo ideal de rememoração dos costumes dos ancestrais romanos.

Pela linguagem<sup>46</sup> a partir da qual se construiu a *ars poetica*, os poetas almejavam comunicar a sociedade e fazer dos seus versos palavras críveis que pudessem legitimá-los. E, como pontuou François Desbordes, devemos lembrar que a escrita exercia um papel fundamental na sociedade romana e possui um lugar eminente, mas que só vem após a linguagem e só existe em função desta (DESBORDES, 1995, p. 69). E a poesia romana, sendo um destes recursos e instrumentos da expressão da linguagem, pôde vir a se canalizar na/pela tradição, e por esta mesma foi amplamente utilizada, já que naquela sociedade, como pontua Horácio<sup>47</sup>, os poetas possuíam grande utilidade:

Ainda que sem vigor e sem coragem no trato com as armas, o poeta é útil à cidade, se tu concorda que as pequenas coisas podem ajudar as grandes. O poeta modela a boca tenra e gaguejante das crianças, ele afasta desde então suas orelhas de propósitos desonestos; mais tarde ele forma também o seu coração por preceitos amigos, o curando da indocilidade, da inveja e da cólera. Ele narra as belas canções, sempre de exemplos ilustres as gerações que chegam, consola a pobreza do pesar (Horácio. *Epistula ad Pisones*, Livro II, Epístola I, 125-131).

De acordo com o historiador Gilvan Ventura da Silva, devemos dar a devida atenção aos sujeitos que fizeram parte da formação da opinião pública, uma vez que na Antiguidade, os poetas cumpriam o papel moralizante e pedagógico justamente por reterem e propagarem os feitos grandiosos de governantes, de tradições e de costumes ancestrais. Tendo em vista tais aspectos, propomo-nos, no presente artigo, a realizar considerações acerca dos aspectos de propagação de tais poesias

---

<sup>46</sup> Compreendida por nós enquanto uma estrutura – não a estrutura fixa e imutável -, foi também estruturada (no sentido de almejada a consolidação) e também estruturante de poder e dos próprios preceitos morais.

<sup>47</sup> Poeta romano que vivenciou parte do século I a.C.

*naurbs* romana de finais da *res publica* e início do Principado a partir dos poetas de nossos estudos: Catulo<sup>48</sup> e Ovídio<sup>49</sup> (I a.C./I d.C.).

No seio deste processo de propagação, de formação e de tentativas de fixação da tradição realizadas pela poesia no mundo antigo, as bibliotecas – sejam elas projetadas e construídas em um espaço mais visível e abrangente ou nas residências de indivíduos na *urbs* romana – foram construídas na finalidade de se reunir grandes coleções de livros e de torná-los disponíveis para o público leitor. Neste mesmo passo, elas também atuaram como pontos de referência para a realização de reuniões, recitações, debates, discussões e, ainda, como lembrete que pudesse com frequência recordar o poder, seja do governante em questão, seja de quem incentivou a feitura e a disponibilização de tais obras nestes lugares (NICHOLLS, 2013, p. 276). Neste contexto, os círculos de *amicitia* e de patronato se fazem ferramentas importantes para a compreensão da circulação e difusão dos escritos de Catulo e de Ovídio enquanto partes construtoras e difusoras desta tradição por nós anteriormente enfatizada.

Ao nos atermos ao léxico constitutivo dos poemas por nós trabalhadas, percebemos a recorrência de termos que, ao traduzirmos, referem-se aos amigos, aos clientes e aos patronos. Em Catulo, ao longo dos seus cento e dezesseis poemas, encontramos somente duas vezes a aparição do termo *patronus* e de sua variante *patrona*. No poema que abre sua coleção, o poeta dedica o seu livro a Cornélio:

A quem hei de dar o livrinho novo e leve, polido há pouco pela áspera pedra-pomes? A ti, Cornélio, pois sempre julgaste que

<sup>48</sup> *Gaius Valerius Catullus*, nascido em Verona e considerado poeta latino que vivenciou os anos finais da República de Júlio César (84 a.C.- 54 a.C.).

<sup>49</sup> *Publius Ovidius Naso*, nascido em Sulmona, também é considerado um poeta latino que vivenciou o início do Principado romano a partir do governo de Augusto (43 a.C. – 17/18 d.C.).

valiam alguma coisa estas minhas ninharias, mesmo já quando te aventuraste, único entre os italianos, a descrever todos os tempos em três livros, doutos por Júpiter!, e cheios de trabalho; e, por isso, aceitaria este livrinho, de qualquer valor que seja, e oxalá, ó virgem protetora, ele dure por mais de um século, eternamente (Catulo. *Carmina*, I, 1-10).

E, em seu poema XLIX, ao se destinar e tecer críticas a Cícero, Catulo versa:

A ti, Marco Túlio, que és o mais eloquente dos descendentes de Rômulo, dos que agora vivem, dos que viveram e dos que hão de viver nos anos futuros, a ti apresenta os maiores agradecimentos Catulo, que é tanto o pior de todos os poetas quanto tu o melhor de todos os patronos (Catulo. *Carmina*, XLIX, 1-4).

No primeiro poema, o uso da expressão *patrona virgo* possui o caráter e o significado vinculados à proteção – ainda que não direta – atribuídos a Cornélio, pessoa a quem tal poema e livro são destinados. Ao pedir que a virgem protetora faça sua obra durar e ressoar pelos tempos eternamente, Catulo também realiza este pedido a esta mesma pessoa que recebe tais escritos uma vez que, de acordo com o poeta, tal figura acreditou e incentivou tais escritos. A nomeação de patrono ocorre diretamente neste segundo poema, no momento em que o poeta se dirige a Marco Túlio Cícero como *optimus omnium patronus* querendo, a nosso ver, dizer o contrário. A única aparição de *patronus* se referindo especificamente a uma pessoa aparece, na obra catuliana, somente no momento em que a estas pessoas são atribuídas características, do ponto de vista de quem escreveu, ruins. Com a mesma escassez de *patronus*, o vocábulo *clienti* aparece somente uma vez ao longo de todo este *corpus* que nos chegou. No poema XIV, ao se lamentar pela qualidade ruim dos livros recebidos de presente que foram enviados por seu amigo Caio Licínio Calvo, Catulo salienta que tal orador era um patrono, haja vista que recebia obras de seus clientes:

Meu querido Calvo, se te não tivesse em maior apreço do que os meus próprios olhos, odiar-te-ia por causa deste presente,

com um ódio digno de Vatínio; em verdade que fiz ou disse eu para assim me matares com tantos poetas? Que os deuses encham de calamidades o cliente que te enviou tão grande número de ímpios (Catulo. *Carmina*, XIV, 1-7).

Ao analisarmos as obras ovidianas, a recorrência aos termos *patronus*, *cliens* e de seus derivados se faz, da mesma forma, pouco presente tanto naquelas elegíacas e de cunho amoroso, quanto na totalidade de seu *corpus* que nos chegou. Em seu Livro I de *Ars Amatoria*, ao se remeter às inversões de lugares propiciadas pelos perigos do amor, o poeta enfatiza que “aquele que andou a precaver os outros acaba por se não precaver a si mesmo” (OVÍDIO. *Ars Amatoria*, Livro I, 83-84) e, por este motivo, no Foro romano os homens de leis poderiam se tornar cativos do amor, bem como os poetas eloquentes que, ao servir de exemplo e ensinamento para aqueles que os lessem, passariam a ter que defender suas próprias causas e, seguindo esta mesma lógica, “aquele que, ainda há pouco era patrono deseja, agora, ser cliente” (OVÍDIO. *Ars Amatoria*, Livro I, 88-89). Ainda nesta mesma obra, no Livro III, o poeta conclama que por trás de cada função operada haveria algum líder para escolher e orientar aquilo que poderia ser feito da melhor forma em cada atividade desempenhada:

Quem nos impede de colher de temas elevados exemplos para coisas banais e de não ter receio da palavra líder? Um bom líder confia a um cem soldados, para com o bastão de vide os comandar, a outro cavaleiros, a um terceiro entrega-lhe a guarda dos estandartes; também vós, observai para que função cada um de nós é mais conforme e pode cada um no posto adequado: o rico deve dar presentes; aquele que for versado em leis dê o seu apoio; o que tem o dom da palavra que defenda, muitas vezes, a causa da sua cliente; nós, que fazemos versos, devemos limitar-nos a enviar versos; somos nós, mais que todos os outros, o tal coro capaz para o amor (Ovídio. *Ars Amatoria*, Livro III, 525-535).

Se, por um lado, termos como *patronus* e *cliens* são de pouca aparição explícita nos poemas de Catulo e de Ovídio, em contrapartida vocábulos como *amicabiliter*, *amicalis*, *amice*, *amicitia*, *amiculus*, *amicus*, *amica*, *inimico*, *inimicus* e *inimice* possuem ampla repetição. Isto

nos encaminha para a necessidade de definirmos – não deixando de lado a dificuldade de deliberar termos e dinâmicas sociais que expressavam, também, afetos e não somente estruturas de poder – as relações às quais tais termos se remetem, haja vista que atuaram em grande medida na circulação das obras nesta sociedade.

Elementos como a construção das bibliotecas, as reuniões nestas ou naquelas consideradas particulares para a recitação dos versos dos poetas ali presentes perante seu grupo, bem como o fornecimento de tais obras como presentes aos amigos e às pessoas consideradas influentes no meio social, puderam ter ampla atuação, sobretudo pelo fato destas pessoas possuírem um grande número de indivíduos que os circundavam e os reconheciam. E é justamente neste ponto que as relações de *amicitia* e de patronato ganham destaque pois, uma vez estabelecidas e afirmadas através de acordos, tais escritores passavam a possuir um maior número de leitores e ouvintes de seus textos. Ainda que não possamos delimitar precisamente um código romano de patronato literário (WHITE, 1978, p. 85) podemos, de acordo com Richard Saller, perceber alguns fatores preponderantes que giravam em torno e atuavam como construtores destes tipos de relações. Para o autor, tais laços eram pautados pelas trocas entre dois indivíduos, sejam elas de bens e serviços, sejam de afetos e, também, pela marcação da diferença e assimetria social, de status ou de poder entre estas pessoas, mínima que seja (SALLER, 1982, p. 8-10).

No excerto de *Ars Amatoria* supracitado, Ovídio, ao escrever sobre o melhor desempenho no exercício de cada atividade a partir da escolha do líder diz, também, sobre a necessidade de se ter quem governa e quem é governado. Ao que nos parece, pode haver aqui uma associação com os próprios círculos de patronato e de *amicitia*. Ainda que não haja a presença explícita e direta dos termos que nomeiam tais relações, a forma de funcionamento se remete, também, a tais círculos.

De acordo com o poeta, quem tivesse o dom da palavra deveria defender a necessidade dos escritores de dar continuidade à escrita dos versos ao mesmo tempo em que, todos aqueles que tal obra estivessem lendo e ouvindo, também deveriam observar qual seria a função quista de acordo com o posto assumido por cada um deles. E, em um mecanismo de funcionamento semelhante a este destacado por Ovídio, aquelas pessoas inseridas nestes círculos literários também deveriam se atentar ao que seria útil e conveniente de ser produzido por elas.

De uma forma geral, afirmamos que tanto as relações de *amicitia* quanto as de patronato diziam respeito a um sistema de governo (QUENEAU, 2013, p. 172) que se ramificava dos/para os diversos métodos de geração e de distribuição do poder (WALLACE-HADRILL, 2008, p. 273). Desta forma, entendemos que ambos os tipos de círculos e de relações funcionaram como suportes de financiamento e de patrocínio social para os esforços artísticos e literários (GOLD, 2012, p. XI) empreendidos em prol da manutenção da tradição, tendo sido utilizados ao longo da *res publica* de Júlio César e ressignificados no decorrer do Principado de Augusto. Se faz de suma importância compreendermos, a partir de agora, aspectos importantes do funcionamento dos arrolamentos construídos por esses círculos, uma vez que atuavam de forma direta na circulação destes poemas na *urbs* romana deste período. E, de forma retroalimentar, também puderam na circulação da própria tradição tão cara dos *mores maiorum* - amplamente utilizada, seja pelos poetas, seja pelos governantes.

Poetas como Catulo e Ovídio fizeram uso das relações sociais como metáforas para afirmar valores condizentes com esta tradição poética e, também, dos costumes morais (GOLD, 2012, p. XII), e assim o fizeram de diferentes modos, ainda que se encontrando em alguns



aspectos e características. Cícero, contemporâneo de Catulo, também vivenciou os anos finais da República marcados pelos desgastes das guerras civis, escreveu um tratado intitulado *De Amicitia*, no qual se define e se discute os diferentes tipos de amizade. Estas relações deveriam, para o orador, seguir e estabelecer valores morais que são regidos por regras. Assim pontua a personagem desta obra, Fânio, ao se dirigir a Lélío:

[...] você me daria um grande prazer a Cévola também, creio eu, se falasse da amizade, como o faz, habitualmente, com outros assuntos, quando solicitado, e nos dissesse qual é a sua opinião a respeito, que valor lhe dá e que regras prescreve para ela (CÍCERO. *De Amicitia*, 16, 3-7).

Estas regras das relações de amizade giravam em torno, de acordo com Cícero, de três elementos principais, a saber, a virtude, a benevolência e a concórdia. Percebemos, através destas características atribuídas e à disposição das mesmas como as relações de *amicitia* estavam imbricadas no e pelo poder a partir do momento em que, da mesma forma que *virtus*, *concordia* e *benevolentia* sustentavam a amizade, eram características que os governantes também utilizavam para se definirem. Nas palavras do autor:

[...] É exatamente a virtude que gera e conserva a amizade, e sem ela não pode existir, de maneira alguma, qualquer amizade. [...]. Se eliminarmos da natureza o vínculo da generosidade, nenhuma família, nenhuma cidade poderá sobreviver. Se isso não estiver suficientemente claro, podemos descobrir o poder da amizade e da concórdia, pensando nas dissensões e na discórdia. Com efeito, existirá uma família tão estável, uma cidade tão solidamente constituída que os ódios e as lutas intestinas não possam destruir? Pode-se ver por aí o bem que a amizade faz (Cícero. *De Amicitia*, 20, 23, 19-22, 14-23).

Nas palavras de Cícero, a amizade que contivesse tais características acima citadas poderia estar pautada pelo equilíbrio e pela estabilidade, que também estariam presentes no seio das relações familiares e, sobretudo, na cidade. Os atributos de *virtus*, *concordia* e *benevolentia* diziam respeito - e possuíam um bom funcionamento - ao

atrelamento dos laços e acordos, como salienta Catulo em seu poema CIX: “[...] Ó grandes deuses, fazei que sua promessa seja verdadeira e que, o coração, sinceramente, tenha dito estas palavras – para que possamos fazer durar toda a nossa vida este pacto recíproco de amizade” (Catulo. *Carmina*, CIX). Nos atentamos ao que o poeta coloca como *aeternum hoc sanctae foedus amicitiae*, pois este é o ponto que nos interessa na tentativa de compreensão destas relações em nosso artigo.

Patronato e amizade por nós hoje compreendidos e vivenciados são muito diferentes daqueles experienciados pelo mundo antigo e muito tentou-se, e ainda se tenta, estabelecer comparações, diferenças e semelhanças entre ambos no seio dos documentos aos quais temos acesso. Fato é que as relações de patronato existem há muito tempo na literatura, na arte e em tantos outros suportes em suas diversas e diferenciadas formas (GOLD, 1982, p. XI), e devemos prezar pelo cuidado de não cairmos na desenfreada construção de modelos e fôrmas para se chegar a verdades fechadas e aglutinadoras.

Em seu livro, intitulado *A amizade no Mundo Clássico*, David Konstan salienta a existência das diferenças entre a amizade e o patronato a partir do momento em que, para ele, a primeira pode ser compatível com o segundo, mas não pode ser classificada e reduzida a ele (KONSTAN, 2005, p. 30). Ao contrário de intentarmos reduzir as relações de *amicitia* às relações de patronato, almejamos enfatizar o quão estreitamente interligadas ambas estavam, o que dificulta o nosso completo afastamento e o olhar sobre as mesmas de forma isolada, já que os próprios antigos não o faziam. Muito se delimitou que as relações de *amicitia* se encontravam mais presentes ao longo do governo de Júlio César e que estas teriam mudado de configuração ao longo do Principado de seu sucessor e herdeiro, Augusto, quando as figuras de Mecenas e de Messala ganharam forças. Nesta distinção, acabaram por

atribuir, por um lado, as relações de caráter pessoal e afetivo à amizade e as relações de poder entre desiguais no acordo entre as figuras do cliente e do patrono.

Porém, hoje, a figura de Mecenas e dos poetas são entendidas para muito além de meros instrumentos e suportes de programas políticos (GOLD, 2012, p. XIII), e ambos os tipos de relações não estavam isentos nem de afetos e nem de estruturas de poder. As discussões acerca destes tipos de vínculos e acordos estão presentes em muitas sociedades, ainda que os papéis acerca da figura do patrono, do amigo, do escritor e do artista assumam formas diferentes de uma situação para outra (GOLD, 2012, p. XIII), como no governo de Júlio César e no de Augusto e isso muito tem a ver com as formas propostas e assumidas de governo por cada estrutura de poder, que é o que aqui nos interessa.

Roberto Morales Harley, em seu artigo intitulado *Amicitia en los Poemas de Catulo*, propõe que ao se voltar os olhares sobre este léxico específico tão recorrente nas poesias deste poeta, pode-se perceber mais detalhadamente a importância das diferentes formas de relações que o poeta mantinha com os seus grupos de amigos. Sendo percebida como um tipo de amor, a *amicitia* dizia também sobre os laços e relações políticas estabelecidas e a forma como estas influenciavam, construíam e interferiam no texto dos autores a partir do momento em que começa a aparecer ao lado de conceitos que permeavam a política e a sociedade – e que foram tão enfatizados pelos diversos aparatos de comunicação -, como o matrimônio, os laços familiares centrados na figura do *pater*, a *pietas*, *officium*, *foedus* e *fides*<sup>50</sup> (HARLEY, 2012, p. 81).

Ainda que em Ovídio, assim como em Catulo, as recorrências aos termos relacionados à amizade sejam mais fortes do que àqueles associados a *cliens* e a *patronus*, encontramos evidências mais diretas

---

<sup>50</sup> Recorrentes nos poemas 70, 72, 73, 75, 76, 77 e 109, respectivamente, de Catulo.

sobre círculos que reuniam e incentivavam os poetas e os demais escritores na produção de suas obras, como quando afirma que “Propércio era ligado a mim por laços de amizade estava acostumado a recitar frequentemente suas poesias ardentes” (Ovídio. *Tristium*, Elegia IV, Livro X, 99-100), ou ainda no momento em que, ao endereçar uma carta a Messalino<sup>51</sup> em sua obra *Epistulae ex Ponto*, ressalta:

Esta carta, na falta de minha voz, Messalino, traz-te do país dos cruéis getas a saudação do que lês [...]. Que os demais pertencentes à multidão dos teus amigos, entre os quais, no meio da turba, eu ocupava insignificante lugar, vivam são e salvos! Infeliz de mim, se tu te ofendesses com essas palavras e negasses que me incluístes na relação de teus amigos! Mesmo que isto fosse real, deverias perdoar a minha mentira. Minha pretensão nada tira a tua glória. Quem, pois, para ser conhecido dos Césares, não simula ser seu amigo? Perdoa-me a confissão: tu eras para mim um César! [...]. Teu pai, animador, fonte e inspirador de minha carreira literária, não negou minha amizade; a ele ofereci minhas lágrimas como supremo obséquio em sua morte e um poema para que fosse recitado no meio do Foro [...]. Assim, pois, visto que me é favorável a sentença do juiz, não há motivo para que tua casa negue que me conhece. Admito, por certo, tê-la honrado menos que merecia porém, a meu ver, isto também o quis o meu destino. Nada obstante, nenhuma outra família foi mais distinguida com os meus serviços (Ovídio. *Epistulae ex Ponto*, Livro I, a Messalino, 1-57).

As pontuações realizadas por Ovídio ao endereçar os escritos acima a Messalino nos permitem perceber, de forma mais pontual, o círculo do qual o poeta participou no momento em que afirma que o pai de Messalino, Messala Corvino, foi um amigo e uma fonte inspiradora de sua carreira literária. Ovídio se ligou ao círculo literário de Messala Corvino, onde esteve presente Tibulo, e também se tornou amigo de outros poetas, sobretudo de Propércio e de Horácio que estiveram ligados a um outro círculo, aquele que girava em torno da figura de

<sup>51</sup> Marco Valério Messala Messalino foi o filho primogênito de Marco Messala Corvino, aquele responsável pelo círculo de incentivo literário ao qual Ovídio foi integrante.

Mecenas (ROSATI, 2011, p. 47). Gostaríamos de ressaltar neste momento três elementos que estão interligados, se convergem e tanto dizem sobre o funcionamento deste tipo de relação: primeiramente quando o poeta relata que, no seio do grupo do qual participava, ocupava um lugar irrelevante e, em seguida, quando reforça que sua pretensão de poeta em nada alterava a glória nem de Messala Corvino e tampouco de seu filho, a quem destina esta carta. Posterior a isto, Ovídio empunha em tais versos a afirmação que nenhuma outra família recebeu os serviços deste poeta e que, para ele, aquele que o incentivava em seus escritos era como se fosse César.

A partir destas colocações, percebemos que o caráter de tais relações pressupunha, como pontua Konstan, uma ligação mútua estabelecida entre uma pessoa de maior influência e outra pertencente a um segmento considerado de menor importância em que o patrono precisava do *cliens* para apoio político, e o *cliens* necessitava do *patronus* para sua segurança e bem-estar (KONSTAN, 2005, p. 345). Dentro deste caráter mútuo, o que nos importa saber é que quando, ao final da República, as instituições começaram a ser manipuladas, também, por proeminentes indivíduos, outros tipos de vantagens e negociações políticas começaram a ser exploradas (WILLIAMS, 2012, p. 3), e o patronato literário constitui um dos muitos tipos de relações definidas pela *amicitia*, e que compreendia, em Roma, uma vasta rede social que unia uma pessoa a outra (ou a outras), de distintas e múltiplas formas, e que grande parcela da população da *urbs* romana estava, de alguma forma, envolvida nestas redes – sendo os poetas representantes apenas de uma destas variadas formas em que a *amicitia* operava em tal sociedade (GOLD, 2012, p. 303-307).

Nesta confusão conceitual estabelecida nas tentativas de diferenciação entre relações de patronato e de *amicitia*, nos guiamos pela perspectiva de que *amicitia*, na condição de uma estrutura maior,

antecessora e globalizante, pôde ramificar aquela que, no Principado de Augusto, possuiu um caráter mais específico condizente com as figuras do patrono e do cliente e que não nos cabe, aqui, sistematizar e pontuar as diferenças e singularidades de cada uma, mas de entender que coexistiram em suas especificidades tanto no governo de Júlio César quanto no de seu sucessor Augusto. Como pontua Gordon Williams, em um contexto de guerras civis, César soube ter a proeminência e a capacidade de identificar e de atrair os homens certos para o seu lado, bem como conciliar e realizar negociações entre as intenções de eternidade e de glória que almejava com estas mesmas intenções que os poetas vislumbravam para os seus escritos (WILLIAMS, 2012, p. 11).

Não existem evidências concretas de que Catulo tenha feito parte de algum círculo de patronato, mas podemos, através de seus escritos, perceber indivíduos com as quais teve amplo contato e que, em momentos específicos, possuíam escritos que convergiam para um mesmo viés sobre o governo de César, como Q. Cornificius, C. Helvius Cinna e C. Licinius Calvus Macer (WILLIAMS, 2012, p. 12). O autor T. P. Wiseman, em seu capítulo intitulado *Poets and Patrons*, pontua que, caso Catulo tivesse contado com o incentivo de um patrono, ele não teria o nomeado explicitamente de tal forma, haja vista que “a palavra implica humildade e dependência que um homem, mesmo na posição de Marcial, não acharia necessário expressar”<sup>52</sup> (WISEMAN, 2012, p. 40). Por isso a necessidade de, para além de centralizar e esmiuçar o significado de cada termo empregado pelos poetas, nos atentarmos à historicização destes termos e às especificidades do contexto em que

---

<sup>52</sup> Ainda de acordo com Wiseman, ao invés de demonstrar uma relação de subserviência ao governante, no período da Ditadura de César o que se percebe ser mais recorrente ao longo das narrativas dos poetas é uma subserviência às Musas e ao que as mesmas exigem estar presente nos versos (WISEMAN, 2012, p. 40).

escreveram, como por exemplo o poema XXXIV, de Catulo, o qual foi escrito após a notícia do desastre de Partos, do massacre de Crasso e de seus filhos, da destruição das quatro legiões que chegaram em Roma em 53 a.C. Neste contexto, o poeta parece ter sido conclamado, de alguma forma, a tomar nota de temas políticos em seus versos (WILLIAMS, 2012, p. 12). O poeta ressalta: "ó deusa, pela tua carreira mensal medes o curso do ano e enches de belos frutos as rústicas moradias dos lavradores. Para nós sejas sagrada com qualquer dos teus nomes, e oxalá bem protejas como até aqui, o povo de Rômulo (Catulo. *Carmina*, XXXIV, 1-11).

Ao realizarmos os levantamentos sobre quem, para quem e em que momento foram possivelmente produzidas as obras que nos propomos a investigar ao longo deste artigo, percebemos o uso da *amicitia*, como pontua Queneau, como um vínculo social e político que pautou-se em uma prática republicana reutilizada e ressignificada, sob outros prismas, no Principado. Prática esta que contribuiu tanto para o estabelecimento do *nouus status*<sup>53</sup>, quanto para a garantia de participação contínua das elites aristocráticas no governo do Império (QUENEAU, 2013, p. 170). Ao historicizarmos tais relações de *amicitia* presentes nas obras de Catulo, nos deparamos com uma dificuldade que está ligada ao fato de Júlio César ter sido assassinado muito cedo, o que dificulta o nosso acesso à forma como este tipo de patronato funcionou ao longo de seu governo. O que nos fica evidente, entretanto, é como ele reuniu deliberadamente os mais distintos escritores ao seu redor no intuito de fomentar um clima propício e benéfico ao seu governo. Sendo, então, a *amicitia* um sistema de governo cujas práticas foram utilizadas na República e reatualizadas no Principado, como vimos anteriormente, a diferença marcante de um

---

<sup>53</sup> Este *nouus status* diz respeito à designação de *amicus principis*, quer dizer, àqueles membros da comitiva imperial, e tal termo constitui tanto um status quanto um título (QUENEAU, 2013, p. 169).

período para o outro a qual temos acesso e alcance de percepção está pautada na concentração do poder em um único homem (WILLIAMS, 2012, p. 12).

Isto quer dizer que Augusto concentrou a atenção literária em si mesmo para, inclusive, ser associado ao estado e às melhores decisões tomadas para este. As guerras civis e o assassinato de Júlio César acarretaram em mudanças importantes: o *Princeps* deveria confiar sua *auctoritas*, *dignitas*, poder político e influência para atrair escritores e oferecer ajuda em suas carreiras políticas como, por exemplo, promoções no exército. Caso os escritores não estivessem interessados na carreira política haveria, então, limites no empreendimento das relações de patronato. Na finalidade de operar o funcionamento desta política, Augusto encontrou homens centrados nas figuras de Mecenas e de Messala Corvino para administrarem o patronato e, como pontua Williams, após o incentivo às carreiras políticas a estes escritores, o *princeps* passou a realizar uma política deliberada de confisco penal de bens e de propriedades em uma alta escala para punir aqueles que não se encontravam do seu lado. Desta forma, tal política propiciou e produziu uma série de poetas, como Ovídio, que precisavam do patronato para obter glória, imortalidade de seus escritos, renome político e poético e, também, para recuperar suas fortunas e seu status (WILLIAMS, 2012, p. 13-14).

O que percebemos, tanto em Catulo como em Ovídio, é que as aparições de termos como *cliens*, *patronus* e de seus derivados são pouco recorrentes. E, em contrapartida, termos provenientes de *amicus* e *amicitia* estão presentes em diferentes situações e contextos das narrativas destes poetas, o que nos leva para a necessidade de pensarmos nos limites (pré) estabelecidos e nas possibilidades do que se gostariam que fosse posto e, também, silenciado – ou de outras formas faladas – no seio das poesias. As relações de *amicitia* e de patronato, se



remetendo às diversas esferas e relações de poder, diziam também sobre temas referentes ao afeto e à amizade<sup>54</sup> como um tipo de amor; por isso a maior recorrência às palavras derivadas de *amicus*, haja vista que, como pontua Richard Saller, havia uma tentativa de neutralizar as diferenças de status que estavam implicadas em usos de termos referentes ao *patronus* e ao *cliens*. Estas últimas, quando usadas nos documentos escritos, nomeavam as relações de patronato, dedicavam tais obras a um benfeitor, o exaltavam e, muitas vezes, degradavam aqueles considerados inimigos e inferiores (SALLER, 1982, p. 9-30), e a não utilização destes termos não significava equiparação social, ao contrário, as hierarquias continuavam preponderantes.

Ao termos nos debruçado sobre esta temática, nosso objetivo pautou-se em perceber a forma como a propagação das obras na sociedade romana dos séculos I a.C. e I d.C. estiveram intimamente interligadas às relações de *amicitia* e de patronato e, sobretudo, que tanto no contexto de finais da *res publica* quanto no início do Principado, tais relações estiveram revestidas de poder. O que vale ressaltar, na realidade, é que, como pontua Barbara Gold: “precisamos estar cientes de que, muitas vezes, o comportamento não reflete a ideologia do patrocínio ou do que um poeta afirma ser verdadeiro em um nível simbólico ou ideal” (GOLD, 2012, p. 304). Seja com Júlio César reunindo uma pluralidade de grupos de amigos ao seu redor, seja com o *Princeps* Augusto tendo concentrado o poder em suas mãos e tendo, por este motivo, que transformar as práticas políticas republicanas, bem como revisitar e reformular modos de participação na vida política, a *amicitia*

<sup>54</sup> De acordo com David Konstan, a amizade era considerada uma relação entre iguais, o que não descarta a possibilidade de que as relações de *amicitia* pudessem ocorrer entre segmentos sociais diferentes, apenas eram mais incomuns. Para o autor: “amizade romana era, portanto, um conceito carregado: é designada uma ligação altruísta, amorosa, mas também pode conotar a recíproca expectativa de serviços, seja entre iguais ou desiguais [...] (Raccanelli 1998:19-40)” (KONSTAN, 2005, p. 347).

e o patronato funcionaram como instrumentos políticos de continuidade da *res publica* e para se replicar na sociedade os ideais de confiança, de lealdade e de continuidade da tradição republicana (QUENEAU, 2013, p. 180-185).

Por fim, sendo o patronato e a *amicitia* instrumentos importantes utilizados pelos governantes, ainda assim o poder não era capaz de assegurar e de ser assegurado – em sua totalidade – por tais instrumentos. A poesia não se resumia tão somente à tradição, a sua forma, a sua métrica, a sua recitação, à leitura compartilhada ou silenciosa e, tampouco, a tais círculos de amizade e de incentivo. Todos estes elementos constituem e são constituídos por uma ampla rede de poder que dizem respeito a um lugar para se operar e construir diálogos entre o governante e os governados e, ao enfatizarmos os elementos constitutivos da poesia e que, a constituindo, também por ela são construídos, reforçados e enfatizados, compreendemos a forma como tais poemas de Catulo e de Ovídio por nós estudados estão atravessados pela tradição e, ao mesmo tempo, a reforçam e recapitulam com suas variadas ressignificações.

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

CATULLO. *I canti*. Trad. Enzo Mandruzzato. Milano: BUR Classici greci e latini, 2018.

CATULLO. *Le poesie*. Trad. Mario Ramous. Milano: Garzanti s.r.l, 2017.

CATULLUS. *The Poems of Catullus: a Bilingual Edition*. Trad. Peter Green. Los Angeles: University of California Press, 2005.

CATULO. *Poemas*. Trad. Arturo Soler Ruiz. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1993.

CÍCERO. *Sobre a Amizade*. Trad. João Todoró D'Olim Marote. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2006.

HORÁCIO. Epistula ad Pisones. In: *A Poética Clássica*. Trad: Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 1995.

OVÍDIO. Arte de Amar. In: *Amores e Arte de Amar*. Trad. Carlos Ascenso André. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

OVÍDIO. *Cartas Pônticas*. Trad. Geraldo José Albino. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

OVÍDIO. *Tristium*. Trad. Augusto Velloso. Rio de Janeiro: Organização Simões, 1952.

#### **B) obras de orientação historiográfica**

ANDO, Clifford. *Imperial Ideology and Provincial Loyalty in the Roman Empire*. California: University of California Press, 2000.

DESBORDES, François. *Concepções sobre a escrita na Roma Antiga*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1995.

GOLD, Barbara K. Introduction. In: GOLD, Barbara K. (ed.). *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*. Austin: University of Texas Press, 2012, p. IX-XX.

\_\_\_\_\_. Patronage and the Elegists: Social Reality or Literary Construction?. In: GOLD, Barbara K. (ed). *A Companion to Roman Love Elegy*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2012. p. 303-320.

\_\_\_\_\_. (ed). *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*. Texas: University of Texas Press, 2012.

HARLEY, Roberto Morales. *Amicitia en los poemas de Catulo*. Pensamiento Actual. Universidad de Costa Rica. V. 12, n. 18-19, p. 81-94, 2012.

KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

NICHOLLS, Matthew. Roman Libraries as Public Buildings in the cities of the Empire. In: KÖING, Jason; OIKONOMOPOULOU, Katerina; WOOLF, Greg (Eds.). *Ancient Libraries*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. p. 261-276.

QUENEAU, Nathalie. L'Amicus Principis: Une Figure Politique Du Principat (I-III Siècle Après J.C.). In: MÉNARD Hélène; COURRIER, Cyril (ed.). *Mirror des Autres, Reflet de Soi (2): Stéréotypes, Politique et Société dans le Monde Occidental (de l'Antiquité Romaine à l'Époque Contemporaine)*. Paris: Michel Houdiard Éditeur, 2013. p.169-194.

ROSATI, Gianpiero. Premessa al testo. In: NASONE, Publio Ovidio. *Lettere di Eroine*. 6ª Ed. Milano: BUR Classici greci e latini, 2011. p. 47-51.

SALLER, Richard. *Personal Patronage Under the Early Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

SILVA, Gilvan Ventura da. *Política, Ideologia e Arte Poética em Roma: Horácio e a Criação do Principado*. Vitória da Conquista: Politéia, v. 1, n.1, p. 29-51, 2001.

WALLACE-HADRILL, Andrew. The imperial court. In: BOWMAN, Alan K.; CHAMPLIN, Edward; LINTOTT, Andrew (eds.). *The Cambridge Ancient History*. Cambridge: University Press, 2008. p. 283-308.

WHITE, Peter. *Amicitia and the Profession of Poetry in Early Imperial Rome*. *The Journal of Roman Studies*, V. 68, p. 74-92, 1978. Disponível em <[www.jstor.org/stable/299627](http://www.jstor.org/stable/299627)> Acesso em 18 de outubro de 2020.

WILLIAMS, Gordon. Phases in Political Patronage of Literature in Rome. In: GOLD, Barbara K. *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*. Austin: University of Texas Press, 2012, p. 3-27.

WISEMAN, T.P. Pete nobiles amicos: Poets and Patrons in Late Republican Roman. In: GOLD, Barbara K. *Literary and Artistic Patronage in Ancient Rome*. Austin: University of Texas Press, 2012, p. 28-49.

# UMA RETÓRICA DO PRANTO: O CHORO EM UM RELATO DE NEOPTÓLEMO NO *FILOCTETES* DE SÓFOCLES

## A RHETORIC OF TEARS: WEEPING IN AN ACCOUNT BY NEOPTOLEMUS IN SOPHOCLES' *PHILOCTETES*

Mateus Dajios<sup>55</sup>

Artigo recebido em 11 de Dezembro de 2020  
Artigo aceito em 09 de Março de 2021

**Resumo:** O objetivo do artigo é discutir os significados retóricos do pranto da personagem Neoptólemo na tragédia *Filoctetes* de Sófocles (409 a.C.) a partir da perspectiva da história das emoções. O texto demonstra como o discurso construído para ser um relato enganoso opera com uma rede de efeitos das emoções visando a partir dessas criar uma relação de proximidade com Filoctetes.

**Palavra-chave:** Filoctetes. História das emoções. Lágrimas. Neoptólemo.

**Abstract:** The paper discusses the rhetorical meanings of tears in the account presented by Neoptolemus in the tragedy *Philoctetes* by Sophocles (409 BCE) from the perspective of the history of emotions. This paper examines how a speech developed as a deceitful account works with an array of emotional effects to build a close relationship with Philoctetes.

**Keyword:** History of emotions. Neoptolemus. Philoctetes. Tears.

### 1. Introdução

Luiz da Câmara Cascudo, em seu singular *História dos Nossos Gestos*, descreve uma gestualidade envolvendo a simulação do choro, a qual ele chama poeticamente de “caminho das lágrimas”:

A mímica representando o pranto consta de esfregar os dedos indicador e médio nos olhos, ou indicar uma longitudinal hipotética partindo da pálpebra inferior na direção dos lábios. Este é o gesto mais usual para as moças, e o primeiro,

<sup>55</sup> Doutor em História – Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-mail: [mateusdajios@yahoo.com.br](mailto:mateusdajios@yahoo.com.br) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5468-1559>

preferência masculina. As lágrimas esmagadas, na simulação de ocultá-las, manterão a tradição imemorial do Homem de não chorar publicamente (CASCUDO, 1987, p. 57).

A profícua obra do folclorista merece mais atenção por pesquisadores pela originalidade de suas propostas, como a de pensar os gestos em uma perspectiva nacional e histórica. Princípios nosso artigo com a reflexão do autor porque desejamos problematizar uma afirmação para estabelecer nosso tema: “As lágrimas esmagadas, na simulação de ocultá-las, manterão a tradição imemorial do Homem de não chorar publicamente” (CASCUDO, 1987, p. 57). Duas grandes interrogações se colocam: Existe uma conduta do choro masculino? As lágrimas masculinas possuem uma etiqueta social estabelecida?

A complexidade dessas duas indagações serve-nos de guia para desenvolver uma reflexão entre a história e as lágrimas. Em 1941, um historiador erudito como Lucien Febvre começava seu artigo *La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?* comentando sobre a novidade do tema da sensibilidade na história: “Não conheço um livro em que seja tratado. Nem sequer vejo os vários problemas envolvidos formulados em algum lugar” (FEBVRE, 1941, p. 05, tradução nossa)<sup>56</sup>. Atualmente, o cenário é diferente. Nas últimas três décadas, a história tem passado por um *emotional turn* — as emoções tornaram-se a ordem do dia, e é entregue ao grande público um verdadeiro cardápio emocional, explorando editorialmente o riso, as lágrimas, a dor, a alegria. As emoções tornaram-se um tema em constante investigação, principalmente por possibilitar uma história multidisciplinar entre antropologia e literatura. Grande parte das abordagens são guiadas pela história do corpo e de suas significações

---

<sup>56</sup> No original: “Je ne sais pas de livre où il soit traité. Je ne vois même pas que les multiples problèmes qu'il engage se trouvent formulés nulle part.”

sociais. Não poderia ser diferente, pois é no corpo que as emoções são experimentadas.

Em *History of Emotions*, Rob Boddice apresenta-nos quatro diretrizes que servem de bússola para uma abordagem sobre a relação da história com as emoções: 1. As emoções mudam no decorrer do tempo, por isso possuem uma dimensão histórica; 2. As emoções não são meramente o efeito de circunstâncias históricas na conclusão de ações e eventos, mas são causa de eventos; 3. As emoções estão no centro da história do ser humano, sendo uma entidade biocultural; 4. As emoções são centrais na história da moralidade, porque as caracterizações das virtudes morais e éticas são construídas e apresentadas em contextos emocionais (BODDICE, 2018, p. 02).

Em um ensaio sobre a história das emoções, Stuart Walton se dedica a organizar as emoções na modernidade de acordo com as categorias propostas por Darwin em *A Expressão das Emoções no Homem e nos Animais*. Para Walton, as emoções adquirem carga positiva e negativa à medida que são contrastadas entre si. Cada uma das emoções “requer a existência de uma virtude moral correspondente que se situa como sua antítese, e como o meio pelo qual pode-se verificar a manifestação de uma determinada emoção” (WALTON, 2007, p. 19). Assim, não existe medo sem coragem, nem desprezo sem simpatia, nem tristeza sem alegria. A história das emoções nunca pode ser escrita de forma isolada: ao investigarmos as lágrimas, descobrimos algo sobre os sorrisos.

Reconhecendo a validade das diretrizes propostas por Boddice e Walton em relação às duas indagações gerais, nosso tema de análise é a descrição do pranto de Neoptólemo na tragédia grega *Filoctetes* (409 a.C.) de Sófocles.

O texto trágico é um espaço privilegiado para investigar as emoções. Se levarmos em consideração a *Poética* de Aristóteles, do ponto de vista estético um dos possíveis efeitos da tragédia é a *kátharsis* (purificação) por meio da compaixão e do temor (*eleos kai phobos*) (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449b2530). Socialmente, a tragédia grega pode ser compreendida como aponta Christian Meier pela perspectiva de uma “arte política”, à medida que se estabelece como uma festa de caráter cívico-religioso que congrega vários aspectos identitários da pólis e apresenta uma interpretação política do mito (MEIER, 2004). A tragédia é um texto construído e performatizado para despertar emoções, e é o caráter dessas emoções que deve ser problematizado.

Quando problematizamos as emoções, temos que atentar para o problema da simples tradução, não tomar o passado como universal e não tentar aproximar sensibilidades antigas com a nossa percepção emocional. Como ressalta Boddice, “a tentação de traduzir termos “emocionais” históricos, sejam eles em grego, latim ou qualquer outro idioma, vivo ou morto, carrega o perigo de elisão, anacronismo e simplificação” (BODDICE, 2017, p. 11, tradução nossa)<sup>57</sup>.

As emoções têm dimensões próprias, sentidos compartilhados, em cada contexto histórico. Signos corporais são construídos em torno delas, e lágrimas ou riso criam uma linguagem que não é traduzível em palavras. O esforço de historicizar as emoções é atentar para essa linguagem, seus contornos e suas estratégias.

---

<sup>57</sup> No original: “the temptation to translate historical “emotion” terms, be they in Greek, Latin or any other language, either living or dead, is fraught with the danger of elision, anachronism and simplification.”



Este artigo é construído no cruzamento de dois textos. O primeiro é o livro de Anne Vincent-Buffault, *História das lágrimas: século XVIII - XIX* (1986), que, apesar de não problematizar a história antiga, nos ajuda a entender que as lágrimas possuem uma operacionalidade social e envolvem signos corporais que são lidos de diferentes formas. O segundo, *Le rire et les larmes dans la littérature grecque d'Homère à Platon* (1990), de Dominique Arnould, compõe uma tipologia das lágrimas e dos risos na literatura grega antiga. O esforço erudito de Arnould em investigar posturas e descrições do riso e das lágrimas abrevia parte de nosso esforço investigativo.

O objetivo do artigo é problematizar como a personagem Neoptólemo, em um relato construído com o objetivo de enganar o arqueiro Filoctetes, opera com o argumento do pranto para conquistar a confiança de Filoctetes, ao mesmo tempo provocando raiva de seus inimigos e compaixão. O discurso enganoso do jovem tem na descrição do pranto seu ponto culminante. Investigamos no relato do pranto o choro como argumento retórico, a utilização das lágrimas como persuasão por Neoptólemo.

O texto divide-se em dois momentos: *Neoptólemo de Sófocles*, em que é discutido o enredo da tragédia *Filoctetes* e a complexidade da relação entre o arqueiro e o jovem filho de Aquiles, além de serem apresentados os versos do discurso enganoso; *O pranto no relato de Neoptólemo*, em que é analisado o significado retórico do pranto de Neoptólemo no conjunto das imagens apresentadas no seu relato. É preciso atentar que operamos com duas palavras em relação às lágrimas, choro ou pranto, ambas usadas no sentido de verter lágrimas.

## 2. Neoptólemo de Sófocles

*Filoctetes* (409 a.C.) é uma tragédia que escapa à percepção moderna do trágico, ou a aquilo que grande parte do público espera encontrar em uma tragédia grega. Quem almeja a regressão de marcas civilizatórias como o parricídio e o incesto, que marcam *Édipo* ou *Medeia* matando sua prole, tem um certo desconforto de incredulidade ao ser apresentando a esta tragédia. Não temos a anagnórise, uma personagem indo da fortuna à ruína, e o que encontramos são longos debates entre um homem solitário e doente, um general grego astucioso e um jovem tentando cumprir uma missão. A tragédia tem um final conciliador, um *happy-end* sofocleano. O que está sendo colocado em jogo no palco trágico?

Patricia E. Easterling, ao refletir sobre a tragicidade do texto, afirma que “é sobre palavras que é a peça” (EASTERLING, 1973, p. 29, tradução nossa)<sup>58</sup>. *Filoctetes* é uma tragédia sobre o poder das palavras, sobre a força do convencimento. De um lado, podemos defender que a tragédia é sobre a corrupção moral de um jovem; de outro, podemos interpretar que o texto trágico mostra um homem irascível em seus desejos contra o bem comum de uma comunidade. *Filoctetes* é uma tragédia que reconhece um mundo de ações diferente de um mundo de discursos.

O mito de Filoctetes aparece em diversos textos da literatura grega: tanto na *Ilíada* (HOMERO, *Ilíada*, II, 716-725) como na *Odisseia* de Homero (*Odisseia*, III, 190 e VIII, 219-20), na *Primeira Pítica* de Píndaro (*Primeira Pítica*, 96-116), em fragmentos dos *Cantos Cíprios*, da *Pequena Ilíada* e da obra de Baquilídes. As menções na *Odisseia* são breves, marcando seu status como arqueiro (“Só Filocteto me superava com seu arco na terra”, HOMERO, *Odisseia*, VIII, 219), enquanto a *Pítica* agrega a ferida de Filoctetes e que ele foi trazido de Lemnos por heróis. Na *Ilíada* encontram-

<sup>58</sup> No original: “words are what the play is about.”

se menções às dores de Filoctetes e à necessidade do seu retorno ao exército heleno: “Aí jazia, cheio de dores; mas em breve se lembrariam/Os Aqueus junto às naus do soberano Filoctetes (HOMERO, *Ilíada*, II, 724-725).

Em linhas gerais, podemos compreender o mito dentro da seguinte narrativa: Filoctetes embarcara para Troia com Odisseu e outros guerreiros. Na ilha de Crise, foi picado por uma serpente, o que lhe causou uma doença (*nósos*) descrita como um ferimento fétido e envenenado. Por causa dessa condição, Odisseu decidira abandoná-lo na ilha de Lemnos. Dez anos depois, Odisseu veio a conhecer uma profecia de que a Guerra de Troia só seria vencida com o arco de Hércules, em posse de Filoctetes.

A tragédia de Sófocles começa justamente com o retorno de Odisseu à ilha de Lemnos, em companhia de Neoptólemo, com o objetivo de capturar o arco que está em mãos do solitário e doente Filoctetes. No enredo da peça, temos a exploração dos vários meios, verbais ou não, que podem ser usados para a obtenção do arco, o que gera uma complexa rede de interações entre as três personagens, em que aparecem as forças argumentativas ora complementares ora contraditórias da *peithó* (persuasão), do *dólos* (engano) e da *bía* (força, violência) (DAGIOS, 2019).

A peça é uma das últimas tragédias do autor e coloca em cena quatro personagens: o arqueiro Filoctetes, Odisseu, o jovem Neoptólemo, filho de Aquiles, e Hércules (*deus ex machina*). O coro é formado pelos marinheiros que acompanham Odisseu e Neoptólemo. Essa é a única tragédia sobrevivente que tem somente personagens masculinos e é também a única peça de Sófocles que emprega a resolução com o *deus ex machina*.

O texto trágico é construído a partir da dualidade entre Odisseu e Filoctetes e dos argumentos que eles representam. Existem semelhanças que aproximam as duas personagens: ambos são reconhecidos pela sua excelência com o arco, padecem longos anos longe de casa (Odisseu vagando até o retorno a Ítaca, como nos mostra a *Odisseia*, e Filoctetes permanecendo abandonado em Lemnos) e são reconhecidos por feridas que possuem em seus corpos (Odisseu tem uma cicatriz na coxa e Filoctetes tem uma doença que se manifesta em ferida aberta em seu pé).

Odisseu representa uma espécie de poder político vigente na Atenas do final do século V a.C., fazendo Peter Rose afirmar que “Odisseu é sem dúvida apresentado como um político contemporâneo imbuído de doutrinas sofisticadas” (ROSE, 1976, p. 81, tradução nossa)<sup>59</sup>. Odisseu composto como sofista advoga o *lógos* no lugar dos usos das armas e lembra ao jovem filho de Aquiles: “eu também, quando era jovem,/ tinha a língua ociosa, mas a mão ágil;/ mas agora, por experiência própria, vejo que para os mortais/ a língua, não as ações, tudo conduz” (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 96-99).

Filoctetes é composto em oposição ao Odisseu de traços sofistas. O arqueiro doente opera com outro sistema de valores. Para Filoctetes, a excelência dos homens está nas suas ações e não nos discursos. Os seus valores pertencem ao mundo do *kalòs kágathos* (belo e bom), do guerreiro aristocrático grego. Ele exalta a *areté* e a *phýsis* (natureza) nobre. Na peça, Neoptólemo escolhe alternadamente entre obedecer a Odisseu e seguir a moralidade guerreira de Filoctetes.

---

<sup>59</sup> No original: “unmistakably presented as a contemporary politician imbued with sophistic doctrines.”

Sófocles não foi o primeiro tragediógrafo a escrever sobre o reencontro de Odisseu e Filoctetes. Temos testemunho nos escritos do orador Dion de Crisóstomo (c. 40 – c. 115 d.C.) de duas outras tragédias sobre Filoctetes, de Ésquilo e de Eurípides (discursos 52 e 59, CHRYSOSTOM, 2001). Não temos evidência de data para a tragédia de Ésquilo, mas sabe-se que a de Eurípides foi encenada em 431 a.C. O discurso 52, *Sobre Ésquilo e Sófocles e Eurípides ou o arco de Filoctetes*, trata das três peças, comparando e comentando alguns dos seus aspectos. Infelizmente, Dion descreve mais completamente o enredo do *Filoctetes* de Sófocles. O discurso 59, *Filoctetes*, é uma paráfrase do prólogo do *Filoctetes* de Eurípides. Sobre o *Filoctetes* de Ésquilo, Dion menciona que Odisseu é enviado para buscar Filoctetes e o arco de Hércules após a profecia de que eles eram necessários para a tomada de Troia. Sem disfarces, mas usando artifícios não vis, Odisseu tem um plano de convencimento baseado em engano e argumentos, que incluía relatar os infortúnios dos gregos e a desgraça de Odisseu. Por fim, Odisseu toma o arco e consegue que Filoctetes retorne ao exército. Também menciona o coro formado por lemnianos que não se aproximavam do arqueiro.

Quanto ao *Filoctetes* de Eurípides, Dion relata que Odisseu e Diomedes se dirigem a Lemnos para buscar Filoctetes e o arco para a fim de cumprir a profecia e Odisseu é disfarçado por Atena, como na *Odisseia*, para enganar Filoctetes. A peça tem mais personagens: além do coro de lemnianos e do acréscimo de Diomedes, há uma comitiva de troianos que vem subornar o arqueiro e um lemniano. Dion comenta que há mais ocasiões de debate e competições retóricas de argumentos na peça de Eurípides, que demonstra o poder irresistível da linguagem. O plano de Odisseu envolve um engano bem mais elaborado para ganhar a confiança de Filoctetes, com Odisseu fingindo ter também sofrido

abandono e ter os mesmos inimigos e Diomedes fingindo ser um marinheiro que se oferece a levar os dois exilados de volta para a Grécia. Por fim, Odisseu rouba o arco de Filoctetes, que acaba retornando ao exército.

Sófocles em seu *Filoctetes* fez duas grandes inovações: a primeira foi tornar Lemnos uma ilha deserta, o que acentua a solidão e a selvageria do herói, e a segunda é a inclusão de Neoptólemo, ausente nas outras versões, operando com essa terceira personagem uma transformação significativa no enredo, nos temas e na resolução do conflito.

A grande diferença é a introdução de Neoptólemo, cuja função é a mediação entre Filoctetes e Odisseu por meio da adoção de uma parte dos pontos de vista opostos. Ele realiza o amálgama desses pontos de vista nele mesmo e é o instrumento pelo qual é realizada a conciliação do conflito ao final da peça. As consequências dessa inovação são tão extensas que alguns críticos conjecturaram que o tema da peça de Sófocles é a transformação de Neoptólemo (KIRKWOOD, 1958, p. 38-9).

A inserção de Neoptólemo transforma a antítese em uma complexa e dinâmica relação entre três personagens. A figura do jovem filho de Aquiles permite que o poeta componha zonas de concordância, aproximação e afastamento, um ponto no qual a influência de Odisseu e de Filoctetes é avaliada e seus parâmetros opostos se chocam. Em uma comparação com os *Filoctetes* de Ésquilo e Eurípides, Karl Reinhardt afirma que o uso da trinca de personagens por Sófocles torna a intriga mais equilibrada e mais profunda e que o vínculo entre os três se torna o cerne da própria intriga (REINHARDT, 2007, p. 187-8). A introdução de Neoptólemo é tão significativa que comentaristas como Paul Mazon

chegam a afirmar que “o verdadeiro herói da tragédia não é Filoctetes, é Neoptólemo” (MAZON, 2002, p. 06, tradução nossa)<sup>60</sup>.

É possível compreender o percurso de Neoptólemo na tragédia como um caminho educativo. Inicialmente, apesar de relutante, o jovem concorda com os métodos de Odisseu para capturar o arco de Filoctetes. No prólogo da peça (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 1-134), Odisseu explica ao jovem que ele terá que usar as palavras (*lógos*), exercer a persuasão, e que a força (*bía*) não logrará vitória na missão. Odisseu afirma: “De Filoctetes tu precisas / a alma roubar palavras proferindo” (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 54-55). A missão constitui-se em um duplo roubo: primeiramente o roubo da alma e depois o roubo do arco.

Contudo, depois de entrar em contato com Filoctetes, Neoptólemo reconhece no homem doente um amigo próximo de suas aspirações guerreiras. Em um artigo clássico, Vidal-Naquet argumenta a possibilidade de se compreender no *Filoctetes* uma relação com a efebria ateniense, processo pelo qual a criança se torna adulta. Neoptólemo terá que caçar Filoctetes com as palavras (VIDAL-NAQUET, 1971).

O trecho proposto para análise está inserido no Episódio 1 (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 219-675), quando Filoctetes encontra o jovem e demonstra alegria em encontrar compatriotas, conta a história da sua doença e seus dissabores com o exército grego e descreve sua solidão. Neoptólemo, imbuído da missão de roubar o arco roubando-lhe a alma, inventa um longo relato (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 343-390) para ganhar a simpatia do arqueiro:

Neoptólemo:  
Achegaram-se a mim numa nau paramentada  
o divino Odisseu e o tutor de meu pai,

<sup>60</sup> No original: “le véritable héros de la tragédie, ce n'est pas Philoctète, c'est Néoptolème.”

dizendo, ou verdade ou realmente um disparate, que não seria permitido, depois que tinha perecido meu pai, a cidadela a um outro a não ser eu tomar. Isso, estrangeiro, assim dizendo, não por muito tempo me retiveram para que eu embarcasse rápido, sobretudo pela afeição ao morto, para que o visse insepulto, pois não o conhecia. Além do mais, também havia o atraente discurso, de que se eu fosse a Tróia, destruiria a cidadela. Tinha navegado já há dois dias, quando eu ao amargo Sigeu com vento favorável cheguei. E imediatamente o exército inteiro ao meu redor saudava-me ao desembarcar, jurando ver quem não mais existia, Aquiles vivo de novo. Ele, de fato, jazia, e eu, desafortunado, depois de chorá-lo, sem muita demora indo aos Atridas amigavelmente, como convinha, as armas pedi de meu pai e tudo quanto dele havia. Eles disseram, ai de mim, um insolentíssimo discurso: "Ó semente de Aquiles, os outros bens paternos, tu podes levar, mas daquelas armas um outro homem agora é senhor, o filho de Laertes." E eu, chorando, bruscamente me pus de pé com uma cólera profunda, e cheio de dor digo: "Miserável, então ousastes em vez de a mim a um outro entregar as minhas armas, antes de me ouvirdes?" Odisseu respondeu, pois próximo se encontrava: "Sim, rapaz, estas as entregaram com justiça, pois eu as salvei e também a ele, por estar lá." E eu, encolerizado, bruscamente atacava com todas as injúrias, não deixando nenhuma sem dizer, se ele das minhas armas podia me privar. Chegando a esse ponto, ainda que ele não seja irascível, mordido pelas coisas que ouviu, assim respondeu: "Não estavas onde estávamos, mas longe, onde não devias; e com elas, já que também falas com arrogância, jamais para Cirois navegarás." Tais palavras tendo ouvido e injúrias tendo sofrido navego para casa, dos meus bens privado pelo mais sórdido, nascido de sórdidos, Odisseu. E eu não o acuso como os que estão no poder: pois uma cidade é toda dos governantes e também o exército inteiro; os desordeiros dentre os mortais tornam-se sórdidos pelas palavras dos mestres. A história inteira está dita: quem odeia os Atridas, tanto a mim quanto aos deuses seja caro. (SÓFOCLES, Filoctetes, vv. 43-390)

No próximo tópico, analisaremos então quais são os efeitos retóricos pretendidos pelo relato de Neoptólemo, como ele opera uma narrativa de glória e injustiça que em parte se relaciona com a própria



tragédia de Filoctetes e como a descrição do pranto é usada para angariar simpatia e comoção.

### 3. O pranto no relato de Neoptólemo

No primeiro canto da *Ilíada*, somos apresentados à imagem das lágrimas de Aquiles: “Rompeu a chorar e foi sentar-se longe dos companheiros, /Na praia junto ao mar cinzento, olhando para o mar cor de vinho” (HOMERO, *Ilíada*, II, 348-350). A imagem do melhor guerreiro se afastando para sozinho chorar diante do mar ajuda-nos a compreender o choro em uma dimensão social.

Chorar em solidão, chorar em público, lágrimas silenciosas ou debulhar-se em lágrimas, até chorar de prazer. Anne Vincent-Buffault (1986), ao fazer um inventário das lágrimas na literatura francesa, ajuda-nos a perceber uma história dos signos corporais associados ao pranto: chorar com a mão nos olhos, chorar de braços abertos, chorar com o punho em riste. O aedo descreve Odisseu cobrindo a cabeça para esconder o choro: “escondendo o belo rosto. Sentia vergonha dos Feácios porque das pálpebras lhe corriam lágrimas” (HOMERO, *Odisseia*, VIII, 85-87). Odisseu também chora na praia: “Encontrou-o sentado na praia, os olhos nunca enxutos de lágrimas; gastava-se-lhe a doçura de estar vivo, chorando pelo retorno” (HOMERO, *Odisseia*, V, 150-153).

Richard Seaford afirma que os antigos gregos reconheciam que a expressão física das emoções estava ligada a tensões e que rir ou chorar poderia não significar exatamente tristeza ou alegria, mas as duas coisas juntas:

O riso e as lágrimas, seja como forem causados, corporificam a liberação da tensão e podem ocorrer juntos. Os antigos gregos impressionavam-se com o fato de que as lágrimas de alegria e as lágrimas de dor poderiam ser indistinguíveis, que mesmo as lágrimas de dor poderiam ser agradáveis, que as mesmas lágrimas poderiam parecer expressar alegria e dor e que o riso

poderia ocorrer juntamente com a dor (SEAFORD, 2017, p. 27, tradução nossa)<sup>61</sup>.

As lágrimas estão intimamente ligadas ao corpo em suas posturas e ao conjunto social em seus códigos: “as lágrimas são ao mesmo tempo uma reação incontável do corpo, como a palidez, o rubor, o suor, e uma reação psicológica a uma situação desagradável” (ARNOULD, 1990, p. 19, tradução nossa)<sup>62</sup>.

Nessa dualidade das lágrimas, existe uma relação de decoro. Há possibilidades de chorar em todas as sociedades, mas há lágrimas permitidas e lágrimas proibidas, e existem lugares sociais para o pranto. Sendo lágrimas demonstrações de sentimento, elas desempenham papéis. Uma lágrima pode ser um tributo de homenagem a um amigo ou o sinal da vergonha por um mal sofrido. O que nos interessa aqui é o pranto como um argumento, como elemento de persuasão, ou seja, como retórica.

Se tomarmos retórica na definição de Aristóteles “como a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (ARISTÓTELES, Poética, 1354a) e considerando ainda que “persuade-se pela disposição dos ouvintes, quando estes são levados a sentir emoção por meio do discurso, pois os juízos que emitimos variam conforme sentimos tristeza ou alegria, amor ou ódio” (ARISTÓTELES, Poética, 1356a), o relato de Neoptólemo apresenta uma estratégia em relação ao uso das lágrimas. Ele descreve uma série de acontecimentos que negociam com as emoções de Filoctetes, da glória de ser recebido

---

<sup>61</sup> No original: “Laughter and tears, however caused, embody release of tension, and may occur together. The ancient Greeks were struck by the fact that tears of joy and tears of grief may be indistinguishable, that even tears of grief may be pleasant, that the same tears may seem to express joy and grief, and that laughter may occur along with grief.”

<sup>62</sup> No original: “les larmes sont à la fois une réaction incontrôlable du corps, como la pâleur, la rougeur, la sueur, et une réaction psychologique à une situation déplaisante.”

pelos amigos do pai no campo de batalha, passando pelo luto pelo nobre pai Aquiles, o logro dos generais gregos que usurpam suas armas, o pranto indignado, a raiva e finalmente o ódio aos Atridas. Neoptólemo traça uma rede de sentimentos comuns, que já haviam sido descritos por Filoctetes, para com esses mesmos sentimentos o persuadir. A descrição do pranto de Neoptólemo funciona como um artifício retórico para enganar o arqueiro.

Neoptólemo começa seu relato apresentando as personagens do seu falso infortúnio: Odisseu, aquele que abandonou Filoctetes, e o tutor de Aquiles, possivelmente Fênix, vindo convocá-lo para uma missão:

Neoptólemo:

Achegaram-se a mim numa nau paramentada [ποικιλοστόλῳ] o divino Odisseu e o tutor de meu pai, dizendo, ou verdade [ἀληθὲς] ou realmente um disparate [μάτην], que não seria permitido, depois que tinha perecido meu pai, a cidadela a um outro a não ser eu tomar. (SÓFOCLES, Filoctetes, vv. 343-347)

O jovem começa argumentando que os gregos vieram até ele em uma nau paramentada (ποικιλοστόλῳ) de furta-cor, possivelmente para ressaltar a dubiedade das palavras que iriam lhe contar e o duplo caráter dos generais. O relato de Neoptólemo no seu princípio traz a possibilidade de ter escutado um discurso verdadeiro (ἀληθὲς) ou disparate (μάτην). Ele ecoa a opinião que Filoctetes possui dos generais e segue o conselho de Odisseu de inventar mentiras injuriosas a seu respeito: “fala o que quiseses contra nós, as piores das piores coisas” (SÓFOCLES, Filoctetes, vv. 64-65). O filho de Aquiles mistura no seu relato o objetivo da missão, capturar o arco e Filoctetes para que ambos passam ajudar a destruir Troia como Heleno havia profetizado, com a mentira, tornando a si mesmo essencial para destruir a cidadela. Neoptólemo conta que descobriu que seu pai morrera e sobre sua

suposta importância para o campo de batalha e continua marcando a importância dos discursos:

Neoptólemo:

Isso, estrangeiro, assim dizendo, não por muito tempo me retiveram para que eu embarcasse rápido, sobretudo pela afeição ao morto, para que o visse insepulto, pois não o conhecia. Além do mais, também havia o atraente discurso, [λόγος καλῶς] de que se eu fosse a Tróia, destruiria a cidadela. (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 348-353)

O poder do discurso é um dos temas da peça. Anthony J. Podlecki no artigo *The Power of the Word in Sophocles' Philoctetes* defende que “o *Filoctetes* é um estudo de caso sobre a falha na comunicação” (PODLECKI, 1966, p. 233, tradução nossa)<sup>63</sup>. Neoptólemo usa o tema para salientar que foi a Troia por dois motivos: para cumprir uma obrigação como filho e por um encantamento com discursos atraentes. Como Filoctetes, ele embarcou para Troia capitaneado por Odisseu e daí advirá sua ruína. O filho de Aquiles continua narrando:

Neoptólemo:

Tinha navegado já há dois dias, quando eu ao amargo Sigeu com vento favorável cheguei. E imediatamente o exército inteiro ao meu redor saudava-me ao desembarcar, jurando ver quem não mais existia, Aquiles vivo de novo. (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 354-358)

Neoptólemo descreve uma calorosa recepção e mostra em sua mentira o desejo de ser confundido com Aquiles. Desejo e engano entrelaçam-se no discurso de Neoptólemo. A semelhança não parece ser tão grande, pois Filoctetes ao ver Neoptólemo não descreve reconhecer Aquiles. A figura de Aquiles é preponderante durante toda a peça, para evocar a paisagem dos guerreiros mortos e para descrever

---

<sup>63</sup> No original: “the *Philoctetes* is a case study in the failure of communication.”

um conjunto de valores. Pantelis Michelakis argumenta que na tragédia “Aquiles é dramatizado tanto como um modelo quanto como um problema, não só através da sua presença, mas [...] também através da sua ausência” (MICHELAKIS, 2007, p. 1, tradução nossa)<sup>64</sup>. Na sua análise da presença ausente de Aquiles no *Filoctetes* de Sófocles, ele aponta:

Aquiles serve como um modelo, como um conjunto de valores e padrões morais, contra os quais o comportamento do seu jovem filho é avaliado. A peça usa Aquiles como um teste de caso sobre os limites e limitações do poder para educar das figuras do passado e da interdependência entre *phýsis* (características hereditárias) e moralidade (MICHELAKIS, 2007, p. 162, tradução nossa)<sup>65</sup>.

Neoptólemo então relata chorar o pai insepulto e reivindicar aos generais as armas de Aquiles como herança:

Neoptólemo:  
 Ele, de fato, jazia, e eu, desafortunado,  
 depois de chorá-lo, sem muita demora  
 indo aos Atridas amigavelmente, como convinha,  
 as armas pedi de meu pai e tudo quanto dele havia.  
 Eles disseram, ai de mim, um insolentíssimo discurso:  
 “Ó semente de Aquiles, os outros bens paternos, tu  
 podes levar, mas daquelas armas um outro  
 homem agora é senhor, o filho de Laertes.” (SÓFOCLES,  
*Filoctetes*, vv. 359-366)

Na *Ilíada* temos uma descrição das armas de Aquiles, quando Pátroclo as veste:

Assim falou; e Pátroclo vestiu-se de bronze refulgente.  
 Primeiro protegeu as pernas com as belas cnêmides,

<sup>64</sup> No original: “Achilles is dramatized both as a model and as a problem, not only through his presence but [...] also through his absence.”

<sup>65</sup> No original: “Achilles serves as a model, as a set of values and moral standards, against which the behaviour of his young son is evaluated. The play uses Achilles as a test case for the limits and limitations of (a) the power to educate of figures of the past and (b) the interdependence between *physis* (hereditary characteristics) and morality. The figure of the dead and absent Achilles proves an insufficient model for Neoptolemus, sustains Odysseus' attack, and is gradually replaced by the on-stage character of Philoctetes.”

adornadas de prata na parte ajustada ao tornozelo. Em segundo lugar protegeu o peito com couraça variegada, ornada de estrelas, do veloz Pelida. Aos ombros pôs uma espada de bronze com adereços prateados; em seguida o escudo, possante e resistente. Na altiva cabeça colocou um elmo bem trabalhado, com penacho de cavalo: e terrível era o seu movimento. Pegou em duas lanças, bem ajustadas à sua mão. Somente não pegou na lança do irrepreensível Eácida, pesada, imponente, enorme. Nenhum outro dos Aqueus a conseguia brandir; só Aquiles sabia como brandir. (HOMERO, *Ilíada*, XVI, 130-142)

A questão que se coloca é: Neoptólemo tem direito às armas de Aquiles, por ser seu filho? Ele reivindica-as para si, mas elas poderiam ser disputadas em um jogo fúnebre comum na *Ilíada*. Fazer das armas o motivo do conflito inventado relaciona-se diretamente com a missão de Neoptólemo, que é roubar o arco de Filoctetes. O falso relato é construído então a partir de uma relação de desejo de reconhecimento de Neoptólemo com uma analogia com a situação do arqueiro. Ambos são vítimas do mesmo homem, e é nessa aproximação solidária que o filho de Aquiles deseja construir um vínculo de *philía*.

Depois de expor toda a situação de ter sido convocado com discursos atraentes para a guerra, velar o pai e sentir-se traído e antagonizar com Odisseu, Neoptólemo chega ao clímax do seu relato:

Neoptólemo:

E eu, chorando [δακρύσας], bruscamente me pus de pé com uma cólera profunda, e cheio de dor digo:  
“Miserável, então ousastes em vez de a mim a um outro entregar as minhas armas, antes de me ouvirdes?”  
(SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 367-370)

A palavra δακρῦω é traduzida por Liddell e Scott (1940) como “chorar, derramar lágrimas”<sup>66</sup>. Neoptólemo não sente vergonha de dizer que chorou em meio de outros guerreiros. Seu choro não é de medo ou

---

<sup>66</sup> No original: “weep, shed tears.”

pavor da batalha, mas o choro perante a injustiça.

Tomado por uma “cólera profunda” e “cheio de dor”, suas lágrimas também são uma declaração de ódio aos generais que o ofenderam na partilha dos bens paternos.

Em seu relato, Neoptólemo usa a mesma palavra para descrever seu pranto que Filoctetes utilizou para descrever seu choro quando foi abandonado pela armada grega em Lemnos:

Filoctetes:

E tu, jovem, com que despertar julgas que eu,  
quando eles se foram, despertei do sono, então?  
Quanto chorei [ἐκδακρῦσαι], quantos males lamentei?  
(SÓFOCLES, Filoctetes, vv. 276-278)

Ao fazer uso do mesmo termo, Neoptólemo cria um vínculo de identificação pelo pranto. Ele quer dizer a Filoctetes que os mesmos homens o enganaram e que ele também é vítima de uma injustiça. O filho de Aquiles não chora diante de Filoctetes, mas narra seu pranto perante um inimigo comum, o astucioso Odisseu. Mas o jovem não foi incapacitado por uma doença como o arqueiro. Ele pode levantar-se e dizer o que Filoctetes poderia ter dito. Na *Ilíada*, ao descrever o choro de Pátroclo, Aquiles usa o mesmo termo:

Por que razão choras, ó Pátroclo [δεδάκρυσαι Πατρόκλεε],  
como uma garotinha, uma menina, que corre para a mãe a  
pedir colo e, puxando-lhe pelo vestido, impede-a de andar,  
fitando chorosa até que a mãe pegue no colo?  
Igual a ela, ó Pátroclo, choras tu lágrimas fartas. (HOMERO,  
*Ilíada*, XVI, 7-11)

Na descrição falseada de um choro carregado por injustiças e ofensas, temos que considerar a natureza do pranto nas épicas e na tragédia. Arnould considera diferente o alcance e a representação das lágrimas nos dois gêneros:

há uma diferença essencial entre as lágrimas solitárias dos heróis homéricos e as lágrimas solitárias dos heróis trágicos. É que a

epopeia, se deixarmos de lado a lamentação ritual de um morto, descreve somente lágrimas individuais. A tragédia, ao contrário, coloca em cena não somente as lágrimas individuais, mas também as lágrimas coletivas. Frente a essa partilha das lágrimas que se inscreve na própria representação, as lágrimas dos heróis trágicos aparecem ainda mais solitárias e dolorosas (ARNOULD, 1990, p. 59, tradução nossa)<sup>67</sup>.

Maurice Sartre afirma sobre o choro no mundo homérico que “o herói masculino chora de bom grado em público, ao menos na *Ilíada*, ao passo que a mulher chora em privado, geralmente em seu quarto, em seu leito. Além disso, [...] as lágrimas dos homens são de bom grado descritas como quentes e fecundas” (SARTRE, 2020, p. 38-39).

As lágrimas de Neoptólemo não são tomadas como uma demonstração de falta de virilidade ou algum comportamento que não correspondente às ambições da sua idade. A descrição é de um corpo em pé, com a dor da injustiça, derramando seu pranto. Em seu falso relato, não há menções indecorosas às suas lágrimas, e Filoctetes também contou sobre seu pranto. O tipo de sentimentalidade evocada nos dois choros é ancorado em uma reação perante um sentimento de revolta, e o choro marca a intensidade da injustiça imposta. O filho de Aquiles narra sua suposta bravura em não medir palavras com Odisseu e desfilar impropérios. A estratégia consiste em um jogo de oposição: quanto mais antagonizar Odisseu, mais simpatia vai angariar de Filoctetes:

Neoptólemo:

Odisseu respondeu, pois próximo se encontrava:

“Sim, rapaz, estas as entregaram com justiça,  
pois eu as salvei e também a ele, por estar lá.”

E eu, encolerizado, bruscamente atacava com todas

<sup>67</sup> No original: “il y a une différence essentielle entre les larmes solitaires des héros homériques et les larmes solitaires des héros tragiques. C’est que l’épopée, si l’on met à part la lamentation rituelle sur un mort, ne décrit que des larmes individuelles. La tragédie, au contraire, met en scène non seulement les larmes individuelles, mais aussi les larmes collectives. Face à ce partage des larmes qui s’inscrit dans la représentation même, les larmes des héros tragiques n’en apparaissent que plus solitaires et plus douloureuses.”



as injúrias, não deixando nenhuma sem dizer, se ele das minhas armas podia me privar. Chegando a esse ponto, ainda que ele não seja irascível, mordido pelas coisas que ouviu, assim respondeu: “Não estavas onde estávamos, mas longe, onde não devias; e com elas, já que também falas com arrogância, jamais para Ciro navegarias.” (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 371-380)

O filho de Aquiles termina sua narrativa com uma consideração sobre o poder dos governantes, relacionado ao poder dos chefes do exército, os Atridas, e novamente ao poder dos discursos. Um exército governado por sórdidos é sórdido, como uma cidade governada por sórdidos:

Neoptólemo:  
Tais palavras tendo ouvido e injúrias tendo sofrido navego para casa, dos meus bens privado pelo mais sórdido, nascido de sórdidos, Odisseu. E eu não o acuso como os que estão no poder: pois uma cidade é toda dos governantes e também o exército inteiro; os desordeiros dentre os mortais tornam-se sórdidos pelas palavras dos mestres. A história [λόγος] inteira está dita: quem odeia [στυγῶν] os Atridas, tanto a mim quanto aos deuses seja caro [φίλος]. (SÓFOCLES, *Filoctetes*, vv. 381- 390)

Assim são os discursos dos mestres (διδασκάλων λόγοισι) que fazem mal ao exército ou à cidade. A história (λόγος) de Neoptólemo acaba estabelecendo uma aliança de amizade (φίλος) pelo ódio em comum.

O falso relato de Neoptólemo é construído do ponto de vista de uma diretriz moral comum no mundo grego: “ajudar os amigos e prejudicar os inimigos” (ὠφελεῖν τοὺς φίλους καὶ βλάπτειν τοὺς ἐχθροὺς, PLATÃO, *Górgias*, 480 a6–481 b5). Mary Whitlock Blundell, em seu *Helping Friends and Harming Enemies*, explica a máxima:

Ajudar os Amigos/Prejudicar os Inimigos expande o *talio* de uma concepção específica de justiça para um código moral no sentido mais amplo, ou seja, aqueles valores que governam nossas relações com outras pessoas, definindo limites para o que podemos fazer na busca do interesse próprio quando isso entra

em conflito com os desejos e interesses de outras pessoas (BLUNDELL, 1991, p. 39, tradução nossa)<sup>68</sup>.

O filho de Aquiles busca estabelecer uma relação de amizade (*philía*) com um antagonismo compartilhado para que a partir dela consiga roubar o arco. O status da amizade no mundo grego não pode ser tomado como o mesmo das nossas relações modernas. Em um primeiro momento, existe a diferença de que a amizade se estabelece a partir de uma rede de determinados interesses e fidelidade. Blundell qualifica as amizades em três círculos: a família, os concidadãos e os *philói* (BLUNDELL, 1991, p. 40-44). A amizade não é tomada com uma gratuidade social, mas uma relação de deveres e alianças. David Konstan salienta sobre as obrigações da *philía*:

Um sinal de amizade é uma disposição de prestar ajuda ao outro. Deixar de oferecer ajuda em uma crise é entendido como uma falta da boa vontade que caracteriza a verdadeira amizade. Dessa maneira, pode-se dizer que a amizade depende não apenas de sentimentos e intenções, mas de atos: o que conta é o que fazemos por um amigo, pois isso é o indício mais claro de devoção (KONSTAN, 2005, p. 81).

Ao dizer “tanto a mim quanto aos deuses seja caro [φίλος]”, Neoptólemo está propondo e organizando uma relação de amizade com Filoctetes. Nos próximos versos, Filoctetes pedirá que o jovem o leve de volta à terra do Eta (SÓFOCLES, Filoctetes, vv. 479-483), e Neoptólemo o enganará novamente, prometendo lugar em sua embarcação. A tragédia ainda desfigurará a trama de Neoptólemo, invertendo a ordem de suas ambições, e Filoctetes, Neoptólemo e Odisseu entrarão em debate sobre o arco e ao mesmo tempo sobre a virtude das ações.

---

<sup>68</sup> No original: “Help Friends/Harm Enemies expands the *talio* from a specific conception of justice into a moral code in the broadest sense, namely those values that govern our relations with other people, setting limits on what we may do in pursuit of self-interest when this conflicts with the wishes or interests of others.”

### Considerações finais

No artigo examinamos como Neoptólemo, seguindo conselhos de Odisseu, elabora e apresenta um longo relato para enganar o arqueiro Filoctetes. Em seu discurso são desenvolvidas várias imagens que o levam da glória à injustiça, da injustiça às lágrimas e das lágrimas à revolta. As lágrimas são o ápice do seu relato, ponto de virada em suas atitudes e ponto de comoção desenvolvido especialmente para enganar o arqueiro.

O relato de Neoptólemo lembra a própria tragédia de Filoctetes. O arqueiro de uma das nobres famílias parte para Troia, acaba picado por uma cobra e é abandonado pelo caminho, desterrado em uma ilha deserta por dez anos, solitário de amigos. O filho de Aquiles em seu relato falso combina seus próprios desejos com as ambições de vingança de Filoctetes: ele também parte para Troia para guerrear, mas é repellido ao tentar ficar com as armas paternas e responde à injustiça, como desejava fazer Filoctetes, renegando o exército e partindo para casa.

A descrição do pranto de Neoptólemo é uma mimetização de todo o sentimento de angústia e desterro vivido pelo arqueiro. Descrever a raiva com a imagem das lágrimas cria uma imagem de identificação com que somente quem se sente injustiçado como o arqueiro consegue se conectar. A descrição das lágrimas é também a descrição de impotência do coxo e doente Filoctetes.

Para conquistar uma aliança com o arqueiro, Neoptólemo alia os sentimentos de ódio com os sentimentos de amizade da identificação, colocando em cena o argumento de "ajudar os amigos e prejudicar os inimigos". O filho de Aquiles, apesar de não ser versado em artes retóricas e preferir as armas às palavras, cria um perfeito logro discursivo, que conquista a confiança do arqueiro.

Refletir sobre a historicidade das emoções relacionada aos usos retóricos das lágrimas, do riso ou de qualquer outra expressão de sentimento torna-se cada vez mais necessário em um mundo globalizado, marcado pelo acesso à informação e pela manipulação emocional a serviço de projetos políticos. *Filoctetes* como texto trágico pode ser lido como uma reflexão sobre a corrupção dos ideais por uma ética pragmática sobre a performatividade do discurso, o que torna sua leitura obrigatória para as próximas gerações. A tragédia grega pode nos ensinar algo em uma época de *fake news*. Não se trata exatamente de saber a verdade, mas de tomar cuidado com as narrativas que apelam às emoções.

## REFERÊNCIAS

### a) Documentação textual

ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução de Eudoro de Sousa. Edição bilíngue grego-português. São Paulo: Ars Poética, 1993.

CHRYSOSTOMUS. *Discourses 37-60*. Cambridge, US: Harvard UP, 2001.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução de Frederico Lourenço e introdução de Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2011.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução de Frederico Lourenço. São Paulo: Penguin Classics/Companhia das Letras, 2013.

PINDAR. *The complete odes*. Translated by Anthony Verity. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PLATÃO. *Górgias*. Introdução, tradução do grego e notas de M. de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, s/d.

SÓFOCLES. *Filoctetes*. Tradução de Fernando Brandão dos Santos. Ed. bilíngue. São Paulo: Odysseus, 2008.

### **b) Obras de orientação historiográfica**

ARNOULD, Dominique. *Le rire et les larmes dans la littérature grecque, d'Homère à Platón*. Paris: Les Belles Lettres, 1990.

BLUNDELL, Mary Whitlock. *Helping friends and harming enemies: a study in Sophocles and Greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

BODDICE, **Rob**. The History of Emotions. *Revista de Estudos Sociais*, 62, 2017, p. 10-15.

BODDICE, **Rob**. *The History of Emotions*. Manchester: Manchester University Press, 2018.

CASCUDO, Luís da Câmara. *História dos Nossos Gestos*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1987.

DAGIOS, Mateus. *Pólis enferma: Nósos e a representação do lógos sófístico nas tragédias Filoctetes de Sófocles e Orestes de Eurípides*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2019.

EASTERLING, P.E. Repetition in Sophocles. *Hermes*, v. 101, n. 1, 1973, p. 14-34.

FEBVRE, Lucien. La sensibilité et l'histoire: Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? *Annales d'histoire sociale (1939-1941)*, t. 3, n. ½, Jan. - Jun., 1941, p. 05-20.

KIRKWOOD, G. M. *A study of Sophoclean drama*. Ithaca: Cornell University Press, 1958.

KONSTAN, David. *A Amizade no Mundo Clássico*. São Paulo: Odysseus Editora, 2005.

LIDDELL, Henry; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. Oxford: OUP, 1940.

MAZON, Paul. Notice. In: SOPHOCLE. *Tragédies: Philoctète – Oedipe à Colone*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, p. 01-07.

MEIER, Christian. *De la tragédie grecque comme art politique*. Paris: Les Belles Lettres, 2004.

MICHELAKIS, Pantelis. *Achilles in Greek tragedy*. Cambridge: CUP, 2007.

MOTA, Leonardo. *Adagiário Brasileiro*. São Paulo: Editora Itatiaia, 1987.

PODLECKI, A.J. The power of the word in Sophocles' *Philoctetes*. *GRBS*, v. 7, 1966, p. 223-50.

REINHARDT, Karl. *Sófocles*. Brasília: Ed. da UnB, 2007.

ROSE, Peter. Sophocles' *Philoctetes* and the teachings of the sophists. *Harvard Studies in Classical Philosophy*, v. 80, 1976, p. 49-105.

SARTRE, Maurice. Os gregos. In: CORBAIN, Alain; COURTINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (org.). *História das emoções: Da Antiguidade às Luzes*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020, p. 23-84.

SEAFORD, Richard. Laughter and Tears in Early Greek Literature. In: ALEXIOU, M.; CAIRNS, D. (ed.). *Greek Laughter and Tears: Antiquity and After*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017, p. 27-35.

VIDAL-NAQUET, Pierre. Le Philoctète de Sophocle et l'éphébie. *Annales. Economies, sociétés, civilisations*, 26<sup>e</sup> année, n. 3-4, p. 623-638, 1971.

VINCENT-BUFFAULT, Anne. *História das lágrimas: século XVIII-XIX*. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

WALTON, Stuart. *Uma história das emoções*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

# AS PERSEGUIÇÕES AOS CRISTÃOS NAS CARTAS DE PLÍNIO, O JOVEM NO IMPÉRIO ROMANO (SÉC. I – II D.C.)

## THE PERSECUTIONS TO CHRISTIANS IN THE LETTERS OF PLINY, THE YOUNGER IN ROMAN EMPIRE

---

Newton Pinto Cordeiro<sup>69</sup>

Artigo recebido em 23 de Novembro de 2020  
Artigo aceito em 01 de Março de 2021

**Resumo:** Neste artigo, o interesse despertado é com relação às perseguições que sofreram os cristãos no Império Romano entre os séculos I e II da era comum. Mas, será mesmo que foi uma perseguição? Ou conflitos acerca do exercício da cidadania romana, pontuais, de determinadas regiões? O trabalho pretende relativizar o paradigma da perseguição analisando a documentação epistolar de Plínio, O Jovem.

**Palavra-chave:** cartas; cristianismo; perseguições; Plínio, o jovem.

**Abstract:** In this article, the interest aroused is in relation to the persecutions that Christians suffered in the Roman Empire between the 1st and 2nd centuries of the common era. But was it really persecution? Or conflicts about the exercise of Roman citizenship in certain regions? The work aims to relativise the paradigm of persecution by analysing the epistolary documentation of Pliny the Young.

**Keyword:** letters; christianity; persecutions; Pliny, The Younger.

Caso nos questionemos sobre as características da contemporaneidade, vamos identificar a diversidade religiosa no mundo ocidental como uma dessas características e o cristianismo é a religião

---

<sup>69</sup> É graduado em História pela Universidade Estácio de Sá e pesquisador-estagiário do Núcleo de Estudos da Antiguidade (UERJ). Este artigo foi orientado pela professora Dra. Josélia Castro da Universidade Estácio de Sá, Rio de Janeiro, campus Madureira e resultado da avaliação de disciplina de pesquisa. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2891628600213033>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3499-4563>. E-mail: [newton.pcordeiro@gmail.com](mailto:newton.pcordeiro@gmail.com).

hegemônica<sup>70</sup> dentre a diversidade que podemos encontrar, inserido de forma enraizada na cultura daquele mundo. Do nosso mundo. Contudo, falar de cristianismo é falar de mais de dois mil anos de experiência religiosa, portanto, delimitaremos. Este artigo, utilizando a documentação de Plínio, O Jovem, mais precisamente as cartas por ele escritas, analisando o conteúdo das mensagens, buscará analisar as cartas 96 e 97<sup>71</sup> trocadas pelo autor e pelo imperador da época, Trajano; identificar, no recorte das informações da documentação, como era o tratamento recebido pelo grupo de cristãos no primeiros séculos; e por fim, relativizar a visão que temos hoje de uma possível perseguição de forma sistemática à luz da História Social. Analisando esta documentação, queremos responder à questão: houve de fato legislação que embasasse tais perseguições neste recorte cronológico?

O tema do cristianismo e das perseguições suscita debates dos mais diversos, tanto pela academia, como pelo público de fora da área e ainda que seja um tema já visitado pela historiografia nacional e internacional, além da carência de fontes, a nebulosidade das causas e dos contextos do processo histórico aqui analisado proporciona novas leituras, novos questionamentos, novas especulações, sem se esquecer das dificuldades inerentes para quem vai trabalhar com este tema. Pretendemos contribuir com mais uma lanterna sob o mar de dúvidas.

---

<sup>70</sup> Deve-se especificar que o conceito de hegemonia aqui trabalhado é o defendido por Triepel e Gioberti no verbete Hegemonia do: APUD IN: Silvano Belligni. Hegemonia. In: BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 11º ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. p. 579.

<sup>71</sup> É importante esclarecer que seguiremos a tradução feita pelo professor Thiago David Stadler em: STADLER, T. D. Plínio, Cartas, Livro X: tradução das epístolas trocadas entre Plínio, O Jovem e Trajano. Revista Prometheus Filosofia, Sergipe: UFS, vol. 11, nº 28, ago. 2018.



## 1. Revisando o tema

Na antiguidade, o cristianismo surge na região da Galileia, na província romana da Judeia<sup>72</sup> (LÉON, 1998, p. 36), por volta<sup>73</sup> dos anos de 28-29 d.C. (BENOIT; SIMON, 1987, p. 87) E após a crucificação de Jesus Cristo, por volta do ano 30 d.C., seus seguidores iniciam a evangelização dos povos da região e, lentamente, expande-se por todo o império.

Entretanto, não livremente esta expansão se daria. Obstando o processo de evangelização e da prática do culto está o próprio império e sua população, de maioria politeísta, no desenvolvimento desta nova religiosidade. E é aqui que nosso trabalho está inserido: os entraves entre a nova religiosidade nascente e o Império Romano. As dissensões estabelecidas ao longo dos anos foram relatadas tanto por fontes apologéticas, epistolares e jurídicas. Tanto por autores cristãos quanto autores pagãos. O tema da perseguição suscita debates e questões na historiografia e à algumas dessas vamos dedicar a atenção nesta revisão ainda que sem uma conclusão satisfatória e unânime quanto às arguições.

O tema da perseguição aos cristãos foi trabalhado por Benoit e Simon e exploram o assunto iniciando com os conflitos entre os judeus e os seguidores de Jesus Cristo. Um exemplo dado é a prisão de Pedro e João e o julgamento deles no Sinédrio (BÍBLIA, Atos dos Apóstolos, 4)<sup>74</sup>. Os historiadores também explicam que até 200 d.C. (séc. III), as perseguições

---

<sup>72</sup> Também chamada de Palestina, hoje, parte do Oriente Médio.

<sup>73</sup> A inexistência dos dados cronológicos oferecidos pelas fontes neotestamentárias é tema de discussão historiográfica levantada por: BENOIT, A; SIMON, M. *Judaísmo E Cristianismo Antigo: De Antíoco Epifânio A Constantino*. São Paulo: Pioneira: Universidade de São Paulo, 1987. p. 87.

<sup>74</sup> Episódio citado pelos autores, mas também verificável no livro Atos dos Apóstolos, da Bíblia, na tradução peculiar de Frederico Lourenço: BÍBLIA. Atos dos Apóstolos. Português. Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse. Traduzida por: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 2 v.

se davam “[...]às reações imprevisíveis, porém cada vez mais acerbas, da opinião pública prevenida contra essa estranha seita [...]” e que “[...] até o ano 250, uma série de decretos imperiais cujo objetivo era enfraquecer e desarticular a nova religião.” (BENOIT; SIMON, 1987, p. 130) além de ser “[...]mais da hostilidade popular que de uma política consciente e organizada.” (BENOIT; SIMON, 1987, p. 130).

Nesta perspectiva, dois autores são consoantes às duas citações anteriores. Quanto à necessidade de desarticulação, o arqueólogo e historiador Rostovtzeff nos diz:

A vida municipal estava, em todo o império, quase inteiramente livre do controle do governo central. O Estado se contentava com o fato de que não existissem clubes ou sociedades de caráter subversivo dentro de seus limites, e de que os organismos municipais se ocupassem apenas dos assuntos locais. Mas na realidade nenhuma comunidade dentro do império pretendia ir além de sua esfera limitada. Nada sabemos de organizações políticas, em Roma ou nos municípios do exterior, que pudessem ser consideradas como perigosas ao Estado. Apenas as comunidades cristãs eram perseguidas, mas não sabemos se o eram como associações não-licenciadas (*collegia illicita*) ou se os cristãos eram acusados individualmente por se recusarem a participar do culto do imperador, praticado em todo o império. Havia outras sociedades, profissionais e religiosas. As últimas incluíam um número infinito de associações funerárias (*collegia tenuriorum*, ou seja, literalmente, “associações dos pobres”), cujo objetivo era garantir a seus membros um funeral decente. Havia também muitas outras associações, nas quais os cidadãos da cidade se reuniam, segundo a idade, e ainda organizações como escolas filosóficas, que se assemelhavam a sociedades fechadas. (ROSTOVZEFF, 1983, p. 239).

Como nos mostra Rostovtzeff, na citação acima, ainda que houvesse determinadas associações dos mais variados tipos dentro do território do Império Romano, como associações funerárias e filosóficas, a associação religiosa cristã era considerada ilegal, portanto, temos uma consonância neste aspecto.

Benoit e Simon, em outro momento do texto, nos apresenta a discussão de um outro tópico do assunto: o problema jurídico. Nesta

passagem da historiografia, os autores nos chamam a atenção para duas hipóteses. Primeiro: o *Institutum Neronianum*. O segundo: a ação policial dos magistrados – poder de *coercitio*. Quanto a primeira hipótese apresentada, os autores afirmam:

Alguns historiadores, apoiando-se em textos de Tertuliano, admitiram a existência de uma lei particular, o *Institutum Neronianum*, promulgado por Nero, que teria determinado repressão ao simples *nomem*, ao fato de ser cristão. Assim estariam explicadas as medidas que foram tomadas. (BENOIT; SIMON, 1987, p. 132)

Contudo, esta hipótese foi abandonada ou superada pela própria “[...] incoerência da repressão, a diversidade das penas impostas, e a liberdade de ação dos magistrados desautorizam a pressuposição de uma lei específica, promulgada por Nero.” (BENOIT; SIMON, 1987, p. 133)<sup>75</sup>

Quanto a segunda hipótese, nossos autores comentam que:

Quais seriam, porém, os delitos que poderiam autorizar o emprego da *coercitio*? Tudo indica que fosse a mera realidade de uma religião em conflito com os costumes ancestrais, religião essa que não fora objeto de autorização oficial. O delito consistiria, pois, na existência de uma *religio illicita*. A esse delito principal naturalmente acrescentaram-se, ao longo dos anos, todos os crimes que se supunham cometidos pelos cristãos: lesa-majestade, atividade política, rejeição do culto imperial etc. Com certeza o cristianismo não despertou suficiente interesse para que o império o proibisse mediante uma lei geral, limitando-se simplesmente a reprimir e procurar conter uma *superstitio nova ac maléfica*, ou seja, uma religião não reconhecida e que perturbava a ordem pública. (BENOIT; SIMON, 1987, p. 133)

Nesta citação fica evidente a defesa da hipótese do poder policial. E com isso temos tanto Rostovtzeff quanto Benoit e Simon consonantes quanto a questão da desfragmentação, enfraquecimento ou desarticulação das autoridades religiosas nos dois primeiros séculos da era cristã.

---

<sup>75</sup> Ibidem, p. 133.

O segundo aspecto a ser considerado é sobre as hostilidades populares. Benoit e Simon nos ajuda a entender o nosso objeto fazendo uma breve retrospectiva das primeiras reações anticristãs. Uma das primeiras foi a questão das dissensões entre os apóstolos Pedro e João e as autoridades jurídicas do judaísmo na região da Judeia, já comentado anteriormente. Em 49 d.C., o imperador Cláudio expulsou todos os judeus da cidade de Roma em função de “agitações”, o que levanta a possibilidade de conflitos dentro daquela cidade entre estes judeus romanos e cristãos. Nero acusa os cristãos de serem os autores do grande incêndio, em 64 d.C., além de os perseguir de forma brutal. Durante o governo de Domiciano, o endurecimento com relação ao imposto cobrado aos judeus, poderia ser pensado com uma forma de repressão aos cristãos. A ida de membros da família de Jesus ao imperador. Denúncias contra cristãos na província do Ponto-Bitínia perante Plínio, o jovem.

Na mesma hipótese das hostilidades populares, Martin comenta como são vistos os cristãos, onde “Os rituais de adoração dos cristãos também despertavam hostilidade, pois levavam a acusações de canibalismo e promiscuidade sexual, em decorrência do ritual central, o qual chamavam de ágape.” (MARTIN, 2015, p. 207)

Martin comenta também que os romanos possuíam dificuldades para aceitar o cristianismo pela questão dos costumes ancestrais:

Já que, diferentemente dos judeus, os cristãos seguiam uma nova fé, em vez de uma religião tradicional transmitida pelos ancestrais, não gozavam de tratamento especial sob o Direito romano. Por tradição, os romanos respeitavam costumes e crenças diferentes se fossem antigos, mas tinham uma desconfiança enorme de qualquer credo novo. Os romanos também menosprezavam os cristãos porque Jesus, o salvador divino, fora crucificado como criminoso pelo governo. (MARTIN, 2015, p. 207)

Na mesma perspectiva das hostilidades populares, Silva nos apresenta uma interpretação das perseguições. Segundo o autor, as perseguições do primeiro e segundo séculos depois de Cristo obedecem a uma lógica descentralizada da estrutura imperial, estando o assunto em breves momentos em contato com o cônsul da época, mas que mesmo assim, em pontuais momentos de conflito com os populares. Diz o autor:

Em um primeiro momento, entre os séculos I e II, as comunidades cristãs eram malvistas pela população pagã, entretanto, o poder imperial não movia quaisquer tipos de perseguições. Neste sentido, as ações persecutórias ocorridas neste período podem ser caracterizadas como **assistemáticas, localizadas, mobilizadas pela população local ante problemas circunscritos** – pestes, inundações, secas –, **ou pela vontade pessoal de um imperador** – como Nero. (SILVA, 2011, p. 39)<sup>76</sup>

Kayser em seu artigo<sup>77</sup> faz uma análise sob vários aspectos da perseguição. Recortando sua análise aos dois primeiros séculos, ele questiona o uso do conceito de perseguição. Para ele, o termo conceitual perseguição possui nos textos neotestamentários diversos significados. O autor analisa trechos das passagens dos quatro evangelhos do Novo Testamento e observa que há uma diversidade de significados para perseguição, como injúria, depreciação e desprezo, isolamento social além de prisões e espoliações de bens. Algo que torna interessante a abordagem de Kayser no artigo, é a defesa que o autor faz da sua hipótese: o caráter polissêmico do termo perseguição, é resultado das adversidades que viviam os cristãos no período; mas também, é uma questão de identidade religiosa. Segundo nosso autor,

---

<sup>76</sup> Grifos do autor.

<sup>77</sup> KAYSER, L. C. Cristãos perseguidos ou discriminados? In: Congresso Internacional da Faculdades EST. 3, 2016, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, 2016. p. 194-201.

ser perseguido é ser do povo de Deus, pois “Com esta noção de perseguição, os autores do NT<sup>78</sup> colocaram os seguidores de Cristo (especialmente enquanto suas testemunhas portadoras de sua mensagem) na continuação da carreira sofridora dos heróis do passado” (KAYSER, 2016, p. 199). A contribuição de Kayser para o estudo do cristianismo antigo e, em especial, para a questão das perseguições, nos ajuda e pensar como que os perseguidos se enxergavam, ou se imaginavam.

O historiador espanhol Fernández<sup>79</sup> traz uma proposta de análise de dois imperadores perseguidores, os quais mais tiveram repercussão na literatura cristã. Fernández se preocupa em analisar as representações dos imperadores Nero e Domiciano. Estes dois imperadores são considerados os mais violentos na questão das perseguições dos séculos I e II d. C. O historiador afirma que estes imperadores são citados em várias documentações da antiguidade, por contemporâneos a eles ou não. Primeiro é estabelecido um marco das documentações. Fernández disserta sobre as representações de Nero e Domiciano nas documentações dos historiadores Tácito e Suetônio. Ele também afirma que estas documentações são as mais antigas sobre as perseguições aos cristãos escrita pelos pagãos (FERNÁNDEZ, 2012, p. 130).

As outras documentações, que comentam os episódios das perseguições, podem ser encontradas em Tertuliano, Lactâncio, Melitão de Sardes, Eusébio de Cesareia, Sulpício Severo, além de outros autores. Contudo, vale alguns comentários sobre o caso de Melitão de Sardes. O texto em que Melitão fazia referência aos imperadores, não chegou até

---

<sup>78</sup> Abreviatura feita pelo autor, quer dizer Novo Testamento.

<sup>79</sup> FERNÁNDEZ, J. C. El cristianismo primitivo ante la civilización romana: sobre la imagen como “persecutores christianorum” de Nerón y Domiciano a través de las primitivas fuentes cristianas. Revista Antesteria: Debates de Historia Antigua, Madrid: Universidad Complutense Madrid; vol. 1, p. 127-141, 2012

nós. Ele é comentado por Eusébio de Cesareia em seu livro, *História Eclesiástica*. Melitão, teria escrito que os imperadores Nero e Domiciano eram maus imperadores (FERNÁNDEZ, 2012, p. 132). E isto não é sem função. Stadler<sup>80</sup> nos explica que a partir do séc. II, criou-se um dualismo para se classificar os imperadores quanto a perseguição. Aqueles imperadores que endossavam as perseguições, eram classificados de “maus imperadores”. Aqueles que não perseguiram, eram classificados como “bons imperadores”. O autor explica que um dos primeiros a adotarem esta divisão, foi Melitão de Sardes, mas, o autor que ficou conhecido pela oposição entre “bons imperadores” e “maus imperadores”, foi o escritor Lactânncio, o grande difusor desta ideia (STADLER, 2010, p. 4).

Stadler trabalha a questão do principado de Trajano e como era complexo para este imperador empreender uma política religiosa de perseguição. O autor argumenta que a formação militar de Trajano, o encaminhou para outros caminhos, como “A política de expansão territorial, as batalhas, construções de monumentos e preocupações com escravos, tiveram maior importância neste período que possíveis indivíduos que praticavam uma nova *supersticio*” (STADLER, 2010, p. 2). Além da formação militar, Stadler pontua outras duas características de Trajano. Primeira: o imperador era versado nos assuntos religiosos. O autor cita presságios, premonições e sonhos que o imperador teve contato, onde se previra os sucessos do futuro imperador (STADLER, 2010, p. 5). Além de titulações, há a questão da própria sacralização em função do culto imperial, sem contar o episódio da aclamação em frente ao Capitólio, onde Trajano foi confundido com o deus Júpiter (STADLER, 2010, p. 6). Estes episódios reforçariam uma sensibilidade do imperador com a

---

<sup>80</sup> STADLER, T. D. Arrependimento e cristianismo em Plínio, O Jovem. *Revista Semina*, vol. 8, nº2, p. 1-14, jul./dez. 2010.

questão religiosa dos cristãos, com tudo, não nos parece que a sensibilidade do imperador seja uma explicação plausível o suficiente para afirmar tal arguição, tendo em vista que o próprio já fora considerado um deus, tendo que se prestar culto ao mesmo. E, como veremos, os cristãos foram denunciados em função de sua religiosidade contrária ao do império.

Um segundo ponto interessante de se discutir no texto de Stadler é a questão da imagem imperial. Trajano é reconhecido por grandes feitos na administração do império, como as construções de obras públicas, a expansão territorial dos limites do império, além da conquista da Dácia. Tendo um período de paz, segundo o nosso autor, empreender uma política de perseguição, seria prejudicial para a imagem do imperador e do próprio império (STADLER, 2010, p. 6).

## **2. As cartas e os cristãos**

A documentação que vamos analisar são cartas. Para tanto, temos que refletir sobre o que são estas fontes no seu contexto de produção. As cartas trocadas entre o imperador e o seu governador não é nada mais que comunicações da administração imperial. Isso é importante para iniciarmos a nossa análise pois precisamos pensar a finalidade que essas documentações tinham na época em que foram produzidas assim como onde se insere essa finalidade na vida que estes sujeitos históricos ocupam no tempo e no espaço. E, sendo as cartas trocadas por um governador de um território distante e o imperador de todos os territórios do império, estas cartas cumpriram um papel administrativo importante para a manutenção do poder.

Tendo como premissa esse papel que as cartas desempenharam no passado romano, vamos analisá-las a fim de responder a nossa questão principal: havia leis para as perseguições? Primeiro, analisaremos a carta do governador da Bitínia, depois, a resposta do imperador



Trajano. Precisamos esclarecer, como uma crítica externa ao documento, que utilizaremos as traduções do latim para o português feitas pelo professor Stadler<sup>81</sup>. As cartas têm sido catalogadas, classificadas, e divididas em livros por temas, assuntos e cronologia. As que usaremos são as de números 96 e 97, de Plínio e Trajano, respectivamente, do livro X.

Faremos a seguir a transcrição da tradução da carta 96:

Plínio ao imperador Trajano

[1] Meu senhor, [...] Nunca participei em Roma de nenhum processo contra os cristãos. Desconheço por isso qual é o crime do qual o acusam, quais punições merecem, qual procedimento deve regular o inquérito e quais limites devem colocar-se a eles. [2] Assim, tive as mais sérias dúvidas sobre se devem estabelecer-se diferenças entre as idades dos réus ou se, pelo contrário, os mais jovens, por mais tenra que seja sua idade, em nada se diferenciam dos mais velhos; sobre se deve conceder-se a absolvição à retratação, ou pelo contrário, àquele que tenha sido cristão em nada lhe beneficia a renúncia; por fim, se o castigo é pelo mero nome de cristão, inclusive na ausência de quaisquer tipos de crimes, ou se o que se castiga são os crimes associados ao dito nome. Eis de que modo me comportei até o momento com aqueles que foram conduzidos diante de mim e acusados de ser cristãos. [3] Perguntei diretamente a eles se são cristãos. Ao responder-me que sim, perguntei-lhes uma segunda e até uma terceira vez, advertindo-lhes que o reconhecimento de algo assim expressaria a morte. Aos que mantiveram sua declaração, ordenei que os executassem. A razão disso foi que não me cabia dúvida de que, qualquer que fosse a natureza do crime que confessavam, certamente este fanatismo e esta obstinação intransigente merecia a morte. [4] Houve outros que, apesar de mostrarem uma irracionalidade semelhante, sendo cidadãos romanos, os incluí nas listas daqueles que devem ser enviados ao julgamento em Roma. Em seguida, durante a instrução do processo, ao estender a outros a acusação, apresentou-se, como de costume, muitos casos particulares. [5] Por exemplo, apareceu fixado em um lugar público uma denúncia anônima contendo um grande número de nomes. Aos que negaram ser ou terem sido em algum momento cristãos, como invocaram aos deuses de acordo com a norma ditada por mim, fizeram uma oferenda de incenso e vinho diante de tua imagem, que com este propósito eu havia ordenado trazer junto às estátuas dos deuses, e também maldisseram o nome de Cristo, o que segundo se diz,

<sup>81</sup> STADLER, T. D. Plínio, Cartas, Livro X: tradução das epístolas trocadas entre Plínio, O Jovem e Trajano. Revista Prometheus Filosofia, Sergipe: UFS, vol. 11, nº 28, ago. 2018.

não se pode forçar de modo algum aos que são verdadeiramente cristãos, a estes cri que devia deixá-los em liberdade. [...]. [7] Houve entre eles quem assegurou, além disso, que toda a sua culpa, ou melhor, todo o seu erros consistiu tão somente em reunir-se regularmente em certo dia antes do nascer do sol, entoar alternadamente entre presentes um hino em honra de Cristo, como se de um deus se tratasse, e comprometer-se mediante juramento a não perpetuar alguns tipos de crimes, como se comenta, a não cometer furto nem roubo com violência, nem adultério, a não faltar com a palavra dada e não se negar a restituir um depósito quando chamados a pagar. Também manifestaram que, uma vez cumpridos esses ritos, tinham o costume de retirar-se e voltar a se reunir mais tarde para celebrar com comida, composta, ao contrário do que foi dito, de alimentos normais e inocentes, mas que já haviam deixado estas práticas desde que meu edito, seguindo tuas ordens, proibiu a todos os tipos de associações. [...]. [9] Por tudo isso, adianto de momento a instrução da causa, apressei-me a consultar-te. Na verdade, pareceu-me que o assunto merecia uma consulta a ti, em especial pelo número dos acusados, pois muitas pessoas de todas as idades, de toda condição e tanto de um como de outro sexo já foram processadas, e ainda muitas outras serão. E o contágio desta superstição não se estendeu unicamente pelas cidades, mas que também se propagou pelos povos e campos. Acredito, contudo, que a enfermidade pode ser detida e curada. [...]. (Plínio, o jovem, Livro X, 96)

Após a transcrição da carta 96, podemos fazer alguns apontamentos. O primeiro: quando Plínio diz que “[...] Nunca participei em Roma de nenhum processo contra os cristãos [...]”, algo muito dúbio paira sobre a nossa interpretação. Plínio, em Roma, não teve oportunidade de presenciar os julgamentos que possivelmente aconteceram na cidade? Ou nunca houve, quando estive em Roma, nenhum julgamento relacionado aos cristãos? Fica claro a questão. E isto seria importante para pensarmos outros precedentes nos julgamentos além de possíveis legislações que embasassem estes possíveis julgamentos predecessores.

Um segundo apontamento que podemos fazer, com relação estreitamente ao tema, é que o governador da província afirma categoricamente que “[...] Desconheço por isso qual é o crime do qual o acusam [...]”, evidenciando que, na legislação, há uma ausência de precedente. E devemos lembrar que Plínio não apenas foi cônsul da

província da Bitínia, mas também advogado, questor e pretor. Com a bagagem acumulada por Plínio, sua experiência na administração do império e suas participações no Tribuno da Plebe, especulamos que nosso autor detivesse experiência o suficiente no trabalho com as leis. O que nos deixa seguros para afirmar que, pelos indícios expostos, os rastros dessa sociedade indicam que não havia legislação que tratasse do tema, nem tipificasse crime, menos ainda de condenações a quem praticasse a nova superstição. Mas devemos ressaltar: pelos olhos e experiência do autor em seu tempo, seu espaço e sua experiência de vida no contexto dos fatos.

Mas, se não havia motivos explícitos para as condenações, devemos perceber que por um lado, deve-se puni-los em função da intransigência com que lidaram com sua fé. Por outro, devemos sinalizar o próprio comportamento do povo em relação aos cristãos: “[...] aqueles que foram conduzidos diante de mim e acusados de ser cristãos [...]”. Este fragmento mostra que de alguma forma, sejam pelos legionários, sejam pelos aristocratas ou pelos cidadãos, estes cristãos foram acusados por iniciativa de alguém do próprio povo romano da província. E podemos especular, que por cidadãos não cristãos. Em outro momento, Plínio comenta que uma iniciativa de autoria desconhecida: “[...] apareceu fixado em um lugar público uma denúncia anônima contendo um grande número de nomes.” Este fenômeno de denúncias mostra diversos conflitos na camada social da província, mostrando também um exercício da cidadania romana por parte daqueles que se opunham ao exercício da nova fé. Levantaria até a suspeita que, no caso da denúncia pública, e aqui não se especifica se seria inscrições em paredes como era de costume ou escrita em algum tipo de papiro, para alguém ou grupo, levantar um número grande de nomes que praticassem a superstição, deveria se ter conhecimento dessas pessoas por parte do denunciante. Seja como for, isto é claramente um exercício políticos do

próprio povo romano. Um exercício da cidadania de uma população. Outro exemplo pode ser dado por Plínio quando “[...] nomes foram revelados por um delator [...]”, mostrando que de fato há uma forte relação entre a cidadania, exercício político dos direitos e deveres romanos, com a religiosidade.

A resposta que Plínio esperava foi escrito pelo imperador Trajano, a qual chamamos de carta 97. A seguir, a transcrição da tradução:

Imperador Trajano a Plínio

[1] Meu caríssimo Segundo, seguiste o procedimento que devias ao analisar as causas dos processos daqueles que foram denunciados diante de ti como cristãos. Na verdade, não se pode estabelecer uma norma geral que imponha, por assim dizer, alguns critérios absolutamente rígidos. Os cristãos não devem ser perseguidos. Se forem denunciados e a culpa provada, devem ser castigados. No entanto, aquele que nega ser cristão e o demostre de fato, isto é, venerando aos nossos deuses, embora se suspeite de ter sido cristão no passado, deve obter a absolvição por sua retratação. [2] Quanto às denúncias anônimas que podem aparecer fixadas em lugares públicos, não devem servir a nenhum tipo de acusação, pois é uma prática detestável e imprópria de nosso tempo. (Plínio, o jovem, Livro X, 97).

Com a resposta que Trajano redigiu, é possível corroborar que de fato, assim como analisamos anteriormente na carta de Plínio, não havia na legislação romana até meados do século II precedentes e leis que proibissem o exercício da nova fé. Quando o imperador diz que “[...] não se pode estabelecer uma norma geral que imponha, por assim dizer, alguns critérios absolutamente rígidos.”, fica claro que não há o respaldo jurídico. Mas podemos perceber na documentação, uma forma de moralidade, uma defesa do regramento e da boa conduta, sendo o governador da província fiscal de comportamentos estranhos aos costumes romanos. Podemos perceber isto em: “Se forem denunciados e a culpa provada, devem ser castigados”. Este imperativo não demonstra crime para aqueles seguidores do Cristo, mas não se aceita esta fé. A correção seria um castigo, onde a repreensão parece mais estar no

âmbito da moralidade ao âmbito legal. Quanto a ação persecutória, Trajano é enfático: “Os cristãos não devem ser perseguidos.”

O eminente historiador francês Veyne, em seu célebre livro *O Império Greco-Romano*, procura investigar as dissensões existentes entre a religiosidade do império e a religiosidade dos cristãos. No capítulo oito, Veyne faz uma série de considerações sobre as relações entre os cristãos e o povo romano. Veyne comenta que antes mesmo da primeira perseguição de Nero, em 64, houve um caso de um senador chamado Thraseas, que foi coagido a se suicidar em função de não viver “como um autêntico romano”<sup>82</sup>. Se formos explorar com mais dedicação as justificativas dos colegas senadores, vamos encontrar outras justificativas, como: “evitava seus compatriotas”; ele pertencia a uma “seita”; “foi julgado culpado de “secessão”. Nos quatro trechos extraídos do texto, que formam as justificativas, podemos perceber como é para o romano, principalmente para os moradores da Cidade Eterna, vivenciar de forma exemplar a vida romana. Portanto, podemos observar a interação da vida política e vida social, com a vida privada. (VEYNE, 2009, p. 245)

No caso da nossa documentação, percebe-se uma interação entre a vida política e a vida religiosa. Esta interação, à luz da História Social<sup>83</sup>, nos ajuda a entender como se opera o exercício da cidadania romana. O antropólogo Erwin Goffman<sup>84</sup> nos ajuda a entender esta dinâmica social com os conceitos de estigma e identidade social. Estigma, sendo um atributo, uma característica depreciativa imputada a alguém por outro, destaca a normalidade desse outro, ou pelo menos no

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>83</sup> CARDOSO, C. F.; VAIFAS, R (Org.). Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997. p. 76-93.

<sup>84</sup> GOFFMAN, E. Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

modo como ele se identifica como normal. Os conceitos de estigma e identidade social desenvolvidos por Goffman nos ajudam a perceber na estrutura social romana que há uma identidade romana normal, identidade construída com a intensa valorização da religiosidade politeísta, assim como o culto ao imperador, visto na documentação. Na identidade da cidadania romana, o cristão possui o que Goffman chama de comportamento desviante, ou seja, comportamentos, valores, crenças, que diferem em essência da norma social.

Veyne, para exemplificar essa questão da vida privada com a vida pública e suas imediatas dimensões, comenta sobre a reação de alguns membros da plebe, que revoltados com a morte de um príncipe, manifestam-se da seguinte forma:

Bem como manifestação político-religiosa: à morte de Germânico, um príncipe muito amado, a plebe, manifestando-se contra o governo dos deuses, dilapidou seus templos e alguns pais ostensivamente enjeitaram os filhos em sinal de protesto. (VEYNE, 2009, p. 23)

Este exemplo nos serve para identificar a questão com a qual nos aprofundávamos: o exercício da cidadania. Na citação anterior, identificamos a questão do comportamento social dos romanos, levando o seu direito de protesto ao nível de enjeitar os próprios filhos. No caso, em função da morte de alguém, em desagrado da plebe, as escolhas dos deuses são contestadas. Fora do que esperavam. Este exercício da cidadania romana é uma espécie de norma social, ou seja, aquilo que se espera que o povo seja em função de sua identidade social.

Voltando ao texto anterior, seja pelo desagrado da plebe, em relação à morte de Germânico, ou pelo desagrado do senado, em função do distanciamento de Thrasesas, plebe e senado são participantes ativos na política imperial, no sentido de haver intervenções suficientes que nos faz crer na possibilidade de um exercício da cidadania, seja

patrício, seja plebeu, comum às mentalidades de ambos. Veyne, na obra antes analisada, comentara:

Para a maioria dos pagãos, os cristãos, esses seres híbridos, às vezes próximos ou distantes, eram enigmas, isto é, monstros. O cristianismo era uma maneira de pensar não muito diferente do paganismo e, por conseguinte, não era uma estrangeira; os pagãos não podiam ignorá-la porque o monstro desenvolvia-se no meio deles. Os cristãos faziam parte do Império, mas sem os mesmos costumes, evitavam conviver com os outros, não participavam das festas ou dos espetáculos, não veneravam os deuses nacionais, seu Deus não pertencia a determinada nação, diferente do deus dos judeus. Além de querer se isolar como uma legítima diferença nacional, esse Deus pretendia superar os deuses nacionais. (VEYNE, 2009, p. 246)

Essa citação vem nos mostrar com a atmosfera daquela sociedade, está em processo de intensa transformação. Mas que ainda assim, a transformação não acontecerá sem conflitos, uma vez que a questão religiosa está em primeira ordem de discussões na cidadania romana. A citação ilustra como que uma visão de preconceitos está arraigada na sociedade. Ou, estigmatizada. Da mesma forma em que o senado repreendeu Thraseas e o coagiu para morrer em função de seu estilo de vida alternativa àquela romana, tradicional – ou *Roman way of life* – e cotidiana, os cristãos serão malvistas no império. Veyne melhor define a questão do lugar dos cristãos na sociedade romana da seguinte forma:

Transformou-se em doutrina a rejeição pelo que não era completamente diferente e que, no entanto, permanecia inclassificável, anormal. Por isso, recorria-se a ideias herdadas: respeitar o *mos majorum*, costume ancestral, argumento eficaz utilizado contra as inovações não-desejadas. Ou, então, era preciso salvaguardar a unidade religiosa e a moral da coletividade. Os imperadores que perseguiram os cristãos os condenavam por sua anormalidade, e não por sua deslealdade; como mostrou Fergus Millar, recusar-se a prestar homenagem aos imperadores não era motivo para persegui-los; em 249, o decreto-lei que regulamentava a perseguição impunha a todos a prática do sacrifício "aos deuses". O objetivo da condenação, de acordo com a sentença declarada desde o ano 180 contra os mártires de Scilli, na África, era obrigar os cristãos a retomar o *Roman way of life* ("*ad Romanorum morem redire*"). Por volta do ano 300, Diocleciano começou a estabelecer por decreto a pureza moral em seu império; alegou,

a princípio, as veneráveis e puras normas das lei romanas e lembrou o respeito às leis; e, para consolidá-lo, acrescentou um argumento tradicional: "Não há dúvida" de que os deuses serão indulgentes com Roma como sempre foram quando virem que todos os súditos do imperador levam uma vida piedosa, devota, tranquila e pura. (VEYNE, 2009, p. 246)

Com esta citação, podemos verificar uma precisão de Veyne para descrever os comportamentos na sociedade romana, mostrando como eram vistos os cristãos pelos pagãos, assim como eram estigmatizados em função de sua superstição desviante da identidade e cidadania romana.

### **Considerações finais**

Em nosso artigo, analisando as cartas trocas entre o imperador Trajano e o cônsul da província da Ásia, a Bitínia, podemos verificar os tratamentos dados aos cristãos. Concluímos pelo questionamento de Plínio, com relação ao cometimento de crimes pelos cristãos assim como pela resposta enfática de Trajano, onde se recrimina uma ação persecutória aos mesmos, que não havia de fato nenhum tipo de legislação que embasasse uma tipologia de crimes cometidos pelos seguidores do Cristo. Percebemos também que a identidade social dos cidadãos romanos faz com que eles tenham as iniciativas de denúncias contra os cristãos. O comportamento desviante desses membros da sociedade, faz com que eles sejam estigmatizados, como mostrado na historiografia anteriormente. Podemos também perceber que há uma certa dose de tolerância do poder imperial com a nova superstição, claramente evidenciando a ausência de uma preocupação em termos de império com a nova fé. Contudo, uma tolerância às cegas, pois quando há a acusação, deve-se repreender, castigar. Isso nos faz refletir se é possível dizer que houve uma perseguição ao cristianismo dos primeiros séculos, que, de fato não há um respaldo jurídico sobre o tema. É necessário relativizar este paradigma da perseguição pois não é o caso, como mostra a documentação. Podemos falar em estigma,



preconceitos, discriminação, mas não uma ação persecutória como haveria de acontecer no século III d. C.

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

PLINIO EL JOVEN. Cartas. Traducción de Julián González Fernández. Madrid: Editorial Gredos, 2005.

STADLER, T. D. Plínio, Cartas, Livro X: tradução das epístolas trocadas entre Plínio, O Jovem e Trajano. *Revista Prometheus Filosofia*, Sergipe: UFS, vol. 11, nº 28, ago. 2018.

### B) Obras de orientação historiográficas

BENOIT, A; SIMON, M. *Judaísmo E Cristianismo Antigo: De Antíoco Epifânio A Constantino*. São Paulo: Pioneira: Universidade de São Paulo, 1987.

BÍBLIA. Atos dos Apóstolos. Português. *Novo Testamento: Apóstolos, Epístolas, Apocalipse*. Traduzida por: Frederico Lourenço. São Paulo: Companhia das Letras, 2018. 2 v.

BOBBIO, N; MATTEUCCI, N; PASQUINO, G. *Dicionário de Política*. 11º ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

CARDOSO, C. F; VAIFAS, R (Org.). *Domínios da História: ensaios de Teoria e Metodologia*. 5 ed. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

FERNÁNDEZ, J. C. El cristianismo primitivo ante la civilización romana: sobre la imagen como "persecutores christianorum" de Nerón y Domiciano a través de las primitivas fuentes cristianas. *Revista Antesteria: Debates de Historia Antigua*, Madrid: Universidad Complutense Madrid; vol. 1, p. 127-141, 2012.

GOFFMAN, E. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4 ed. Rio de Janeiro: Editora LTC, 2008.

GRIMAL, P. *O Império Romano*. Lisboa: Edições 70, 1999.

KAYSER, L. C. Cristãos perseguidos ou discriminados? In: Congresso Internacional da Faculdades EST. 3, 2016, São Leopoldo. Anais do Congresso Internacional da Faculdades EST. São Leopoldo: EST, v. 3, 2016. p. 194-201.

LEÓN, M. L. S. *El Alto Imperio Romano (14 – 235)*. Madrid: Editorial Síntesis, 1998.

MARTIN, T.R. *Roma Antiga: De Rômulo a Justiniano*. Porto Alegre: L&PM Editores, 2015.

ROSTOVTZEFF, M. *História de Roma*. 5. ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1983.

SILVA, D. P. da. *As perseguições aos cristãos no Império Romano (séc. I-IV): dois modelos de apreensão*. *Revista Jesus Histórico*, Rio de Janeiro: UFRJ; v. 7, pp. 29 - 44, 2011.

STADLER, T. D. Arrependimento e cristianismo em Plínio, O Jovem. *Revista Semina*, vol. 8, nº2, p. 1-14, jul./dez. 2010.

VEYNE, P. *O Império Greco-Romano*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2009.

VEYNE, P. (Org.). *História da Vida Privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

# A LITERATURA ESPÍRITA BRASILEIRA E AS REPRESENTAÇÕES DA ROMA ANTIGA NO ROMANCE “HÁ DOIS MIL ANOS”

## BRAZILIAN SPIRITIST LITERATURE AND THE REPRESENTATIONS OF ANCIENT ROME IN THE NOVEL “TWO THOUSAND YEARS AGO”

Paulo Samuel Viana Castro<sup>85</sup>

Artigo recebido em 05 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 01 de Março de 2021

**Resumo:** Partindo da renovação historiográfica acerca dos estudos históricos, este artigo<sup>86</sup> tem como objetivo refletir as representações da Roma antiga presentes no romance espírita “Há Dois Mil Anos”. Para isso, considera-se os elementos que envolvem o objeto em análise, a exemplo do lugar de produção da fonte.

**Palavras-chave:** Roma. Psicografia. Representações.

**Abstract:** Starting from the historiographical renewal concerning historical studies, this article aims to reflect the representations of Ancient Rome present in the spiritist novel “Two thousand years ago”. For this, the elements that involve the object under analysis are considered, such as the place of production of the source.

**Keywords:** Rome. Psychography. Representations.

### 1. Introdução

A relação entre história e literatura tem se mostrado frutuosa ao longo do tempo. Na pesquisa histórica, a utilização da literatura revela, ao mesmo tempo, a construção de profundas reflexões teórico-metodológicas. Para a literatura, considerar a base histórica em uma

<sup>85</sup> Graduado em História pela Universidade Estadual do Ceará - UECE/FAFIDAM e mestrando do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Campina Grande - PPGH/UFCG sob orientação de Marinalva Vilar de Lima. E-mail: paulosamuelvianacastro@gmail.com. <https://orcid.org/0000-0002-8859-395X>

<sup>86</sup> O presente artigo é fruto da pesquisa monográfica desenvolvida na graduação, sob orientação de José Olivenor Souza Chaves. E-mail: olivenor.chaves@uece.br

obra é também verificar que elementos internos e externos ao texto estão articulados. Em suma, os caminhos que podem ser tomados a partir dessa relação são múltiplos, como veremos no decorrer desse artigo, onde além de tomarmos como base de reflexão a literatura espírita, esta tratará do mundo antigo.

Eleger uma obra literária, especialmente de natureza espírita, como fonte para se estudar as representações referentes à antiguidade, só evidencia o quanto estamos diante dessas possibilidades de pesquisa historiográfica. Diferentemente do tratamento dado às fontes ao longo do século XIX, cujo reconhecimento era tão somente pelo caráter oficial das mesmas, a partir dos anos de 1920, uma verdadeira renovação historiográfica passou a acontecer, sobretudo a partir da fundação da revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*.

Com a instauração da chamada “Escola dos Annales”, a crítica a historiografia tradicional, que primava apenas pelo factual-político, passou a ser mais sistemática, ao passo que o repertório de fontes históricas se ampliava consideravelmente. Nesse percurso, impulsionados por essa renovação, entre as décadas de 1960 e 1980, motivados pelos estudos culturais, percebe-se a ascensão de novos objetos, problemas e abordagens que culminaram para o surgimento da História Cultural.

É nesse importante movimento de renovação que a literatura entra em cena, seja como fonte ou como objeto de estudo da pesquisa histórica. Não obstante, embora consideremos que “a historiografia não dispõe de metodologia, teoria e conceitos particulares para tal, ainda que já tenha acumulado experiência razoável” (FERREIRA, 2013, p. 80), a literatura traz em seu bojo um conjunto de evidências, pois a mesma “também constitui uma socialização de valores, memórias e discursos” (GRECCO, 2015, p. 123).

Nesse sentido, trazendo para o campo da pesquisa histórica, as manifestações literárias são possíveis instrumentais de abordagem do passado. Uma vez tomando como objetivo a análise das representações dos fatos históricos presentes na literatura, como é o caso do romance espírita “Há Dois Mil Anos”, aqui firmado como referência, questões problemáticas podem ser levantadas como ponto de partida: quais são as possíveis aproximações e distanciamentos acerca das representações do mundo antigo presentes no romance e na historiografia que aborda o Império romano?

De todo modo, convém salientar que a análise das representações na literatura é também uma maneira de interpelar os mecanismos nos quais são apresentadas concepções de mundo, valores e tudo aquilo que diz respeito a um domínio específico, ou seja, a fonte e seu lugar de produção. Com isso compreende-se que tais elementos, que interagem com as percepções de um grupo, “não são de forma alguma discursos neutros” (CHARTIER, 1990, p. 17).

Pesavento (2012, p. 50) também alerta para o fato de que o historiador deve tomar a literatura a partir do tempo de sua escrita, do autor e da época em que foi produzida, tanto se o texto falar de sua época, de uma passada ou futura. Portanto, embora aqui sejam pontuados fatos referentes a antiguidade romana, é primordial não perder de vista os elementos de produção do romance datados de meados do século XX, bem como o universo espírita em que o mesmo se insere, o que será abordado no próximo tópico.

## **2. A doutrina espírita e sua produção escrita**

O surgimento da doutrina espírita, base para a gênese do romance que será abordado adiante, se insere em um contexto bastante

específico, a França da segunda metade do século XIX.

A partir do ano de 1854, a sociedade francesa, com olhos curiosos e assombrados, passou a se reunir nos salões para assistirem o fenômeno denominado de “mesas girantes”, que se movimentavam misteriosamente sem nenhuma força visível.

Embora tais eventos ocorressem nos Estados Unidos, na Europa e em outras partes do mundo, foi na França que mais especialmente ganhou repercussão e notoriedade, chamando a atenção de estudiosos, entre eles Hippolyte Léon Denizard Rivail<sup>87</sup>. Os episódios das “mesas girantes”, para Rivail, foram se constituindo, paulatinamente, em objeto de perscrutação e de análise. Após uma intensa investigação, que perdurou por aproximadamente dois anos, Denizard Rivail construiu uma sólida estrutura de pensamento a respeito da existência e das atividades dos espíritos, concluindo que eram estes a causa explicativa dos misteriosos fenômenos.

Ao adotar o pseudônimo de Allan Kardec<sup>88</sup>, o então intelectual Hippolyte Léon Denizard Rivail deu novos significados para os estudos em curso e conseqüentemente os resultados dos mesmos, significando que suas conclusões não eram frutos de seus esforços, mas dos Espíritos. No ano de 1857, após a formulação e organização da doutrina espírita, Alan Kardec trazia à lume a primeira das cinco obras fundamentais da então Doutrina Espírita, por ele denominada de O Livro dos Espíritos, livro

---

<sup>87</sup> Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869) teve formação no Instituto de Yverdon, localizado na cidade suíça de Iverdon-les-Bains. Tendo ingressado como aluno no ano de 1815, o jovem Rivail recebeu influência direta do fundador e diretor do citado instituto, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827). No ano de 1819, o notável aluno passara a assumir a função de submestre. Cf. <http://lavenir.educacao.ws/event/instituto-de-yverdon/>

<sup>88</sup> A partir dos escritos resultantes de suas pesquisas, Denizard Rivail começa a utilizar o pseudônimo de Allan Kardec, no qual ficou mundialmente conhecido. Há indícios de que o respectivo nome adotado se refira a uma de suas reencarnações, de origem celta.

elaborado a partir de perguntas, formuladas por Kardec, e respostas, fornecidas pelos Espíritos<sup>89</sup>.

Para além de O Livro dos Espíritos (1857), Allan Kardec, organizou mais quatro livros que, juntamente com o primeiro, passaram a ser à base da doutrina espírita: O Livro Dos Médiuns (1861), O Evangelho Segundo o Espiritismo (1864), O Céu e o Inferno (1865) e A Gênese (1869). A propagação de suas obras, frutos de seus estudos, ganhou forte impulso no contexto sociocultural da época, chegando até a realidade brasileira.

No cenário específico do Brasil, a curiosidade pelo “sentido do maravilhoso e do sobrenatural” (DEL PRIORE, 2014, p. 154) sempre permeou o imaginário de sua população. Já na primeira metade do século XIX, por exemplo, nas páginas dos jornais brasileiros, temos referências à presença de cartomantes, feiticeiros, videntes e charlatões, práticas seculares que se achavam disseminadas nos interstícios da sociedade, não obstante o discurso da modernidade.

Embora a França tenha sido o ponto de partida da doutrina espírita, cuja base reside nas cinco principais obras organizadas por Allan Kardec, o Brasil irá, ainda no século XIX, acolhê-la a partir da criação de diversas casas de estudos, como por exemplo a Sociedade de Estudos Espíritas - Grupo Confúcio, fundada na cidade do Rio de Janeiro, capital do Império, em 02 de agosto 1873.

Com esse crescente desenvolvimento, a doutrina espírita vai consolidando características bastante peculiares no solo brasileiro, como é o caso do aspecto religioso que se sobressai com notoriedade. Diante disso, além da “prática do espiritismo no Brasil está bastante voltada para

---

<sup>89</sup> De forma simples, de acordo com a Doutrina Espírita, espíritos são os seres inteligentes da criação, os quais povoam todo o universo. Para maiores informações, conferir o “O Livro dos Espíritos”, em sua segunda parte.

a prática da mediunidade e ao estudo do Evangelho" (RODRIGUES, 2012, p. 57), são raras as organizações espíritas voltadas para o estudo de seus fenômenos.

O desenvolvimento da doutrina espírita no Brasil, ao longo do século XX, foi também marcado por dois personagens que a impulsionaram e a tornaram mais conhecida, Francisco Cândido Xavier<sup>90</sup> e Divaldo Pereira Franco<sup>91</sup>. O protagonismo exercido por Francisco Cândido Xavier, ou simplesmente Chico Xavier, propiciou uma sólida base identitária ao espiritismo no Brasil. A relevância e força de seu nome pode ser medida por sua intensa produção escrita.

Nesse sentido, uma das grandes demonstrações que evidencia a força que o espiritismo vem tomando no Brasil, assim como em outros países, é a intensa produção literária. Uma das instituições espíritas mais expressivas nessa produção editorial é a Federação Espírita Brasileira (FEB), e para além dela, a doutrina espírita conta com mais 100 editoras especializadas. É pela FEB que hoje são reproduzidas grande parte da ceifa literária do espiritismo no Brasil, sendo "a principal instituição que tem desempenhado, dentro e fora do país, o papel de articulação identitária do kardecismo" (LEWGOY, 2008, p. 86).

Indiretamente, mesmo não sendo adeptas do espiritismo, muitas pessoas têm ou já tiveram alguma espécie de contato com a literatura espírita trazida à lume por seus médiuns. Além de Chico Xavier e Divaldo Franco, vários outros médiuns têm demonstrado apurada produção

---

<sup>90</sup> Francisco Cândido Xavier nasceu em 02/04/1910 na cidade de Pedro Leopoldo, no estado de Minas Gerais - MG. Em sua diversa produção literária espírita, destaca-se obras classificadas como romances, revelações, mensagens de temas variados, contos e escritos de natureza histórico-geográfico. (Cf. <https://www.febnet.org.br/wp-content/uploads/2012/06/Francisco-Candido-Xavier.pdf>).

<sup>91</sup> Divaldo Pereira Franco nasceu em 05/05/1927, na cidade de Feira de Santana, no estado da Bahia - BA. Além de possuir vasta produção literária, é considerado o maior orador espírita da atualidade, proferindo inúmeras palestras ao redor do mundo. Ver: <http://www.divaldofranco.com.br/noticias.php?not=32#1>



psicográfica, a exemplo de Yvonne do Amaral Pereira (1900-1984)<sup>92</sup>, Raul Teixeira<sup>93</sup>, e Carlos Baccelli<sup>94</sup>. A literatura espírita, na sua versão romance, passou a ganhar espaço entre o público não espírita a partir de 1987, com as publicações de Zíbia Gasparetto (1926-2018)<sup>95</sup>.

Toda essa produção escrita elaborada dentro dos limites da doutrina espírita é um importante elemento de visibilidade da mesma. Diante disso, o fenômeno da psicografia se sobressai como prática indispensável para a existência dessa literatura. É com a comunicação

---

<sup>92</sup> Yvonne do Amaral Pereira (Valença, 24 de dezembro de 1900 — Rio de Janeiro, 9 de março de 1984) foi uma costureira e médium brasileira, autora de diversos livros psicografados. Foi uma das mais respeitadas médiuns brasileiras, autora de romances psicografados bastante conhecidos entre os espíritas. Dedicou-se por muitos anos à desobsessão e ao receituário mediúnico homeopático. Esperantista atuante, trabalhou na sua propaganda e difusão, através de correspondência que mantinha com outros esperantistas, tanto no Brasil, quanto no exterior. Cf. <https://ositedosespiritas.wordpress.com/nomes-espiritas/>

<sup>93</sup> “José Raul Teixeira (Niterói, 7 de outubro de 1949), mais conhecido como Raul Teixeira, é um educador, orador, médium e filantropo brasileiro. É licenciado em Física pela Universidade Federal Fluminense, Mestre em Educação pela mesma universidade e Doutor em Educação pela Universidade Estadual Paulista. Raul é um dos fundadores da Sociedade Espírita Fraternidade, localizada em Niterói. A instituição mantém uma obra de Assistência Social Espírita denominada “Remanso Fraternal”, que atende a crianças e famílias socialmente carentes. Como orador, já esteve em todos os estados do Brasil e em 45 países, levando a mensagem espírita a milhares de pessoas.” Cf. <https://ositedosespiritas.wordpress.com/nomes-espiritas/>

<sup>94</sup> “Carlos A. Baccelli, nascido em Uberaba – MG, em 9 de novembro de 1952, é formado em Odontologia, é funcionário aposentado da Empresa Brasileira de Correios e Telégrafos. Há 47 anos cooperando com as atividades da Casa Espírita “Bittencourt Sampaio”. Como escritor e jornalista, biografando Chico Xavier, é autor de várias obras de significativa importância para a Doutrina. Atualmente, dirige o Lar Espírita “Pedro e Paulo” e apresenta ainda o programa radiofônico “Na Próxima Dimensão”, pela Rádio Boa Nova, de Guarulhos – SP.” Cf. <https://ositedosespiritas.wordpress.com/nomes-espiritas/>

<sup>95</sup> “Sua presença tem sido uma constante na lista dos livros mais vendidos nos últimos dez anos, sendo que a sua produção literário-mediúnica remonta aos anos 50 e 60. [...]. Os 24 títulos por ela publicados, segundo consta, já venderam mais de 5 milhões de exemplares. “Façanha” [...] superada por dois outros médiuns espíritas brasileiros, Chico Xavier e o baiano Divaldo Franco [...]. A princípio os livros de Zíbia Gasparetto eram conhecidos apenas no meio espírita. Hoje circulam em meio a um público de religiosidade “mais difusa”, constituindo um “fenômeno no filão do esoterismo[...]”. Cf. <file:///C:/Users/olive/Downloads/13462-Texto%20do%20artigo-16436-1-10-20120517.pdf>

estabelecida com os espíritos que temos como resultado essa considerável produção.

É o fenômeno da mediunidade, porta de acesso entre os mundos dos encarnados e desencarnados, que possibilita a formulação de livros dos mais variados gêneros e categorias. Além dos livros que compõem o “pentateuco” da Doutrina Espírita, assinados por Allan Kardec, temos, também, na realidade brasileira, livros de estudos, biografias, mensagens, romances, dentre outros gêneros. Os leitores que procuram as obras, em sua diversidade, não se resumem somente aos adeptos do espiritismo, despertando em muitos a curiosidade pelos conteúdos de tais obras.

Valéria Portela, em sua monografia intitulada “Espiritismo: identidade e literatura”, além de compreender o livro como importante elemento de formação da identidade espírita, nos informa que a FEB procura ter um controle da produção literária a ser editada. Desta forma, “pelo crivo só são aprovadas obras que não comprometam o viés doutrinário, que não se excedam em descrições dos planos superiores [...]” (PORTELA, 2012, p. 26). É necessário, portanto, que cada obra editada possua coerência com os postulados espíritas. Considerar tal dado é confirmar a ideia de que os livros espíritas, sobretudo as psicografias, não possuem uma utilidade banal, mas implicam atribuição de sentidos que, necessariamente, devem manter harmonia com os postulados doutrinários.

Entre a diversidade de gêneros, os conteúdos da literatura espírita, além de serem plurais, guardam uma riqueza de informações bastante relevantes para o conhecimento histórico. Na estante das centenas de obras psicografadas, algumas revelam enredos históricos estabelecidos em produtivos recortes espaço-temporais. Um exemplo da riqueza de representações históricas pela literatura espírita é próprio romance “Há

Dois Mil Anos” aqui tomado como base reflexiva, psicografado por Chico Xavier e ditado por Emmanuel, o qual trata da Roma do século I.

Outras obras psicografadas também abordam o período em questão, como por exemplo o livro “Paulo e Estevão”, que narra fatos da história do cristianismo primitivo e, “Herculânium”<sup>96</sup>, que tendo como enredo o soterramento da cidade romana de Herculano, é psicografado pela médium russa Wera Krijanowski, sob autoria espiritual de John Rochester.

Nessa inteligibilidade de acontecimentos, temos um arquivo de fatos relevantes para a reflexão histórica que não está desvinculado com o lugar que os produz. Por isso se faz imprescindível tomarmos minimamente nota do percurso da doutrina e seus principais postulados, como aqui foi apontado. “Há Dois Mil Anos”, além de se articular profundamente com seu lugar de produção, nos possibilita discutir inúmeros e marcantes fatos históricos a partir da forma como os mesmos são enredados e, conseqüentemente, representados.

Abordando uma diversidade de acontecimentos vivenciados no decorrer dos anos de 31 a 79 da Era Comum, a obra “Há Dois Mil Anos” foi psicografada entre outubro de 1938 e janeiro de 1939. Ao adentrar em seus fatos, através da envolvente narrativa do espírito Emmanuel, é possível perceber a representação de um rico universo que nos permite problematizar questões como política, escravismo, gênero e religiosidades. No contexto histórico abordado na trama, de acordo com os pressupostos espíritas, Emmanuel achava-se encarnado e ocupava o posto de senador romano através da identidade de Públio Lentulus.

---

<sup>96</sup> Também publicado no Brasil pela Federação Espírita Brasileira, o romance tem como plano de fundo a erupção do vulcão Vesúvio que além de atingir a cidade de Pompéia, também atingiu a cidade de Herculânium.

### 3. “Há dois mil anos” e as representações da roma antiga: alguns apontamentos

A obra literária “Há Dois Mil Anos”, psicografada por Chico Xavier e ditada por Emmanuel, foi produzida em um breve espaço de tempo. Como já pontuado, muitas são as problematizações acerca do mundo antigo que podem ser feitas tomando como base a citada literatura. A começar, temos o recorte espacial e temporal que delimita o romance. Além de termos citações reportando a diversos espaços do império romano, a temporalidade também nos remete a uma diversidade de acontecimentos.

Podemos pontuar que do ano 31 ao ano 79 d. C. o império romano contou com a atuação de 9 governantes: Tibério (14-37), Calígula (37-41), Cláudio (41-54), Nero (54-68), Galba (68-69), Otão (69), Vitélio (69) bem como o início da Dinastia dos Flávios com Vespasiano (69-79) e Tito (79-81). Embora alguns possuam mais ênfase do que outros, todos têm referência na literatura em questão.

Além dessa realidade mais precisa, temos diversos elementos que fazem parte da política imperial e que possibilitam reflexões, como a presença de escravos, a atuação da mulher no contexto social de então, bem como o aspecto religioso profundamente presente no cotidiano dos indivíduos que residem e transitam na extensão do império romano. São alguns desses aspectos que iremos apontar, pois os mesmos nos fazem compreender não somente o enredo literário, mas a história representada na múltipla realidade do império ao longo de 48 anos, de 31 a 79 d. C.

Sem dúvida, quando nos referimos ao império romano o aspecto político logo nos chama a atenção. Nesse sentido, o primeiro elemento que pode ser tomado para reflexão e, conseqüentemente,

problematizado em “Há Dois Mil Anos” se refere às representações que giram em torno do império e do político - expressões de poder que, por muito tempo, permeou as abordagens construídas sobre Roma pela historiografia e imaginário ocidental.

Nesse contexto, o primeiro ponto de abordagem pode-se partir do próprio personagem “principal”, Públio Lentulus, o qual possui lugar de destaque no campo imperial, apesar de toda a trama que o envolve, junto com sua família. Segundo o próprio romance, logo no primeiro capítulo, temos a seguinte descrição do mesmo:

Era, de fato, a residência do senador Públio Lentulus Cornelius, homem ainda moço, que, à maneira da época, exercia no Senado funções legislativas e judiciais, de acordo com os direitos que lhe competiam, como descendente de antiga família de senadores e cônsules da República.

O Império, fundado com Augusto, havia limitado os poderes senatoriais, cujos detentores já não exerciam nenhuma influência direta nos assuntos privativos do governo imperial, mas mantivera a hereditariedade dos títulos e dignidades das famílias patrícias, estabelecendo as mais nítidas linhas de separação das classes, na hierarquia social (EMMANUEL, 2009, p. 15).

Conforme o exposto acima, Públio Lentulus possuía um título, de senador, mas que não exercia nenhuma atividade política por que o título o qual ocupava não se articulava com a estrutura política vigente no período citado, sendo, portanto, mantido em decorrência dos laços sanguíneos antecedentes. Esse contexto enredado no romance nos permite refletir o conjunto das instituições romanas, além de ser uma oportunidade para se estabelecer uma visão mais ampla do contexto político de Roma.

Comumente, a historiografia tradicional divide a história de Roma em três períodos principais que fazem referência as formas de governo que a mesma tivera. São eles a Monarquia, que remete a fundação de Roma em 753 a.C. a 509 a.C.; República, de 509 a.C. até 27 a.C. com a

instituição do principado de Augusto, iniciando também o último ciclo da história romana, o Império.

É neste último período e nesse contexto político que os personagens se situam e se articulam. Dessa forma, diante da importância que o descendente da antiga família de senadores da República possuía, como nos mostra a obra literária em estudo, somos impulsionados a questionar: quais eram de fato os direitos, para além da importância moral, que tais indivíduos carregavam diante do poder imperial? De que maneira ocorre a limitação desses direitos? Para dar resposta a esses questionamentos, se faz conveniente refletirmos acerca da atuação dos poderes senatoriais frente ao então governo imperial, considerando também as múltiplas questões que envolvem tal contexto. Segundo Patrick Le Roux,

A invenção de uma monarquia imperial por Augusto revestiu-se de um duplo aspecto: submeteu a república à autoridade de um príncipe (o “primeiro” entre os cidadãos) – sem que isso conduzisse ao desaparecimento de suas instituições tradicionais – e afirmou o monopólio do poder de uma única família, os Césares, reunida firmemente em torno de seu chefe. (LE ROUX, 2009, p. 21)

Em outras palavras, a instituição do Império não implicou o total desaparecimento de instituições anteriores, a exemplo do senado. Sem dúvida, mudanças ocorreram. “Além disso, nos domínios social e moral, ele [o imperador] honrava os valores da aristocracia senatorial e os costumes dos ancestrais [...]” (LE ROUX, 2009, p. 22); o que ilumina a referência à instituição senatorial de então e sua relação com Públio Lentulus, dotado de respeito e estima.

Saindo dos apontamentos em relação a dimensão institucional, a realidade cotidiana do período de Tibério Cesar (14-37), sucessor de Otaviano Augusto e imperador dos primeiros anos em que se assenta o enredo literário de “Há Dois Mil Anos”, também possui grande

expressividade. Na capital do Império, o dia a dia da família Lentulus é relatada com minuciosidade, se referindo, prioritariamente, ao espaço público das vias romanas. Segundo o romance, por volta do ano 31 d. C.:

Iniciara-se já o tráfego das carroças barulhentas, com os gritos pouco amáveis dos condutores, porque na Roma imperial as horas do dia eram reservadas, de modo absoluto, ao tráfego dos palanquins patrícios e ao movimento dos pedestres (EMMANUEL, 2009, p. 30).

De fato, a capital do então império não possuía a visão cristalizada de um ambiente organizado e harmonioso como comumente se reproduz. Tal realidade se articula com o aumento populacional de camadas pobres que Roma passou a abrigar, uma vez que por volta dos anos 130 e 30 a. C. sua população chegou a duplicar, “passando de cerca de 400 000 a 800 000 habitantes e que terá continuado a crescer até ultrapassar um milhão no primeiro Império” (GIARDINA, 1992, p. 232).

Esse aumento populacional na cidade de Roma pode ser compreendido como reflexo da presença de diversas camadas sociais. Entre elas as camadas de pobres, incluindo a plebe camponesa em busca de melhores condições, e os escravos, incluindo estrangeiros e libertos. As representações dos escravos presentes no romance psicografado por Chico Xavier são bem marcantes. Falar de escravos na Roma antiga é abordar um conjunto de relações que nada tem de homogêneas. Ao contrário, expressa uma realidade multiforme e que pode ser bem percebida na literatura em questão.

A começar temos uma realidade escravista que se mostra bem peculiar, envolta em uma complexa rede de relações (VEYNE, 2009, p. 58). A aquisição de escravos no mundo antigo se dava através da conquista. Entretanto, a dominação sobre os povos vencidos é somente uma parcela dessa prática. Em Roma, a escravização também se dava

pelo abandono, venda de crianças, venda de homens livres e até pela venda voluntária, exemplificada em adultos que se vendiam.

O escravismo presente em “Há Dois Mil Anos” se inclui dentro de algumas dessas realidades. Um desses aspectos se refere à facilidade na aquisição de escravos, desempenhando atividades que vão desde serviços mais grosseiros até “mistérios de ordem doméstica” (EMMANUEL, 2009, p. 32). O romance também traz um exemplo de um liberto que acaba caindo nas mãos do comércio escravista. Trata-se de Saul, filho de um judeu, o qual, após um incidente na ida da família Lentulus para a Judeia, acaba sendo aprisionado e vendido como escravo.

O moço judeu, na sua juventude promissora e sadia, fora vítima dessas criaturas desalmadas. Vendido clandestinamente a poderosos escravocratas de Roma, em companhia de muitos outros, foi embarcado no antigo porto de Jope, com destino à Capital do Império.

Antecipando-nos na cronologia de nossas narrativas, vamos encontrá-lo, daí a meses, num grande tablado, perto do Fórum, onde se alinhavam, em penosa promiscuidade, homens, mulheres e crianças, quase todos em míseras condições de nudez, tendo cada qual um pequeno cartaz pendurado ao pescoço. Olhos chispando sentimentos de vingança, lá se encontrava Saul, seminu, um barrete de lã branca a cobrir-lhe a cabeça e com os pés descalços levemente untado de gesso (EMMANUEL, 2009, p. 49).

A complexidade das relações escravistas é melhor percebida através dos múltiplos destinos nos quais o escravo poderia percorrer. Assim, na Roma antiga, vamos encontrar escravos encarregados de atividades políticas, responsabilidades administrativas, além da satisfação que muitos tinham em servir aos seus senhores. Na abrangente performance daqueles que ocupavam um lugar social na condição de escravo, se constatava, ainda, a existência de escravos “mais rico[s] ou poderoso[s] que a maioria dos homens livres” (VEYNE, 2009, p. 58).



O futuro de Saul representa bem essa realidade. Sendo vendido à família de Flamínio Severus, amigo de Públio Lentulus e que ficara na capital do Império, o jovem escravo encontra em seu novo lar uma condição de vida melhor que outrora tivera quando, na Judéia, habitava a casa de seu pai. Embora sendo de má índole, como retrata o romance, Saul, além de ganhar a confiança da família, passando a exercer proeminentes funções, também se torna liberto, reflexo da boa relação que possui com seus senhores.

A presença de escravos no corpo social e político romano marca diversos outros aspectos da literatura espírita aqui abordada, mostrando, além desse fato, outras situações de sua presença, como sua atuação junto a educação do patriciado e até na manutenção da aristocracia romana. Fato esse, sem dúvida, fruto do número elevado de escravizados na região da Itália, ao contrário das províncias, onde “o cultivo da terra era feito por massas de trabalhadores não escravos” (CORASSIN, 2001, p. 70). Os escravos considerados cultos, por exemplo, eram destinados ao exercício da escrita. Em decorrência dessa escassez, eram as elites que se apropriavam de tais recursos, como também nos faz inferir o romance.

Nesses tempos recuados, quando o homem se encontrava ainda longe dos benefícios preciosos da invenção de Gutenberg, os manuscritos romanos eram raros e sumamente disputados pelas elites intelectuais da época. Uma casa editora dispunha, quase sempre, de uma centena de escravos calígrafos, inteligentes, que confeccionavam mais ou menos mil livros por ano (EMMANUEL, 2009, p. 467).

Dessa forma, a escravidão tanto no contexto da Roma antiga, abordada pela historiografia, como nas representações presentes no romance “Há Dois Mil Anos” revela todo o universo dessas relações, podendo servir como promissor meio de abordagem histórica.

Além dessas realidades sociais no contexto romano, temos também menções às composições do plano artístico urbano, dando destaque ao caráter arquitetônico. A arquitetura, no caso tratado pelo romance, onde o tetrarca Herodes modifica a arquitetura israelita de Jerusalém por um estilo mais helenizado, pode ser compreendida como instrumentalização política, isto é, plena representação de poder.

Além do caráter político das transformações arquitetônicas que interagem profundamente com a pessoa do governante, temos também essas atualizações como controle da memória, muitas vezes socialmente construída, daquele determinado povo ou território conquistado. “Tratava-se de uma verdadeira cenografia do poder, demonstrada por meio dessa construção sucessiva de prédios excepcionais” (LE ROUX, 2009, p. 48). Em relação a região da Judéia, Herodes sabia bem a realidade religiosa e cultural do território que governara. Portanto, a utilização de meios de dominação a fim de demonstrar um regime preciso e forte era essencial.

Não obstante, tais expressões sentidas na vida pública se realizavam para além da cultura material. As manifestações no espaço público, evidenciando o caráter político do contexto imperial, é encontrado no romance através de outras maneiras, constituindo um bloco de representações sobre a realidade da antiguidade romana. Nesse sentido, “Há Dois Mil Anos” possui referências pontuais que expressam essa realidade. Uma, por volta do ano 58 d.C., é a festa imperial promovida pelo imperador Nero, com o objetivo de mascarar as insatisfações emergidas em seu governo, possibilitando também entretenimento a população.

Se tratando da figura dos imperadores propriamente dita, a literatura ditada por Emmanuel nos permite abordar algum deles. Embora

a temporalidade da literatura contemple o governo de 9 imperadores, algum destes possui destaque, seja por suas características no decorrer da história de Roma, seja pela atuação direta na psicografia. Segundo a literatura em questão, por volta do ano 46 d. C, “as autoridades administrativas, em Roma, não eram as mesmas” (EMMANUEL, 2009, p. 239). Essa informação se faz presente na mudança de uma parte do romance a outra.

A partir do ano 46 d. C. muitas mudanças no Império romano acontecem. Os personagens, representados especialmente pela família Lentulus, já estavam residindo na capital do Império, e por isso sentiam com maior profundidade o peso dessas mudanças. Uma dessas características se refere ao governo do imperador Cláudio, apresentado na psicografia como sendo um governante preocupado com a carreira militar, o que também possibilita problematizar tal característica.

O final do governo de Cláudio guarda muitos acontecimentos. O mesmo é morto envenenado e quem assume a sucessão não é seu filho Britânico, e sim Nero, já brevemente mencionado. No romance, Nero também tem forte referência quanto a sua personalidade. Muitas são as representações literárias e cinematográficas modernas que o caracteriza como sendo um dos mais cruéis da história de Roma.

No romance “Há Dois Mil Anos” as referências feitas a Nero também carregam um tom de negatividade, sendo considerado um verdadeiro tirano. Segundo conta na obra, o próprio Públio Lentulus, fazendo uso de sua posição política, trabalhou sutil e internamente “para a queda de Domício Nero, que prosseguia avassalando a cidade com os espetáculos odiosos do seu nefando reinado” (EMMANUEL, 2009, p. 434).

Nero em “Há Dois Mil Anos” é também representado por meio das expressões “celerado” e “tirano”. Como um verdadeiro facínora,

perverso e de má índole, capaz de cometer as piores atrocidades. Todavia, convém salientar que o caráter controverso das representações construídas a respeito de Nero não é próprio da modernidade. Algumas fontes antigas, a exemplo de Suetônio e Tácito, manifestam ambiguidades ao tratar de sua personalidade, nos levando a refletir sobre o que de fato constitui um governante “bom” ou “mau”.

Se tomarmos como referência o escritor latino Suetônio, que escreveu “A Vida dos Doze Césares”, onde retrata personalidades de Júlio Cesar à Tito Flávio Domiciano, o autor aborda a vida de Nero sob diversas perspectivas, sendo consideradas ora positivas ora negativas. Tendo como tutores sua mãe Agripina e o filósofo Sêneca, inicialmente retrata o governo de Nero como sendo bom, aparecendo sob “forte luz favorável por ter exercido suas obrigações com os grupos que constituíam a *respublica*” (BELCHIOR, 2015, p. 108).

Posteriormente, no fim de sua biografia, Suetônio apresenta Nero com características contrárias àquelas apresentadas até então, retratando-o como um homem disposto a satisfazer somente seus interesses pessoais e, dessa forma, capaz de cometer atos de crueldade, desconsiderando os outros poderes constituídos, como o Senado. Suetônio deixa claro seu caráter ambíguo quando afirma ao fim do capítulo correspondente a Nero:

A alegria pública foi de tal maneira, que o povo, ostentando o gorro da liberdade, corria de um lado para outro da cidade. Porém, não faltou quem adornasse, durante um longo tempo, o seu túmulo de flores da primavera e do verão e, às vezes levasse aos Rostros as suas imagens pretextas, ou então, seus éditos, tudo como se ele estivesse vivo e não demoraria a voltar, com grande dano para os seus inimigos (SUETÔNIO, 2005, p. 322).

Além de Suetônio, existem diversos outros autores, antigos e modernos, que tentam compreender o governo de Nero, mas que aqui não cabe abordá-los minuciosamente. No romance, como já

destacado, toda a administração neroniana adquire um tom de crueldade, sendo mais do que urgente detê-lo. Dessa forma, o governo posterior, de Suplício Galba, surge como uma esperança para esses tempos tidos como obscuros.

O fato do governo de Nero haver terminado em 68 d. C. não significou o advento de um tempo de paz. O ano de 68 a 69 d.C. foi um período ainda turbulento para a história de Roma. Três foram os imperadores que subiram ao poder só neste período, Galba, Otão<sup>97</sup> e Vitélio. Em decorrência do curto período de tempo poucas são as informações a respeito dos mesmos<sup>98</sup>. Todo este período de transição de poder entre esses três imperadores, apenas no período de 2 anos (68 a 69 d. C.), foi marcado por contendas, sendo alguns destes aclamados por tropas militares, porém sem estabilidade.

Em 69 d. C. iniciando um novo ciclo para a história do Império Romano, Vespasiano inicia a dinastia dos Flávios, pondo fim à Júlio-Claudiana. Seu governo perdurou até o ano de 79 d. C., sendo sucedido por Tito Flávio, último imperador do período de abrangência da literatura, que acaba com a destruição de Pompéia pela erupção do vulcão Vesúvio.

Da ascensão de Vespasiano até o fim do romance, muitos acontecimentos se desenrolam, sendo bem representados no romance, como a Revolta Judaica, o Cerco de Jerusalém e a própria destruição de Pompéia. Além destes, há também uma forte referência ao movimento iniciado por Jesus de Nazaré, não aprofundado nestas

---

<sup>97</sup> Em algumas traduções, encontramos algumas variações para se referir a este, como Óton, Oto ou Otão. Tomamos Otão como referência conforme a expressão utilizada pelo romance.

<sup>98</sup> Quem nos fornece alguns dados é Suetônio em "A Vida dos Doze Césares", sendo também acesso a fontes antigas.

páginas em decorrência de sua limitação, mas que também possibilita levantar reflexões sobre o cristianismo no império romano.

Embora tais temas, que, como vimos, se mostram amplos dentro da abrangência que a própria antiguidade carrega, são exemplos de como o mundo antigo ainda se faz representado por meio de diversos veículos. Pautar tais veículos é, ao mesmo tempo, reafirmar o campo da análise histórica como esse mundo de possibilidades. O romance, tomado como base para pensarmos essas representações na literatura espírita, apesar de não analisado de forma profunda, haja vista as limitações deste artigo, nos permite observar de forma efetiva esse mundo de possibilidades para a pesquisa histórica.

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

EMMANUEL. **Há Dois Mil Anos**: Episódios da História do Cristianismo no Século I. Brasília: Federação Espírita Brasileira, 2013.

SUÊTONIO. **A Vida dos Doze Césares**. São Paulo: Martin Claret, 2005.

### B) Obras de orientação historiográficas

BELCHIOR, Ygor Klain. Fontes e representações políticas sobre o polêmico Imperador Nero. **Revista Cantareira**, v. 1, n. 22, p. 105-118, Jan-jul, 2015.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1990.

CORASSIN, Maria Luiza. **Sociedade e política na Roma antiga**. São Paulo: Atual, 2001.

DEL PRIORE, Mary. **Do outro lado**: a história do sobrenatural e do espiritismo. São Paulo: Planeta, 2014.

FERREIRA, Antonio Celso. A fonte fecunda. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de. **O Historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2013, p. 61-91.

GIARDINA, Andrea (org.). **O Homem Romano**. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

GRECCO, Gabriela de Lima. História e Literatura: entre narrativas literárias e históricas, uma análise através do conceito de representação. **Historiador**, Porto Alegre, v. 1, n. 7, p.118-129, jan. 2015.

LE ROUX, Patrick. **Império Romano**. Porto Alegre: Editora L&PM Pocket, 2009.

LEWGOY, Bernardo. A transnacionalização do espiritismo kardecista brasileiro: uma discussão inicial. **Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 28, n. 1, p. 84-104, fev. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História e história cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

PORTELA, Valéria. **Espiritismo: identidade e literatura**: o status do autor e do livro na concepção doutrinária kardecista a partir de uma etnografia na Sociedade Espírita Bezerra de Menezes. 2012. Monografia (Bacharelado em Ciências Sociais), Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

RODRIGUES, José do Carmo. **Espiritismo e conversão**: fatores motivacionais da migração religiosa para o espiritismo, no Brasil. 2012. Tese (Doutorado das Ciências da Religião), Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

VEYNE, Paul. **História da Vida Privada**: do império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

# A SANTIDADE TARDO-MEDIEVAL EM PERSPECTIVA

## LATE-MEDIEVAL HOLINESS IN PERSPECTIVE

Raimundo Carvalho Moura Filho<sup>99</sup>

Artigo recebido em 15 de Fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 10 de Março de 2021

**Resumo:** Desde o período que se convencionou denominar de Igreja primitiva, o qual remonta às primeiras comunidades cristãs na Antiguidade, assim como durante todo o curso do período medieval, o fenômeno da santidade assumiu expressões variadas. A partir de considerações sobre as especificidades históricas e com base em hagiografias, este artigo busca evidenciar e discutir os critérios de santidade, que figuraram como marcas valorizadas no processo de definição do que era ser santo (a) no período referido.

**Palavra-chave:** Santidade. Hagiografia. Tardo-medieval.

**Abstract:** Since the period that was conventionally called the primitive Church, which dates back to the first Christian communities in antiquity, as well as throughout the course of the medieval period, the phenomenon of sanctity has assumed different expressions. Based on considerations about historical specificities and based on hagiographies, this article seeks to highlight and discuss the criteria of sanctity, which were featured as marks that were valued in the process of defining what it was to be a saint in the period referred to.

**Keyword:** Holiness. Hagiography. Late-medieval.

### 1. Introdução

Neste artigo propõe-se discutir os critérios de santidade entre a Antiguidade Tarda e a Idade Média. Por “critérios” entendem-se os aspectos difundidos pelos grupos sociais para sancionar modelos de santidade, e, por conseguinte, dar a conhecer para a posteridade. O reconhecimento da santidade pressupõe um culto público, pois desde

---

<sup>99</sup> Doutorando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (PPGH/UFRRJ). Professor de História na rede de educação básica. Identificador ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5262-6919>



os primórdios do cristianismo, empregaram-se narrativas escritas sobre a vida dos santos para instituir e reforçar memórias acerca dessas personagens exemplares.

## 2. Critérios de santidade no medievo

As concepções de santidade não são universais e homogêneas, pois estão associadas aos modelos culturais que se situam, por sua vez, no tempo e no espaço. Sem desconsiderar as especificidades, é possível identificar elementos comuns ao fenômeno da santidade entre o final da Antiguidade Tardia e no curso do medievo, como pode ser verificado a partir das hagiografias. As *Vitae* são narrativas edificantes voltadas para os itinerários dos (as) santos (as). O seu protótipo remete ao século II d.C, ou seja, às primeiras comunidades cristãs que objetivaram preservar a memória dos mártires, indivíduos que, por terem professado a fé cristã, foram perseguidos, torturados e mortos pelo governo romano.

Entre os lugares comuns (*topoi*) observados nas hagiografias, o emprego do latim ocupa um lugar central. Fato significativo, nesse sentido, foi a tradução do grego de hagiografias oriundas do Oriente (Palestina, Síria e Egito) por autores latinos, entre os quais João Cassiano (360-435 d.C), Paulino de Nola (354-431 d.C) e Sulpício Severo (?-655 d.C). Além do latim, que na Idade Média ocupou a forma escrita padrão em assuntos oficiais, as convenções hagiográficas destacam que os (as) santos (as) eram aqueles (as) que buscaram seguir Cristo e os profetas, o que pode corroborar para a imagem de uma repetição de conteúdo nessa tipologia documental.

É intrínseco às hagiografias o princípio de continuidade, dado que o individual real foi absorvido pela figura ideal, a do estereótipo de homem santo. Compõe os esforços das comunidades e dos grupos sociais em destacar os seus heróis do restante do social, dando-lhes

marcas de um eleito, como a realização de milagres, a intermediação de conflitos sociais e a obediência heroica às ordens de Deus. Para além da ideia de repetição, é apropriado caracterizar os *topoi* como elementos da circularidade, que por sua vez possibilitou a legitimação das experiências consideradas santas, e assim reforçou os eventos cotidianos como permeados de simbolismo e de significados espirituais.

As *Vitae* incluem eventos relacionados à trajetória dos atores do sagrado desde a sua infância, bem como as descrições sobre os aspectos de sua personalidade e também de suas qualidades sagradas, evocando as circunstâncias que, na prática, corroboraram o *status* de um servo de Deus. Dois temas figuram como centrais na história da santidade: o martírio, que estava inicialmente ligado ao contexto de perseguição no Império romano, antes da oficialização do cristianismo no século IV d.C, e o prestígio do ascetismo, que estava associado aos anacoretas egípcios que, entre os séculos III d.C e V d.C, buscaram uma vida espiritual solitária, nos desertos da Tebaida, da Síria e também da Palestina.

Sobre o primeiro tema, o do martírio, estava vinculado a *passio* (paixão), a idealização do sofrimento dos seguidores do movimento de Jesus. Estava conectado ao processo de construção de identidades das primeiras comunidades cristãs, e por isso expressou o interesse em registrar as provações e os sofrimentos de mulheres e homens na Igreja primitiva. O itinerário do mártir foi assim associado pelos grupos, por meio das hagiografias, a um local específico, como o túmulo, espaço a onde teria ocorrido o testemunho da fé e a onde estaria guardado o corpo do santo (CERTEAU, 1982, p. 266-267).

A partir da perspectiva etimológica, o termo martírio compartilha de três nominativos, ambos de origem no grego *smert* : *martys*, *martyros* e *martyr*. Com efeito, o mártir existiu antes do cristianismo, pois os termos gregos *mermeros*, que significa “aquele que delibera”, e do qual estavam associados os termos latinos *memor* e *memoria*, apontava para alguém que lembrava e de quem se esperava uma deliberação. O verbo *martyreim* assumiu assim o ato de testemunhar algo, enquanto *martyria* e *martyrion* indicavam, respectivamente, o comportamento e a prova da testemunha. É com esse sentido, e a partir da infusão de novos elementos, que o cristianismo antigo concebeu o martírio: além de testemunhar, martírio passou a ter uma relação estreita com a morte, sendo assim o mártir a testemunha que sofre, e, às vezes, morre em nome da fé cristã. O mártir foi o alvo de uma violência perpetrada pelos inimigos do cristianismo em vias de consolidação como religião distinta do judaísmo (HEAD, 1990, p.2-4; MIRNADA, 2016, 26-7).

O convite ao martírio, assim, encontrou no exemplo de Jesus, especialmente nos relatos bíblicos sobre a sua tortura e sacrifício, como é evidenciado no livro de Apocalipse, atribuído a João, uma justificativa escatológica: para vencer o mal era preciso, assim como o fez o messias de forma estratégica e voluntária, passar pelo martírio de sangue (Ap.1:5). A felicidade e o Juízo Final seriam efetivamente realizados quando certo número de discípulos, homens e mulheres, derramassem o seu sangue como prova da fé e como requisito da vitória do bem sobre o mal.

Quanto aos anacoretas cristãos, que se estabeleceram nos desertos orientais, durante a Antiguidade Tardia, estavam em sintonia com o ideal cristão de renúncia, fundamentado por sua vez nas narrativas bíblicas, particularmente nos evangelhos. Como pode ser

verificado nos livros de São Marcos, com o caso de João Batista que clamou no deserto, e de Jesus, que antes da pregação e evangelização, retirou-se para o deserto para alcançar uma maior intimidade com Deus (Mc.8:20). As representações testamentárias e neotestamentárias estavam, portanto, no cerne do tema da retirada do mundo social empreendido pelos anacoretas orientais, cujo princípio de vida religiosa foi o abandono dos bens, dos laços humanos, entre os quais o matrimônio, e as ambições mundanas, com o objetivo de alcançar a pureza, controlar os apetites e estabelecer uma união com o sobrenatural (LAWRENCE, 1999, p. 17-8).

As narrativas sobre os itinerários dos anacoretas célebres, como a *Vita Pauli* por São Jerônimo (347-420 d.C.) e a *Vida de Santo Antão* (VSA) por Atanásio de Alexandria (251-336 d.C.), ambas escrita entre a segunda metade do século IV d.C e a primeira metade do século V d.C, contribuíram para a consolidação do modelo de santidade associado ao ascetismo heroico, e assim relacionou virtude e práticas ascéticas, como a mortificações e as orações constantes. Na *Vita* de Antão, a relação entre ascetismo e virtude é evidenciado na estrutura geral do texto, como é indicado logo no começo da narrativa, quando o hagiografado é dito ter abdicado de suas propriedades para viver uma vida de solitário, que unia contemplação e ação, a partir do estabelecimento de comunidades religiosas do tipo *laurae*<sup>100</sup> (VSA, p.14).

Em Qalala do sul, localizado entre o rio Nilo e o Mar Vermelho, Antão praticou uma dieta baseada no consumo de água, colhida por ele próprio nas proximidades da montanha a onde vivia como recluso, e pães, os quais foram entregues por viajantes. Os combates contra o

---

<sup>100</sup> Termo grego que significa "caminho" ou "passagem". Consistiram no aglomerado de comunidades de religiosos que tinham como espaço de sociabilidade no deserto uma igreja e uma padaria. Os ascetas se reuniam geralmente aos sábados e aos domingos, para adorarem em grupo e celebrar missas (LAWRENCE, 1999, p. 21).

Diabo se renovavam dia após dia, sem que por isso as mortificações fossem interrompidas (VSA, p. 17-18). Auxiliado por Deus, o hagiografado buscou cada vez mais aumentar a sua austeridade, como dormir sobre uma esteira ou simplesmente no chão. Os combates contra as forças do mal se renovavam dia após dia, e ainda assim as práticas ascéticas não foram interrompidas, o que indicava sua a sua determinação e obediência (*Ibidem*, p. 77).

A idealização do sofrimento não foi, portanto, restrita ao período das perseguições, pois passou por um processo de resignificação a partir da busca pelo deserto empreendido pelos anacoretas orientais. No Ocidente latino, no curso da Idade Média, o processo de resignificação do sofrimento ganhou novos contornos, pois deslocou a ritualização da morte violenta e privilegiou a origem nobre dos santos. Assim, na Alta Idade Média, os membros da alta hierarquia da Igreja, notadamente bispos e abades, buscaram um ideal de ascetismo que, sem abdicar do sofrimento auto imposto, privilegiou o jejum, o desconforto material e físico. Esse foi o caso, por exemplo, de Gregório de Tours, que era descendente de família nobre e, por volta de 573 d.C. ocupou espaços de poder episcopais na Gália.

A inserção dos bispos e abades nas dinâmicas do poder condizia, além do mais, com o processo de reorganização da Igreja e da sociedade entre os séculos V e IX no rescaldo do estabelecimento dos reinos germânicos, no qual os prelados tinham um papel ativo: o amparo dos necessitados, a intermediação de conflitos e a assistência aos pobres. O episcopado e a dignidade abacial, assim, foram os meios por excelência do reconhecimento da santidade. Além da atuação ativa junto às comunidades locais e de sua origem aristocrática, os membros desses segmentos foram fundadores de igrejas e mosteiros, o que contribuiu para que atividades literárias, entre as quais a confecção de

*Vitae* no meio monástico, atendesse ao intento de perpetuar a memória e ações do benfeitor (VAUCHEZ, 1989, p.215).

A partir do século XI e XII, no processo das reformas monásticas, como a que foi empreendida pelos beneditinos em Cluny, visaram reafirmar o ideal de pureza e de castidade como elementos da uma maior austeridade da vida religiosa e de perfeição cristã. Foi também nesse período, nas circunstâncias das renovações comerciais e do revigoramento das cidades, que outro tipo de santidade, a eremítica, se difundiu para além dos muros monásticos. A historiadora Henrieta Leyser (1984, p. 2-17) definiu os eremitas que atuaram no Ocidente medieval nesse período como fundadores de novas casas monásticas. Ao considerar que o fenômeno eremítico constituiu-se de forma geral como uma oposição ao monaquismo tradicional, a autora apontou que os novos eremitas contribuíram para uma crise do cenobitismo (vida regular) a partir do século XI. Diversamente dos eremitas dos séculos anteriores, os novos eremitas foram, acima de tudo, fundadores de novas ordens monásticas. Assim, a busca pelo ermo foi, geralmente, não um fim, mas o começo de novos empreendimentos (LEYSER, 1984, p. 18-2).

A recusa do dinheiro e da propriedade associada às possibilidades de ascensão social trazido pela expansão das cidades condicionou pessoas, de forma individual ou em grupo, a buscarem formas alternativas de vida religiosa, como foi o caso das multidões que seguiram os eremitas pregadores no noroeste da *Francia*. A esse respeito, é significativo o caso do eremita e pregador errante Roberto de Arbrissel (1047-1117 d.C), que passou a usar cobertas de pelo e, sobre a cabeça, um capuz, elementos que evidenciam a humildade e a recusa dos valores sociais estabelecidos. Mesmo antes de fundar uma comunidade monástica em Fontevraud, Roberto foi seguido por leigos de segmentos populares, assim como padres e mulheres, o que indica a aceitação desse ideal de vida religiosa no imaginário social.

É preciso destacar que a busca pelo ermo entre os séculos XI e XII não significou uma ruptura com a instituição eclesiástica, ou que nesse período as ordens monásticas entraram em decadência devidos às críticas contemporâneas veiculadas pelo entusiasmo eremítico. Aliás, essa perspectiva historiográfica remonta às primeiras décadas do século XX, quando o historiador Germain Morin (1928, p.112) estabeleceu uma relação de causa e efeito entre a crítica ao monaquismo tradicional e a decadência monástica, uma vez que a vida regular esteve mais preocupada, segundo o autor, com as liturgias e com a suntuosidade dos mosteiros, do que com a simplicidade e a austeridade que a regra beneditina prescrevia (e que os eremitas, portanto, buscaram resgatar) (MORIN, 1928, p.99-115).

Há diversos casos de eremitas que, ao invés de fundarem novas ordens monásticas, se relacionaram com casas religiosas tradicionais. Esse foi o caso de Goderico de Finchale e Goderico de Throckenholt, que também viveram entre os séculos XI e XII, e foram considerados santos locais. Ambos os eremitas tiveram em comum, além do rigor ascético, uma estreita relação com a instituição monástica, que era integrada pelos beneditinos do norte da *Anglia*. O primeiro integrou a atividade de mercador e, após uma visão do anglo-saxão São Cutberto de Lindisfarne (634-687 d.C.), resolveu seguir os passos de Cristo, estabelecendo assim um eremitério (*heremitarium*, em latim) em Finchale, nas proximidades do priorado beneditino de Durham. Os seus milagres estavam associados, como transparecem na hagiografia *A Vida de São Goderico* (VSG), escrita pelo monge beneditino de Durham, Reginaldo de Durham (?-1190 d.C), à cura de doenças intestinais, bem como à proteção de animais e a manifestação de visões (VSG, p.170-1). Quanto a Goderico de Throckenholt, abandonou as suas atividades de pescador após uma visão de santo André, e assim estabeleceu-se como

recluso em Throckenholt, próximo à abadia beneditina de Thorney, em Cambridgeshire. Os seus dons, como transparecem na hagiografia a *Vida de São Goderico de Throckenholt (VSGT)*, produzida na abadia referida no século XII, estava associado à cura de doentes de febre, “e não apenas deste tipo de doença, mas de outras” (VSGT, p. 39).

O domínio sobre as vontades da alma e sobre o seu próprio corpo possibilitou aos santos o acesso aos poderes sobrenaturais, um aspecto central da santidade medieval. Os poderes foram manifestados materialmente, por meio da cura de enfermos, da manifestação de visões, de profecias e de sonhos. Esses atributos indicavam, perante opinião pública, que o (a) santo (a) rompeu com a condição humana, no sentido de elevar-se, ainda em vida, à condição de eleito e íntimo de Deus. Por outro lado, a recusa dos valores socialmente aceitos não significa que os (as) santos (as) viveram fora das comunidades sociais. Como pondera o francês Pierre Delooz (1962, p.22), a santidade existia em função dos outros, isto é, dos grupos sociais que propuseram modelos ideais e se voltaram para a manutenção de determinados aspectos da santidade em detrimento de outros. Sob essa perspectiva, a santidade estava intrinsecamente relacionada com a memória coletiva, porquanto foi partir de uma comunidade social que as lembranças foram retidas, perpetuadas e transmitidas (DELOOZ, 1962, p.17-25).

Entre as últimas décadas do século XII e XIV, emergiu e se difundiu o modelo de santidade mendicante, na esteira do estabelecimento das ordens dos franciscanos e dos dominicanos. Os ideais de pobreza voluntária, humildade e caridade urbana, foram canalizados pelos principais expoentes da santidade mendicante no Ocidente medieval latino: São Francisco de Assis (1182-1226 d.C.) e Domingos de Gusmão (1170 - 1221 d.C.). A santidade mendicante estava articulada ao processo de canonização, que estava associado ao fortalecimento do poder papal. O reconhecimento oficial da santidade ocorreu no período



em que a Igreja afirmou as diretrizes e o controle sobre a santidade institucional.

Não obstante a investida papal sobre os critérios de santidade, a maioria dos (as) santos (as) não foram alvos de uma bula papal, documento destinado à institucionalização do culto e, portanto, da santidade, pois permaneceu o reconhecimento e a veneração local. Com efeito, a Ordem dos Frades Menores (franciscanos) tinha como objetivos prementes imitar a vida dos apóstolos, praticar o abandono das propriedades e viver de esmolas e do próprio trabalho. Compartilhando com os franciscanos a prática da mendicância, ou seja, a pobreza voluntária, a Ordem dos Frades Pregadores (dominicanos), recebeu a oficialização papal em 1216 d.C. Atuou na conversão de grupos considerados hereges, e concentrou as atividades de pregação entre o público leigo em contextos urbanos, o que influenciou a escolha de sermões que, por sua natureza específica, destinam-se a um discurso edificante.

A atuação nos centros urbanos atendia ao interesse de conversão, pois tais locais apresentavam um intenso fluxo de pessoas e de ideais, além de dinheiro, o que propiciou o desenvolvimento de heresias, como os cátaros e os valdenses. Com vistas a esse público urbano, os dominicanos tinham a sua disposição uma coletânea de hagiografias, a *Legenda Aurea*, atribuído ao coirmão da ordem, Jacopo de Varazze (1228- 1298 d.C). O documento referido foi difundido nos séculos XIV e XV, e o seu material, integrado por hagiografias de santos do primeiro século até santos contemporâneos ao autor da *Legenda*, como Pedro de Verona (1205-1252 d.C), integrou materiais úteis na dinâmica de pregação. Um recurso literário fundamental a esse respeito foi o emprego das *exemplae*, um relato breve, destinado a descrever comportamentos e práticas a serem seguidos ou recusados pela coletividade (FRANCO JÚNIOR, 2003, p.13-4).

### Considerações finais

Entre a Antiguidade Tardia e no curso do medievo, os critérios de santidade foram heterogêneos. Como foi discutido, o derramamento de sangue e a morte dos mártires estavam relacionados ao processo de construção de identidades das primeiras comunidades cristãs na Antiguidade Tardia; a partir da Alta Idade Média, outros aspectos foram privilegiados, como o jejum, o desconforto material e físico, ou seja, práticas de austeridade e de mortificação. Com o findar das perseguições, com efeito, a eleição de novas circunstâncias adversas contribuiu para a manutenção da santidade como um fenômeno cultural, religioso e político.

Assim, novos conceitos de pessoas sagradas foram evidenciados nas hagiografias, como é caso das narrativas sobre os anacoretas que atuaram nos desertos da Palestina, da Síria e do Egito. Entre os séculos IV e V, as hagiografias foram traduzidas do grego por autores latino, como João Cassiano (360-435), Paulino de Nola (354-431 d.C) e Sulpício Severo (?-655 d.C), o que significou a textualizaram da vida dos santos orientais.

No mesmo turno, a circulação de narrativas no Ocidente incentivou a relação entre ascetismo heroico e santidade que vigorou no Oriente Próximo. A construção da memória coletiva sobre a santidade se deu, assim, pelo fluxo das hagiografias, bem como pelas peregrinações aos locais sagrados e o culto das relíquias. Ao longo de medievo, a confecção das vitae reforçou o culto público dos santos (as), pois apresentavam à audiência um relato edificante de pessoas consideradas eleitas, bem como o local de seu sepultamento e os milagres póstumos.

O culto cristão aos santos entre os séculos XI e XIII, nas circunstâncias da estruturação e consolidação da autoridade papal, foi

permeado pelos processos de canonização, uma resposta institucional da Igreja frente à veneração popular.

## REFERÊNCIAS

### a) Documentação textual

ATANÁSIO. Vida de Santo Antão. **Bibliotheca Patristica**. Disponível em: <[https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/atanasio\\_vida\\_de\\_santo\\_antao.pdf](https://sumateologica.files.wordpress.com/2010/02/atanasio_vida_de_santo_antao.pdf)> Último acesso: 1 fev. 2021.

JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: vida de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco. Jr. São Paulo: Companhia das Letras: 2003.

LICENCE, Tom. **The life and miracles of Goderic of Throckenholt**. Edição e tradução Tom Licence. Analecta Bollandiana. Société des Bollandistes: Bruxelas, v. 124, 19 jun. 2006, p. 15-43.

REGINALDO MONACHO DUNELMENSIS. **Libellus de Vita et Miraculis S. Godrici, Hermitage de Finchale**. Ed. Joseph Stevenson. London: Surtees Society, 1847.

### b) Obras de orientação historiográficas

COSTA, P. P.; NASCIMENTO, R. C. de S. **A visibilidade do sagrado**: Relíquias cristãs na Idade Média. 1ª Ed. Curitiba: Prismas, 2017.

CERTEAU, M. **A escrita da História**. Trad.: Maria de Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

DELOOZ, P. Pour une étude sociologique de la sainteté canonisée dans l'Eglise catholique. In: **Archives de sociologie des religions**, nº13, p. 17-43,

<[https://www.persee.fr/doc/assr\\_0003-9659\\_1962\\_num\\_13\\_1\\_2737](https://www.persee.fr/doc/assr_0003-9659_1962_num_13_1_2737)>

Acesso em 20 de Jan. de 2021.

DUFF, J. **Hermits, Recluses and Anchorites**: A Study of Eremitism in England and France c. 1050 - c. 1250 (Tese de Doutorado) – Southampton: Faculty of Humanities of the University of Southampton (UK), 2012.

FRANCO JÚNIOR, H. Introdução. In: JACOPO DE VARAZZE. **Legenda Áurea**: vida de santos. Tradução do latim, apresentação, notas e seleção iconográfica: Hilário Franco. Jr. São Paulo: Companhia das Letras: 2003.

HEAD, Thomas. **Hagiography and the Cult of the Saints**: The Diocese of Orleans, 800-1200. Cambridge: University Press, 1990.

LAWRENCE, C. H. **El monacato medieval**: formas de vida religiosa en Europa Occidental durante la Edad Media. 2ª Ed. Madrid: Gredos, 1999.

LEYSER, H. **Hermits and the New Monasticism**. A Study of Religious Communities in Western Europe, 1000-1150. London: Macmillan, 1984.

MIRANDA, V. Mártires na Antiguidade e na Idade Média. In: SILVA, Andréia da; SILVA, Leila da. (Org.). **Mártires, confesores e virgens**: O culto aos santos no Ocidente Medieval. Petrópolis: Vozes, 2016, p.26-54.

MOURA FILHO, R. Os eremitérios de Inner Farne e Finchale: a institucionalização do deserto no norte da Inglaterra nos séculos XI e XII. **Revista Labirinto**, v. 30, p. 145-159, 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.unir.br/index.php/LABIRINTO/article/view/4430>  
Acesso em: 04 fev. 2021.

MORIN, G. Rainaud l'Ermitte et Ives de Chartres: un episode de la crise du Cenobitisme au XI-XII siècle. **Revue Bénédictine**. v. 40, 1928, p. 99-115.

VAUCHEZ, A. **A espiritualidade na Idade Média**

**Ocidental:** séculos VIII a XIII. Trad.: Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

# TUOBA-XIANBEI: O PROCESSO DE ASSENTAMENTO DOS SEMINÔMADES NO NORTE DA CHINA ENTRE OS SÉCULOS III E V D.E.C

## TUOBA-XIANBEI: THE PROCESS OF SETTLING SEMINOMIES IN NORTH CHINA BETWEEN THE 3RD AND 5TH CENTURIES D.E.C

Samila Silva Mesquita<sup>101</sup>  
Fabricio Nascimento de Moura<sup>102</sup>

Artigo recebido em 08 de fevereiro de 2021  
Artigo aceito em 03 de março de 2021

**Resumo:** O presente artigo procura contextualizar historicamente o período de fragmentação no norte da China durante os anos 220-589 d.e.c, logo após a queda da dinastia Han, no qual houve um levante de reinados efêmeros estabelecidos por nômades e seminômades que chegaram às terras chinesas, conseqüentemente, trazendo uma divisão cultural entre chineses Han e grupos étnicos oriundos da Ásia Central. Além disso, esse período é descrito como uma transição da história chinesa, comumente associado a "idade das trevas". Dessa forma, há uma complexidade social e política a qual é necessária ser discutido.

**Palavra-chave:** Norte da China. Tuoba-Xianbei. Wei do Norte. As seis Dinastias.

**Abstract:** This article seeks to contextualize historically the period of fragmentation in northern China during the years 220-589 ten, shortly after the fall of the Han dynasty, there was no uprising of ephemeral reigns altered by nomads and seminomas that arrived in Chinese lands, consequently, bringing a cultural divide between Han Chinese and ethnic groups from Central Asia. In addition, this period is described as a passage from Chinese history, commonly associated with the "dark ages", so there is a social and political complexity in which it is necessary to be discussed.

**Keyword:** Northern China. Tuoba-Xianbei. Northern Wei. Six Dynasties.

<sup>101</sup> Graduanda em História pela Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Integrante do Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval (NEMHAM/CNPq). E-mail: [mesquitasamila@gmail.com](mailto:mesquitasamila@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4567-1436>

<sup>102</sup> Mestre em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor na Universidade Estadual da Região Tocantina do Maranhão (UEMASUL). Doutorando em História pelo PPGHIS/UFMA. E-mail: [fabri.cartago@gmail.com](mailto:fabri.cartago@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3129-2355>

Ao analisar a história do Leste Asiático, percebemos que a mesma é fruto da relação entre três grupos étnicos, sendo eles os Turco-mongóis, Xianbei-tungus e Chineses Han. (HONG, 2010, p. 04). O contato estabelecido entre eles é percebido entre os anos de 220 d.e.c e 589 d.e.c, período marcado pela fragmentação da dinastia Han. Comumente, nos referimos a esse período com inúmeros termos como: *As seis dinastias*, *Wei-Jin*, *Dinastias do Norte e do Sul*, *Transição entre os Han e Tang* e *Dezesseis Reinos*<sup>103</sup>. No entanto, utilizaremos no presente artigo o conceito de *Dinastias do Norte e do Sul*, uma vez que representa a divisão das duas maiores bacias hidrográficas da China, o Yangtzé (Rio Azul) ao sul, e Huang He (Rio Amarelo) ao norte, que abrigam grandes e distintas populações às suas margens.



**Figura 1:** Mapa correspondente à divisão do norte e do sul, durante os anos 220-586 d.e.c

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

**Acesso em:** 30/01/2021

<sup>103</sup> Embora na historiografia o período seja intitulado “Dezesseis Reinos”, acredita-se que houve até vinte e dois estados estabelecidos na região norte. (HOLCOMB, 2019, p. 119).

Mark Edward Lewis afirma que esta divisão física define o significado histórico desse período. Além disso, é nítido o rebaixamento de status secundário deste recorte temporal. Pois relatos nativos da história chinesa preferem enfatizar tempos de unificação governamental e como consequência, os quatro séculos de desunião são ignorados. (LEWIS, 2009, p. 01-02). Este contexto causa uma escassez na historiografia em relação ao período. (KLEEMAN, 2019, p. 145). Considerando essas questões, o nosso foco principal será contextualizar historicamente o Norte da China durante o período citado e apresentar os motivos que compreendem uma complexidade política e cultural que o assentamento das tribos nômades e seminômades provocou.

A China não somente é um centro de diversidade cultural com grupos que se distinguem por seus hábitos e suas línguas, como também um local de múltiplas zonas ecológicas, que vai de desertos pontuados ao norte às planícies férteis, assim como há a presença de grandes rios. (GERNET, 1999, p.17-18). Embora o norte da China seja banhado pelo Huang He (Rio Amarelo), a região é marcada por frequentes secas, salinização do solo e constantes pragas de gafanhotos, além de possuir uma pequena proporção de terras agrícolas e chuvas irregulares. De qualquer forma, as chuvas no Norte ocorriam principalmente no verão. Porém, a água do rio estava indisponível para irrigação durante a maior parte da história da China, tornando a fome e a seca uma frequente ameaça. (LEWIS, 2009, p. 21).

De acordo com Jacques Gernet, o Norte serve tanto para agricultura, ainda que pouca, quanto para criação de bois, carneiros e cavalos. É importante enfatizar que nessa área era frequente o contato entre pastores nômades, que possuíam como modo de subsistência a criação de animais, e pequenos agricultores chineses. (GERNET, 1999, p. 54). O antropólogo Thomas J. Barfield afirma que a movimentação dos



povos itinerantes tem como propósito encontrar pastagens melhores e água para seus rebanhos. Compreendemos que a sobrevivência destes indivíduos depende totalmente da sobrevivência de seus animais. Os nômades, habitantes das estepes planas, fizeram migrações longas para o Norte da China em busca de pastos de verão. Portanto, presumimos que o pastoralismo nômade surgiu como uma necessidade por habitarem em uma região onde havia poucas terras aráveis<sup>104</sup>, e encontraram na domesticação uma das únicas opções para a sobrevivência. (BARFIELD, 1993, p. 6-12).

No decorrer da história, nômades e sedentários mantiveram contatos da região norte da China ao sul da Mongólia. São conhecidos cinco grupos: Xiongnu, Xianbei, Jie, Di e Qiang<sup>105</sup>. (GERNET, 1999, p. 170). Durante o período Qin e Han, os chineses em sua maioria estavam concentrados próximo ao Huang He (Rio Amarelo). Os nobres Han criaram uma política de reassentamento de pastores nômades dentro das fronteiras da China, com o propósito de incorporá-los ao seu exército, o que acarretou em uma junção de culturas chinesas e não-chinesas. (LEWIS, 2009, p. 17). Considerando esse contexto, Wontack Hong afirma que o mito da superioridade dos chineses Han em relação aos "bárbaros" das fronteiras foi criado para enaltecer uma visão sinocêntrica<sup>106</sup> da história. Alguns historiadores inconscientemente reproduzem que os

---

<sup>104</sup> A Mongólia Interior, região de onde vieram inúmeros grupos étnicos para o norte da China, possui um baixo número de terras aráveis dificultando o assentamento de indivíduos na região. Em consequência disso, o pastoralismo nômade tornou-se o principal modo de subsistência da população. (BARFIELD, 1993, p. 6-12).

<sup>105</sup> Conhecidos também como os "Cinco Hu" (*wu hu*), sendo *Hu* um termo genérico chinês. (HOLCOMBE, 2019, p. 120). Dorothy C. Wong, caracteriza esses grupos como: Xiongnu ou os hunos; o Xianbei, com o toque misto turco e proto-mongol; os Jie, que eram indoscíticos e os Di e os Qiang das origens proto-tibetanas. (WONG, 2004, p. 44).

<sup>106</sup> Uma história contada pelo ponto de vista chinês, focada em enaltecer a cultura chinesa em comparação às outras do período.

grupos nômades foram graciosamente autorizados a serem sinificados<sup>107</sup>. (HONG, 2010, p. 02).

De acordo com Nicola Di Cosmo, uma entidade estrangeira pode desestabilizar um grupo social trazendo conflitos com suas diferenças étnicas e culturais. Dessa forma, observamos que o objetivo principal desses governantes era proteger suas terras contra invasões e saques e aparentava ser mais efetivo integrar esses grupos em seu círculo social do que atacá-los. Além disso, o sentimento de “pertencimento” vem antes dos conflitos externos, mas após torna-se mais intenso. Destarte, vemos a política de reassentamento que impunha uma sinização lenta e gradual desses grupos étnicos oriundos da Ásia Central. (DI COSMO, 2002, p. 01-02).

De acordo com Mark Edward Lewis, a crescente influência de seminômades na região norte, resultou na migração dos chineses para o sul<sup>108</sup>, principalmente após a queda da dinastia Han em 220 d.e.c. Acredita-se que milhares de chineses se estabeleceram próximo ao Yangtzé (Rio Azul) e a bacia do Huang He (Rio Amarelo) se tornou cenário de constantes guerras entre reinos de seminômades<sup>109</sup>. (LEWIS, 2009, p. 17). Jacques Gernet aponta que os motivos para tal deslocamento também eram a desordem e a miséria que ocorria no Norte.

Além disso, após a queda da dinastia Han, foram estabelecidos três reinos: *Cao-Wei*, *Wu*, *Shu-Han* (220 d.e.c - 280 d.e.c) caracterizados por uma política centralizadora, que não só indica estar ligada aos

---

<sup>107</sup> Adotar todos os aspectos culturais chineses, como o idioma, vestuário e o modo de subsistência.

<sup>108</sup> Essa migração acarretou na separação entre o norte e o sul. Além disso, a divisão também é étnica, uma vez que o Norte era governado por grupos étnicos seminômades, enquanto o Sul era governado por dinastias chinesas Han. (DIEN; KNAPP, 2019, p. 3-4). Mark Edward Lewis destaca que o sul da China teve uma dinastia sem exército, enquanto o Norte possuía exércitos sem dinastia. (LEWIS, 2009, p. 84).

<sup>109</sup> Acredita-se que no século IV havia um número significativo de grupos que não pertenciam à etnia dos chineses Han. (HOLCOMB, 2019, p. 121).

problemas na defesa contra às crescentes investidas de grupos das estepes, como também está relacionada à necessidade de organização social e econômica, fazendo com que os governantes buscassem distribuir terras e encontrar formas para irrigação de zonas secas. (GERNET, 1999, p. 174-181).

A partir do colapso da Dinastia Han, alguns grupos de estrangeiros que estavam assentados no norte da China trabalhando nos exércitos, ao invés de buscar estabelecer seus próprios reinos, buscaram outros senhores da guerra para continuar seu ofício. (LEWIS, 2009, p. 156). É necessário compreendermos que a dinastia sucessora Cao-Wei (220–280 d.e.c), e a dinastia Jin (280 d.e.c 307 d.e.c) que veio em seguida, prosseguiram com antiga política Han de inserção desses grupos étnicos nos seus exércitos, com o intuito de lutarem contra as dinastias do Sul da China. Além disso, como recompensa não só entregaram territórios, como também pagamentos em moeda para os comandantes militares. Conseqüentemente, esses generais enriqueceram e se tornaram cada vez mais influentes, garantindo o poder regional posteriormente. (EBERHARD, 2013, p. 117-119).

Ao que tudo indica, as tribos pastoris apresentavam um modo de vida exposto a treinamentos para guerrear desde muito cedo com adestramento, caça e tiro com arco. Dessa forma, chineses Han recrutavam esses indivíduos em seus exércitos com o propósito de explorar suas habilidades. (GERNET, 1999, p. 26-27). Ademais, os chamados “dezesseis reinos” que governaram essas regiões transmitiam princípios tribais: o chefe que exercia a liderança distribuía produtos saqueados para seus soldados. Portanto, membros de diversos grupos étnicos seguiram líderes que tiveram sucesso militar. (LEWIS, 2009, p. 84).

Com efeito, esse período é marcado pelo protagonismo dos grupos provenientes das estepes, pois seus poderes militares expandiram

e foram capazes de estabelecer dinastias. (DIEN; KNAPP, 2019, p. 03). Dentre elas, o mais notável foi a Dinastia Wei do Norte ou Tuoba-Wei (386-534). A guerra entre reinos era de fato algo constante, como podemos observar isso nos registros documentais da época, como “A balada de Mulan<sup>110</sup>”:

Ela vai dez mil milhas no negócio da guerra, ela cruza passagens e montanhas como voar. Rajadas do Norte carregam o chocalho de panelas do exército, luz fria brilha na armadura de ferro, os generais morrem em cem batalhas, soldados fortes retornam após dez anos. (ANÔNIMO, século V d.e.c).

Para entendermos como se originou a dinastia Tuoba-Wei é necessário conhecermos a origem do grupo que a estabeleceu. A tribo Xianbei é proveniente da área das estepes, como já havíamos pontuado anteriormente e seu local de origem é entre a Mongólia interior e a Manchúria. Arqueólogos sugerem que este local pode ter sido no extremo nordeste da Mongólia interior, especificamente, em um local de florestas densas no sopé da montanha Khingano do Norte. (PEARCE, 2019, p. 156).



**Figura 2:** Montanha de Khingano do Norte.

**Fonte:** <http://www.china.org.cn/>

**Acesso em:** 05/02/2021.

<sup>110</sup> “A balada de Mulan” caracteriza-se como Yefu, que é uma expressão artística em forma de canção que se tornou popular durante as Dinastias do Norte e do Sul no século V d.e.c. Acredita-se que há pelo menos 254 canções do período de Xianbei. Essas obras baseavam-se em diversos assuntos e muitos poemas refletiam as características da época e seu próprio estilo único. (TANG, 2018, p. 910-911).

Ademais, seu modo de subsistência era o pastoralismo nômade. Autores discutem que essa característica foi herdada da tribo Xiongnu que carregavam uma cultura proto-mongol. (HONG, 2005, p. 02). Há vestígios de contatos entre esses dois grupos. O autor Wei Zheng afirma que Tuoba significa “*descendentes de Xianbei pai e Xiongnu mãe*”. (WEI, 2012, p. 164). Acredita-se que esses grupos eram compostos por populações mistas<sup>111</sup> e os modernos estudos de DNA, mostram cruzamento entre diferentes etnias. (PEARCE, 2009, p. 156). Alguns desses grupos possuíam particularidades, como a construção de uma identidade étnica com base em tradições transmitidas oralmente. Dessa forma, passam a acreditar que faziam parte de uma origem em comum. Essa peculiaridade encontramos no grupo Tuoba<sup>112</sup>. (DIEN; KNAPP, 2019, p. 5-6).

É importante ressaltar que, durante a política de reassentamento, um membro do clã Tuoba ganhou destaque na Dinastia Jin (280 d.e.c 307 d.e.c) por inúmeros feitos militares. O mesmo recebeu grandes recompensas como territórios e títulos de príncipe de determinadas regiões e seu nome era Tuoba Yituo. No entanto, Adam T. Kessler destaca que conflitos com o grupo Xiongnu resultaram na perda de rebanhos, forçando os Tuoba-Xianbei a aderirem a agricultura para sobreviver. A capital Luoyang foi saqueada, resultando no desmembramento da Dinastia Jin. (KESSLER, 1993, p. 70-73).

Dessa maneira, compreendemos que a política de inserção desses grupos nos exércitos, principalmente, entregar territórios como recompensa, foi determinante para a queda de dinastias como Han,

---

<sup>111</sup>Wolfram Eberhard destaca que a linguagem dos Tuoba possuía elementos turco-mongol. No entanto, o elemento turco possuía um maior destaque. (EBERHARD, 2013, p. 146).

<sup>112</sup> Tuoba é a transliteração chinesa do nome Tabgatch (turco antigo). (GERNET, 1999, p. 174).

Cao-Wei e Jin. Pois os generais recém-sinizados cresceram politicamente e militarmente. Jacques Gernet afirma que no final do século IV, só a tribo Xianbei controlou vários locais como a Bacia de Ordos e o Nordeste de Pequim. Além disso, o que traria vantagem ao grupo, é o fato de se abrigarem em locais próximos às vias de invasão ao Norte da China. (GERNET, 1999, p. 174).

No ano de 398 d.e.c, outro líder denominado Tuoba Gui, declarou-se rei de Dai<sup>113</sup> em 20 de fevereiro de 386, e então rei de Wei (386-534). Dois meses depois após dominar várias regiões, estabeleceu sua capital em Pingcheng<sup>114</sup> (atual Dantong) localizada ao norte de Shanxi. (HONG, 2010, p. 173.) Scott Pearce afirma que após o estabelecimento da nova capital, Gui assumiu o título de *Huangdi* (Imperador. (PEARCE, 2019, p. 161). Acredita-se que, em pouco mais de 50 anos, três membros do clã conseguiram grandes feitos como conquistar e unificar o norte da China no ano de 439, tomar regiões como por exemplo Shanxi-Hebei, e anexar outras, como Xia do grupo Xiongnu em 431 d.e.c. Amplia-se deste modo a garantia do controle da Rota da Seda. (WONG, 2004, p. 45).

Mark Edward Lewis afirma que Tuoba-Xianbei foram os primeiros a transformarem uma lealdade a um líder em lealdade a uma dinastia. Daowudi<sup>115</sup> reorganizou os povos em oito tribos artificiais em assentamentos permanentes próximos à capital Pingcheng. Além disso, essas tribos artificiais estavam estruturadas como unidades militares. É importante destacar que, esse governante converteu exércitos tribais em classes de serviço militar vinculada à dinastia. Dessa forma, a

---

<sup>113</sup> Dai era uma denominação tradicional para o norte da Região de Shanxi. (HONG, p. 172).

<sup>114</sup> Pingcheng era o grande centro estratégico, no qual esses exércitos podiam descer para as planícies. Mas também continha uma fraqueza; a agricultura nesta região alta e seca não era confiável, o fracasso das safras era recorrente. (PEARCE, 2019, p. 163).

<sup>115</sup> Tuoba Gui.

organização militar permitiu a conservação de Wei do Norte ao longo de várias sucessões. (LEWIS, 2009, p. 79-80). Seus exércitos tornaram-se um dos pilares da dinastia. De acordo com Scott Pearce, os homens de Dai<sup>116</sup> eram um corpo de homens com prestígio e títulos de nobre concedidos pelo imperador. O ofício de um homem de Dai era considerado uma honra. Acredita-se que eram responsáveis pela tributação e pelo serviço regular nas unidades de cavalaria. O declínio desses exércitos poderia levar à queda da dinastia. (PEARCE, 2019, p. 162).

Observamos que esta foi uma política semelhante às dinastias anteriores, mas sugere-se que os motivos da estabilidade da dinastia Wei do Norte, foi pelo fato de definir-se como governo híbrido, que é uma característica de governos seminômades<sup>117</sup> do Norte. Ademais, o que permitiu a criação de um governo híbrido, foi a inserção de chineses na administração da Dinastia. Wolfram Eberhard destaca que os funcionários chineses vieram originalmente de territórios conquistados pelo grupo. (EBERHARD, 2013, p. 147). Mark Edward Lewis ressalta que o conhecimento de Tuoba sobre as estepes possibilitou entender a fraqueza de seus rivais. (LEWIS, 2009, p. 149).

---

<sup>116</sup> Outro termo aplicado aos homens de Dai era, em chinês, Guoren, "homens da nação "ou" compatriotas ", o que implica que eles formaram não apenas um exército, mas compartilhavam identidade e interesses em comum. Esses generais e príncipes durante um século desempenharam papéis importantes como companheiros e conselheiros. (PEARCE, 2019, p. 162).

<sup>117</sup> As populações das fronteiras da China podiam ser divididas em três grupos. Ao norte e noroeste estavam os nômades que criaram políticas diferentes do modelo chinês. Enquanto nas proximidades do nordeste estavam os seminômades, que estabeleceram governos híbridos combinando exército nômade com administrações chinesas. E por último, no nordeste, sudeste, sudoeste e oeste da China estavam os povos que formavam cidades-estado baseadas no comércio e agricultura, unidas por uma política e escrita comum. (LEWIS, 2009, p. 154-156).

Scott Pearce afirma que no fim do reinado de Daowudi, o mesmo se tornou cada vez mais brutal e caprichoso, matando inimigos reais ou imaginários. Provavelmente estaria preocupado com a sucessão do trono. Posteriormente, seu sucessor Tuoba Si, ou como passou a se chamar, Imperador Mingyuan, teve que lidar com uma grande fome que assolou seus súditos e muitos pediram para mover a capital para uma região mais fértil. No entanto, os pedidos foram negados, pois a capital Pingcheng era um local estratégico. Estima-se que durante o período do Imperador Daowudi havia cerca de um milhão de pessoas, fazendo com que a situação se agravasse com o contínuo crescimento populacional. Dessa forma, muitas pessoas migraram para regiões mais férteis. (PEARCE, 2019, p. 164).

Esse período também é marcado pela disseminação do budismo. No entanto, até o governo de Taiwu essa prática religiosa era negada, pois o governante Tuoba praticava algo semelhante ao Xamanismo, uma crença característica de turcos-mongóis. Adam T. Kessler afirma que o imperador Taiwu possuía um desejo de encontrar suas origens. Ele acreditava que seus antepassados foram originados em uma caverna sagrada intitulada Gaxian, localizada no nordeste da Mongólia Interior. Habitantes locais adoravam essa caverna como um santuário ancestral Xianbei, onde eram feitas cerimônias rituais. (KESSLER, 1993, p. 70-73).

Acredita-se que essas cerimônias eram Xamãs. Além disso, o imperador Taiwu também fazia ritos antes das campanhas militares. De acordo com Scott Pearce, durante o reinado de Daowudi<sup>118</sup>, o mesmo realizava muitos sacrifícios à Tängri<sup>119</sup>, no entanto, o uso de tradições de maneira eclética é bastante visto entre os Tuoba. Dessa forma, Daowudi

---

<sup>118</sup> Tuoba Gui.

<sup>119</sup> Divindade adorada por turco-mongóis que são adeptos ao Xamanismo ou Tengriísmo, pode ser traduzido como "Eterno céu azul".



também realizou cerimônias tradicionais chinesas em nome de Tian<sup>120</sup>. (PEARCE, 2019, p. 168.). É possível perceber que Tängri e Tian, eram semelhantes e, provavelmente, ao realizar cerimônia para esses dois elementos haveria uma aproximação entre os Tuoba e os Chineses.

Com o neto de Taiwu assumindo o trono, a hostilidade em relação ao budismo teve seu fim, passando a ser introduzido no reino como estratégia. Dorothy C. Wong afirma que a introdução do budismo na China se iniciou por meio dos contatos mantidos através das rotas comerciais marítimas e fluviais no período Han, para a autora há evidências literárias e materiais de que o budismo precoce se limitava a ritos e crenças fúnebres locais nas divindades celestes somente nas regiões próximas aos caminhos fluviais. No entanto, a crença tornou-se popular após os governantes da Dinastia Wei fornecerem apoio. (WONG, 2004, p. 45-46). Scott Pearce afirma que também foi construído um templo budista na caverna de Yungang, ao oeste de Pingcheng. (PEARCE, 2019, p. 171).

Portanto, compreendemos que os governantes Tuoba aceitaram o Budismo e também o Taoísmo para a unificação de seminômades e chineses por via de uma crença em comum. Além disso, as heranças culturais entre os povos, bem como a tradição militar nômade, a experiência administrativa chinesa, juntamente com o budismo fortaleceram a dinastia. (WONG, 2004, p. 45-46).

### **Considerações finais**

Em suma, esse foi um período de interações férteis e experimentação. (HOLCOMBE, 2019, p. 144). Apesar de comumente ser

---

<sup>120</sup> Pode ser traduzido como "Céu" ou "Paraíso". Para os chineses Tian não é um divindade, mas sim uma "lei da natureza" em que todos devem obedecer.

apontado como uma era caótica, foi um período intelectual e produtivo para a história chinesa. Além disso, com a introdução do budismo, as pessoas daquela região passaram a buscar novas estratégias para ter uma vida após a morte bem sucedida. (DIEN; KNAPP; 2019, p. 20-24). Houve ainda a inserção de elementos culturais diversificados com a qual a velha filosofia e ciência chinesa tiveram que enfrentar. (EBERHARD, 2013, p. 110-112). É necessário compreendermos que o Norte da China era complexo socialmente e politicamente pelo fato de ter se tornado uma região de guerreiros influenciados pela cultura das estepes, em contraste com a região do Yantgzé (Rio Azul), aristocrática e refinada. (GERNET, 1999, p. 185-186). Dessa forma, esse período não pode ser descartado como um período de transição. Os turco-mongóis que governaram o Norte da China trouxeram consigo suas tradições e privilégios de nascimento, surgindo, portanto, uma nova alta sociedade. (EBERHARD, 2013, p. 110-112).

## REFERÊNCIAS

### A) Documentação textual

ANÔNIMO, **A balada de Mulan.** Disponível em: [http://afe.easia.columbia.edu/main\\_pop/ps/ps\\_china.htm](http://afe.easia.columbia.edu/main_pop/ps/ps_china.htm)

### B) Obras de orientação historiográfica

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

DI COSMO, N. **Ancient China and its Enemies: The Rise of Nomadic Power in East Asian History.** Cambridge University Press, 2002.

DIEN, A. E.; KNAPP, K. N. **The Cambridge History of China Volume 2.** The Six Dynasties, 220–589. Cambridge University Press, 2019.

EBERHARD, W. **A History of China.** Routledge, 2013.

GERNET, J. **Le Monde Chinois.** Armand Colin, 1999.

HONG, W. **East Asian history: A Tripolar Approach**. Kudara International, 2010.

HOLCOMBE, C. *The Sixteen Kingdoms*. In: DIEN, A. E.; KNAPP, K. N. **The Cambridge History of China Volume 2**. The Six Dynasties, 220–589. Cambridge University Press, 2019. p. 119-144.

KESSLER, A. T. **Empires Beyond the Great Wall: The Heritage of Genghis Khan**. Los Angeles: Natural History Museum of Los Angeles County, 1993.

KLEEMAN, T. F. *Cheng-Han State*. In: DIEN, A. E.; KNAPP, K. N. **The Cambridge History of China Volume 2**. The Six Dynasties, 220–589. Cambridge University Press, 2019. p. 145-154.

LEWIS, M. E. **China Between Empires**. Harvard University Press, 2009.

PEARCE, S. *Northern Wei*. In: DIEN, A. E.; KNAPP, K. N. **The Cambridge History of China Volume 2**. The Six Dynasties, 220–589. Cambridge University Press, 2019. p. 155-183.

WONG, D. C. **Chinese Steles: Pre-Buddhist and Buddhist Use of a Symbolic Form**. University of Hawaii Press, 2004.

### C) Artigos

HONG, W. *Hongshan Culture and the Proto- Altaic Speech Community of Xianbei and Tungus, Manchuria: The Conquerors' Homelands*. **East Asian History**, Vol. 1. No. 5, 2005.

TANG, X. *An Investigation on the Creation and Existence of Yuefu Lyric Poetry of the Xianbei Regime during the Northern and Southern Dynasties*. **Atlantis Press**, Lanzhou, China, 2018.

WEI, Z. *A study of Xianbei tombs*. **Chinese Archaeology**, v. 12, n. 1, p. 158-164, 2012.

# A CONQUISTA DO TRIBUNATO E A ASCENSÃO POLÍTICA DA PLEBE ROMANA

## THE CONQUEST OF THE TRIBUNATE AND THE POLITICAL RISE OF THE ROMAN COMMONERS

Sidney de Souza Barros<sup>121</sup>

Artigo recebido em 12 de Janeiro de 2021  
Artigo aceito em 03 de Março de 2021

**Resumo:** Pretendemos através deste artigo, analisar a temática que desperta ampla gama de interesses quando a proposta é argumentar sobre magistraturas romanas, sem dúvidas, com referência mais empolgante direcionada ao Tribunato romano. Instituído no alvorecer da República romana, motivado pelas fricções embatativas entre as duas ordens sociais – plebeus e patrícios – que se ajustavam e se organizavam mediante ao contexto republicano.

**Palavras-chaves:** Magistratura romana. Plebe romana. Tribunato da plebe.

**Abstract:** Through this article, we intend to analyze the theme that arouses a wide range of interests when the proposal is to argue about Roman magistrates, without a doubt, with a more exciting reference directed to the Roman Tribune. Established at the dawn of the Roman Republic, motivated by the friction between the two social orders - commoners and patricians - that adjusted and were organized according to the republican context.

**Keywords:** Roman magistracy. Roman commoner. Commonwealth tribune.

Temática que desperta ampla gama de interesses quando a proposta é argumentar sobre magistraturas<sup>122</sup> romanas, sem dúvidas,

<sup>121</sup> Professor Mestre em História Política pelo Programa de Pós-graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGH-UERJ); Especialista em História Antiga e Medieval pelo CEHAM/UERJ; Pesquisador do Núcleo de Estudos da Antiguidade (NEA/UERJ); Orientando da Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Maria Regina Cândido. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/3051651008817296> ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0916-4859>

<sup>122</sup> O termo magistratura deriva do advérbio magis, que significa «mais» e que por conseguinte outorga ao conceito a noção de superioridade de «aquele que pode mais». Assim, o magister/magistrado é mais um «portador e expoente do poder estatal» do que um servidor do mesmo. Neste sentido, revela-se em oposição ao minister/ministro (do advérbio minus, «menos», e de onde «o que pode menos»). Diz Cícero que o poder de um magistrado está em presidir e ordenar o que é justo e útil, conforme as leis. Tal

com referência mais empolgante direcionada ao Tribunato romano. Instituído no alvorecer da República romana, motivado pelas fricções embatativas entre as duas ordens sociais – plebeus e patrícios – que se ajustavam e se organizavam mediante ao contexto republicano. Em pauta, os vários motivos<sup>123</sup> que desencadearam a cisão entre plebeus e patrícios, sejam eles políticos, econômicos, sociais ou culturais. Certamente todos concorreram para as conquistas plebeias na nascente República, como em seu decorrer expansionista, em que destacamos dentre tais conquistas a magistratura do *Tribunus Plebis*, atribuição política da plebe instituída em 494 a.C., em decorrência da *secessio plebis*, ocorrida em reivindicação por mais direitos dentro da sociedade romana republicana por parte dos plebeus, na qual a potestas tribunícia – o poder tribunicio – certamente era o que contribuiu com o ardor enaltecido, através das atribuições que possuía os detentores dessa magistratura com a titulação de defensores da plebe romana. Imbuídos da tarefa primária de defender a plebe das arbitrariedades, abusos e ilegalidades cometidas pelos patrícios contidas na atribuição *jus auxilii* – o auxílio – destinado à proteção aos plebeus, de maneira que os tribunos eram inicialmente eleitos pelas assembleias plebeias (*Concilia plebis* – deriva-se da *Assembleia Curiata plebis*, que

---

como as leis se sobrepõem aos magistrados, estes sobrepõem-se ao povo; na verdade, o magistrado é a lei falante e a lei é o magistrado mudo. Mais refere ainda o autor do *De legibus*: assim, os magistrados são necessários e sem a prudência e a diligência que lhes é própria não há cidade e na atribuição dos seus poderes assenta a organização de toda a república... como diz o nosso Platão, os que se opõem aos magistrados são como os Titãs que se opõem aos próprios céus... Deves saber que a República assenta nas magistraturas e que pela sua organização se conhece o gênero dessa República (Cic. Leg. 3. 2, 5, 12).

<sup>123</sup> Cremos, assim, que todas as causas concorreram para a enorme cisão. O domínio patrimonial, o controle da propriedade, a concentração financeira, o desprezo religioso, uns se julgando superiores aos outros, fenômeno bem humano e que se repete historicamente. A nobreza de poder e a nobreza da pecúnia, diríamos nós. Ricos e pobres em contenda até correr sangue. A História haveria de oferecer um exemplo memorável: os pobres que fazem ricos e se julgam nobres; os ricos que se tornam pobres e caem na escala social. Um fato histórico de todos os tempos (MEIRA, 1996, p. 13).

funcionava como Assembleia Legislativa para que os plebeus elessem seus magistrados e outorgassem suas leis) e, depois pela *Comitia Tributa* – caracteriza-se como Assembleia tribal ou do povo, composta pelos cidadãos representados pelas 35 tribos de Roma, na qual cada tribo, era representada com um voto, elegia suas decisões eleitorais relacionadas às magistraturas.

A legitimidade das assembleias da plebe certamente deve ter passado pelo reconhecimento gradual das decisões tomadas nas mesmas, denominadas plebiscito, vinculadas à República romana. A historiografia tem salientado três momentos de relevância para tal reconhecimento – o promulgação das *leges Valeriae-horatiae* (449 a.C.), *Publiliae* (339 a.C.) e *Hortensia* (287 a.C.). Tais leis tornaram os *plebiscita* pertinentes através das *leges* e as decisões tomadas nos *comitia* validaram-se dentre todo o *populus romanus*<sup>124</sup>.

A análise historiográfica mostra-nos as informações necessárias para que uma centelha clarificadora ilumine as características da sociedade romana neste período que se apresenta com o surgimento de uma nova ordem social, os *nobilitas*<sup>125</sup>. Ousamos defini-la como uma simbiose entre os patrícios e os plebeus (ricos), cuja formação da aristocracia patrício-plebeia enceta o processo de ocupação dos lugares dirigentes da República romana. Os chamados *homines novi*, homens novos, acabavam por enobrecer suas famílias ao terem a possibilidade de acesso - conquistada outrora pelos menos favorecidos,

---

<sup>124</sup> Lintott (1999, p. 122); Cornell (1995, p. 260). Enquanto a *lex Publilia* exigia que um dos censores fosse plebeu e abrangia todos os *quirites*, a *lex Hortensia* determinava que os plebiscitos do *concilium plebis* fossem válidos como leis para *populus* e, por conseguinte, para toda a República romana.

<sup>125</sup> Segundo J. M. Rodán, Roma teria uma República definida por uma *nobilitas* patrício-plebeia. Ordem social que a partir do século III a. C., controlaria a República, impondo costumes e práticas sociais de acordo com os seus valores e interesses, reclamando para si a formulação de modelos de comportamento e de sociabilidade (ROLDÁN, 1981, p. 129).

*plebeus* – a exercerem as magistraturas romanas por excelência, condicionando ao processo de enobrecimento dessa nova ordem social em ascensão política. Neste momento, podemos inferir no discurso que explica a formação de um processo de transição de uma antiga oligarquia para uma ‘nova’ oligarquia. Este novo arranjo social proporcionará a fragmentação das camadas populares no interior da República romana. Tal processo contribuiu para a complexibilidade de estarem enviesados pelos fatores da condição sócio e político-jurídica, cuja observância do nível econômico ou de nascimento, atrelados às redes familiares e clientelares, enquanto prossegue paulatinamente para a germinação do Principado romano.

Possibilitamos a atuação das magistraturas romanas no período republicano pautados no intervencionismo da *nobilitas* e a sua ascensão política, estendendo a acessibilidade aos cargos de cônsul, pretor ou censor, os quais passaram a garantir os direitos e privilégios dessa nova ordem social. Cabe-nos analisar o viés inclusivo do restante do *populus romanum*, a destacar a plebe, se a mesma teve garantias participativas nesta ascensão simbiótica dos *nobilitas*. Garantias de melhorias impulsionadas pelas condições das reivindicações de outrora que trouxeram as possíveis aberturas para maior participação plebeia, a qual, podemos dizer, favoreceu o surgimento dessa nova ordem social dentro da República romana.

O acesso às magistraturas romanas pelos plebeus, e, no decorrer da República pelos *nobilitas*, chama-nos a atenção para as atribuições direcionadas ao Tribunato da plebe<sup>126</sup>, magistratura que desperta o

<sup>126</sup> O Tribunato da plebe (*Tribunatus plebis*) acabou por se definir como uma magistratura paralela ao *cursus honorum*. Como apontado acima, este órgão começou por ser um colégio de dois tribunos, mas progressivamente o seu número aumentou para dez. Suas principais características eram a *sacrossanctitas* e os direitos de *auxilium* e de *ueto*, que lhes permitia interditar a ação de qualquer magistrado. Os tribunos da plebe podiam ainda presidir a *concilia plebis* ou assembleias da plebe, instituições para as quais eram eleitos. Os tribunos eram obrigatoriamente plebeus, pelo que se segue como

nosso interesse e foco desta pesquisa. Descrito nas linhas acima, o Tribunato da plebe surge como instituição plebeia, nascida da *secessio plebis*, por ameaça de segregação da plebe de Roma, seguiu-se como viés de acessibilidade dos plebeus na política. Por exercer a funcionalidade de intervir em favor dos menos privilegiados, o tribuno plebeu tinha o dever de se mostrar em posição salutar de obstinação defensora encaminhada aos plebeus, com o intuito de projetar a sua inserção e amenizar ou extinguir as injustiças direcionadas a essa ordem social. Os tribunos tinham tanto o dever de agir contra as arbitrariedades dos magistrados patrícios; quanto regulamentar e manter a possível permanência de diálogo entre as duas ordens – mesmo com o surgimento dos *nobilitas*. Em função das atribuições, da magistratura, trataram os tribunos de intermediar os conflitos entre os patrícios e plebeus – pela manutenção da República romana. Segundo Klaus Bringmann, a argumentação sobre as origens da magistratura plebeia de tribuno, representa um diverso debate historiográfico sobre o assunto, apoiado no discurso elaborado por Theodor Mommsen, fundamentado nos escritos de Varro, quando este relata que os tribunos em seus primórdios pertenciam à infantaria romana. Por conseguinte, estabeleceram-se como defensores da plebe em um momento posterior, ou seja, depois da inserção da elite plebeia na política, quando a mesma galgou as mais altas magistraturas.

Quando as principais famílias plebeias obtiveram acesso aos mais altos cargos civis e militares, os tribunos da plebe emanciparam-se de suas raízes militares, nomeadamente de um comando inferior da infantaria, e se especializou em funções civis de proteger o homem comum em Roma, passando a representar os interesses da ordem social plebéia. Refletindo as crescentes demandas do tribunato como resultado do crescimento da comunidade, tornando-se habitual, após o ano

---

paradigma a ser ultrapassado sobre a condição dos patrícios que desejassem desempenhar essas funções da magistratura de tribuno plebeu, tinham de se fazer adotar por uma família plebeia.



de 366 a.C., o *concilium plebis* passa a eleger dez tribunos da plebe em vez dos seis anteriores<sup>127</sup> (Tradução nossa).

Ao posicionar-se de maneira contrária à argumentação de Bringmann, amplia-se o debate sobre as circunstâncias que envolvem as origens do Tribunato. Para tanto, Momigliano e Cornell<sup>128</sup> expõem argumentos sobre a questão da votação na Assembleia da plebe e sobre a condição não ter sido, fundamentalmente, exercida por centúrias (ou seja, militar). Infere-se sobre a posição que a plebe participante na *secessio era infra classem*, por isso não tinha participação permanente no exército, mas somente em momentos emergenciais. Aspecto que não podemos deixar de analisar relaciona-se ao viés social e econômico do conflito, em que temos a plebe marginalizada decorrente da escassez de propriedade sob seu domínio e relativamente menosprezada pelo poderio econômico. Certamente todas essas posições teóricas supracitadas podem compartilhar dos motivos pelos quais condicionaram a organização da plebe romana a aderir a *secessio plebis* e a contribuir para o surgimento, como consequência dessa segregação, da conquista da magistratura do Tribunato da plebe<sup>129</sup>.

Deixa-nos transparecer a historiografia que, ao findar da *secessio plebis*, o intuito do tribuno e as incumbências que lhes cabiam estavam inseridos em um conjunto de atribuições e poderes que estabeleciam a

---

<sup>127</sup> When the leading plebeian families gained access to the highest civil and military office, the tribunate of the plebs emancipated itself from its military roots, namely of a junior command over the infantry, and specialized in its civil functions of protecting the common man in Rome and representing the interests of the plebeian class. Reflecting the rising demands on the tribunate as a result of the growth of the community, it became customary after the epochal year of 366 for the *concilium plebis* to elect ten tribunes of the plebs instead of the previous six (BRINGMANN, 2007, p. 43).

<sup>128</sup> CORNELL, 1995, p. 261; MOMIGLIANO, 2005, p. 175.

<sup>129</sup> Qualquer que tenha sido sua origem, o tribunato era uma magistratura colegiada, com indivíduos de equivalentes poderes, com autoridade para intervir nas ações uns dos outros; compartilhavam com as demais magistraturas romanas os princípios da temporalidade, colegialidade, responsabilização findo o mandato e a gratuidade (GROSSO, 1965, p. 175).

relação defensiva dos limites da liberdade direcionada à plebe, a qual Tito Lívio chamou de *libertas plebis* (liberdade 'de', não liberdade 'para'). Incumbia-se ao tribuno permanentemente agir pela defesa, nunca pelo ataque. Ao tribuno cabia a proteção da plebe a qualquer custo e a qualquer indício de riscos aos plebeus, atento sempre aos interesses da plebe romana.

Contidos na magistratura do Tribunato da plebe estavam os poderes e as responsabilidades a que se propunham aqueles cujo cargo tiveram a proeminência em personificar. Aos tribunos atribuíam-se tanto a proteção de um plebeu contra decisões injustas de outros magistrados (*ius auxilii*), quanto dirigir e convocar a *concilium plebis*, ou convocação do Senado<sup>130</sup>, sempre que fosse necessário e irremediavelmente possível através de outras soluções cabíveis de problemas, tanto como discursar nas *contiones*<sup>131</sup>; *obnuntiatio*<sup>132</sup>; e, com maior relevância, utilizar o poder de veto (*intercessio*) à decisão de qualquer magistrado ou de membros do Senado romano. Salientamos que o poder de tribuno, mais explicitamente, a tribunícia potestas possuía suas particularidades. Quando nos referimos aos limites e aos alcances dessa magistratura,

<sup>130</sup> O primeiro caso confirmado em que um tribuno convocou o Senado e presidiu a sessão, que Badian identifica como possível origem costumeira para seu direito de fazê-lo, foi durante a Segunda Guerra Púnica, em que um dos cônsules optou por designar como ditador um amigo na Sicília, criando um precedente problemático, e impediu o debate do assunto no Senado; um tribuno chamou o Senado à discussão, e acabou por ser votada no *concilium* a nomeação de outro ditador. Na República tardia, em diversas ocasiões tribunos convocaram o Senado ou subtraíram a liderança de uma sessão do magistrado que a presidia (BADIAN, 1996, p. 206).

<sup>131</sup> *Contiones* eram reuniões públicas, convocadas por um magistrado, em que eram discutidas propostas legislativas. A reação do público ali reunido era fundamental para arbitrar o sucesso da medida quando levada às tribos. Se mal recepcionada em *contio*, a proposta sequer era levada a voto. Era ilegal subtrair a um tribuno a direção de um *contio*; o pai dos Gracos cometeu tal delito quando censor e foi levado a juízo, sob ameaça de pena de morte (TAYLOR, 1962, p. 20).

<sup>132</sup> *Obnuntiatio* é o direito de um magistrado observar os céus e pronunciar maus augúrios, caso constatados, efetivamente impedindo a realização de sessão legislativa naquele dia (Bíbulo e três aliados tribunos abusaram deste poder de forma célebre em seu consulado de 59 a.C. com César).

destacamos as restrições relacionadas ao *pomerium*, que toliam o poder do tribuno ao sair da cidade de Roma, ou seja, a tribunícia potestas era validada em sua hegemonia política sendo utilizada em Roma pelo tribuno em execução efetiva do cargo. Dentre as particularidades, estavam as condições possibilitadas das negociações do Senado para com o tribuno. Cabe dizer que estavam expressamente proibidas qualquer orientação ou tentativa de persuasão por parte do Senado, porém permitidas as negociações, o que não acontecia com as demais magistraturas. A destacar o pretorado e/ou consulado, que sofriam influências do Senado romano. Segundo Badian, a persuasão do Senado para com os tribunos acontecia com exceções mediadas, cuidadosamente, através da cordialidade entre as magistraturas, estabelecidos interesses em questão.

A ação dos tribunos só podia ser garantida por negociações diplomáticas de alto nível. É claro que os tribunos e a comunidade que representam ainda estavam, em certo sentido, fora do Senado e do *populus romanus* e agem independentemente deles. Eles precisam ser persuadidos com cortesia – Tradução nossa<sup>133</sup> (BADIAN, 1996, p. 206).

Badian alerta-nos para o problema dos limites territoriais que cerceavam a preponderância da tribunícia potestas (por estarem limitados às fronteiras da *urbs romana*, os tribunos plebeus, conseqüentemente, estavam condicionados a não se ausentar de Roma por mais de vinte e quatro horas. A desobediência ocasionaria duras penas, até mesmo, a perda da magistratura investida), acompanhado da querela das instruções senatoriais que poderiam influenciar nas decisões dos tribunos da plebe. Influências senatoriais que, segundo

---

<sup>133</sup> Tribunician action can only be secured by high-level diplomatic negotiations. It is clear that the tribunes, and the community they represent, are still in some sense outside the Senate and the *populus Romanus*, and act independently of them. They have to be courteously persuaded (Badian, 1996, p. 206).

Forsythe (2005, p. 171), baseado na historiografia tradicional, informa-nos das ações dos tribunos em convergência com os interesses da aristocracia e, principalmente, das intenções do Senado. Proposta que não generalizamos como atitude atribuída em todo decorrer da República, estabelecido o discurso em concordância com Cornell, quando este argumenta sobre a perspectiva desta influência senatorial sobre os tribunos da plebe ter sido, predominantemente, exercida nos séculos intermediários do período republicano. Não exerce veracidade sobre essa proposta quando direcionado o discurso aos períodos do primeiro século de existência da magistratura plebeia, assim como, no último século da República romana. As motivações em destaque podem ter sido a condição da *nobilitas* em ascensão política, pautadas na troca de favores para com a elite senatorial, ausente dessa articulação os mais debilitados e necessitados, a *plebis*. Não estabelecemos um discurso generalizado e totalizante com relação às atividades dos tribunos em permanente convergência com os interesses estabelecidos pela elite senatorial e/ou *nobilitas* nos séculos intermediários da República. Urge amplamente pertinente deixar transparecer a argumentação mediada pelo silêncio produzido na documentação da época, quando esta aponta os tribunos. Silêncio este que, em Tito Lívio, por exemplo, não é prova para ampliarmos o crédito na falácia de apontarmos os interesses aristocráticos como prevalência relacionada à posição dos tribunos, a qual de forma paradoxal mostramos inúmeras referências de leis discutidas e aprovadas na Assembleia da plebe divergentes dos interesses senatoriais, a exemplificar sobre a questão do *plebiscitum Atinium*, doutrina tradicional que permitia aos tribunos o assento no Senado<sup>134</sup>, o impedimento da eleição de senadores

<sup>134</sup> Badian relata que o consenso na doutrina é que o plebiscito ordenava censores a incluir no rol de senadores tribunos e ex-tribunos exceto se houvesse razões relevantes para não o fazerem (que deveriam ser anexadas em *nota* ao censo). O plebiscito não tem data certa; não se sabe a partir de quando tribunos necessariamente passaram a

ao Tribunato. Acreditamos, mediante análise, que outras questões debatidas e outorgadas não sobreviveram ao tempo, ou seja, não restaram registros. Dialogamos desta maneira em convergência com Thomas R. Martin (2014, p. 92), na medida em que seus escritos nos apresenta informações sobre a inquietude da aristocracia romana relacionada a algumas decisões dos tribunos que frustravam os desejos tendenciosos da elite, causando um desconforto entre as relações políticas<sup>135</sup>.

Atentando a minúcias relevantes e a pertinências à temática do Tribunato da plebe, consideramos todos os poderes e atribuições direcionadas aos tribunos, as quais necessitavam ser utilizadas em favor dos injustiçados e marginalizados de Roma. Temos a consciência de que em determinados períodos essa magistratura fora utilizada para atender os interesses da aristocracia senatorial e patrícia, porém em sua essência fundamentalmente originária dos valores plebeus conquistados através *secessio plebis*. Enxergamos nessa magistratura o viés de proteção e alcance de suas plenas atribuições, pelas quais, de maneira factual, o posicionamento dos tribunos era defender a plebe romana. Tais atribuições e poderes se faziam tão valorosos entre as magistraturas que, no Principado de Augustus e nos séculos posteriores no decorrer do Império, o Tribunato da plebe com suas atribuições e poderes passou a compor a gama de títulos do princeps e dos imperadores romanos.

---

fazer parte do Senado. Badian ressalta que o plebiscito com efeito trocou a independência dos tribunos pela possibilidade de influenciarem decisões políticas como membros do Senado (BADIAN, 1996, p. 202).

<sup>135</sup> O poder dos tribunos de obstruir as ações dos funcionários públicos e de assembleias concedia-lhes um potencial extraordinário de influenciar o governo romano. Os tribunos que exercitavam plenos poderes em situações controversas podiam se tornar os catalisadores de disputas políticas amargas, e o cargo de tribuno em si se tornou odiado por muitos dos romanos da elite, que se ressentiam da capacidade que tinham de obstruir seus desejos (MARTIN, 2014, p. 92).

Podemos inferir sobre a análise relacionada às características dos poderes e atribuições do tribuno da plebe, a destacar três importantes atributos da tribunícia potestas: a inviolabilidade (*sacrosanctitas*) do tribuno em exercício do cargo, o veto e a *intercessio*, que possibilitavam a legitimação do poder de opinião do tribuno no que tange tanto ao veto a uma lei ou a um julgamento injusto, como também a intercessão por um plebeu antes da suposta condenação e a sua participação atuante na Assembleia da plebe.

A *sacrosanctitas* origina-se na ação da plebe quando na *secessio* estabeleceu o juramento de defesa de seus tribunos a qualquer possibilidade de investida contra sua integridade enquanto este estivesse empossado da magistratura. O castigo para quem ousasse agredir física ou verbalmente, ou até mesmo o simplório ato de impedir a passagem a um tribuno em exercício seria a execução de maneira sumária, do confisco das terras do indivíduo infrator e as mesmas entregues ao templo de Ceres no Aventino. Soma-se a denominação *sacer esto* (maldito seja) atribuída ao agressor, atribuído aos plebeus o dever sagrado de condenar o culpado à morte.

Juntamente com a *sacrosanctitas* estava atribuição valorativa de *ius auxilii*, que legitimava ao tribuno o poder de intervir fisicamente em favor de um plebeu ameaçado por qualquer magistrado romano, colocando evidenciadas as possíveis pagas que sofreria o magistrado, caso não recuasse ante a intervenção realizada pelo tribuno à perseguição de outrora direcionada ao plebeu. Fundamentam-se os argumentos sobre a inviolabilidade nas citações bibliográficas a seguir:

A não interferência dos tribunos com o recrutamento de soldados seguia um delicado equilíbrio, entre os interesses do Senado e o apelo individual do cidadão que não desejava ir à guerra; na guerra contra a Macedônia, por exemplo, em

resposta ao pedido de *auxilium* de centuriões, dois tribunos deferiram a decisão aos cônsules, mas os demais declararam que protegeriam qualquer plebeu que fosse aviltado pelo recrutamento (Taylor, 1962, p. 20).

Em 119 a.C., Caio Mário, então tribuno, também ameaçaria o cônsul Metelo Dalmático com prisão, forçando-o a desistir do decreto que estava defendendo; também o tribuno Lúcio Flávio ordenaria em 60 a.C. a prisão do cônsul Metelo Céler, que se lhe opunha insistentemente. David identifica nas duas ocasiões o embate entre a legitimidade do tribuno e dos *optimates* da elite senatorial que caracterizou a crise do declínio da República (David, 1993, pp. 56-7).

Thomas R. Martin (2014, p. 92) amplia o viés argumentativo sobre a inviolabilidade dos tribunos impulsionada e respaldada pelos próprios plebeus que estabelecem o juramento de proteção aos tribunos a qualquer investida depreciativa de terceiros a sua pessoa, no período de vigência da magistratura. O autor, primeiro pretensiosamente analisa, em seguida, atribui à inviolabilidade de essência sagrada, denominada como *sacrosanctitas* (sancrossantidade), posição que proporciona a obtenção dos poderes como o veto e a *intercessio*<sup>136</sup>, ou seja, através da proteção dos plebeus legitimada pela posição inviolavelmente sagrada dos tribunos, como consequência, a justificação que respaldava os poderes dos tribunos e suas modalidades (*auxilii latio adversus cônsules; intercessio; coercendi potestas; cominação de multas; jus agendi cum plebe; jus edicende, jus contionis e jus obnuntiationis; jus agendi cum patribus*)<sup>137</sup>, poderes que estavam inerentes à tribunícia potestas.

<sup>136</sup> Discussão historiográfica pertinente e que merece ser destacada, trata-se da questão sobre a diferenciação dos poderes da *intercessio* e do veto. Questão que amplia a análise sobre a distinção entre esses dois poderes tribunícios, os quais Mommsen (1934) dirá que o veto tinha a condição de impedir a execução de um ato de qualquer magistrado. E o *intercessio*, anulava um ato já realizado, ou até mesmo uma sentença já concedida. Francesco De Martino (1954, p. 214), diverge da posição de Mommsen, alegando não dispor desse viés na documentação, portanto, não sendo possível essa interpretação.

<sup>137</sup> Todo ato arbitrário do magistrado contra o plebeu, em ações cívicas, permitia o *auxilium* tribunício, conforme se pode ver em Cícero, P. Tullio, 38 o p. Cluentio, 27, ss 74. A *intercessio*, que inicialmente se limitava a casos específicos judiciais, acabou por se

Atribuimos a essa inviolabilidade 'sacrossanta' a ação que se estendia a todos os tribunos da plebe relacionada à relativa segurança e tranquilidade que condicionavam as suas respectivas casas à posição de sempre estarem abertas, dia e noite, para atendimento da plebe e solução de seus problemas. Qualquer obstrução voltada à agressividade que viesse a prejudicar a integridade moral e física do tribuno no exercício do dever, estando o mesmo a serviço ou não da magistratura; bem como qualquer investida contra a sua residência, era considerado como ação criminalizada e a paga certamente considerada como crime grave, podendo gerar a punição com a pena capital, legitimada pela condição sagrada imputava, a qualquer plebeu, a execução sumária desta sentença a quem deferisse de maneira depreciativa contra um tribuno da plebe.

Esta sacralidade que garantia a inviolabilidade do tribuno plebeu não duraria até o findar da República, a qual foi perdendo sua hegemonia e devida importância. Da mesma forma, o título de tribuno passou por inúmeras modificações que o descaracterizaram em relação à enaltecida e à proeminente magistratura que em tempos de outrora representou a plebe ante as arbitrariedades pífias e dos desejos escabrosos e segregadores dos magistrados que representavam as elites patrícias.

---

estender a atos em geral da administração, ao senado e assembleias populares. (Veja-se ainda em T. Livio, V, 25, 29). O poder de coerção, *jus prensionis*, tinha por finalidade, tornar efetivo o *auxilium*. De nada adiantaria a *intercessio* ou o *auxilium* se o tribuno não pudesse torna-los realidade. Entre eles, se inclui o poder de prender, conduzir, *in vincla duci jubere*. (T. Livio, IV, 26) Era a *coercendi potestas*. O poder de multar foi instituído pela lei Aternia Tarpeia. Era o *jus multae dictionis*. *Jus agendi cum plebe*, o direito de presidir a *concilia plebis*, em que só a plebe dispunha do direito do voto. Willems (Droit Pub. Romain, p. 161), aponta a diferença entre os *concilia Plebis Tributa*, os *comitia tributa* (presididos por patrícios) e os *Concilia plebis* (presididos só por plebeus), que dispunham do *jus agendi cum plebe* (MEIRA, 1996, p. 21).



### Considerações Finais

Por mais que a aristocracia romana tivesse perdido a respeitabilidade pelos tribunos da plebe, a plebe romana continuou a defender e a conferir apoio aos seus tribunos desde as suas origens, a exemplo estão os vários plebeus massacrados por grupos armados representantes da aristocracia (*optimates*) ou até mesmo a mando da *nobilitas*, quando das perseguições aos tribunos Tibério e Caio Graco. Período em que houve confronto entre os grupos. Tibério e Caio Graco eram reformadores. As reformas acabam por incomodar grande parte da aristocracia romana, por isso se davam as perseguições, embora todos os reformadores da República tardia tivessem total apoio de seus seguidores plebeus.

Outro atributo do *tribunus da plebis* é a *intercessio*. De Martino (1954, p. 89) chama-a de “*la forza dela plebe in azione*”, a qual viabilizada pelos tribunos, representantes da plebe, fazia-se valer das aptidões e garantias da plebe romana frente à intervenção e à posse deste poder para censurar, ou até mesmo possibilitar a anulação de determinada sentença já concedida a um plebeu. Paul Veyne (2015, p. 390) argumenta que “o povo romano não era totalmente um simples objeto da política; ele tinha um papel legislativo: reunido em assembleias tributas, ele era o instrumento dos tribunos da plebe que faziam que votassem suas leis”. Cabe-nos a interpretação imparcial e analítica, direcionada ao interpelar conjectural que nos guia até as possibilidades de se pensar na plebe romana como segmento essencial, para que toda a movimentação visceral do funcionamento da sociedade tivesse por mais que de maneira efêmera, o seu surgir ou insurgir pautado no embate dos segmentos sociais em divergências de direitos e deveres. Cabia, certamente, e faz-se visível a participação do magistrado plebeu,

para que essa representatividade personificada empunhasse as aspirações da plebe, transformando-a nesse veículo de participação direta na legislação de Roma, conseqüentemente, em cada oportunidade que o poder de *intercessio* do tribuno fosse de maneira audaz solicitada, e/ou quando os próprios tribunos ficavam à porta do Senado para utilizar o *veto*<sup>138</sup>, assim que fosse necessário. Fazia-se valer, então, a posição relevante da ação da plebe na conquista dos direitos, incluindo o de participação do ato de legislar a seu favor, colocado em prática a sua força política intermediada pelo tribuno.

A *intercessio* condicionava o tribuno a vetar as ações não somente dos seus pares, como as demais magistraturas romanas, mas legitimava a ação para com os demais magistrados, incluindo o Senado<sup>139</sup>. Demonstravelmente fantástica a força e a abrangência da *intercessio*, a qual sustentada por um indício de sua ação poderia refutar ou fazer retroceder qualquer posição incipiente de um magistrado, ou a extinguir a intenção de legislar sobre determinada ação de direitos, contrários às aspirações da plebe.

Segundo outros relatos, infelizmente no decorrer da República tardia, alguns representantes dos *optimates*, apoderaram-se da magistratura de tribuno da plebe, atendendo as reivindicações de generais romanos. O tribunato da plebe no século final da República passou a configurar o cenário de necessidade essencial para a ascensão e carreira dos militares, principalmente dos generais<sup>140</sup>. No alvorecer do

---

<sup>138</sup> BADIAN, 1996, p.192.

<sup>139</sup> Salientamos que a *intercessio* possuía alguns limites, como por exemplo, sua ação sobre os atos dos ditadores; seus limites se ampliavam também ao exigir a presença física do tribuno antes, durante ou rapidamente após a execução da ação do *veto*.

<sup>140</sup> [...] Direta ou indiretamente concorreram para o aperfeiçoamento da ordem jurídica e estabelecimento de uma melhor justiça social, muito embora seus cargos e atribuições fossem, a pouco e pouco, absorvidos pelas entidades patrícias ou patrício-plebeias, que refletiam o poder econômico, absorvidas, transformadas, desfiguradas completamente [...] [...] de um lado, a utilidade do tribunato, que gerou iniciativas e teve forças para influir na elaboração das moralizadoras *leges repetundarum*, de tanta significação na

Império, Octavianus Augustus, intui-se a importância de tal magistratura e a relevância dos poderes nela contidos, investe-se da mesma, estabelece-se caminho pelo qual poderá estreitar os laços com a plebe de Roma e legitimar seu poder através da proximidade com este segmento social, de amplitude numérica e de relativa força política dentro da cidade.

## REFERÊNCIAS

### a) Obras de orientação historiográficas

BADIAN, Ernst. **Tribuni plebis and res publica**. In: LINDERSKI, Jerzy (Org.). *Imperium sine fine*. 1ª edição. Stuttgart: Steiner, 1996. p. 187-214.

BRINGMANN, Klaus. **A History of the Roman Republic**. 1ª edição. Cambridge: Polity Press, 2007. 358p.

CÍCERO, M. T. **Oeuvres Completes de Ciceron**. J. J. Dubochet, Paris, 1843.

CORNELL, T. J., **The beginnings of Rome. Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars (c. 1000-264 BC)**. London, Routledge, 1995.

DAVID, Jean-Michel. **Conformismo e transgressione: A proposito del tribunato della plebe alla fine della repubblica romana**. In: *Studi Storici*, anno 34, n. 1. 1993. p. 49 – 60.

Forsythe, G. **A Critical History of Early Rome**. University of California Press. Berkeley/London, 2005.

GROSSO, Giuseppe. **Lezioni di storia del Diritto Romano**. 5ª edição. Torino: G. Giappichelli Editore, 1965.

LINTOTT, A. **The Constitution of the Roman Republic**. Oxford, University Press, 1999.

LIVIO, Tito. **Historiarum ab Urbe Condita**. Olyssipponae, Typ. Nationali, 1862.

---

vida administrativa romana; de outro lado, a assimilação, a absorção e diluição do tribunato, a serviço de órgãos e entidades que ele antes combatera (MEIRA, 1996, p. 23-24).

MARTIN, Thomas R. **Roma Antiga, de Rômulo a Justiniano.**

Tradução de Iuri Abreu. Porto Alegre: L&PM, 2014.

MARTINO, Francesco de. **Storia della Costituzione Romana.** Casa Editrice Dott. Eugenio Jovene, Napoli, 1954.

MEIRA, Silvio. **Curso de direito romano história e fontes.** São Paulo: LTr, 1996.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **The Rise of the plebs in the Archaic Age of Rome.** In: RAAFLAUB, Kurt A. (Org.). *Social Struggles in Archaic Rome: New Perspectives on the Conflict of the Orders.* 2ª edição. Oxford: Blackwell Publishing, 2005. p. 168 – 184.

MOMMSEN, Theodor. **História de Roma (excertos).** Trad. Antonio Olinto. Rio de Janeiro: Delta, 1962.

ROLDÁN, J. M. **História de Roma, tomo I – La Republica Romana,** Madrid, Cátedra, 1981.

TAYLOR, Lily Ross. *Forerunners of the Gracchi.* In: *The Journal of Roman Studies*, Vol. 52 (1962). p. 19 – 27.

VEYNE, Paul. **Pão e Circo: sociologia histórica de um pluralismo político /** Paul Veyne. Tradução Lineimar Pereira Martins. Ed. 1, São Paulo: Editora UNESP, 2015.

## RESENHA: O LIVRO DOS ESPETÁCULOS

---

**Marco Valério Marcial, *O Livro dos Espetáculos*. Tradução, notas e ensaios de João Angelo Oliva Neto e Fábio Paifer Cairolli. São Paulo, Assimetria, 2018. ISBN 9788290699323.**

Pedro Paulo Abreu Funari  
UNICAMP

Resenha recebida em 17 de Março de 2021  
Resenha aceita em 17 de Março de 2021

Marcial (40-104 d.C.) publicou em 80 d.C. o seu Livro dos Espetáculos, em homenagem ao imperador Tito, quando da inauguração do Anfiteatro Flávio (Coliseu). Os três temas da obra são os espetáculos romanos no Coliseu, a relação de Marcial com os imperadores e o gênero do epigrama. Após o prólogo (13-33), seguem-se um estudo sobre o maior espetáculo da terra: os jogos e o anfiteatro no centro do mundo, de João Angelo Oliva Neto; o *Liber Spectaculorum*, O Livro dos Espetáculos, seguido de Domitius Calderinus, *Comentarium in Martialem*, Domício Calderini, *Comentário a Marcial*, de Fábio Paifer Cairolli; A construção do poder imperial de Domiciano nos Epigramas de Marcias, de Fábio Paifer Cairolli; e *Antes de Marcial: brevíssima linhagem do epigrama latino*, de Fábio Paifer Cairolli e João Angelo Oliva Neto. Além dos 33 epigramas do Livro dos Espetáculos, mais 50 poemas de Marcial são apresentados no original latino e em tradução. A versão em colaboração procurou evitar anacronismos em conceitos e objetos, em recriação poética em busca da tecnicidade do vocabulário. Os comentários de Calderini (1443-1478) ainda são de apoio filológico, mas o principal está na leitura humanista que a obra latina revela.

No capítulo primeiro, O Maior Espetáculo da Terra (31-59), ressalta-se a antiguidade dos jogos, de origem etrusca, como ofício aos deuses, de caráter funerário. Citam-se, no original e em versão, diversos outros autores antigos, como Tertuliano (160-220 d.C) ou Sérvio (IV século d.C.). Nas lutas de gladiadores, no enfrentamento de feras ou na encenação de uma tragédia eram executados condenados à morte (Coleman 1990) e podiam favorecer a força coesiva da comunidade, um verdadeiro ritual. Serviam para reforçar as hierarquias sociais, como na determinação dos assentos na plateia, com lugares reservados para hóspedes públicos estrangeiros (no Coliseu, cf. CIL VI 32098 e: <hos>pitib<us publicis>) ou dignitários de cidades específicas, como Gades (ainda no Coliseu, cf. CIL VI 32098 l+m: Gaditanorum). Isso não impedia que os próprios gladiadores e seus entes queridos tivessem outras percepções, como ressalta Garraffoni (2012). Mongrain (2015) propõe que a impressão de novidade, que transparece em Marcial, entre outros, dos espetáculos era antes um tropo literário, pois continuavam a carregar sentidos ritualísticos profundos, como na sua perene dedicação a divindades (cf. CIL IV, 10236).

O segundo capítulo apresenta os 28 epigramas do Livro dos Espetáculo (65-81), seguidos dos comentários de Calderini (82-135) e dos epigramas 21b, 29 a 33, desconhecidos de Calderini, mas constantes das edições modernas. O terceiro capítulo (153-191) volta-se para como o poder de Domiciano transparece nos epigramas como um todo de Marcial. Considera-se improvável que o imperador pudesse obrigar o povo a uma atividade religiosa e que esta estava, de fato, presente. Marcial é o primeiro a declarar a divindade de um imperador em vida, antes apenas os falecidos eram divinizados. Segue-se Michel Foucault (1998) em sua Microfísica do Poder sobre o conceito de poder como algo que circula, funciona em cadeia e pondera-se que a liberalidade e a

clemência fazem circular o poder. A frequentes referências a animais, no anfiteatro ou alhures, podem ser interpretadas como referência cifrada a pessoas ou povos (Chapman 2012). O epigrama pode seguir aos tópicos de uma inscrição (epigrama) funerária: nome do morto, circunstância da morte, sua virtude e uma advertência (*monumentum*; cf. Nep. Att. 22.4) sapiencial sobre a vida. Exploram-se as múltiplas significações de termos antigos, como *felix*, feliz e fecundo, mas também deve destacar-se os termos gregos *sophrosyne* (temperança) e *basileia* (reino, traduzido como principado).

No quarto capítulo, volta-se para o epigrama latino antes de Marcial, a começar pelo sentido original do termo grego (*epi*, sobre e *gramma*, traço, letra), um rabisco sobre qualquer superfície (pedra, cerâmica, parede), daí inscrição. O uso desse termo, corrente na língua falada, passou, também, a designar um gênero literário, inscrições fictícias, ou poemas breves como os que se lê em túmulos ou placas votivas. Além da brevidade, dois aspectos ligam-se a esses dois tipos de inscrições: o encômio, na origem uma homenagem fúnebre ao morto, e a súplica às forças divinas. No período helenístico, no contexto da erudição da Biblioteca de Alexandria, o gênero passou a tratar do erótico, do laudatório, do derrisório, do descritivo, do convivial, do exortativo, do aritmético, do enigmático, entre outros. Mostra-se como o epigrama voltou a ser uma inscrição nos xênia (coisas dadas ao estranhos como sinal de hospitalidade) e apoforetos (coisas a serem levadas como presente), em referência ao que se oferecia em banquetes, como lentilhas, farinha, pimenta, javali, vinho ou outros víveres.

Desta brevidade, passa-se ao seu alongamento e à concorrência com a sátira. Os epigramas derrisórios tornam-se frequentes com Marcial e ressalta-se a sua perene popularidade, pela ambiguidade, ironia, invectiva mas, mais que tudo, pela mordacidade de fácil entendimento e picante, como no Epigrama 3, 88, (p. 228 do livro):

*Sunt gemini frates, diuersa se inguina ligunt.  
Dicite, dissimiles sunt magis, an similes?*

São irmãos gêmeos, mas lambem órgãos diversos:  
Me diz, são mais iguais ou diferentes?

Um lambe as virilhas masculinas o outros as femininas, ambos acomunados pela suposta baixezza dessas práticas, assim entendidas pela arraia-miúda (p. 232). Os versos revelam a vida quotidiana, os afetos e as brincadeiras, aspectos que tocam de imediato, preferíveis, para Marcial, aos gêneros literários elevados, com a tragédia e a épica. Também nesta época e circunstâncias, nada mais apropriado. Em tempos de tweet e de invectiva breve, irônica, irreverente e contrária à pausa, à reflexão e ao repertório, o epigrama derrisório encontra o seu terreno mais fértil.

A Editora Arché Assimetria brinda-nos com uma edição primorosa, com ilustrações de mosaicos, tábuas de abreviações, intertítulos frequentes, notas eruditas de aprofundamento ao pé-de-página ou ao final, apresentação, lado a lado, do original latino ou grego e a tradução, referências aos autores antigos e obras gerais, biografias dos tradutores. A publicação desta obra atesta bem esse nosso mundo atual da efemeridade, tão bem descrito pelo historiador francês François Hartog (2003), do que chama de presentismo, do predomínio do presente sobre o passado e sobre o futuro. Esse processo é longo, de anos, décadas, séculos, mas há uma dimensão mais imediata. Com os tweets, os mais baixos instintos puderam chegar ao ápice, nos Estados Unidos ou no Brasil. A invectiva pode ser contra a norma, mas também por seu reforço. A publicação desta obra em 2018 remonta a esse mundo novo, em cujo meio estamos todos e que, por isso mesmo, não podemos saber qual será a sequência. Outro aspecto bem inserido em nossas circunstâncias refere-se ao espetáculo. Na origem, está o ato de ver (*specio*, de onde deriva o termo ainda em uso em português, espelho), e o mundo do



espetáculo era o romano, mas também, segundo Guy Debord (*La société du spectacle*, 1967)... o nosso! BBB e as invectivas sarcásticas também ligam Marcial e os antigos e nosso mundo de celebridades. A publicação dessa obra neste momento não poderia mostrar-se mais oportuna e bem-vinda.

## REFERÊNCIAS

Chapman HH. Reading the Judeans and the Judean War in Martial's *Liber spectaculorum*. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. 2012;22(2):91-113. doi:10.1177/0951820712467895

Coleman, K. M. "Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments." *The Journal of Roman Studies*, vol. 80, 1990, pp. 44–73. JSTOR, [www.jstor.org/stable/300280](http://www.jstor.org/stable/300280). Accessed 14 Mar. 2021.

Coleman, K. M. *Martial: Liber Spectaculorum*. Oxford, Oxford University Press, 2006.

Debord, G. *La société du spectacle*. Paris, Buchet/Chasel, 1967.

Edmondson, J. *Public Spectacles and Roman Social Relations*. Toronto, York University, Canada, 2002 (<http://www.obinonet.ro/docs/tpnt/tpntrex/edmondson-ludi%20romani%202002.pdf>).

Foucault, M. *Microfísica do Poder*. Organização e tradução de Roberto Machado. 13.ed. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1998.

Garraffoni, R. S. Reading gladiators' epitaphs and rethinking violence and masculinity in the Roman Empire. In: Voss, B.L.; Casella, E.C.. (Org.). *The archaeology of colonialism: intimate encounters and sexual effects*. Nova York: Cambridge University Press, 2012, v. 1, p. 214-231.

Harrison, G.W. Review of Coleman, K. M. *Martial: Liber Spectaculorum*. Oxford, Oxford University Press, 2006, *Mouseion*, 8, 2008, 86-91.

Hartog, F. *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*. Paris, Le Seuil, 2003.

Mongrain, C.M. *The spectacle of the "new": novelty in the Roman Arena as a literary trope*. Texas Tech University, MA Thesis, 2015.



**M** REVISTA DE  
HISTÓRIA  
ANTIGA E  
MEDIEVAL  
MYT-HOS

[WWW.NEMHAM.COM](http://WWW.NEMHAM.COM)