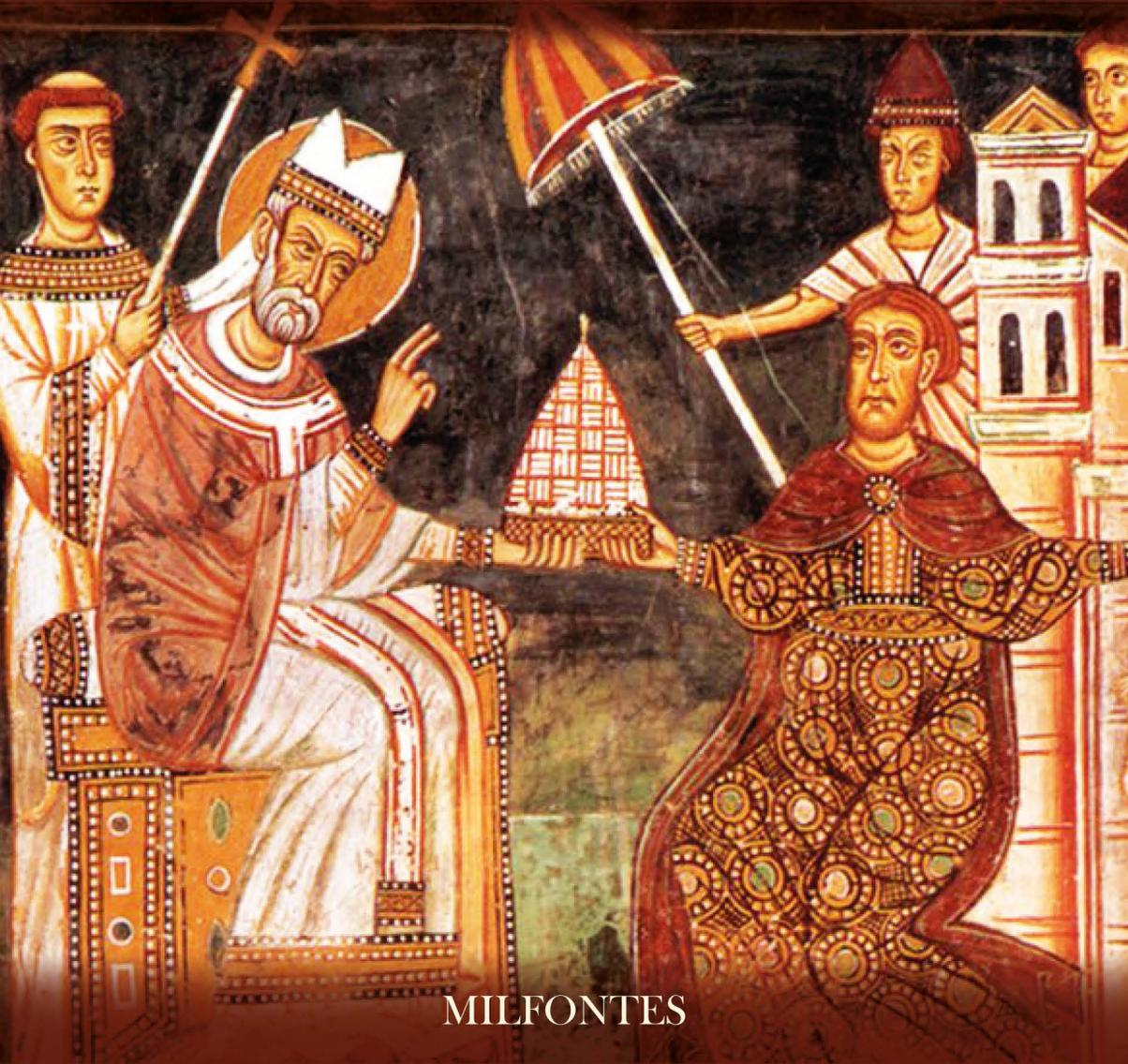


Pablo Gatt
(Organizador)

Lugares de poder e de conflito

no contexto tardo antigo e medieval



MILFONTES

Lugares de poder e de conflito no contexto tardo antigo e medieval



Copyright © 2022, Pablo Gatt & Sérgio Alberto Feldman (org.).

Copyright © 2022, Editora Milfontes.

Rua Carijós, 720, Lj. 01, Ed. Delta Center, Jardim da Penha, Vitória, ES, 29.060-700.

Compra direta e fale conosco: <https://espacomilfontes.com>

comercial@editoramilfontes.com.br

Brasil

Editor Chefe

Prof. Dr. Bruno César Nascimento

Conselho Editorial

Prof. Dr. Alexandre de Sá Avelar (UFU) • Prof.^ª. Dr.^ª. Aline Trigueiro (UFES) • Prof. Dr. André Ricardo Vasco Valle Pereira (UFES) • Prof. Dr. Anthony Pereira (King's College, Reino Unido) • Prof. Dr. Antônio Leal Oliveira (FDV) • Prof. Dr. Arnaldo Pinto Júnior (UNICAMP) • Prof. Dr. Arthur Lima de Ávila (UFRGS) • Prof. Dr. Arthur Octávio de Melo Araújo (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Catherine Reginensi (UENF) • Prof. Dr. César Albenes de Mendonça Cruz (EMESCAM) • Cilmir Franceschetto (Arquivo Público do Estado do ES) • Prof. Dr. Cristiano P. Alencar Arrais (UFG) • Prof. Dr. Diogo da Silva Roiz (UEMS) • Prof. Dr. Edson Maciel Junior (UFES) • Prof. Dr. Eurico José Gomes Dias (Universidade do Porto) • Prof. Dr. Fábio Franzini (UNIFESP) • Prof. Dr.^ª. Flavia Nico Vasconcelos (UVV) • Dr.^ª. Flavia Ribeiro Botechia (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Fernanda Mussalim (UFU) • Prof. Dr. Hans Ulrich Gumbrecht (Stanford University) • Prof.^ª. Dr.^ª. Helena Miranda Mollo (UFOP) • Prof. Dr. Heraldo Ferreira Borges (Mackenzie) • Prof.^ª. Dr.^ª. Janice Gusmão (PMS-Gestão) • Prof. Dr. João Pedro Silva Nunes (Universidade Nova de Lisboa, Portugal) • Prof. Dr. Josemar Machado de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Júlio Bentivoglio (UFES) • Prof. Dr. Jurandir Malerba (UFRGS) • Prof.^ª. Dr.^ª. Karina Anhezini (UNESP - Franca) • Prof. Dr. Leandro do Carmo Quintão (IFES-Cariacica) • Prof.^ª. Dr.^ª. Lucia Bogus (PUC/SP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Luciana Nemer (UFF) • Prof. Dr. Márcio Seligmann-Silva (UNICAMP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Beatriz Nader (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Maria Cristina Dadalto (UFES) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marina Temudo (Tropical Research Institute, Portugal) • Prof. Dr. Marcelo de Mello Rangel (UFOP) • Prof.^ª. Dr.^ª. Marta Zorzal e Silva (UFES) • Prof. Dr. Nelson Camatta Moreira (FDV) • Prof. Dr. Pablo Ornelas Rosa (UVV) • Prof. Dr. Paulo Gracino de Souza Jr. (IUPERJ) • Prof. Dr. Paulo Roberto Neves da Costa (UFPR) • Prof. Dr. Rafael Cerqueira do Nascimento (IFES-Guarapari) • Prof.^ª. Dr.^ª. Rebeca Gontijo (UFRRJ) • Prof. Dr. Renato de Almeida Andrade (UFES) • Prof. Dr. Ricardo Marques de Mello (UNESPAR) • Prof. Dr. Rogério Naques Faleiros (UFES) • Prof.^ª. Me. Sátina Priscila Pimenta Mello (Multivix/ Estácio) • Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman (UFES) • Prof. Dr. Timothy Power (University of Oxford, Reino Unido) • Prof. Dr. Thiago Lima Nicodemo (UNICAMP) • Prof. Dr. Ueber José de Oliveira (UFES) • Prof. Dr. Valdeci Lopes de Araujo (UFOP) • Prof. Dr. Vitor de Angelo (UVV) • Prof.^ª. Dr.^ª. Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires) • Prof.^ª. Dr.^ª. Zaira Bomfante dos Santos (CEUNES - UFES) • Prof. Dr. Wilberth Claython Ferreira Salgueiro (UFES) • Prof. Dr. William Berger (UFES) • Prof.^ª. Dra. Adriana Pereira Campos (UFES) • Prof.^ª. Dra. Carla Noura Teixeira (UNAMA) • Prof. Dr. Carlos Garriga (Universidad del Pais Vasco, Esp) • Prof. Dr. Claudio Jannotti da Rocha (UFES) • Prof. Dr. Claudio Madureira (UFES) • Prof. Dr. Daniel Miti-diero (UFRGS) • Prof. Dr. Edilton Meireles de Oliveira Santos (UFBA) • Prof. Dr. Gilberto Stürmer (PUC/RS) • Prof. Dr. Juliano Heinen (FMP) • Prof. Dr. Leonardo Carneiro da Cunha (UFPE) • Prof. Dr. Marco Antônio Rodrigues (UERJ) • Prof. Dr. Márcio Cammarosano (PUC/SP) • Prof.^ª. Dra. Mariana Ribeiro Santiago (UNIMAR) • Prof. Dr. Platon Teixeira de Azevedo Neto (UFG) • Prof. Dr. Ricardo José de Brito Pereira (UDF) • Prof.^ª. Dra. Viviane Coelho de Sellos-Koerr (UNICURITIBA)

Pablo Gatt
Sérgio Alberto Feldman
(organizadores)

Lugares de poder e de conflito no contexto tardo antigo e medieval



Editora Milfontes
Vitória, 2022

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônico ou mecânico, incluindo fotocópia e gravação digital) sem a permissão prévia da editora.

Revisão

De responsabilidade exclusiva dos organizadores

Capa

Imagem da capa:

Autor: *não citado, logo, tenho declarado que não existe intenção de violação de propriedade intelectual*

Semíramis Aguiar de Oliveira Louzada - *aspectos*

Projeto Gráfico e Editoração

Edjalma Nepomoceno Pina

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Lugares de poder e de conflito no contexto tardo antigo e medieval [livro eletrônico] / organização Pablo Gatt, Sérgio Alberto Feldman. --

Vitória, ES : Editora Milfontes, 2022.

PDF

Vários autores.

Bibliografia.

ISBN 978-65-5389-030-5

1. Civilizações antigas 2. História antiga 3. História medieval I. Gatt, Pablo. II. Feldman, Sergio Alberto.

Sumário

9

Prefácio

11

Andorra Magna: a construção do passado medieval nos Pireneus

Enzzo Sato Inada

29

Categorias do vitupério a Domiciano no *Panegírico a Trajano*,
de Plínio, o Jovem

Irlan de Sousa Cotrim

53

Sobre Dragões Imaginados: Algumas Reflexões sobre a Imaginação
e a Criatividade no Medievo

Matheus de Paula Campos

69

A retórica cristã em torno da renúncia sexual: virgindade e viuvez
e casamento, no Império Romano entre os séculos I-V E.C.

Fabiano de Souza Coelho

103

Deusas, loucas e feiticeiras: *gênero e magia* na obra
Metamorphoses de Apuleio

Edjalma Nepomoceno Pina

119

O papel dos sofistas e filósofos gregos no Império Romano: o caso de Dion de Prusa (sécs. I-II)

Esdra Erlacher

131

A expansão do Islã e o contato com os judeus e com os cristãos no Maghreb

Pietro E. Menegatti de Chiara

155

ludi: entre o estigma e a identidade no protocristianismo de Tertuliano

Igor Pereira da Silva

167

Os judeus nas *Siete Partidas* de Afonso X (séc. XIII)

Ludmila Noeme Santos Portela

193

As afecções da alma no padecer do corpo: a relação entre o corpo e as emoções no adoecer

Anny Barcelos Mazioli & Pablo Gatt

217

A ascensão da Igreja de Santiago de Compostela em tempos de Diego Gelmírez (1101-1140)

Jordano Viçose

235

Mulheres que não são ouvidas: Cassandra e Andrômaca na pedagogia de Christine de Pizan

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga

247

Díáspora, identidade e tradição nos escritos de Maimônides
(1180-1190 E.C.)

Layli Oliveira Rosado

267

Corpo, alma e pessoa no pensamento de Tomás de Aquino

Cícera Müller

295

A defesa dos conversos por Juan de Torquemada (Castela, 1449)

Kellen Jacobsen Follador

Prefácio

Monografias, dissertações, teses, artigos, livros, congressos, simpósios não são apenas atividades acadêmicas. Por trás de cada uma dessas coisas estão histórias de vida com suas paixões, preocupações, trabalho (muito trabalho!), sonhos, expectativas, frustrações. Historiadores e a historiadoras não pesquisam ou escrevem a partir de uma torre de marfim sem conexão com o mundo, ao contrário: estão sujeitos aos condicionamentos da realidade, tais quais os personagens que estudam. Arriscamos dizer, por isso, que a nossa paixão pela História é paixão pelo que é humano, é identificação com pessoas de outros tempos e de outros lugares, mas com as quais compartilhamos os desejos, as angústias, as incertezas e as esperanças da nossa comum humanidade. O passado se conecta com o presente como um estranho espelho no qual enxergamos o diferente e o semelhante, o estranho e o familiar, o repulsivo e o cativante, mas sempre a nossa face humana. Nesse sentido, esse livro não é somente fruto das pesquisas apresentadas no IV Simpósio de Estudos Medievais do Letamis, realizado em setembro de 2021, mas uma forma de expressar nossa admiração, luta e perseverança pela pesquisa histórica Tardo Antiga e Medieval.

O Dr. Sergio Alberto Feldman, a quem homenageamos por ocasião da sua aposentadoria como professor da Universidade Federal do Espírito Santo, nos ensinou que não se pode separar a pesquisa da vida, as preocupações com a academia e seus procedimentos com a preocupação com as pessoas e suas demandas reais. E ele demonstrava isso na prática, pois, ao mesmo tempo que

compartilhava conosco sua erudição e capacidade crítica – cobrando de nós, seus orientandos e orientandas, o cumprimento de nossas responsabilidades acadêmicas e nos ajudando a apurar nossos textos – nos acolhia de forma generosa e afetuosa, demonstrando sempre grande empatia para com nossas demandas existenciais. É por isso que todos nós que fazemos parte do LETAMIS – laboratório que ele criou e coordenou por todos esses anos – somos gratos por tudo que ele representa para nós.

Andorra Magna

a construção do passado medieval nos Pireneus

Enzzo Sato Inada¹

Não é exagero dizer que o processo de naturalização dos Estados-Nação como lógica intrínseca à humanidade tem sido um dos fatores mais relevantes para a maneira que seus contemporâneos interpretam a realidade. É em nome desta “Nação” encarnada na institucionalidade do Estado que guerras são travadas, ao mesmo tempo em que se criam fronteiras e até mesmo legitimam-se genocídios àqueles à margem da Nação.

Este ente tão poderoso, embora seja materialmente determinável, ainda assim precisa de algum substrato retórico para que possa funcionar, afinal, existe uma sólida constatação de que o materialismo dialético — e não alguma condição *sui generis* encarnada em determinado povo — é a chave de entendimento para as relações sócio-políticas dentro do capitalismo. Ora, uma informação destas será decerto indigesta para determinados grupos que se beneficiam da atual conjuntura, e é precisamente a partir de sua constatação e aversão que se cria uma antítese discursiva: a necessidade de mascarar a condição universal gera mitos de excepcionalismo para determinado grupo, etnia, ou Nação (AMIN, 2021, p. 11-17).

1 Graduando em História pela Universidade de São Paulo. Integra o Laboratório de Estudos e de Reprodução de Textos Relacionados ao Pensamento e Cultura da Idade Média (LABORA), E-mail: enzzosato@usp.br.

Em se tratando dos mitos de excepcionalismo criados pela Nação, estes tendem a ser bastante enfáticos, de retórica por muitas vezes até agressiva; isto porque a manutenção de seus mitos não é apenas algo que sustenta a Nação, como também é nada menos que sua própria condição de sobrevivência. Ora, se pensarmos no fim último de todo nacionalismo, que é a preservação de um espaço físico para o florescimento de sua “cultura nacional”, precisamos também pensar na finitude espacial da Terra. Levada às últimas consequências — e frequentemente elas o são — temos um fato que é capaz de fazer tremer até o mais convicto dos nacionalistas: se o mundo é espacialmente limitado, o número de nações que podem existir simultaneamente também o é. Em outras palavras, para que um nacionalismo triunfe enquanto projeto, é imperativo que outro falhe (GELLNER, 1983).

Esta incansável necessidade das Nações de provar um suposto excepcionalismo não apenas contra a realidade objetiva, mas também contra e para *outros* nacionalismos potencialmente concorrentes é um ambiente perfeito para que se germinem mitos nacionais absolutamente inverossímeis, descolados da realidade ou até mesmo categoricamente mentirosos. Esta situação pode se tornar ainda mais crítica quando o substrato argumentativo da Nação se alicerça em bases supostamente históricas. Isto porque, não basta que um nacionalismo politicamente possível consiga se auto justificar em um determinado período histórico se isto não continuar viável nas próximas gerações de nacionais e nacionalistas; de nada adiantaria que Dąbrowski tenha marchado em 1926, se em 2026 ele não mais o fizesse.² É precisamente neste ponto que a utilização de argumentos supostamente históricos é geralmente uma boa ideia, pois estes ajudam a criar um elo de continuidade entre um passado mítico, sacralizado ao longo de séculos de sedimentação, com um presente que não se finda em 2022, tampouco no Século XXI, pois é sempre repaginado para o “agora”.

2 Referência ao Hino Nacional da Polónia adotado em 1926, Mazurek Dąbrowskiego. Seu refrão diz: “Marche, marche, Dąbrowski, / Da Itália à Polónia. / Sob seu comando / Reunificaremos a Nação”. No original: “Marsz, marsz, Dąbrowski, / Z ziemi włoskiej do Polski. / Za twoim przewodem / Złączym się z narodem”.

O problema destes argumentos é que eles são previsivelmente incorretos em sua grande maioria. Não apenas porque muitas vezes eles estão objetivamente errados em termos factuais, mas também porque seu próprio proceder entra em conflito com alguns dos postulados mais centrais do estudo da história; quando uma Nação evoca a sua “aquisição primária” do território pelos seus longínquos antepassados como justificativa para reivindicar as mesmas terras no presente, congelam-se décadas ou séculos de história entre o momento da “conquista nacional”, e o presente, como se nada que ocorreu entre estes dois pontos — seja guerras, seja imigrações, seja tragédias ou revoluções — importasse em termos históricos para a Nação, sendo esta inalterável e inalienável desde sua gênese (GEARY, 2005, p. 23). Ao obliterar a própria ideia de mudança e transformação — o que pode novamente preludiar uma imanente necessidade dos nacionalismos de mascarar o materialismo dialético por detrás — o uso do argumento histórico pela Nação acaba muitas vezes por realizar o mais irônico dos movimentos de negar a própria história.

Se esta desonestidade histórica pode tomar contornos e eventos cronologicamente variados a depender de suas lógicas internas, em se tratando dos nacionalismos europeus, este ônus da legitimação histórica frequentemente recai sobre a Idade Média, ou ao menos sobre uma abstração desta: afinal, não seria por acaso na Idade Média que Ștefan III e Matthias Corvinus moldaram a identidade romena?³ Não seria também, ao menos para o jurista Jean-Marie Le Pen, o batismo de Clóvis a essência do nascimento da França (DAVIES, 2010, p. 576-587)? Ora, esta questão não é nada trivial para qualquer medievalista; acaso não é parte quase integral de nossas atribuições desmistificar a já tão velha e pobre retórica da “Idade das Trevas”? Não teríamos por acaso já nos deparado com algum convicto “neo templário” (sic) pronto para retomar o Oriente Médio e a Terra Santa da heresia islâmica? Ainda que o Brasil não tenha tido uma “Idade Média”

³ Ștefan III e Matthias Corvinus, respectivamente príncipe da Moldávia e rei da Hungria e Croácia são ambos citados no Hino Nacional Romeno.

aos moldes canônicos do senso comum, o quanto disto não se enraíza em discursos nacionalistas e a-históricos?

É precisamente em face a estas questões que o medievalista não pode se resignar; a apropriação da Idade Média pelos nacionalismos pode parecer um tema distante, insignificante, de interesse para apenas uma dúzia de conspiracionistas de extrema direita. Não nos enganemos, pois este processo tem gerado duas consequências bastante deletérias: 1) ajuda a sedimentar o processo de fundações nacionais como algo auto evidente e 2) naturaliza a Idade Média como um campo infrutífero para o debate político e para o historiador sério, como algo de menor valor. Isto, por sua vez, fomenta a criação de um campo indisputado, onde a extrema direita nacionalista pode prosperar em plena luz do dia. E para aqueles que possam pensar que estas preocupações são muito mais europeias do que autenticamente brasileiras, imaginem apenas o estrago historiográfico no senso comum que uma produtora do calibre de “Brasil Paralelo” (criadora de “Brasil: a Última Cruzada”) poderia fazer com uma fonte desta em mãos:

CARTA DE FUNDAÇÃO OUTORGADA AO VALE DE ANDORRA POR CARLOS MAGNO E LUÍS O PIEDOSO

Pela permissão de Deus, Rei onipotente, e Jesus Cristo nosso salvador, Carlos, imperador, e seu filho Luís, rei, expulsamos, pela misericórdia de Deus, o povo pagão da região da Espanha, denominada cidade de Barcelona, e a colocamos, com a ajuda de Deus, sob a lei de Cristo.

De lá passamos para a cidade de Urgell, onde destruímos o poder desses infieis, e pela misericórdia de Deus, também caiu em nosso poder a dita cidade.

Próxima a esta, encontramos um pequeno vale denominado Andorra, próximo às terras de Tolosa, que também fora saqueada por aquela gente maldita. (*apud* LAINEZ, 1949, p. 880).⁴

⁴ Versão utilizada consiste em uma tradução do latim para o espanhol. No original (espanhol): “CARTA DE FUNDACIÓN OTORGADA AL VALLE DE ANDORRA POR CARLOMAGNO Y LUIS EL PIA DOSO / Por la permisión de Dios, Rey Omnipotente, y de Jesucristo nuestro Salvador, Carlos, Emperador, y su hijo Luis, Rey, expulsamos, por la misericordia de Dios, la gente pagana de la región de España, denominada ciudad de Barcelona, y con la ayuda de Dios, nos hemos permitido que la religión cristiana sea restablecida. / De allá pasamos a la ciudad de Urgel, donde hemos destruido el poder de esos incrédulos, y por la misericordia de Dios, ha caído también en nuestro poder la expresada ciudad. / Próxima a la misma, hemos encontrado, un pequeño valle denominado ANDORRA, próximo a las tierras de Tolosa, la que también fue saqueada por aquellas

Este documento, conhecido como Carta Pobla de Andorra de 805, pode não ter inaugurado a islamofobia, a noção de supremacia católica e a ideia da Nação excepcional, mas com certeza ajuda a sustentar tais discursos. O escopo deste presente texto visa, portanto, fazer um estudo de caso partindo deste mito descrito na lenda fundacional do país de Andorra como uma metonímia para que possamos desmistificar tais pressupostos a-históricos e inserimos um contrapeso científico no debate nacional. Embora o nacionalismo andorrano seja um caso muito particular, devemos ter a plena consciência de que a ocupação destes espaços discursivos pela historiografia séria não se criará do nada. Coloco este trabalho como uma contribuição pequena, mas esperançosamente significativa para o debate.

A lenda andorrana

Para podermos problematizar as apropriações medievais pelo nacionalismo andorrano, é imperativo que primeiro saibamos em quais bases ele se assenta; esta parte do capítulo será dedicada à simples exposição da lenda fundacional andorrana, o que implica obrigatoriamente sua narração *ipsis litteris*. Este aviso é fortuito, pois os próximos parágrafos estão deliberadamente repletos de informações historicamente duvidosas, exageros e imprecisões. Uma devida problematização será feita posteriormente.

Conforme foi possível perceber a partir do excerto da carta de fundação (Carta Pobla) apresentada anteriormente, a lenda fundacional andorrana possui um enorme fascínio na figura de Carlos Magno como seu progenitor; ao andar pelos 468 quilômetros quadrados de Andorra, não é incomum encontrar Avenidas Carlos Magno, farmácias Carlos Magno, hotéis Carlos Magno e demais homenagens. Mas de onde teria surgido tamanho entusiasmo laudatório por parte de seus nacionais?

Para respondermos isto, recorramos novamente às justificativas nacionalistas e à aquisição primária de Geary; tal “febre

gentes maldecidas.”

Carlos Magno” se dá por conta de uma particularidade geográfica muito interessante, que colocava a atual Andorra precisamente entre dois impérios formidáveis. Juntamente com outros condados que funcionavam como “Estados-tampão”, Andorra seria supostamente uma fronteira territorial e bélica entre o Império Carolíngio e o Emirado de Córdoba; a conhecida Marca Hispânica, que também compreendia o restante da Catalunha, a Aquitânia e o país Basco (VERGES I PONS, 2017, p. 122-123).

Contudo, tal posição tão destacada não era um privilégio em si; estar no meio de duas das maiores potências militares de seu tempo requeria uma vigilância ativa, especialmente já que o império a oeste, o Emirado de Córdoba, compreendia os temidos infiéis muçulmanos, cuja sanha herética não via a hora de destruir o restante da civilização cristã (reforço que apenas segundo a lenda). Esta peculiaridade andorrana confere um tom de urgência à narrativa, remontando a uma Andorra fundamentalmente inserida no meio da disputa mais importante para o destino da humanidade: de um lado, a Europa católica e civilizada, defendendo o legado de Cristo, a Santa Sé e a moral. Do outro, os bárbaros, o “povo pagão da região da Espanha” ávidos para destruir a civilização cristã em prol de seu falso deus.

Precedentes para este tipo de preocupação por parte dos cristãos já havia: a memória da derrota de Carlos Magno em Roncesvalls em 778 ainda estava fresca na lembrança de tal modo que até mesmo os registros carolíngios, que tendem a ser mais elogiosos para com o Imperador, não hesitam em afirmar que a derrota militar teria “obscurecido muito o coração de Carlos Magno” (BARTHÉLEMY, 2020, p. 108). A próxima dedução era óbvia: os “árabes” estavam vindo terminar o que não conseguiram fazer em Poitiers. O fim da Europa estava em curso.

O Imperador bem sabia da necessidade de salvar o continente e a fé, especialmente depois de sua última derrota em Roncesvalls, e por isso teria assim atendido prontamente a um chamado de socorro dos povos cristãos na Catalunha, que estavam sofrendo sob o jugo andaluz. Socorrendo-os, o imperador carolíngio teria lançado

tempestuosas investidas em suas campanhas catalãs. Neste contexto mitológico, Andorra teria uma posição de destaque: seria o último território ocupado pelos “árabes” e o primeiro a ser libertado por Carlos Magno (LAINEZ, 1949, p. 878). Para o pequeno principado, a lenda reserva a Andorra a honra de ser a “Stalingrado de Carlos Magno”, pois seria precisamente a partir de sua reconquista que o eixo de inflexão vira, e o bem passa a vencer o mal de forma inequívoca. Isto de fato teria acontecido, uma vez que, diferente do desastre de 778, a nova campanha cristã teria libertado Girona, Cerdanha e Urgell e reincorporado tais territórios ao império de Carlos Magno (HAWKEY, 1999, p. 27-28). Urgell, em particular, tem uma relação muito estreita com Andorra, uma vez que o bispo de lá é um dos chefes de Estado do país dos Pireneus até os dias presentes⁵.

Contudo, mesmo com tais feitos heróicos, dificilmente a lenda carolíngia teria força para se converter em discurso nacional, a não ser que adicionasse uma pitada de protagonismo nativo. É precisamente por causa disso que a mesma lenda ainda faz uma ressalva importantíssima: Carlos Magno de fato repeliu o invasor árabe, mas só conseguiu fazê-lo pois havia a valorosa ajuda dos nativos cristãos do Vale de Valira (onde hoje, coincidência ou não, é a delimitação do Estado de Andorra). Foram os andorranos da lenda, afinal, os únicos a responder à convocação do imperador na batalha.

Estes valorosos cristãos já sabiam o estrago que o islã já causara na península ibérica, quando os invasores destruíram o reino visigótico da Hispania e derrubaram a capital Toledo (O'CALLAGHAN, 1983, p. 91-95). Sem hesitar, os andorranos de Valira teriam abandonado a neutralidade da Marca Hispânica, juntando forças com as fileiras carolíngias sob o estandarte do cristianismo contra os bárbaros muçulmanos. Esta aliança teria se

⁵ A organização política andorrana dita que a chefia de Estado será dividida entre dois co-príncipes, sendo um deles o presidente em exercício da República Francesa e o outro, o Bispo de Urgell. Tal situação também é tributária de um fascínio embriogênico medieval: em 1278 fora ratificada a divisão de Andorra entre o conde de Foix (cujo título foi transferido para o presidente francês após a abolição dos títulos nobiliárquicos em 1789) e o bispado catalão que ainda existe. Cf. Werinos (2012, p. 54).

provado mutuamente benéfica, pois após a conquista de Urgell, Cerdanha e Girona, uma outra decisiva vitória em Puymorens (790) empurrou os inimigos cada vez mais ao sul (HAWKEY, p. 28).

A ajuda dos guerreiros andorranos seria portanto o elemento que faltava para o triunfo cristão. O discurso nacional é bastante enfático em dizer que até então, a Europa sofria piosamente sob o jugo andaluz, e a lembrança da queda de Toledo ainda assombrava todos os outros territórios tementes a Deus. Ainda no escopo da lenda, território após território conquistado, as populações ovacionavam a chegada do imperador e de suas tropas, pois sabiam que este cristão estaria vindo libertá-los dos infiéis. Carlos Magno, por sua vez, não permaneceu alheio à tamanha efusividade: tão grande teria sido o zelo do imperador pelos cristãos da Catalunha que ele pessoalmente teria intervindo lá, garantindo, através do Concílio de Aachen (799), que os seguidores de Cristo jamais seriam novamente vituperados pelo islã nas terras de Urgell e Andorra (VERGES I PONS, 2017, p. 86). Pouco tempo depois, em 801, um dramático cerco em Barcelona comandado por Luís, filho de Carlos, poria um fim definitivo no capítulo islâmico da Catalunha. A Marca Hispânica estaria enfim livre para sempre da tirania dos infiéis, e tudo isso graças a Andorra, claro (VERGES I PONS, 2017, p. 83).

A bravura e a lealdade dos andorranos em combate não seriam menosprezadas pelo imperador. Assim, com a paz reinando novamente por toda Catalunha, Carlos Magno e seu filho Luís teriam dado aos habitantes do vale uma norma jurídica como recompensa e agradecimento. Esta norma, que conhecemos como Carta Poble de 805, garantiria aos andorranos a autonomia administrativa sobre o vale, que agora passava a integrar orgulhosamente o Império Carolíngio (LAINEZ, 1949, p. 879). Andorra, tornando-se parte do Império, mas de fato soberana e autônoma, veria Carlos Magno como seu salvador, e sua Carta Poble como o documento fundacional de sua Nação (VERGÉS I PONS, 2017, p. 87).⁶ A recorrência de tal

⁶ Sabemos hoje que a suposta Carta Poble de 805 é uma falsificação forjada por volta do século XII. Esta inconsistência documental só reforça os nossos motivos para desconfiar desta

mito de aquisição primária é tamanha que até o Hino Nacional de Andorra, “El Gran Carlemany”, assim diz:

O grande Carlos Magno, meu pai / Dos Árabes de libertou / E do céu me deu a vida / De Meritxell, a grande mãe. / Princesa, nasci herdeira / neutra entre duas Nações / sou a única filha restante / do império de Carlos Magno. / Crente e livre por onze séculos / Crente e livre serei / Sejam meus foros meus tutores / E meus príncipes, defensores / E meus príncipes, defensores. (ANDORRA, 2021).⁷

Encerrando por aqui a licença poética para maneirismos e imprecisões, este mito fundacional cria precedentes para uma série de problemas; o que o torna perigoso é que, diferente da maioria dos demais nacionalismos, não estamos falando de uma loba sentiente que amamentou dois meninos romanos, ou de uma águia mexicana devorando uma cascavel em cima de um cacto, nem de quaisquer outros mitos deliberadamente fantasiosos, pouco passíveis de credibilidade histórica até mesmo pelo mais ferrenho dos nacionalistas. O mito fundacional andorrano se encontra em situação completamente distinta, uma vez que enquanto os outros tendem a ser explicitamente mitológicos, a lenda andorrana se faz levar a sério, e ainda é creditável como verídica. Como bem sabemos, substratos ideológicos nunca param em sua esfera puramente intangível, e tão logo estes se difundem, suas reverberações objetivas e materiais se expressam. Observe, novamente, mais um trecho retirado da Carta Poble de 805, a falsificada Carta Poble que jamais fora escrita por Carlos Magno:

Fazemos saber e queremos: que nos limites e confins do supracitado vale de Andorra, todos que já se encontram e os que virão poderão ter paz e gozem de toda a tranquilidade e em todo tempo se submetam à nossa jurisdição ou à nossa autoridade, e possam com nosso consentimento ou autorização, eleger um defensor de sua satisfação.

ligação tão estreita de Andorra com o Império de Carlos Magno. Cf. Vergés I Pons (2017, p. 87).

7 Letra do hino gentilmente cedida pela embaixada de Andorra na Áustria. Letra por Juan Benlloch i Vivó, bispo de Urgell e co-príncipe de Andorra. No original: “El gran Carlemany, mon pare, / dels alarbs em deslliurà, / i del cel vida em donà, / de Meritxell la gran Mare. / Princesa nasquí i pubilla / entre dos nacions, neutral; / sols resto l'única filla, / de l'imperi Carlemany. / Creient i lliure onze segles, / creient i lliure vull ser / siguin els furs mos tutors / i mos Prínceps defensors, / i mos Prínceps defensors!”

Aceitamos de bom grado que não nos paguem tributos ou frutos, a não ser um peixe ou peixes; mas estão obrigados a receber dignamente nossos representantes quando nós os enviarmos, assim como também se obriga a enviarem embaixada a Barcelona, com o objetivo de sabermos se nossos mandamentos foram cumpridos, referentes aos delitos de homicídio, de destruição ou de incêndio. Para superar todas as dificuldades ou interferências que possam surgir entre os habitantes do Vale, damos-lhes o poder de resolvê-los. (*apud* LAINEZ, 1949, p. 880).⁸

Compare agora este trecho lido com os argumentos levantados em uma denúncia do Conselho Geral dos Vales (o parlamento andorrano) feita no século XIX contra o Co-príncipe e bispo de Urgell, Salvador Casañas y Pagés:

A situação especialíssima e única no mundo, em que têm vivido no espaço de nove séculos os Andorranos, apartados de seus Príncipes que têm permanecido constantemente e vivem ainda no estrangeiro, tem-se, por necessidade, que se governar geralmente por si próprios, tanto em seus interesses internos como em sua representação exterior; e por isso os estrangeiros têm dado a este país o qualitativo de *República de Andorra*.

Além da necessidade, também a história primitiva dos vales e sua tradição abonam perfeitamente sua *quase independência*, pois pela Carta-Pobla outorgada por Carlos Magno e Luís, o Piedoso, dava-se aos Andorranos presentes naquele tempo e aos futuros o direito perpétuo de edificar casas e explorar todo o terreno para o cultivo e todo o demais necessário à vida com o direito explícito de nomear a seu gosto um senhor que os dirigisse e defendesse, desde que não procedam contra o Imperador e seu Conde; e o direito, ademais, de poderem os andorranos entender e julgar todas as causas, exceto as de homicídio, rapto e incêndio. (MOLES *et al.*, 1894, p. 13).⁹

8 No original (em espanhol): “HACEMOS SABER Y QUEREMOS: Que en los límites y confines del sobredicho valle de Andorra, todos cuantos ya se encuentran y los que vendrán, puedan tener paz y gocen de toda tranquilidad y en todo tiempo se sometan a nuestra jurisdicción, o a nuestra autoridad, y puedan con nuestro consentimiento o nuestra autorización, elegir un amigo defensor a su satisfacción. / Es nuestro buen agrado que no paguen otros censos o frutos que un pez o peces; pero vienen obligados a recibir dignamente nuestros representantes cuando Nos los enviáramos, así como también se obliga a enviar embajada a Barcelona, con el objeto de enterarse de si Nuestros mandamientos se han observado, referentes a los delitos de homicidio, de destrucción o de incendio. / Para vencer todas las dificultades o ingerencias que podrán sobrevenir entre los habitantes del Valle, Nos damos a estos la facultad de poderlos resolver.”

9 No original: “La situación especialísima y única en el mundo, en que han vivido por espacio de nueve siglos los Andorranos, apartados de sus Príncipes que han permanecido constantemente y viven aún en el extranjero, ha hecho, por necesidad, que se hayan gobernado generalmente por sí mismos, tanto que sus intereses en lo interior como en

Acredito ser possível afirmar sem grandes problemas que este discurso de fundação assentado em um Carlos Magno fictício tem implicações bastante profundas na condução política nacional. Contudo, se nosso intuito aqui é criar um contraponto historiograficamente referendável às apropriações medievais pelo nacionalismo, não basta simplesmente catalogarmos algo como errado ou certo em meras dicotomias; é preciso justificar nossos escritos, e é precisamente isto que faremos agora.

Conquista ou libertação?

conforme dito, estas criações retóricas dos nacionalismos fazem um duplo movimento peculiar: bebem da história (ou de uma abstração desta) ao mesmo tempo em que a negam como ofício; criando-se o congelamento e a imutabilidade histórica de Andorra, tal discurso embriogênico da nação tenta a todo custo barrar qualquer tentativa de debate historiográfico que possa se criar em cima. No entanto, embora os nacionalismos consigam de fato fazê-lo em grande medida, tal movimento nunca é perfeito, e sempre há brechas discursivas que podem e devem ser exploradas pelo historiador.

Um primeiro ponto problematizável é também a ideia central desta lenda de aquisição primária: “O grande Carlos Magno me libertou dos árabes”. Ora, sabemos bem que não apenas os andorranos compram um discurso destes, como este também reverbera até em terras transatlânticas. Quantos de nós, afinal de contas, não aprendemos na escola que um ataque muçulmano na península Ibérica é uma *invasão*, mas uma ofensiva cristã é uma *Reconquista*, quando não uma libertação? E quando os descendentes

su representación exterior; y por eso los extranjeros han dado á este pais el calificativo de *República de Andorra*. Aparte de la necesidad, tambien la historia primitiva de los Valles y su tradición, abonan perfectamente su *casi independencia*, pues por Carta-Puebla ortogada por Carlo-Magno y Ludovico Pío, se daba á los Andorranos presentes en aquel tiempo y á los venideros, el derecho perpetuo de edificar casas y explotar todo el terreno para el cultivo y todo lo demás necesario á la vida, con derecho explícito de nombrarse á su gusto un Señor que los dirigiese y defendiese, mientras no procedieran contra el Emperador y su Conde; y el derecho, además, de poder los Adorranos entender y fallar todas las causas, excepto las de homicidio, rapto é incendio”.

destes mesmos Francos tomaram a Argélia e fizeram os massacres de Guelma e Sétif em 1945 com mais de 30 mil vítimas, acaso fora isso considerado uma *invasão* também? Esta ambivalência entre o que é ser um Carlos Magno libertador, e o que é ser um árabe invasor constitui um primeiro eixo importante para embasarmos as nossas suspeitas sobre a fragilidade do discurso andorrano.

Isto pois o que a lenda não se dá o trabalho de contar é como as relações materiais, políticas, sociais e religiosas já estavam previamente assentadas em Valira e na Catalunha como um todo. Ora, pensemos que a própria Marca Hispanica, posto que seja de fato uma delimitação entre o Emirado de Córdoba e o Império Carolíngio, seria no mínimo pueril pensar que seus condados poderiam simplesmente existir no vácuo. Estes, na verdade, influenciavam e eram influenciados pelas potências ao redor e pelos condados contíguos, o que revela que, inversamente ao que se cogita pensar, é este caráter supostamente “isento” que deixa sua existência ainda mais complexa. Pensemos como a vassalagem exercia funções não apenas bélicas, mas também sociais e políticas, podendo testar e disputar publicamente os limites dos contratos de aliança. Ora, as graças de um condado tão estrategicamente localizado como os da Marca podiam muito bem mudar todo equilíbrio político para o lado beneficiado. Com tamanho poder de barganha, por que devemos pressupor uma aliança automática com Carlos Magno sem exigir nada substancial em contraparte? E se o lado “árabe” porventura tivesse — e frequentemente tinha — algo melhor a oferecer, iriam os líderes políticos recusar tal oferta por pura birra (BARTHELEMY, 2020, p. 103)?

Por isso a dinâmica política e bélica de Carlos Magno não comporta uma dicotomia de “cristãos” versus “muçulmanos” (que se traduz em bem versus mal). A condição de vassalagem nunca implicou entrada no exército regular, como os romanos outrora faziam, e muito menos significava uma aliança perpétua. Nisso, as diversas aristocracias, com interesses e agências próprias jogavam a região em uma lógica política em constante fluxo, rifavam seus apoios à conveniência imediata, e o inimigo de hoje pode muito

bem ser o aliado de amanhã (BARTHELEMY, 2020, p. 104-107). É somente sobre estas bases que podemos compreender como um “Carlos Magno que nos livrou dos árabes” pode, sem contradição, se unir a Ibn Arabi contra os bascos em 777, ou possibilitar a aliança do Califa Sulayman de Córdoba com o condado cristão de Castela para derrubar Muhammad II, um outro muçulmano (FLETCHER, 2015). E se estas contradições ainda não forem convincentes o suficiente, basta lembrar que este mesmo Muhammad II de Córdoba derrubado por Sulayman ainda tentaria uma recondução ao trono, costurando uma formidável aliança com os condados catalães cristãos¹⁰ — incluindo territórios que hoje em dia fazem parte de Andorra — contra seu usurpador, e posteriormente contra Hisham II, outro “irmão na fé” (VERGÉS I PONS, 2017, p. 348-352). Não há, de forma alguma, qualquer rigidez ou previsibilidade em termos de alianças, sendo estas absolutamente inexplicáveis apenas pelo aspecto religioso.

Além da questão religiosa ser insuficiente para explicar toda a complexidade política da região, o mesmo pode ser dito do fator “identidade”, que também não se sai da maneira que o discurso nacional andorrano gostaria. Isso porque ainda há um último aspecto pouco considerado pela narrativa nacionalista, mas que é pivotal para o estudo sério da história: a agência própria dos atores políticos em seu tempo. Ora, é absolutamente comum que as lendas fundacionais recorram a uma ou duas figuras nominadas como uma metonímia perfeita do sentimento nacional — um Pedro I às margens do Ipiranga, um triunfante Atatürk marchando sobre Izmir, ou um Carlos Magno nos Pireneus — e colocam todo o resto da população “nacional” a reboque, como participantes ou entusiastas dos eventos que levaram à criação pátria, mas na condição de meros apêndices homogeneizados das vontades e feitos de seus líderes nomeados. O caso andorrano é recorrente neste problema: comete esta imprecisão ao desconsiderar a adaptação catalã ao status quo “árabe”, mas também falha em perceber que a proximidade com Carlos Magno foi ativamente

¹⁰ Ramon Borrell de Barcelona, Bernardo I de Besalú, Vilfredo II de Cerdanya e Ermengol I de Urgell com a força de dez mil homens.

evitada por muitos setores da sociedade, que tinham vontades, interesses e agências próprias.

É importante lembrarmos que à época as fronteiras entre entes políticos eram sempre muito imprecisas, sujeitas a mudanças abruptas, e que estar sob domínio andaluz não significava ser automaticamente árabe nem islâmico. A realidade étnica e de identidades era muito maior que um simples binarismo, uma vez que lá, para além de “cristãos” e “muçulmanos” (ou até mesmo “europeus” e “árabes”, como a iconografia nacionalista irá depois retratar), não podemos desconsiderar as grandes populações de judeus, hispano-romanos, bascos, suevos e berberes que se estabeleceram por toda península ibérica; populações estas que criavam camadas de complexidade à equação política que os nacionalismos simplesmente não querem e não conseguem retratar com fidedignidade (FLETCHER, 2015).

Reforçar tudo isso é importante, pois ajuda a problematizar um ponto focal do nacionalismo andorrano: o magnânimo imperador cristão que livrou a marca hispânica do islã. Ora, com tudo o que já foi acima ponderado, seria lícito pensarmos nesta “libertação andorrana” de forma tão simplória? É verdade que os condados catalães caíram para as forças de Córdoba em um dado momento da história, mas é ilógico utilizar este fato para presumir que houve automaticamente uma tirania religiosa conduzida por fanáticos da conversão. Não apenas os berberes invasores não haviam passado por um processo completo de islamização, como também a lei islâmica já garantiria aos “Povos do livro” (cristãos e judeus) certa tolerância, já que eles foram “parcialmente iluminados” pela palavra divina antes da revelação inteira dada ao profeta (FLETCHER, 2015). Historicamente, é muito mais lógico e honesto presumir que as populações, uma vez sob domínio muçulmano, irão simplesmente se adequar ao novo status quo, especialmente quando o islã se mostrar como uma força que “veio para ficar”.

Isto tudo nos obriga a pensar quem de fato livrou os condados da Marca de quem. Ora, estariam por acaso os cristãos catalães realmente sofrendo horrores indizíveis em mãos muçulmanas, ou

o islã já tinha simplesmente se tornado parte da normalidade da região? Lembremos que separados pela cordilheira dos Pireneus, não existe nada autoevidente que ligasse Carlos Magno com a Catalunha, mesmo a parte cristã. Na realidade, em virtude da composição geográfica e os vários anos de domínio andaluz normalizados, os laços ibéricos eram muito mais fortes que os carolíngios, e até mesmo dentro da fraternidade cristã, o bispado de Urgell tinha muito mais afinidade com Toledo do que com Roma, o que claramente não corresponde à narrativa nacionalista que vimos (VERGÉS I PONS, p. 85).

O adocionismo não trinitário da diocese de Urgell e Andorra gerava um incômodo latente para Carlos Magno, pois dificultava a assimilação dos francos às novas terras conquistadas. O sacro imperador não podia, afinal de contas, tolerar heresias não trinitárias em seus domínios. Assim, o que a história oficial nacionalista vai chamar de um “cuidado especial” de Carlos Magno para preservar o cristianismo na região, também pode ser entendido como um duro processo de submissão religiosa; o Concílio de Aachen de 799 obrigou o bispo Félix de Urgell em pessoa abdicar de suas falsas teorias aos pés de Carlos Magno, ao mesmo tempo em que se proibiu a circulação de liturgia mozarábe, renovaram-se todos os quadros episcopais e livros foram confiscados aos montes; há quem diga, que estes exemplares heréticos foram contrabandeados império adentro e potencialmente insuflaram o que nós hoje conhecemos como “Renascimento carolíngio” (ibid.)¹¹. Embora empregada em outro contexto, não poderia ser mais acertada a frase de Henri Pirenne (2010) quando o historiador diz que “Sem Maomé, Carlos Magno seria inconcebível”.

11 Ainda é digno de nota lembrar que no século XIII, muito tempo depois da consolidação do domínio carolíngio, Andorra ainda serviu como conturbado palco de disputa pública pela questão da heresia cátara. Antes da primeira Pareatge em 1278, o catarismo foi incentivado pelos sucessivos condes de Foix como forma de garantir um contraponto político ao o poderio temporal do Bispo de Urgell. O problema do catarismo em Andorra é um bom exemplo de que a própria cristandade e os descendentes dos francos não podem ser analisados como uma unidade homogênea sem diversidade nas agências e interesses. Cf. Chopo (2009, p. 128-135).

Percebemos assim que após anos de domínio árabe, a norma não é mais o cristianismo romano, o sacro império e uma suposta identidade franca, mas sim o mozárabe, o islã, o adocionismo, os laços cordobenses e toledanos. Quando percebemos que para Carlos Magno foi mais fácil conquistar belicamente a região do que submetê-la política e religiosamente, vemos que o imperador e seu séquito não estão preservando um cristianismo incorruptível que hipoteticamente lá já haveria, mas sim impondo a vontade do Império e de Roma sobre as novas terras conquistadas e sobretudo *invadidas*. Não houve, afinal, um único nacionalista para cogitar que talvez, após séculos de domínio, a região já fosse acostumada aos “árabes”. Não seria lícito assim pensar que Carlos Magno, na perspectiva de alguns, poderia ser na verdade o invasor? Peca o nacionalismo novamente pela falta de historicidade em sua história.

Conclusão: uma lenda viva

Com estas reflexões encerro a análise do discurso nacionalista andorrano, mas com grandes esperanças de que seu debate não se finde em si. Temos, afinal, uma miríade de outros nacionalismos que bebem da mesma retórica para justificar suas teorias raciais, sua supremacia nacional, ou um eurocentrismo latente.

É igualmente fascinante e assustador pensar que tais temas são sempre revalidados para o presente, tem suas intencionalidades frequentemente repaginadas para poderem se comunicar com os nacionalismos e nacionalistas do “agora”, e por isso, enquanto o Estado Nação existir, sua discussão nunca será antiquada. Acaso não seria lícito pensarmos que, os árabes de outrora, aqueles corajosamente expulsos por Carlos Magno, não seriam hoje reencarnados pelos olhos do nacionalista nos milhares de imigrantes muçulmanos, que após terem seus respectivos países destruídos pela OTAN, são recusados nas portas da Europa? Ora, diante dessa nova ameaça, destas novas hordas árabes que invadem a Europa para acabar com a fé, roubar os empregos e corromper as virtudes só há uma salvação: Carlos Magno, meu *pai*, que me livrou dos árabes; agora nós, seus

filhos, devemos nos proteger novamente. Hobsbawm (2016, p. 251) esperançoso de que o internacionalismo do século XXI iria arrefecer as inclinações nacionalistas mais estridentes, cita Hegel ao falar que “A coruja de Minerva que traz sabedoria [...] voa no crepúsculo”, mas quando vemos que a “Hungria de Bendegúz” da Idade Média é hoje a “Hungria de Orbán”, ou que a mesma França criada inalienavelmente pelos Francos projeta cada vez mais lideranças do calibre de Le Pen, ou até mesmo que um Estado tão pequeno como Andorra consegue produzir um nacionalismo xenófobo desta magnitude, constatamos que a coruja de Minerva de fato voa no crepúsculo, mas um crepúsculo sombrio e obscuro, sem previsão de amanhecer.

Referências

Fontes

ANDORRA, Botschaft. *Himne Andorrà*. Viena: República da Áustria, 2021.

CARTA DE FUNDACIÓN OTORGADA AL VALLE DE ANDORRA POR CARLOMAGNO Y LUIS EL PIADOSO. *apud* LAINEZ, Luis Negro. Antecedentes históricos y tradicionales del origen y carta de fundación, derecho, usos y costumbres del Principado de Andorra. *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica*, p. 877-900, 1949.

MOLES, Antonio *et al.* Exemo. é Ilmo. Sr. Obispo de Urgel, Príncipe temporal de los Valles de Andorra, Dr. D. Salvador Casañas y Pagés *apud* M. I. Consejo General de los Valles de Andorra. *La cuestión de Andorra: exposiciones elevadas por el M. I. Consejo General de los Valles de Andorra al Excmo. Sr. Obispo de Urgel y al Santísimo Padre*. Barcelona: M. Rovira, 1894.

TRADUCCIÓ DE LA CARTA POBLA D'ANDORRA. *apud* PLANAS I DE LA MAZA *et al.* *Andorra Romànica*. Sabadell: Govern d'Andorra i Fundació Enciclopèdia Catalana, 1989.

Bibliografia

AMIN, Samir. *O Eurocentrismo: Crítica de uma ideologia*. São Paulo: Lavrapalavra, 2021.

BARTHÉLEMY, Dominique. *A cavalaria: da Germânia antiga à França do século XII*. Campinas: Editora da Unicamp, 2020.

CHOPO, Carles Gascón. El catarisme a les valls d'Andorra. *Els correus a Andorra, una història inacabada*, v. 6, p. 128-135, 2009.

DAVIES, Peter. The Front National and Catholicism: from intégrisme to Joan of Arc and Clovis. *Religion Compass*, v. 4, n. 9, p. 576-587, 2010.

FLETCHER, Richard. *Moorish Spain*. Londres: Weidenfeld & Nicolson, 2015.

GEARY, Patrick. *O mito das nações: a invenção do nacionalismo*. São Paulo: Conrad, 2005.

GELLNER, Ernest. *Nations and nationalism*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1983.

HAWKEY, James. Charlemagne in the Andorran Public Space: Cultural Heritage, Commodification and the Maintenance of Social Order. *Economica*, v. 21, p. 27-39, 1999.

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e nacionalismo desde 1780: programa, mito e realidade*. São Paulo: Paz e Terra, 2016.

LAINÉZ, Luis Negro. Antecedentes históricos y tradicionales del origen y carta de fundación, derecho, usos y costumbres del Principado de Andorra. *Revista de Estudios de la Administración Local y Autonómica*, p. 877-900, 1949.

O'CALLAGHAN, Joseph. *A history of Medieval Spain*. London: Cornell University Press, 1983.

PIRENNE, Henri. *Maomé e Carlos Magno: O impacto do Islã sobre a civilização europeia*. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2010.

VERGÉS I PONS, Oliver. *Urgell mil anys enrere: història política, social econòmica d'un comtat i de la seva classe dirigent (870-1066)*. Tese (Doutorado em História). Facultat de Filosofia i Lletres, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 2017.

WERINOS, Anja Maria. *Identitätsbildung in Andorra*. Diplomarbeit (Promotion in Geschichte). University of Vienna, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät, Viena, 2012.

Categorias do vitupério a Domiciano no *Panegírico a Trajano*, de Plínio, o Jovem

Irlan de Sousa Cotrim¹

Os estudos sobre as representações simbólicas e historiográficas acerca do último imperador da dinastia Flaviana, Tito Flávio Domiciano, têm assistido, paulatinamente, a uma curva ascendente nos cenários brasileiro e internacional. Dignos de nota são os estudos de Jones e de Southern, que propuseram análises holísticas acerca do caráter e da atuação de Domiciano na condução do Principado (JONES, 1992; SOUTHERN, 1997). Os recentes estudos de Cairolli (2011), de Leite (2018), de Faversoni e Joly (2013), de Baptista e Leite (2019; 2021), de Schulz (2019), de Dias (2019), de Baptista (2021) e de Cotrim (2022) ofereceram novas perspectivas sobre as fontes latinas da Antiguidade romana, em prosa e em verso, que propagaram representações díspares de Domiciano.

De uma forma geral, na documentação em prosa a imagem construída do *princeps* é ligeiramente negativa, ao passo que, na poética, Domiciano é alvo de constantes elogios. Dentre os textos prosaicos sobre o Principado de Domiciano, destacamos o *Agrícola*

¹ Doutorando em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob a orientação de Leni Ribeiro Leite e com o financiamento da Fapes. Mestre em História (área de concentração: História Social das Relações Políticas) pela Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do grupo de pesquisa Fronteiras Interdisciplinares da Antiguidade e suas Representações, Limes seção Espírito Santo. E-mail: irlandcotrim@gmail.com

e as *Histórias* de Tácito, as *Vidas dos Doze Césares* de Suetônio, as *Histórias* de Dião Cássio e as epístolas e o *Panegírico a Trajano* de Plínio, o Jovem. As exceções são os escritos de Flávio Josefo e os *Estratagemas* de Frontino. No que se refere à poesia, Marcial e Estácio são os poetas que mais versos ofereceram a Domiciano (BAPTISTA; LEITE, 2019, p. 117; 2021, p. 267).

Marcial dedicou os poemas 2.2, 5.19, 7.6, 8.65, 6.2, 9.8 e o prefácio do Livro 8 de seus *Epigramas* ao último flaviano, ao passo que Estácio legou ao *princeps* as *Silvas* 1.1, 1.6, 2.5, 3.4, 4.1, 4.2, 4.3 e 5.1, além dos proêmios épicos da *Tebaida* e da *Aquileida* (LEITE, 2018, p. 95). Sílio Itálico teceu algumas linhas elogiosas ao último Flaviano na *Púnica*. Juvenal com suas *Sátiras*, porém, pode ser considerado como uma representação poética na qual Domiciano sofre vitupério (HURLET, 2016, p. 21).

Especificamente acerca de Plínio, o Jovem, observam-se recentes estudos que destacaram o viés político de seu *corpus* epistolográfico e de seu panegírico ao imperador da dinastia Antonina, Trajano, como os de Venturini e Costa (2012), de Giesen (2016), de Alfaro (2016), de Giesen e Leite (2019) e de Szoke (2020), autores que abordaram as concepções plinianas sobre o *princeps* idealizado pelos senadores, bem como as representações de contemporâneos a partir da retórica laudatória. Nesse capítulo analisamos o *Panegírico a Trajano* de Plínio, o Jovem, discurso proferido no senado romano, no ano 100 da Era Comum, como forma de agradecimento ao imperador Trajano à indicação de Plínio ao cargo de cônsul da província de Ponto-Bitínia. O panegírico pliniano teria pelo menos três funções principais, a saber, o elogio à *persona* imperial, a advertência e a propaganda (SOVERINI, 1989, p. 515).

Salientamos nossa posição de que a retórica foi para o Mundo Antigo mais do que uma estruturação de prerrogativas normativas do discurso, mas um sistema de organização do pensamento cujo estudo constituiu-se como um elemento de distinção social. Na Roma Antiga, jovens das elites senatorial e aristocrata frequentavam aulas de retórica em que debatiam declamações e outros textos de cunho oratório, e compreendemos que, por meio desses exercícios,

eles refletiam acerca das virtudes e dos vícios que moldavam o *status quo* romano. Ou seja, por meio da retórica o *modus vivendi* daquela elite passava por manutenção. Durante a República romana, essa educação foi restrita a uma parcela da elite que dispunha de tempo e de recursos financeiros que lhes permitiam o acesso a essa instrução. Aqueles poucos que não compunham esse grupo, mas que conseguiam penetrar nessa seara, eram treinados conforme os preceitos educacionais esperados para um jovem romano aristocrata (CORBEILL, 2007, p. 82).

Tratados de retórica já denunciavam o viés de advertência ou de aconselhamento que o elogio possui, tais como os escritos de Aristóteles e, mais tarde, de Quintiliano (Arist. *Rh.* 1367b; Quint. *Inst.* 3.7.28). O discurso de Plínio, o Jovem foi considerado por seu autor uma *gratiarum actio*, uma ação de graças ao imperador Trajano. Este texto foi proferido e posteriormente publicado textualmente, mas somente no século V EC que Sidônio Apolinário denominou-o um *Panegírico* (GIRON, 2007, p. 20).

Nosso objetivo com esse capítulo é o de analisar as categorias do vitupério a Domiciano presentes ao longo do *Panegírico*. Levamos em consideração o contexto histórico da época na qual a dinastia Flaviana findava com o assassinato de seu último representante, bem como o ambiente político após a determinação da sua *damnatio memoriae*. Este termo tratava-se de uma punição senatorial na qual um indivíduo tinha a sua imagem apagada ou destruída de monumentos públicos. Essa punição, que necessitava ser aprovada e referendada por um *senatus consulto*, recaía em personalidades da aristocracia e era considerada indigna, e os romanos acreditavam que sua aplicação a um indivíduo falecido representava que aquele corpo encontrava-se insepulto (FLOWER, 1998, p. 155). Essas categorias foram posteriormente sistematizadas por autores modernos, conforme veremos a seguir.

Para tanto, utilizamos como metodologia a análise de conteúdo, técnica que pode ser dividida em três fases: 1) a pré-análise, que se trata de uma leitura inicial do documento e compreende três missões, a saber: a escolha das fontes, a formulação das hipóteses e, por fim,

a elaboração de subsídios para a confecção de uma interpretação final; 2) a exploração do material, na qual o pesquisador codifica os dados que a fonte oferece em função de diretrizes previamente formuladas conforme os objetivos; e, finalmente, 3) o tratamento dos resultados obtidos que gerarão a interpretação do pesquisador, que enfim estará apto a propor inferências (BARDIN, 2004, p. 95).

Defendemos que, ao comparar Trajano a Domiciano, Plínio, o Jovem estabeleceu um parâmetro de julgamento sobre as ações do último Flaviano, que considerou como as de um tirano. Dessa forma, por meio da comparação, Trajano foi contrastado com o *exemplum* de governante a não ser seguido de Domiciano. Ao pensarmos dessa maneira, defendemos que a imagem imperial deste último, tal como forjada no panegírico pliniano, seguiu parte dos lugares-comuns da invectiva e concluímos que as representações de vitupério a Domiciano foram fruto da fabricação retórica possível naquele contexto, ou seja, de emergência de um novo regime, o dos antoninos.

O lugar do tirano na retórica do vitupério

A tradição prosaica e poética legou à posteridade a existência de diversos Domicianos. Leite analisou a representação deste imperador na biografia de Suetônio, no *Agrícola* e nas *Histórias* de Tácito, em contraste com o elogio feito ao monarca pelos poetas Marcial e Estácio, contemporâneos ao seu regime. A autora concluiu que, para além da defesa de alguma dessas representações, o historiador deve perceber que todas foram retoricamente estabelecidas e modeladas conforme seu gênero discursivo. Diante disso, torna-se mais proveitosa para o conhecimento histórico a investigação das razões pelas quais determinada imagem de Domiciano foi cunhada em determinado espaço, tempo e plataforma.

Cada testemunho sobre aquele imperador evocava algum aspecto de seu caráter (LEITE, 2018, p. 88). Esses retratos de Domiciano contidos na prosa e na poesia guardavam proximidade com as categorias de elogio e de vitupério. Dunkle, por sua vez, buscou

definir em detalhes os elementos constitutivos do retrato do tirano presentes em obras da Antiguidade e examinar tal problemática a partir do ponto de vista de uma retórica tirânica (DUNKLE, 1971, p. 12-20). O autor compreendeu esse *topos* como um estereótipo social, estabeleceu as características tirânicas existentes em tratados retóricos latinos, e, por fim, examinou seu uso em Salústio, Tito Lívio e Tácito. Uma das primeiras aparições do tirano aconteceu no *De Inventione*, de Cícero com a representação de Alexandre de Feras (Cic. *De Inv.* 2.144).

No que se refere aos termos mais comumente utilizados para a realização dessa invectiva política, na *Retórica a Herênio*, o *Auctor* postulou os adjetivos de *tyranicus* (tirânico) e de *crudelis* (cruel) como comuns do gênero. Dunkle concebeu *crudelitas* (crueldade; barbárie) como um vício associado ao tirano na oratória romana e também presente em textos historiográficos romanos (DUNKLE, 1971, p. 154). Outros termos, como *superbia* (arrogância; orgulho), que designariam abusos políticos, teriam sido usados ao lado de outros como *libido* (paixão; luxúria; anseio) na invectiva política da República Tardia para descrever o comportamento tirânico (*Ad Her.* 1.8). Na décima terceira *Filípica* de Cícero temos a aparição do vocábulo *tyrannus* em associação a *archipirata* (tirano; pirata).

Crudelitas teria sido o vício mais característico do tirano no período ciceroniano e que foi suplantado posteriormente pela ideia de *saevitia* (raiva; ferocidade) para designar um comportamento cruel de sua parte. Apesar de compartilharem o mesmo antônimo, a *clementia* (clemência; compaixão; calma), a *crudelitas* e a *saevitia* eram palavras sinônimas, pois esta última abarcava as ideias de histeria e de sadismo, amiúde descrita como referência à ferocidade dos animais selvagens e de forma metafórica às ações dos homens (DUNKLE, 1971, p. 13). Plínio, o Jovem, por exemplo, qualificou Domiciano como a mais selvagem das bestas, ou seja, fez uso de um vocábulo típico dessa forma de invectiva (Plin. *Pan.* 48.3). Inclusive, em Pseudo-Quintiliano (*Decl. Min.* 3.29) temos a combinação dos vocábulos *crudelis* e *saevus* (selvagem; feroz; violento) na descrição do tirano, e pode-se afirmar que este e outros vocábulos relacionados

teriam sido comumente utilizados para esse mesmo fim na épica, na sátira e no drama (DUNKLE, 1971, p. 14).

Cícero, por sua vez, teria descrito Sula como sendo representante das características tirânicas da *avaritia* (avareza; mesquinhez; rapacidade) – que considerava o mais perigoso vícios dos governantes – e da *crudelitas* em seu papel como *dictator*, magistrado romano com poderes plenários nomeado em momentos excepcionais. Dessa forma, a *saevitia* e a *avaritia* eram características comumente evocadas na retórica tirânica, que abarcaria ainda outros termos como *vis* (força; violência), e os supramencionados *superbia*, *libido* e *crudelitas* (DUNKLE, 1971, p. 15). Podemos concluir, desse modo, que a presença desses vocábulos representava um lugar-comum ou *topos* cuja presença evocava a figura do tirano. Concordamos, portanto, com Dunkle, que defendeu a ideia de que os lugares-comuns tirânicos serviram para compor narrativas nas quais o exagero e a deturpação produziram imagens de sujeitos em conformidade com o estereótipo do tirano.

O vitupério ainda foi considerado por Koster como sendo um gênero literário cujo objetivo era o de ofender a imagem pública de um indivíduo a partir de um conjunto de concepções éticas preexistentes que serviam também como forma de isolar o vituperado do restante da sociedade (KOSTER, 1980, p. 38-39). A *vituperatio* e seu oposto, a *laus* (elogio), compunham o gênero demonstrativo ou a oratória epidítica. A partir disso, havia pelo menos três categorias amplas que poderiam ser utilizadas pelo orador para a construção do vitupério. O primeiro grupo abarcava as circunstâncias externas: o nascimento, a educação, a riqueza, o poder, as realizações e a cidadania; o segundo correspondia aos atributos físicos, tais como a aparência, a saúde, a força e a fraqueza; e o terceiro relacionava-se às qualidades do caráter ou das *virtutes animi*, como a sabedoria, a justiça, a coragem e a autocontenção. Na perspectiva de Arena, os ataques verbais que rememoravam as faltas do indivíduo que sofresse o vitupério, e organizados de acordo com esses *loci*, eram frequentemente empregados em discursos judiciais e deliberativos com o objetivo de voltar o público contra seu alvo.

A invectiva, portanto, era um dos componentes da oratória forense (ARENA, 2007, p. 149-150).

Finalmente, Craig elencou dezessete *loci* convencionais da invectiva, estabelecidos a partir da análise dos discursos forenses e dos tratados do orador Cícero (CRAIG, 2004, p. 190-191). Seriam eles: a origem familiar embaraçosa, o indivíduo tomado como indigno de pertencer à sua família, a aparência física, a forma como o sujeito de veste, os excessos (atrelados à gula, embriaguez, *crudelitas* e *libido*), a demonstração de virtuosidade falsa ou hipócrita, a avareza, o aceite de suborno, a pretensão, a conduta sexual aquém do esperado, a hostilidade para com os familiares, a covardia, a gestão negligente do patrimônio público ou privado, a aspiração à tirania (atrelada às ideias de *vis*, *superbia*, *libido* e *crudelitas*), a crueldade contra cidadãos e aliados, a pilhagem de propriedade pública e/ou privada e a inaptidão oratória. Ressaltamos, porém, que nos tratados retóricos a invectiva não figurava como um gênero próprio, sendo essas categorias frutos das teorizações modernas. Esses exemplos são analisados no próximo tópico.

Vidas opostas

Compreendemos que as diversas sociedades existentes ao longo da história forjaram as realidades sociais e as categorias que visavam a organização e a manutenção das representações construídas. A partir disso, as formas de classificação do mundo social são suportadas em diversas plataformas e buscam inculcar no seio social determinados enredos produzidos de acordo com as aspirações sociais, econômicas e políticas de indivíduos, grupos ou regimes políticos.

Nas diversas formas de fazer e de viver, como por exemplo nas práticas letradas, as representações ganham corpo e robustez e se pretendem ser universais, mas estão em constante negociação e em disputa com outras formas representativas. Elas podem ser compreendidas, portanto, como estruturas estruturantes pela dupla qualidade de construírem uma dada realidade e de deter o poder de

definição das classificações que delimitam (CHARTIER, 2002, p. 23-27; 1991, p. 177-182).

Dada essa percepção, temos os usos de tratados retóricos que regulavam os discursos escrito e oral no Mundo Antigo e que, portanto, figuravam como um interdiscurso. Textos poéticos e em prosa, de tratados técnicos a obras ficcionais, todos eram retoricamente instituídos. As representações são produzidas em ambientes nos quais o que impera são as disputas políticas de agentes individuais ou em grupo que buscam defender seu modo de percepção do mundo social. Na Antiguidade romana, por exemplo, os senadores, por serem da aristocracia letrada, dominavam as técnicas retóricas, portanto membros desses grupos poderiam se apropriar de expedientes retóricos para construírem seus discursos – como Plínio com o seu texto laudatório a Trajano –, e, desse modo, edificarem determinadas imagens de si e de terceiros.

Com isso, dos dezessete *loci* de vitupério que elencamos conforme as ponderações de Craig e de Arena, identificamos no *Panegírico a Trajano* de Plínio, o Jovem o uso de pelo menos nove categorias para realizar o vitupério a Domiciano. Esses *topoi* foram utilizados por nós como categorias analíticas para a leitura do *Panegírico*. Abaixo reproduzimos o complexo categorial que elaboramos:

TABELA 1: Complexo categorial. Documento: *Panegírico a Trajano*. Autor: Plínio, o Jovem. Ano: 100 EC

Categoria	Referência	Censura
Origem familiar embaraçosa	-	-
Ser indigno da família	-	-
Aparência física	48.4; 52.4-5	Terrível na aparência; deleite popular pela destruição das estátuas de Domiciano.
Vestuário excêntrico	-	-
Excessos	58.1-4	Exercício de sucessivos consulados.
Virtuosidade hipócrita	-	-

Avareza	-	-
Aceite de suborno	-	-
Pretensão	11.1; 33.4	Divinização de Tito; Domiciano demente desconhecedor das verdadeiras honras.
Má conduta sexual	-	-
Hostilidade para com os familiares	48.3	Crudelíssima besta.
Covardia	14.5; 81.3-4	Inveioso das virtudes alheias; Domiciano detentor de glórias fajutas.
Esbanjamento de patrimônio	20.4-6; 52.1-3	Domiciano acusado de saques; Uso de ouro e de prata na confecção das estátuas imperiais de Domiciano.
Aspiração ao <i>regnum</i> ou à tirania (relacionado à <i>vis, superbia, libido, crudelitas</i>)	62.3; 76.2-5; 66.4; 95.3	Domiciano rivalizava com o senado; os senadores na condição de interrogados; medo, terror e prudência dos senadores para com Domiciano, que era o mais pérfido dos príncipes.
Crueldade com cidadãos e aliados	34; 49.5.8; 52.7; 62.7-9; 63.5.6	Uso de delatores por Domiciano; Interceptação de vítimas a mando do imperador; falta de confiança no senado; é comum aos tiranos o medo de complô senatorial.
Pilhagem de propriedade pública e privada	-	-
Inaptação oratória	-	-
Isolamento/reclusão	48.5; 49; 51.4	Domiciano isolado na sua <i>domus</i> .

A partir do exposto no quadro anterior, as categorias que encontramos foram: a aparência física, os excessos em termos de número de consulados, a pretensão, a hostilidade para com os familiares, a covardia com relação a assuntos bélicos e caçadas em tempos de paz, o esbanjamento de patrimônio, a aspiração à tirania, a crueldade com cidadãos e aliados e, conforme nossa leitura, adicionamos a categoria de isolamento ou reclusão. Buscamos perceber, portanto, como Plínio, o Jovem representou as disparidades entre Domiciano e Trajano e tomou o primeiro como *exemplum* retórico de modo a elogiar e aconselhar o herdeiro de Nerva.

Plínio defendeu no *Panegírico* que um elogio, para ser realizado de forma adequada e verossímil, precisa ser feito por meio de uma comparação. Nesse texto, o *exemplum* de Domiciano operou em função de enobrecimento das ações e do caráter pessoal de Trajano, uma vez que o primeiro foi tomado como motivo de censura. O panegirista, ao dirigir-se aos colegas senadores em seu discurso, relatou a necessidade de que a censura aos maus imperadores devesse extrapolar o ambiente senatorial para que, por meio do mau exemplo, os próximos governantes se afastassem da tirania.

Devemos agir assim em nossas conversas privadas, nas públicas e em nossas ações de graças, e lembremo-nos que o melhor enaltecimento para um imperador vivo é repreender seus antecessores que mereceram. Pois, quando a posteridade se cala quanto a um mau príncipe, é manifesto que o príncipe atual faça as mesmas coisas.² (Plin., *Paneg.*, 53, 6).

Podemos inferir que o vitupério ao antecessor figurava como uma forma de legitimação do próximo regime (CHARLES, 2002, p. 32). Compreendemos que essa foi uma prática recorrente ao longo do Principado na qual os contemporâneos buscavam aconselhar o atual imperador por meio da evocação de um passado recente ou de ações consideradas emblemáticas. Domiciano no *Panegírico*, portanto, representou um *exemplum* de mau imperador na perspectiva de alguém que foi seu contemporâneo e que edificou uma carreira política no senado, ou seja, Plínio, o Jovem.

O *exemplum* de Domiciano no *Panegírico a Trajano* deveria propagar as facetas daquele monarca reconhecidas pela audiência como sendo nítidas expressões da tirania. Perebemos isso no discurso de Plínio quando este evoca a aparência física de Domiciano como exibição de soberba, no excerto abaixo:

Faziam vigília diante das portas, o horror, as ameaças e o medo, igual aos admitidos e aos excluídos; e então ele próprio, também terrível na presença e na aparência: soberba na frente, ira nos

2 Todas as traduções do *Panegírico a Trajano* utilizadas neste trabalho são de autoria de Lucas Lopes Giron (2017). *Quo constantius, patres conscripti, et Dolores nostros et gaudia proferamus; laetemur his quibus fruimur, ingemiscamus illis quae patiebamur; simul utrumque faciendum est sub bono principe. Hoc laudari incolumem imperatorem, si priores secus meriti reprehendantur. Nam cum de malo principe posterit tacent, manifestum est eadem facere praesentem.*

olhos, palidez feminina no corpo, e na face impudência disfarçada com muito rubor.³ (Plin., *Paneg.*, 48, 4).

Além disso, as estátuas de Domiciano, embora tivessem sido produzidas com ouro e prata, refletiam as más características elencadas por Plínio ao longo do discurso. Enquanto as estátuas de Trajano foram descritas como fabricadas em bronze, as de Domiciano teriam poluído os monumentos romanos e por isso atraído a ira popular. O panegirista relatou que o público se comprazia ao assistir à derrubada dessas imagens, que expunham o superbíssimo rosto desse imperador:

Estas poucas estátuas de bronze permanecem e permanecerão o tempo que o próprio templo durar. Porém aquelas inúmeras de ouro sacrificaram-se com a destruição e a ruína para a alegria pública. Era agradável lançar ao chão aqueles rostos superbíssimos, quebrá-los com a espada, maltratá-los com o machado, como se cada golpe fosse seguido de sangue e dor. Ninguém foi tão capaz de conter o prazer e a alegria tão esperada que não considerasse como vingança ver os corpos dilacerados e os membros mutilados, e, por fim, as cruéis e horrendas imagens lançadas às chamas e fundidas para que, daquele terror das ameaças, fossem transformadas pelo fogo em utilidade e prazer para os homens.⁴ (Plin., *Paneg.*, 52, 4-5).

Outra característica descrita por Plínio foi o acúmulo de consulados exercidos por Domiciano ao longo de sua carreira política. Domiciano foi cônsul *sufecto* nos anos de 71, 74, 76, 77 e 79; exerceu o consulado ordinário nos anos de 73 e de 80; como *princeps*, foi cônsul ordinário nos anos de 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 92 e em 95. Ao todo, portanto, Domiciano obteve o consulado por dezessete vezes ao longo dos governos de Vespasiano, de Tito e de seu próprio Principado (JONES, 1992, p. 19).

Não te chamo a seguir o exemplo daquele que, com contínuos consulados, fizera um ano longo e sem divisão: comparo-te

3 *Obversabantur foribus horror et minae, et par metus admissis et exclusis. Ad haec ipse occurru quoque visuque terribilis: superbia in fronte, ira in oculis, femineus pallor in corpore, in ore impudentia multo rubore suffusa.*

4 *Ergo istae quidem aerae et paucae manent, manebuntque, quam diu templum ipsum: illae autem aureae et innumerabiles strage et ruina publico gaudio litaverunt. Iuvabat illidere solo superbissimos vultus, instare ferro, saevire securibus, ut si singulos ictus sanguis dolorque sequeretur. Nemo tam temperans gaudii seraeque laetitiae, quin instar ultionis videretur, cernere laceros artus, truncata membra, postremo truces horrendasque imagines abietas, excoctasque flammis; ut ex illo terrore et minis in usum hominum ac voluptates ignibus mutarentur.*

àqueles que, certamente, quantas vezes foram cônsules, não o tinham sido por interesse próprio. Havia um senador no Senado que foi três vezes cônsul quando recusavas o terceiro consulado.⁵ (Plin., *Paneg.*, 58, 1).

A assertiva pliniana relacionou esse fato com a medida do ano na Roma Antiga, ou seja, o tempo era percebido por meio dos consulados. Logo, Domiciano, por ter exercido sucessivos consulados, havia transformado a durabilidade dos anos, tornando-os mais longos do que realmente eram.

A pretensão de Domiciano foi descrita como sendo a de parecer ser filho e irmão de deuses, a partir da divinização de Vespasiano e de Tito após suas mortes, e ele é representado como aquele que divinizou o irmão unicamente para se tornar mais próximo do campo do divino:

Tu primeiro o honraste com lágrimas, como convém a um filho, em seguida com templos não imitou aqueles que fizeram o mesmo, porém com outra intenção. Tibério divinizou Augusto, mas para induzir a acusação de lesa-majestade; Nero divinizou Cláudio, mas para escarnecê-lo; Tito divinizou Vespasiano e Domiciano Tito, mas aquele para parecer filho e este irmão de um deus.⁶ (Plin., *Paneg.*, 11, 1).

Plínio mencionou, ao comparar a atitude de Trajano durante os jogos gladiatórios com a de Domiciano, que este mostrava-se demente e desconhecedor das honrarias públicas, representando-o como colecionador de crimes de lesa-majestade na arena, porque o imperador interpretava que era desonrado ou desprezado conforme a reação da audiência para com os seus gladiadores. Plínio, ao terminar a comparação, concluiu que Domiciano considerava-se um deus, simultaneamente ao fato de se colocar como igual aos seus gladiadores:

5 *Non te ad exemplar eius voco, qui continuis consulatibus fecerat longum quandam et sine discrimine annum: his te confero, quos certum est, quoties consules fuerunt, non sibi praestitisse. Erat in senatu ter consul, quum tu tertium consulatum recusabas.*

6 *Quem tu lacrymis primum, ita ut filium decuit, mox templis honestasti, non imitatus illos, qui hoc idem, sed alia mente, fecerunt. Dicavit coelo Tiberius Augustum, sed ut maiestatis crimen induceret: Claudium Nero, sed ut irideret: Vespasianum Titus, Domitianus Titum: sed ille, ut dei filius, hic, ut frater videretur.*

Aquele demente e desconhecedor da verdadeira honra, que colecionava crimes de lesa-majestade na arena e interpretava que era desprezado e desonrado, a menos que venerássemos seus gladiadores, que era contra ele o mal que se dizia deles, que sua divindade e sua santidade eram violadas. E quando se considerava igual aos deuses, considerava-se igual aos gladiadores.⁷ (Plin., *Paneg.*, 33, 4).

A animosidade de Domiciano motivou outras comparações. Além de ter sido caracterizado como uma crudelíssima besta que cercava sua *domus* com terror, recluso e desconfiado, ele também foi representado como alguém que se deleitava com o sangue de seus familiares e promovia carnificinas contra cidadãos proeminentes:

E a ruína e fuga não seguem as tuas saudações: demoramos e permanecemos como em uma casa comum, onde há pouco aquela crudelíssima besta havia cercado com muitíssimo terror, quando, como que fechada em uma caverna, ora lambia o sangue dos familiares, ora se entregava à carnificina e ao massacre dos cidadãos mais ilustres.⁸ (Plin., *Paneg.*, 48, 3).

Apesar dessa animosidade descrita por Plínio, Domiciano figurava como covarde em matéria bélica. Em um dado momento, o panegirista exaltou o desempenho de Trajano durante as guerras contra os germânicos e atribui a isso a admiração que Domiciano teria sentido por ele, apesar dos receios:

E não duvido que ele tenha te chamado da Hispânia durante a mesma guerra da Germânia como valiosíssimo apoio, o mesmo imperador incapaz e então também invejoso das virtudes alheias, embora precisasse da ajuda dos outros, acumulou tanta admiração por ti – não sem algum temor – quanto aquele filho de Júpiter, sempre íntegro e incansável depois dos trabalhos adversos e duras ordens, obteve de seu rei, uma vez que, com aquela marcha, pareceu-lhe digno de conduzir uma expedição após a outra.⁹ (Plin., *Paneg.*, 14, 5).

⁷ *Demens ille, verique honoris ignarus, qui crimina maiestatis in arena colligebat, ac se despici et contemni, nisi etiam gladiatores eius veneremur, sibi maledici in illis, suam divinitatem, suum numen violari, interpretabatur; quum se idem quod deos, idem gladiatores quod se putabat.*

⁸ *Nec salutationes tuas fuga et vastitas sequitur. Remoramur, resistimus, ut in communi domo, quam nuper immanissima bellua plurimo terrore munierat: quum velut quodam specu inclusa, nunc propinquorum sanguinem lamberet, nunc se ad clarissimorum civium strages caedesque proferret.*

⁹ *Nec dubito, quin ille, qui te inter illa Germaniae bella ab Hispania usque, ut validissimum praesidium, exciverat, iners ipse alienisque virtutibus tunc quoque invidus imperator, quum ope earum indigeret, tantam admirationem tui non sine quodam timore conceperit, quantam ille*

A suposta covardia de Domiciano nos assuntos bélicos foi explorada por Tácito no *Agrícola* como forma de comparação do imperador com o sogro do escritor:

Este desenrolar dos acontecimentos, embora não exagerado nas cartas de *Agrícola* por qualquer expressão arrogante, foi saudado por Domiciano como de costume, com um semblante alegre, mas com uma mente perturbada. Ele estava ciente de que seu recente mas falso triunfo na Alemanha servira de zombaria e comprara escravos cujas roupas e cabelos lhe davam a aparência de prisioneiro de guerra. Agora, por outro lado, uma grande e real vitória foi objeto de grande comentário, obtida depois de ter matado muitos milhares de inimigos. Ele considerou especialmente perigoso para ele que o nome de um indivíduo se elevasse acima do Príncipe. Em vão, teria silenciado as atividades do fórum e a honra das artes liberais se outro tivesse sucesso em assumir a glória militar. Qualquer outra coisa pode ser ocultada com mais ou menos facilidade, mas o valor de um líder era exclusivo do imperador.¹⁰ (Tac., *Agr.*, 39.1-2).

Plínio, ao descrever as atividades costumeiras dos generais em períodos de paz, como a caça e o afugentamento de feras dos campos, menciona outra expressão de covardia de Domiciano: enquanto Trajano possuía satisfação pela caça, aquele costumava capturar animais selvagens e os prender em cativeiros para amansá-los. Desta forma, com os animais enfraquecidos, Domiciano poderia fingir habilidades que não possuía (Plin., *Paneg.*, 81, 3-4).

Esta glória também era atribuída àqueles príncipes que não podiam obtê-la. Era atribuída, além disso, ao ponto de capturarem feras domesticadas e enfraquecidas pelo cativeiro e, em seguida, soltas para o divertimento próprio (por que não?), fingindo ter alguma habilidade. Porém, para nosso príncipe o trabalho de capturá-las e de buscá-las é o mesmo, e o maior e mais gratificante esforço é o de encontrá-las.¹¹ (Plin. *Paneg.* 81.3).

genitus Iove post saevos labores duraque imperia regi suo indomitus semper indefessusque referebat; quum aliis super alias expeditionibus munere alio dignus inveniretis.

10 Tradução de Requejo (1981). *Hunc rerum cursum, quamquam nulla verborum iactantia epistulis Agricolae auctum, ut erat Domitiano moris, fronte [2] laetus, pectore anxius exceptit. inerat conscientia derisui fuisse nuper falsum e Germania triumphum, emptis per commercia, quorum habitus et crinis in captivorum speciem formarentur: at nunc veram magnamque victoriam tot milibus hostium caesis ingenti fama celebrari.*

11 *Usurpabant gloriam illi quoque principes qui obire non poterant; usurpabant autem ita ut domitas fractasque claustris feras, ac deinde in ipsorum (quidni?) ludibrium emissas, mentita sagacitate colligerent. Huic par capiendi quaerendique sudor, summusque et idem gratissimus labor inuenire.*

Esta opinião de que o imperador em questão fosse inábil, no entanto, não parece ter sido unânime, dada a existência de uma evidência que nos oferece um contrapeso às afirmações plinianas. Há, em Frontino, a declaração de que Domiciano foi um comandante bastante estrategista quando lutou contra os germânicos.

Quando os germânicos, de acordo com seu costume usual, continuaram emergindo de pastagens florestais e esconderijos insuspeitados para atacar nossos homens, e então encontrando um refúgio seguro nas profundezas da floresta, o Imperador César Domiciano Augusto, avançando a fronteira do império ao longo de um trecho de cento e vinte milhas, não apenas mudou a natureza da guerra, mas trouxe seus inimigos sob seu domínio, descobrindo seus esconderijos.¹² (Front., *Str.*, 1, 3, 10).

Essa discrepância entre as representações de Domiciano, que percebemos quando confrontamos os três excertos anteriores, nos revela que diferentes autores se apropriaram de determinadas características para edificar uma imagem do último imperador Flaviano que convinha mais a seu tempo. No caso de Frontino, que havia sido general nos anos dos conflitos entre romanos e germânicos nos anos 80, seu relato associava a conduta do imperador a outros generais gregos e romanos de envergadura, sendo, portanto, uma comparação elogiosa. No caso de Plínio, o Jovem e de Tácito, estes estavam inscritos em outra conjuntura, na qual o senado se encontrava constrangido com as relações entre senadores e o *princeps* – relação a qual retomaremos a seguir. O fato é que um mesmo enredo, a conduta bélica de Domiciano, poderia ser utilizado retoricamente tanto para o elogio (estratégia militar) quanto para o vitupério (covardia).

No campo econômico, quando Plínio comparou as marchas de Trajano com as de Domiciano, este foi representado como esbanjador de patrimônio público e suas passagens nas províncias foram adjetivadas como saques, quando cabeças de gado eram extraviadas de seus donos, e os insumos das cidades foram sendo

12 Tradução de Charles Bennet (1925). *Imperator Caesar Domitianus Augustus, cum Germani more suo e saltibus et obscuris latebris subinde impugnarent nostros tutumque regressum in profunda silvarum haberent, limitibus per centum viginti milia passuum actis non mutavit tantum statum belli, sed et subiecit dicioni suae hostes, quorum refugia nudaverat.*

devastados ao longo do percurso imperial. Plínio chegou a comparar tal marcha com uma passagem de povos bárbaros. Além disso, o panegirista, em tom aconselhador, mencionou a necessidade de que o *princeps* prestasse contas de seus gastos e que tais cifras fossem publicizadas.

Na esteira da censura aos gastos desnecessários, Plínio explora também a questão das estátuas de Domiciano: situadas aos montes nas entradas da cidade, no fórum e nos degraus dos templos, elas maculariam as imagens dos deuses, por estarem dispostas ao seu lado:

Assim, vemos apenas uma ou duas estátuas tuas no vestíbulo do templo de Júpiter Ótimo Máximo, e, ainda, de bronze. Mas há pouco tempo, todas as entradas, todos os degraus e todo o pátio reluziam de um lado e de outro com ouro e prata, ou melhor, estavam poluídos, posto que as imagens dos deuses maculavam-se, junto a estátuas de um príncipe incestuoso.¹³ (Plin., *Paneg.*, 52, 3).

O imperador Flaviano ainda rivalizaria com os senadores em termos de interesses, segundo o relato pliniano, segundo o qual os esses não comentavam nas sessões, exceto quando estavam na condição de interrogados. Durante as deliberações senatoriais, um membro entregaria um parecer que seria adotado pelos outros senadores, mesmo que desaprovado pela maioria. O Domiciano de Plínio figurava, portanto, como o mais pérfido e tirânico dos príncipes:

Vós, há pouco, aprovastes a minha designação para o consulado com aclamações tais, que compreendo que devo esforçar-me constantemente para abraçar e manter vossa aprovação e aumentá-la a cada dia. E de fato não me esqueço que quando verdadeiramente se julga se alguém merece ou não uma honra, é no momento em que consegue. E vós, somente apoiái este meu projeto e confiai em mim: se, fui lançado em minha carreira sob o mais pérfido dos príncipes antes que ele declarasse ódio pelos bons, depois que o declarou, detive-me.¹⁴ (Plin., *Paneg.*, 95, 2-3).

13 *Itaque tuam statuum in vestibulo Iovis Optimi Maximi unam alteramve, et hanc aeream, cernimus. At paullo ante aditus omnes, omnes gradus, totaque area hinc auro, hinc argento relucebat, seu potius polluebatur: quum incesti principis statuís permixta deorum simulacra sorderent.*

14 *Vos proxime destinationem consulatus mei his acclamationibus approbavistis, ut intelligam, etiam atque etiam enitendum mihi, ut hunc consensum vestrum complectar, et teneam, et in dies augeam. Etenim memini, tunc verissime iudicari, meruerit quis honorem, nec ne, quum adeptus est. Vos modo favete huic proposito, et credite, si cursu quodam proventus ab illo insidiosissimo principe, antequam profiteretur odium bonorum, postquam professus est, substiti.*

Dessa forma, o isolamento social e político de Domiciano foi amplamente criticado por Plínio, como quando o autor ressaltou que as pessoas evitavam se aproximar do *princeps* porque este buscava as trevas e o mistério, pois este seria temente a algum tipo de conspiração, e por essa razão, buscava se isolar. Para o panegirista, de nada havia adiantado essa pretensa divindade imperial, ou os seus quartos secretos e esconderijos.

Ele, porém, entre aquelas paredes e muros que parecia proteger sua vida, fechou consigo a trapaça, as conspirações e o deus vingador dos crimes. A pena separou e quebrou as proteções, e entrou por caminhos apertados e obstruídos como se por portas abertas e umbrais receptivos. De nada servia, então, a sua pretensa divindade, de nada serviam aqueles quartos secretos e cruéis esconderijos onde era tomado pelo temor, pela soberba e pelo ódio aos homens.¹⁵ (Plin., *Paneg.*, 49, 1).

Desse modo, o exemplo de Domiciano teria ensinado a lição de que a guarda mais segura de um imperador era a sua inocência e que Trajano, o exemplo oposto, com sua cortesia e gentileza convivia com os demais senadores e nutria afetos com as pessoas em geral. O caráter pedagógico do elogio a Trajano, caracterizado a partir dos *exempla* de conduta de Domiciano, conforme percebemos nos excertos apresentados, nos permite compreender que Plínio estava representando o desejo senatorial de um *optimus princeps*. O senado, após as rusgas que aconteceram durante o governo de Domiciano, precisava fabricar uma realidade na qual pudesse se esquivar de responsabilidades e, ao mesmo tempo, assegurar as relações entre o imperador e os senadores.

Plínio e o senado romano

A partir dos exemplos apresentados anteriormente podemos presumir que, por meio da invectiva, o orador poderia censurar a imagem de algum indivíduo aos olhos dos seus pares,

¹⁵ *Ille tamen, quibus sibi parietibus et muris salutem suam tueri videbatur, dolum secum et insidias, et ultorem scelerum deum inclusit. Dimovit perfregitque custodias poena, angustosque per aditus et obstructos, non secus ac per apertas fores et invitantia limina, irrupit: longeque tunc illi divinitas sua, longe arcana illa cubilia saevique secessus, in quos timore, et superbia, et odio hominum agebatur.*

o que, simultaneamente, traria para si o direito de representar um código de ética ou mesmo de conduta. Este movimento, portanto, colaborava para a construção de um *ethos* ético para o orador, em que *ethos* se define como a elaboração da autorrepresentação de seu enunciador, junto a sua audiência, por meio do discurso. Para além de uma persuasão, o conceito abrange “um conjunto de determinações físicas e psíquicas vinculadas ao fiador pelas representações coletivas” (MAINGUENEAU, 2009, p. 271). Desta maneira, uma mesma pessoa poderia ser alvo de diferentes formas de vitupério amiúde contraditórias.

Representações como as forjadas por Plínio, o Jovem podem ser lidas como expressões dos lugares-comuns da invectiva. Como vimos, havia um conjunto de atributos retóricos disponíveis para aqueles autores que receberam o Principado de Domiciano conforme o momento em que produziram seus escritos. Entendemos que o momento era desfavorável para um imperador que tinha sido assassinado por seus próprios cortesãos. Portanto, Plínio esforçou-se não apenas na condenação da imagem de Domiciano, mas também na reabilitação das imagens de si próprio e do senado romano (SZOKE, 2020, p. 430). O que o panegirista propôs são interpretações do passado mais recente do governo de Domiciano que atendiam a seus próprios interesses na época de sua produção. Uma expressão dessa disparidade existente dentro do senado seriam as muitas denúncias recebidas por Domiciano, provenientes dos delatores, que se intensificaram nos anos finais do governo daquele monarca (93-96 EC) e culminaram em julgamentos nos quais senadores se viram obrigados a julgar seus pares.

Havia pelo menos três grupos senatoriais contemporâneos ao Principado de Domiciano, que se caracterizavam de acordo com as suas posições com relação a esse governo. O primeiro era formado por senadores contrários às políticas adotadas por Domiciano contra os aristocratas, que poderiam variar do exílio ao confisco de bens e ao assassinato. No segundo grupo, formado pelos servidores do imperador que alcançavam benesses daquele regime, estavam os delatores que entregavam seus pares em troca de maiores

favores imperiais. Já o terceiro, em que se encontrava Tácito e, possivelmente, Plínio, o Jovem, era representado por aqueles que não se opunham às ações de Domiciano para com os aristocratas e que buscavam servir ao Império (FAVERSANI; JOLY, 2013, p. 76).

Concordamos com Szoke sobre o fato de que autores como Plínio e Tácito poderiam ter deturpado os crimes que seus inimigos políticos cometeram, bem como distorcido o papel desempenhado por Domiciano entre os anos de 93 e 96 – período de intensificação das delações – e modelado a narrativa para a atual conjuntura. Este imperador, portanto, foi descrito nessas narrativas como o princípio de todos os conflitos e constrangimentos ocorridos no senado, e Szoke chegou a considerar que Plínio e Tácito colocam Domiciano como único culpado no que dizia respeito à participação dos senadores em julgamentos ocorridos durante os últimos anos de seu Principado.

Eu argumentaria ainda que, no contexto do debate sobre o passado de Domiciano, essa narrativa da vitimização coletiva também teria permitido que a maioria dos senadores se absolvessem de qualquer culpa pelo 'reinado do terror': uma vez que Domiciano havia escravizado todos deles, eles próprios não podiam ser responsabilizados por nenhuma de suas ações sob seu regime. Tal interpretação dos acontecimentos provavelmente atraía a maioria dos membros da elite imperial. Na verdade, dada a semelhança entre a descrição de Plínio e Tácito do senado, e a descrição de Plínio do comportamento senatorial (*Ep.*, 9,13), podemos até supor que essa foi uma versão que se tornou amplamente aceita entre eles. De acordo com essa versão, foi Domiciano o responsável pelo 'reinado do terror', independentemente de seu papel real, ele se tornou o único culpado pelo aumento das denúncias, desapropriações e escalada da violência nos últimos anos de seu reinado. Os senadores, portanto, fizeram do imperador morto o bode expiatório de seu próprio fracasso.¹⁶ (SZOKE, 2020, p. 447-448).

16 Tradução nossa. *I would further argue that, within the context of the debate about the Domitianic past, this narrative of collective victimhood would have also allowed the majority of the senators to absolve themselves from any guilt for the “reign of terror”: since Domitian had enslaved all of them, they themselves could not be held accountable for any of their actions under his regime. Such an interpretation of events was probably appealing to most members of the imperial elite. Indeed, given the similarity between Pliny’s and Tacitus’s description of the senate, and Pliny’s description of the senatorial behavior in *Ep.* 9.13, we might even assume that this was a version that had become widely accepted among them. According to this version, it was Domitian who was ultimately responsible for the “reign of terror.” Regardless of his actual role, he thus became the sole*

Desse modo, a partir de uma narrativa na qual o senado era caracterizado como uma vítima passiva das ações de Domiciano, aos senadores foi permitida a absolvição de toda e qualquer forma de sentimento de culpa ou de constrangimento, uma vez que todo o ônus recaiu sobre um imperador já morto., representado como o promotor da escravização dos senadores que, por essa razão, agiu de forma truculenta contra eles próprios. Assim, essas representações, tal como expostas no *Panegírico* de Plínio, seriam proveitosas para o senado como um todo, pois colaborariam com a construção de sua imagem como uma instituição defensora da própria *res publica*, ao vituperar a imagem de Domiciano como um tirano que abarcava parte daqueles vocábulos evidenciados por Dunkle e Craig. Podemos supor que a imagem tirânica de Domiciano, portanto, foi uma fabricação senatorial.

Considerações finais

Como vimos no decorrer desse capítulo, havia um *locus* dentro da retórica romana que apresentava as características de um tirano. Em nosso entendimento, portanto, fontes documentais como as *Vidas* de Suetônio, as *Histórias* de Tácito, as epístolas e o *Panegírico* de Plínio, o Jovem e a *História Romana* de Dião Cássio possuem em comum esse *topos*. A *damnatio memoriae* sofrida pelo último dos flavianos propagou, portanto, mais do que o seu esquecimento, um vitupério a sua imagem, pois Domiciano se tornou um modelo a não ser seguido. Mesmo outros imperadores, como Cláudio, que cometeram assassinatos durante seu governo, não sofreram o mesmo tratamento das fontes que foram escritas após a sua morte. Defendemos, portanto, a necessidade de um olhar voltado para essas documentações em prosa e em verso com base nos preceitos da retórica antiga que regulamentava o pensamento e o discurso também no período imperial romano.

O senado – anteriormente ávido por uma fatia maior no bolo do poder no Império Romano – era palco de constantes disputas

culprit for the increase in denunciations, expropriations, and the escalation of violence in the last years of his reign. The senators therefore made the dead emperor the scapegoat for their own failure.

durante os julgamentos nos quais seus membros se viram obrigados a acusar colegas da própria ordem, logo os senadores precisaram fabricar uma narrativa que lhes beneficiasse, bem como encontrar um motivo para o mal-estar durante os anos finais do Principado de Domiciano. Dessa forma, posturas como a que encontramos no *Panegírico* de Plínio, o Jovem representaram essa fabricação de uma nova *persona* para Domiciano e a busca por uma comunicação com os novos governantes – sobretudo com Trajano –, bem como o apaziguamento dos ânimos dos senadores que se encontravam constrangidos por causa dos julgamentos de seus colegas no senado durante o governo de Domiciano. O resultado foi que o imperador se tornou o único culpado tanto pela sua derrocada quanto pela tão propalada degeneração do senado.

Referências

Fontes

ANÔNIMO. *Retórica a Herênio*. Tradução de Ana Paula Celestino Faria e Adriana Seabra. 1 ed. São Paulo: Hedra, 2005.

ARISTÓTELES. *Retórica*. Tradução de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. 2 ed. Lisboa: Casa da Moeda, 2005.

CICERO. *De Finibus bonorum et malorum*. Established by Gunther Teubner. Frankfurt: [s.n.], 1915.

CICERO. *De Inventione*. Established by Eduard Stroebel. Leipzig: Lipsiae, 1915.

CICERO. *De Officiis*. Translated by Walter Miller. Cambridge: Harvard University, 1913.

CICERO. *The Orations of Marcus Tullius Cicero*. London: George Bell & Sons, 1903.

FRONTINUS. *Stratagems and Aqueducts of Rome*. Translated by Charles Bennett. London: Loeb Classical Library, 1925.

JUVENAL. *Sátiras*. Tradução de Francisco Antônio Martins Bastos. Rio de Janeiro: Ediouro, 1991.

PLINIO El Joven. *Cartas*. Traducción de Julián González Fernández. Madrid: Gredos, 2005.

PLÍNIO, O Jovem. Panegírico a Trajano. In: GIRON, Lucas Lopes. *Panegírico a Trajano: tradução e estudo introdutório*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

PSEUDO-QUINTILIAN. *Declamationes Minores*. Translated by Shackleton Bailey. Frankfurt: Teubner, 1989.

QUINTILIANO. *Instituição Oratória*. Tradução de Bruno Fregni Bassetto. Campinas: Unicamp, 2015.

SUETONIUS. *The Lives of the Twelve Caesars*. Philadelphia: Gebbie & Co, 1889.

TACITO. *Agrícola, Germania y Diálogo sobre los oradores*. Madrid: Gredos, 1981.

Bibliografia

ALFARO, Juan Pablo. Memoria y Proyecto Político en el Panegírico de Plinio. *Romanitas: revista de estudios greco-latinos*, v. 1, n. 8, p. 86-105, 2016.

ARENA, Valentina. Roman Oratorical Invective. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (ed.). *A Companion to Roman Rhetoric*. 1 ed. Oxford: Blackwell, 2007.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira. *Erigindo Germânico: Domiciano e seu programa construtor em Roma a partir da retórica laudatória de Estácio (81-96)*. Tese (Doutorado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2021.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Recusatio e encômio a Domiciano nos proêmios épicos de Estácio. *Ágora*, v. 1, n. 21, p. 117-135, 2019.

BAPTISTA, Natan Henrique Taveira; LEITE, Leni Ribeiro. Revisiting Domitian: Epideictic Portraits of a Controversial Emperor. In: DEVILLERS, Olivier; SEBASTIANI, Breno Battistin (éd.) *Sources et Modèles des Historiens Anciens*. v. 2. Bordeaux: Ausonius, 2021.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Tradução de Luís Antero Reto e Augusto Pinheiro. 2 ed. Lisboa: Edições 70, 2004.

CAIROLI, Fábio Paifer. A imagem de Domiciano em Marcial em moedas de seu tempo. In: MARTINS, Paulo; CAIRUS, Henrique; OLIVA NETO, João Ângelo (org.). *Algumas visões da Antiguidade*. 1 ed. Rio de Janeiro: 7Letras, 2011.

CHARLES, Michael. Calvus Nero: Domitian and the Mechanics of Predecessor Denigration. *Acta Classica*, v. 45. p. 19-49, 2002.

CHARTIER, Roger. *A história cultural*. 2 ed. Miraflores: DIFEL, 2002.

- CHARTIER, Roger. O mundo como representação. *Estudos Avançados*, v. 1, n. 11, p. 173-191, 1991.
- CORBEILL, Anthony. Rhetorical Education and Social Reproduction in the Republic and Early Empire. In: DOMINIK, William; HALL, Jon (ed.). *A Companion to Roman Rhetoric*. 1 ed. Oxford: Blackwell, 2007.
- COTRIM, Irlan de Sousa. *A fabricação da imagem imperial de Domiciano em moedas e na Aquileida de Estácio (81-96)*. Dissertação (Mestrado em História). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, 2022.
- CRAIG, Christopher. Audience Expectations, Invective, and Proof. In: POWELL, Jonathan; PATERSON, Jeremy (ed.). *Cicero the Advocate*. 1 ed. Oxford: Oxford University, 2004.
- DIAS, Mamede Queiroz. *Imperador ou tirano: Comunicação e formas sociopolíticas sob(re) o Principado de Domiciano (81-96)*. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade Federal de Ouro Preto, Ouro Preto, 2019.
- DUNKLE, Roger. The Greek Tyrant and Roman Political Invective of the Late Republic. *TAPA*, v. 98, p. 151-171, 1967.
- DUNKLE, Roger. The Rhetorical Tyrant in Roman Historiography: Sallust, Livy and Tacitus. *The Classical World*, v. 65, n. 1, p. 12-20, 1971.
- FAVERSANI, Fábio; JOLY, Fábio Duarte. Sobrevivendo ao Principado: um estudo sobre a 'Vida de Agrícola', de Tácito. In: SILVA, Gilvan Ventura da; LEITE, Leni Ribeiro (org). *As múltiplas faces do discurso em Roma: textos, inscrições, imagens*. 1 ed. Vitória: Edufes, 2013.
- FLOWER, Harriet. Rethinking Damnatio Memoriae. *Classical Antiquity*, v. 2, n. 17, p. 155-183, 1998.
- GIESEN, Kátia Regina. *O epítico como recurso para a representação dos contemporâneos na epistolografia de Plínio, o Jovem*. Dissertação (Mestrado em Letras). Centro de Ciências Humanas e Naturais, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.
- GIESEN, Kátia Regina; LEITE, Leni Ribeiro. *As cartas de elogio de Plínio, o Jovem*. 1ed. Vitória: Edufes, 2019.
- GIRON, Lucas Lopes. *Panegírico a Trajano: tradução e estudo introdutório*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.
- HURLET, Frédéric. Sources and Evidence. In: ZISSOS, Andrew (org). *A Companion to the Flavian Age of Imperial Rome*. 1 ed. Oxford: Wiley Blackwell, 2016.

- JONES, Brian. *The Emperor Domitian*. 1 ed. London: Routledge, 1992.
- KOSTER, Severin. *Die Invektive in der griechischen und römischen Literatur*. 1 ed. Meisenheim am Glan: Hain, 1980.
- LEITE, Leni Ribeiro. Imperadores flavianos, poética e retórica. *Cadernos de pesquisa do CDHIS*, v. 31, p. 85-101, 2018.
- LEITE, Leni Ribeiro. O livro e o templo: poesia flaviana e arte cotidiana. *Letras Clássicas*, v. 18, n. 1, p. 85-93, 2014.
- MAINGUENEAU, Dominique. *Discurso literário*. Tradução de Adail Sobral. 1 ed. São Paulo: Contexto, 2009.
- GLARE, Paul. *Oxford Latin Dictionary*. Oxford: Clarendon, 1968.
- SCHULZ, Verena. *Deconstructing Imperial Representation: Tacitus, Cassius Dio and Suetonius on Nero and Domitian*. 1ed. Boston: Brill, 2019.
- SOUTHERN, Pat. *Domitian: Tragic Tyrant*. 1 ed. New York: Routledge, 1997.
- SOVERINI, Paolo. Impero e Imperatori Nell'opera di Plinio Il Giovane: Aspetti e Problemi del Rapporto con Domiziano e Traiano. *ANRW*, v. 2, n. 33, p. 515-554, 1989.
- SZOKE, Martin. Condemning Domitian or Un-damning Themselves? Tacitus and Pliny on the Domitianic "Reign of terror". In: AUGOUSTAKIS, Antony; BUCKLEY, Emma; STOCKS, Claire. *Undamning Domitian? Reassessing the Last Flavian princeps*. 1 ed. Illinois: University of Illinois, 2020.
- VENTURINI, Renata Lopes Biazotto; COSTA, Alex Aparecido da. A imagem do príncipe ideal: as virtudes do imperador romano na concepção pliniana. *Diálogos*, v. 16, n. 3, p. 971-995, 2012.

Sobre Dragões Imaginados

Algumas Reflexões sobre a Imaginação e a Criatividade no Medievo

Matheus de Paula Campos¹

A motivação deste trabalho veio de nossas recentes pesquisas e leituras relacionadas às figurações de dragões em variadas fontes medievais, sejam em obras como os *romans*, ou textos historiográficos, ou obras enciclopédicas, ou fontes imagéticas, tais como os bestiários. Parece haver algo em comum entre essas inúmeras fontes que, de certa forma e a um nível não claro à primeira vista, as colocaria dentro de um arcabouço coletivo ou de uma grande bacia de onde florescem essas diversas artes.

Tomemos como exemplos os próprios dragões em algumas produções medievais, de forma a ilustrar as dinâmicas do imaginário e da criatividade no Medievo. As hipóteses para o aparecimento das histórias relacionadas a essas criaturas são inúmeras e o professor Thomas Honegger aponta algumas delas: os dragões seriam frutos dos primeiros encontros humanos com animais perigosos, ou seriam personificações de fenômenos naturais, ou seriam explicações para antigos achados de fósseis de dinossauros, ou então memórias geneticamente transmitidas, apesar da ausência de evidências para esta última (HONEGGER, 2018, p. 10; 11).

¹ Licenciado em História (EPPH/PUC Goiás). Mestrando em Letras e Linguística da Universidade Federal de Goiás (PPGL/FL/UFG). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás (FAPEG). E-mail: mathsdpc1@gmail.com.

Daniel Ogden dirá que as narrativas dracônicas medievais seriam herdeiras das estórias da Antiguidade e guardariam muitas de tais relações presentes nelas. Os *drakontes* gregos (sg. *drakōn*, f. *drakaina*) eram basicamente grandes cobras ou serpentes e o termo abarcaria um amplo espectro semântico, variando de espécies reais, conhecidas pelos antigos e talvez diferentes das que conhecemos contemporaneamente, aos seres fantásticos relacionados a alguma característica sobrenatural, como o hibridismo ou a incandescência, a capacidade de expelir fogo (OGDEN, 2013, p. 2). Ogden oferece três hipóteses para o desenvolvimento dessas estórias dracônicas, sobretudo aquelas nas narrativas gregas e romanas:

1. “influências” horizontais das culturas do Oriente Próximo sobre as penínsulas do Peloponeso e Itálica;
2. “influência” vertical a partir da herança (proto-)indo-europeia, especialmente linguística, uma vez que a existência de mitos sobre matadores de dragão em diversas línguas-filhas apontaria para existência de uma narrativa original na língua-mãe;
3. existência de uma nebulosa de narrativas gerais que apontam para a participação dessas estórias em uma tradição reprodutora e expansiva, “eflorescências de tipos de contos que residem em uma tradição popular largamente estável que é [...] para todos os intentos e propósitos já universal, onipresente, e cronológica e geograficamente plana² (OGDEN, 2013, tradução própria).

Honegger e Ogden partem da noção de que o dragão é um elemento ou símbolo universal, existente nas mais diversas culturas humanas, geralmente impondo grande temor. Feras ameaçadoras aparecem em muitas narrativas, não nomeadas necessariamente como *dragões* e, mesmo nas fontes textuais do Medievo, a criatura é designada de maneiras heterogêneas.

2 Em inglês: “efflorescences of tale-types that are resident in a largely stable folk tradition that is [...] to all intents and purposes already universal, all pervasive, and chronologically and geographically flat”.

Podemos nos atentar a algumas descrições dos dragões em certas fontes para compreendermos como essas diferenças se processam. Sendo nosso ponto de partida a cristandade medieval, devemos observar as Escrituras, considerando que estas circulavam em versões diferentes, especialmente nos primeiros séculos de nossa era. Nos textos veterotestamentários, não encontramos exatamente referências ao dragão, já que a origem do termo é grega e esses textos inserem-se no espectro de referências hebraicas. Sem necessariamente passarmos por generalizações e comparativismos que traçam continuidades e descontinuidades que não estão ali, encontramos no Antigo Testamento seres “comparáveis” aos dragões, com destaque para os livros dos *Salmos* e de *Jó* (ANDRADE, 2020, p. 98). Neste último, encontramos a descrição do conhecido Leviatã:

Seus espirros relampejam faíscas,
e seus olhos são como arrebóis³ da aurora.
De suas fauces⁴ irrompem tochas acesas
e saltam centelhas de fogo.
De suas narinas jorra fumaça,
como de caldeira acesa e fervente.
Seu hálito queima como brasas,
e suas fauces lançam chamas.
Em seu pescoço reside a força,
diante dele corre o pavor.
Quando se ergue, as ondas temem
e as vagas do mar se afastam.
(BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Jó*, 41, 10-15).

Andrade observa que Iahweh relata a *Jó* sua luta contra o Leviatã, sugerindo a ancestralidade da criatura, associado ao caos vencido pela criação. Além disso, ele nota noção de seres serpentinos, ou anguiformes para usar o termo de Ogden, que poderiam ser associados ao mar ou às águas primordiais, criaturas combatidas pela divindade no momento de criação e de

3 Arrebol é a cor avermelhada/alaranjada do céu prestes ao nascer do sol ou anterior a ele se pôr.

4 Garganta.

organização do cosmos, tema com paralelos nas culturas semíticas e aquelas do Oriente Próximo (ANDRADE, 2020, p. 100).



Figura 1: Anticristo sob o Leviatã no Liber Floridus, século XII, f. 62v. Disponível em: <https://lib.ugent.be/catalog/rug01:000763774>.

Na Figura 1 retirada do *Liber Floridus*, texto enciclopédico francês do século XII, vemos o Anticristo sentado nas costas do Leviatã, que parece associado à serpente diabólica. A criatura aparenta combinar elementos aquáticos e aéreos, asas e escamas, possui chifres e presas, relacionados ao Diabo, está sob as águas e parece emanar fogo, o que relembra a descrição em *Jó*. O ser parece inspirar grande temor, seja por sua descrição ou por sua imagética.

No Novo Testamento, o dragão do *Apocalipse* ganha destaque. Lemos no capítulo doze:

Apareceu então outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo, com sete cabeças e dez chifres e sobre as cabeças sete diademas; sua cauda arrastava um terço *das estrelas do céu, lançando-a para a terra* [...] Houve então uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou, juntamente com seus Anjos, mas foi derrotado, e não se encontrou mais um lugar para eles no céu. Foi expulso o grande Dragão, a antiga Serpente, o chamado Diabo ou Satanás, sedutor de toda terra habitada - foi expulso para a terra, e seus Anjos foram expulsos com ele. (BÍBLIA DE JERUSALÉM, *Apocalipse*, 12, 3-7).

Para Andrade, tal descrição deve à do Leviatã, mas carrega um sentido escatológico. Esse dragão também é associado a Satã e à antiga serpente do Gênesis, um sentido influente na cristandade, especialmente numa acepção do Dragão/Satã opositor a Deus (ANDRADE, 2020, p. 109). O sáurio inimigo adentra inclusive as diversas hagiografias medievais, quando os santos enfrentam essas criaturas. Tomando de empréstimo o termo utilizado por Jacques Le Goff, Andrade nomeia esses santos como *saurótonos*, que equivaleria ao *dragonslayer* inglês (ANDRADE, 2020, p. 86), com São Jorge como um dos principais representantes.

Na Figura 2, presente no Livro de Horas inglês Beaufort/Beauchamp, observamos São Jorge salvando a donzela do sacrifício ao dragão, a bem conhecida narrativa do santo. Essa destruição da criatura se torna um *topo* nas hagiografias, integrando o caminho percorrido pelo santo de forma a marcar sua trajetória sacra e seus milagres (ANDRADE, 2020, p. 115). E como Johnny Langer nota, analisando as fontes dracônicas escandinavas, a morte ou derrota do dragão deve ao desenvolvimento do Cristianismo (LANGER, 2007, p. 125).



Figura 2: São Jorge ataca o dragão no MS. Royal 2 A XVIII, século XV, f. 5v.
Disponível em: <https://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/record.asp?MSID=6543&CollID=16&NStart=20118>.

Além disso, podemos encontrar novamente a ideia do dragão associado ao Diabo nos bestiários, textos de ampla

produção e circulação no século XII, cuja finalidade era inculcar a moral cristã. Nessas fontes, os animais são descritos muitas vezes tendo suas naturezas distorcidas de forma a ensinar modelos de comportamento. T. H. White, em sua tradução do Bestiário de Cambridge, nos oferece uma amostra do tratamento dado aos dragões na cultura bestiária:

o Dragão é a maior das serpentes, de todas as criaturas na terra de fato. Os gregos o chamam de '*draconta*' (*δρακων*) e portanto foi traduzido para o latim sob o nome '*draco*'. Quando esse dragão sai de sua caverna, ele é comumente levado ao céu, e o ar próximo a ele se torna ardente. Ele tem uma crista, uma pequena boca e garganta estreita pela qual ele puxa o ar ou coloca sua língua para fora. Além disso, sua força não está em seus dentes, mas em sua cauda, e ele inflige feridas mais pelos golpes do que por picadas. Então ele é inofensivo em relação aos venenos. Mas é dito que veneno não é necessário para ele matar, já que ele serpenteia em torno de qualquer um que ele deseja matar. Mesmo o elefante não está protegido dele pelo tamanho de seu corpo; pois o dragão, deitando em espera próximo aos caminhos pelos quais os elefantes usualmente passeiam, enrolam as pernas deles em um nó com sua cauda e os destroem por sufocamento. Eles crescem na Etiópia e Índia, em lugares onde há calor perpétuo. O Diabo, que é o maior de todos os répteis, é como o dragão. Ele é usualmente atraído para fora de seu covil, e o ar ao redor dele arde, pois o Diabo, ao se levantar de regiões baixas, se traduz em um anjo de luz e engana o tolo com falsas esperanças de glória e alegrias mundanas. É dito que ele tem uma crista ou coroa, porque ele é o Rei do Orgulho, e sua força não está em seus dentes, mas em sua cauda, porque ele seduz aqueles que ele atrai a si para enganar, as forças deles sendo destruídas. Ele deita escondido ao redor dos caminhos pelos quais eles passeiam, porque o caminho deles para o Céu é sobrecarregado pelos nós de seus pecados, e ele os sufoca até a morte. Pois qualquer um iludido pelos trabalhos do crime morre, e sem dúvida vai para o inferno.⁵ (WHITE, 1954, p. 165-167, tradução própria).

5 Em inglês: "[...] the Dragon is the biggest of all serpents, in fact of all living things on earth. The Greeks call it '*draconta*' (*δρακων*) and hence it has been turned into Latin under the name '*draco*'. When this dragon has come out of its cave, it is often carried into the sky, and the air near it becomes ardent. It has a crest, a small mouth and a narrow gullet through which it draws breath or puts out its tongue. Moreover, its strength is not in its teeth but in its tail, and it inflicts injury by blows rather than by stinging. So it is harmless as regards poison. But they point out that poisons are not necessary to it for killing, since if it winds round anyone it kills him like that. Even the Elephant is not protected from it by the size of its body; for the dragon, lying in wait near the paths along which the elephants usually saunter, lassoes their legs in a knot with its tail and destroys them by suffocation. They are bred in Ethiopia and India, in places where there is perpetual heat. The Devil, who is the most enormous of all reptiles, is like this dragon. He is often borne into the air from his den, and the air round him blazes, for the Devil in raising himself from the lower



Figura 3: Dragão ataca elefante no Bestiário de Cambridge, MS li.4.26, século XIII, f. 46v. Disponível em: <https://cudl.lib.cam.ac.uk/view/MS-II-00004-00026/110>.

No texto e na miniatura do Bestiário de Cambridge, percebemos que o dragão é um ser traiçoeiro, que ataca sorrateiramente aqueles que cruzam seu caminho, traçando-se uma comparação ao *modus operandi* do Diabo em enganar, seduzir e desencaminhar suas vítimas, culminando em sua morte e ida para o Inferno. Como Andrade nota em seu estudo sobre o sáurio nas sagas nórdicas, a constituição do que vem a ser o dragão medieval envolve múltiplas confluências culturais (ANDRADE, 2020) que podem ser desiguais, ocorrendo seleções e descontinuidades, com variações a partir de contextos específicos que atribuem a essa criatura aspectos variados, mas guardando ainda alguma conexão.

O que Ogden propõe é que as estórias dracônicas se desenvolvem naturalmente a partir de arcabouços de referências daquelas culturas, referências cujos elementos estão em constante

regions translates himself into an angel of light and misleads the foolish with false hopes of glory and worldly bliss. He is said to have a crest or crown because he is the King of Pride, and his strength is not in his teeth but in his tail because he beguiles those whom he draws to him by deceit, their strength being destroyed. He lies hidden round the paths on which they saunter, because their way to heaven is encumbered by the knots of their sins, and he strangles them to death. For if anybody is ensnared by the toils of crime he dies, and no doubt he goes to Hell".

circulação, sobretudo oralmente. Essa hipótese é muito pertinente para que possamos discutir a produção literária para o Medieval. Se esse é o recorte aqui proposto, convém retomar as reflexões de um medievalista que deu especial atenção ao imaginário: Jacques Le Goff. Sua conceituação se dá mediante três referências: a dos conceitos, a dos documentos e a das imagens. Em relação aos conceitos, três deles perpassam a noção de imaginário: a *representação*, o *simbólico* e o *ideológico*, a primeira sendo uma tradução mental de uma realidade exterior percebida; o segundo como um objeto que remete a um sistema de valores específicos; e o terceiro sendo uma concepção que deturpa o real “material” ou “imaginário” (LE GOFF, 1994, p. 12).

Sobre os documentos, estes podem conter parte do imaginário, com destaque às obras literárias e artísticas, que devem ser trabalhadas de forma satisfatória, ou seja, para Le Goff, as fontes não devem ser lidas numa matriz tradicional que procura informações históricas, mas é necessário o entendimento de sua especificidade enquanto uma realidade histórica, com valores estéticos, inclusive. Em relação às imagens, ele apenas explicita que a ideia de imaginário está, obviamente, relacionada a elas, o que o distingue da representação e da ideologia (LE GOFF, 1994, p. 14). Assim, o imaginário é a materialização das imagens mentais em documentos diversificados, imagens estas visuais ou textuais.

Scott Taylor critica a posição de Le Goff, pois este diz que os medievais não saberiam traçar os limites entre o material e o imaginado e sua concepção de imaginário não é clara quando o confronto com o campo das representações, do simbólico e da ideologia, dizendo que o imaginário cruza essas dimensões, mas não é nenhuma delas. Além disso, Le Goff não explicita o que seria a “realidade material” e Taylor afirma que o conceito de imaginário proposto pelo historiador francês é inoperacionalizável (TAYLOR, 2020, p. 543). Hilário Franco Júnior também tece suas críticas, pois, em síntese, a concepção de Le Goff não é clara e extremamente limitada, especialmente àqueles três elementos apontados anteriormente (FRANCO JÚNIOR, 2010, p. 68).

Mas enfatizemos por um momento a dimensão simbólica do imaginário. Para compreender este conceito, partiremos de Gilbert Durand, dizendo que

Todo o pensamento humano é uma re-presentação, isto é, passa por articulações simbólicas [...] no homem não há uma solução de continuidade entre o “imaginário” e o “simbólico”. Por consequência, o imaginário constitui o conector obrigatório pelo qual forma-se qualquer representação humana. (DURAND, 2004, p. 41).

Para o autor, o símbolo é uma forma de pensamento indireto, que conecta um significante ativo, ou o objeto, a um significado obscuro, o sentido (DURAND, 2004, p. 30). Dessa forma, o imaginário remete à capacidade de simbolização, uma característica puramente humana, formadora das manifestações culturais. Em seus estudos, Durand fundou a mitóanálise, uma forma de investigação que busca encontrar e compreender imagens, mitos e símbolos do imaginário em diversos contextos (SOFANCO; MAIA, 2018, p. 105).

Mas devemos recordar, como observa Michel Pastoureau, que o símbolo medieval não possui a mesma acepção genérica contemporânea, com o termo *symbolum* com um sentido religioso e dogmático, não como um elemento analógico que remete a outro. Na realidade, parece haver diversos vocábulos para expressar esse processo em que um objeto reporta analogicamente a um segundo (PASTOUREAU, 2017, p. 555). De qualquer maneira, utilizemos o símbolo como um termo agregador desses diversos termos constituintes, no sentido de uma forma de pensamento que religa dois elementos em planos desiguais, gerando um sentido singular.

Essa noção simbólica é particularmente importante na concepção que Franco Júnior desenvolve sobre o imaginário. Este, para o medievalista brasileiro, é um conjunto ou sistema de imagens catárticas, formador de identidades sociais, capaz de historicizar as mentalidades, e o simbólico seria justamente a linguagem do imaginário (FRANCO JÚNIOR, 2010). Essas imagens, verbais ou visuais, seriam organizadas em um sistema analógico, formando-se

então constelações semânticas em que um elemento está para outro e outro etc. Assim, forma-se uma rede de correspondências, ou seja, poderia se estabelecer, entre objetos discrepantes, uma tessitura que os conectaria e reforçaria seus sentidos.

As obras medievais estariam inseridas nessa ampla teia de referências e entrecruzamentos e Siegfried Christoph observa isso em seus estudos sobre os monstros e as maravilhas do Medievo. A imaginação medieval estaria restrita, já que a autoridade é refletida na revelação de Deus por meio da criação e dos seres humanos criados à imagem dele, ou seja, o poder criativo humano não parte do nada, mas está nessa esteira da criação original divina. Assim, a imaginação medieval, a princípio, não destaca a invenção, mas o rearranjo de *topoi*, de figuras, de narrativas, de contos, da história (CHRISTOPH, 2020, p. 637). A crítica das produções medievais se centraria em dois polos: um dos imitadores preocupados com a forma e o respeito aos autores clássicos, outro da criação e do embelezamento de lugares, personagens e eventos, evidenciada a partir do século XII por meio da tradução por parte de acadêmicos árabes das reflexões aristotélicas sobre a imaginação poética (CHRISTOPH, 2020, p. 638).

A utilização de monstros e maravilhas ocupa um lugar legítimo nesse quadro. Segundo Christoph, a imaginação medieval contava com um riquíssimo repertório monstruoso, uma “cornucópia de monstros assustadores” vinda dos mitos, das fábulas e das alegorias, referências recuperadas a partir da memória. Para Christoph, isso aponta para duas possibilidades: ou o criador daquela obra invoca um construto imaginativo bem estabelecido no imaginário coletivo e tal elemento não é um produto singular, ou essa invocação é proposital e aponta para uma criação imaginativa inédita (CHRISTOPH, 2020, p. 641). Ou seja, até que ponto o aparecimento de um construto imaginativo em uma obra é uma referência já estabelecida e não uma criação singular ou vice-versa? Até que ponto o uso do dragão como opositor ao herói é uma composição inédita ou a repetição de um elemento firmado no imaginário coletivo?

Quando artefatos imaginativos, parte do imaginário coletivo, são acessados, a imaginação e a criação medievais são confrontadas com três problemas: como diferentes referências são relacionadas de uma nova forma, como o “impulso imaginativo” da audiência é modelado e guiado por esses novos arranjos e como a audiência tem sua “disposição imaginativa” encorajada (CHRISTOPH, 2020, p. 649). Ou seja, quando referências culturais são mobilizadas, como o autor, o escriba, o recitador organizam esses dados de maneira singular ou não, de forma que a audiência também possa reconhecer esses elementos. Para Christoph, o imaginário medieval, que agrega outros imaginários, está entre os polos da criação e imitação. A obra transita entre esses extremos, que, na realidade, não são tão extremados: a criação, a novidade é possível a partir de conexões de referências díspares já conhecidas, presentes num grande arcabouço cultural (CHRISTOPH, 2020).

Mas como isso se relaciona aos dragões? Se lembrarmos da hipótese de Ogden, as histórias dracônicas inserem-se num *continuum* de desenvolvimento narrativo, emergindo de um reservatório cultural comum. As narrativas não se apresentam de forma homogênea, variando aqui e ali segundo um contexto, mas guardam em si semelhanças que permitiram sua análise conjunta. Para Durand, um sistema sociocultural imaginário comporta outros sistemas menores e sempre brota de outro mais vasto, o que ele chama de bacia semântica, ou seja, num movimento dialético, o imaginário escoe e se divide e é confrontado pelos seus afluentes antagonistas para, posteriormente, o ciclo recomeçar (DURAND, 2004).

Quando observamos o imaginário dracônico do Ocidente Medieval, fica claro a discrepância entre as narrativas e, sobretudo, entre os fenótipos e as nomenclaturas do dragão. Ao analisar a *Saga dos Volsungos* e *Beowulf*, Honegger nota a variedade de termos para designar o sáurio: no nórdico antigo, Fafnir é descrito como *ormr*, traduzido como serpente ou dragão, cognato do latim *vermis*, que parecem derivadas do indo-europeu *w̥rmi-*, verme. Em *Beowulf*, o

dragão é referido como *wyrm* e *draca*, um empréstimo do latim *draco* (HONEGGER, 2019, p. 6).

Na imagética, as diferenças nas representações dos dragões é clara. Nas Figuras 2 e 3 referidas anteriormente, notamos duas formas para se representar o sáurio: uma mais reptiliana, a outra mais serpentina. Sobre isso, Honegger traz a seguinte imagem em seu livro:



Figura 4: Diferentes fenótipos do dragão ocidental. Fonte: Honegger (2019, p. 9).

Segundo Honegger, tal discrepância de aparências parece ser um fenômeno ocidental, já que os dragões asiáticos seguem um fenótipo quase padrão (HONEGGER, 2019, p. 10). O autor ainda observa que os poetas não estavam preocupados com as implicações que as diferentes designações poderiam ter, mas destacavam a

função narrativa da criatura. A audiência provavelmente não se interessava pelas precisas descrições zoológicas da criatura que se coloca como um obstáculo ao herói (HONEGGER, 2019, p. 6-8).

Na cultura bestiária, derivando grandemente do *Physiologus*⁶ e das *Etymologiae* de Isidoro de Sevilha, a criatura é descrita como uma serpente que vive em cavernas e que tem sua força na cauda, matando suas vítimas ao estrangulá-las. Em outros textos, o dragão é um ser alado, com ampla capacidade de voo e incandescência.

Assim, encontramos a criatura que se coloca como um empecilho ou ameaça, cuja derrota é necessária e, em geral, garante algum benefício a quem a derrotou. Basta lembrar de Sigurd que, na *Saga dos Volsungos*, ao derrotar o monstro Fafnir, se apodera de suas riquezas, e mais: Sigurd prova do sangue e come o coração da criatura, adquirindo poderes sobrenaturais. Ou *A Aventura de Lludd e Llefelys*, em que o encarceramento de dois dragões garante que nenhuma outra ameaça acometa a Ilha da Grã-Bretanha.

Vemos a variabilidade de um núcleo comum, o que coaduna com a fala de Jean- Jacques Wunenburger:

Essa compreensão da configuração de um imaginário, seja ele de um autor, de um povo, de uma época etc., é em geral tributária quer da presença de elementos tipificantes, que dão um estilo, uma face ao conjunto das imagens, quer de uma verdadeira gramática com sua semântica e suas leis sintáticas que obrigam a compor um sistema. (WUNENBURGER, 2007, p. 35).

Assim, geralmente encontramos, no ocidente medieval cristianizado, o dragão como um inimigo ou opositor, podendo estar associado ao Diabo, e que deve ser derrotado. Esse é um elemento tipificante desse imaginário dracônico, por mais que as estórias variem aqui e ali. Ainda que as denominações e a imagética destoem, não podemos deixar de perceber uma teia de símbolos e significados relacionados ao dragão. Se os compositores das diversas obras medievais utilizam essas referências, é porque estão inseridos

6 O *Physiologus* é um texto originalmente escrito em grego, possivelmente por volta do século IV em Alexandria. Seu conteúdo consistia de pequenas descrições de animais, reais ou não. Muito de seu conteúdo é baseado em obras antigas de história natural e relatos míticos. Ao longo do Medievo, o *Physiologus* passou por acréscimos e supressões, bem como traduções latinas que, mais tarde, culminaram na produção dos bestiários.

num arcabouço cultural, relendo e recriando narrativas. É o que Ogden e Christoph referenciam como *stock-in-trade*, dados numa espécie de reservatório em constante acesso e troca. É o que Le Goff designa como fontes e reservatórios das maravilhas medievais.

A ideia central aqui é ilustrar algumas questões que podem ser úteis na análise de diferentes fontes, tendo como fio condutor as narrativas sobre dragões que encontramos no Medievo. Se notarmos seus desenvolvimentos, perceberemos como elas comunicam com certos relatos da Antiguidade, que lega tais histórias aos contextos posteriores, relidas e adaptadas continuamente. Mas é no desabrochar de inúmeras estórias dracônicas que notamos como a imaginação e a criatividade demonstram seu poder: autores, escribas, redatores trabalham em suas obras dentro de um repertório dinâmico que mobiliza o imaginário.

Em síntese, inserido numa tessitura ampla e dinâmica em que certos elementos são mais ou menos fixos, a abordagem a partir das teorias do imaginário da produção artística medieval, sobretudo literária, parece ser rica em demonstrar como os artífices, em sua singularidade, participam da coletividade e mobilizam temas, motivos e símbolos inscritos nesta vastidão, mas que ainda podem ser trabalhados exclusivamente, criando narrativas ricas e carregadas de sentidos, sempre abertas a um novo olhar curioso.

Referências

Fontes

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Dir.: Paulo Bazaglia. 14^a reimp. São Paulo: Paulus, 2020.

WHITE, T. H (ed.). *The Book of Beasts being a Translation from a Latin Bestiary from the Twelfth Century*. New York: G. P. Putnam's Sons, 1954.

Bibliografia

ANDRADE, Miguel. *O Dragão no Imaginário Nórdico Medieval: um Estudo das Sagas Islandesas*. Dissertação (Mestrado em História). Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, Lisboa, 2020.

CHRISTOPH, Siegfried. Monsters, Grotesques, and Other Marvels. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time: Projections, Dreams, Monsters, and Illusions*. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

DURAND, Gilbert. *O Imaginário: Ensaio Acerca das Ciências e da Filosofia da Imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2004.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. O Fogo de Prometeu e o Escudo de Perseu: Reflexões sobre Mentalidade e Imaginário. In: FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Os Três Dedos de Adão: Ensaio de Mitologia Medieval*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2010.

HONEGGER, Thomas. *Introducing the Medieval Dragon*. Cardiff: University of Wales Press, 2019.

LANGER, Johnny. O Mito do Dragão na Escandinávia: Parte Três: As Sagas e o Sistema Nibelungiano. *Brathair*, v. 7, n. 2, 2007.

LE GOFF, Jacques. *O Imaginário Medieval*. Lisboa: Editorial Estampa, 1994.

OGDEN, Daniel. *Drakōn: Dragon Myth and Serpent Cult in the Greek and Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

PASTOUREAU, Michel. Símbolo. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. *Dicionário Analítico do Ocidente Medieval*. v. 2. São Paulo: Editora UNESP, 2017.

SOFANCO, Reuber; MAIA, Maria. Gilbert Durand e a Imaginação Simbólica. In: AZEVEDO, Nyrma; SCOFANO, Reuber (org.). *Introdução aos Pensadores do Imaginário*. Campinas: Alínea, 2018.

TAYLOR, Scott. Monstra Nobiscum: Medieval and Early Modern Teratology and the Confluence of Imaginatio and Scientia. In: CLASSEN, Albrecht (ed.). *Imagination and Fantasy in the Middle Ages and Early Modern Time: Projections, Dreams, Monsters, and Illusions*. Berlin: Walter de Gruyter, 2020.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. *O Imaginário*. Ipiranga: Edições Loyola, 2007.

A retórica cristã em torno da renúncia sexual

virgindade e viuvez e casamento, no Império Romano entre os séculos I-V E.C.

Fabiano de Souza Coelho¹

No contexto de surgimento da religião cristã e seu desenvolvimento, nos primeiros séculos da Era Comum (E.C.)², também foram refletidas questões que envolviam os hábitos e a conduta moral das pessoas, em particular, dos fiéis cristãos. Desse modo, por parte de autoridades eclesiásticas foi construído discursos retóricos, os quais versaram a respeito dessas condições morais projetadas para o gênero humano.

Observamos a existência de conflitos internos no Cristianismo nesse processo de entendimento do casamento, viuvez e virgindade. Destarte, ora tivemos predicacões em favor do matrimônio em detrimento da viuvez e virgindade, ora existiram pregações que exaltavam a virgindade e viuvez em prejuízo do casamento. Enfim, de igual maneira, encontramos aqueles que pensaram na isonomia dos casados, viúvos e virgens.

No contexto do Mundo Ocidental Antigo, percebemos uma intensa luta de representações e retórica de pessoas cristãs para

1 Doutor em História Comparada (PPGHC/IH/UFRJ), orientado pelo Prof. Dr. André Leonardo Chevitarese; e-mail: fabiano.souza22@gmail.com.

2 Todas as datas deste artigo são da Era Comum (E.C.), salvo quando expresso em contrário.

reproduzirem a forma da qual eles entendiam o mundo com suas classificações sociais, culturais e religiosas. Portanto, iremos discorrer sobre tais condições de maneira que possamos compreender melhor os papéis previstos para a figura masculina e feminina na sociedade romana na Antiguidade.

Na época atual, parece-nos um acontecimento habitual e natural a concepção de que o casamento seja uma decisão que tenha como sustentação a preferência e os sentimentos dos esposos. Entretanto, no decorrer da história da humanidade, as sociedades acreditaram que essa questão era um assunto muito relevante para ser deixado à decisão apenas das pessoas envolvidas, especialmente porque o casal poderia estar comprometido por fortes emoções que não eram relevantes aos interesses do corpo social (NADER, 2003, p. 17).

De fato, mesmo com a existência de alguns pressupostos em comum e compartilhados pelo gênero humano, o conceito de família, casamento, sexualidade, experimentou e passou por muitas transformações através do tempo e do espaço. Com isso, acreditamos que essas experiências humanas foram sempre pensadas e reexaminadas por meio de múltiplas culturas e sociedades.

Atualmente, temos o modelo de família tradicional e novos arranjos familiares que fazem parte da realidade da sociedade Ocidental, que foram sendo construídos em meio a um processo histórico e sociocultural. Assim, os vínculos domésticos e humanos são bastante complexos, mas passíveis de investigações e reflexões.

Em contrapartida, a ideia de família que os romanos antigos tinham não era a que hoje nós temos comumente. Em vários contextos, família era entendida como todas as pessoas sujeitas à autoridade do chefe da casa ou todos os descendentes de um antepassado comum, ou toda propriedade de um indivíduo ou simplesmente toda a de um laicado. Todavia, nunca somente a família íntima (FINLEY, 1990, p. 145-146).

Com isso, a noção de família dos romanos antigos incluía os familiares, os escravos, suas propriedades. No entanto, a partir do

contexto no qual essa estava inserida, a concepção romana de que se constituía a família poderia ter variações leves no decorrer da história dessa sociedade (DIXON, 1988, p. 13-20).

O casamento entre politeístas e cristãos na sociedade romana

Na verdade, para os romanos na Antiguidade, o casamento era um ato particular e até informal – não tínhamos um acordo escrito de casamento, apenas o contrato de dote. Dessa forma, as pessoas em Roma se casavam para esposar um dote, ter justas bodas e realizar a manutenção do corpo cívico da sociedade, o núcleo dos cidadãos (VEYNE, 2009, p. 43-45).

O casamento romano, além de ser uma instituição civil na qual somente os privilegiados ingressavam nela, era também uma instituição doméstica na qual existia uma estrutura de transmissão de patrimônio (THOMAS, 1996, p. 196).

De uma maneira sumária, no mundo romano, tínhamos dois tipos de matrimônios: o *conventio in manum* e *sine manu*. Primeiro, o matrimônio *conventio in manum* era a forma mais antiga, mediante a qual a mulher vinha formar parte da família do marido e estava sujeita a seu poder marital – *manus* –, do mesmo modo que os filhos estavam sujeitos ao *patria potestas*. Ademais, o casamento *sine manu* ou livre, a esposa continuava pertencendo à família paterna, sujeita ao *potestas* de seu próprio pai e conservava os direitos sucessórios da família de origem. Portanto, o matrimônio *sine manu* foi o mais comum na época clássica até o último tempo da república (PAOLI, 1990, p. 125-126).

Posto isso, no âmbito privado da residência, a mulher era tida como ser inferior, passando da autoridade paterna à autoridade do esposo e, depois que ficasse viúva, o seu filho mais velho poderia ser seu tutor. Das mulheres esperavam que vivessem uma vida de devoção, de obediência e de trabalho manual (GRIMAL, 1981, p. 33-34).

Conforme Paul Veyne (2008, p. 191), na Antiguidade, os romanos se casavam por duas razões. Primeiro, para enriquecer ao se desposar por causa de um dote – esse seria um instrumento para o romano aumentar as posses e o patrimônio de seus herdeiros. E, finalmente, porque tal ato era costume naquela sociedade.

A finalidade do casamento romano era a reprodução, de acordo com o sistema jurídico da época, e centralizava-se na transmissão da propriedade (FINLEY, 1990, p. 149; ROUSSELLE, 1993, p. 374). Desta feita, para os romanos, o casamento era como um dever, no qual os esposos, em especial os homens, seriam corresponsáveis no processo de geração de futuros cidadãos para o Estado. Os filhos iriam manter o culto familiar e atuariam no mundo romano tanto nos períodos de paz quanto de guerra (ROBERT, 1995, p. 191).

As famílias de Roma desejavam que seus filhos contraíssem um bom casamento, mas o enlace matrimonial não era o bastante, uma vez que eles precisavam produzir herdeiros para as suas linhagens. Faziam parte da casa as futuras gerações da família, porque os filhos e filhas deveriam manter e preservar a ascendência familiar (TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 67).

Na República Romana, temos registro de Caio Valério Catulo (87 a 54 a. E.C.) sobre a geração de descendentes e continuidade da memória da família, em parte de seu poema nupcial – epitalâmio – ao deus Himeneu, divindade do casamento, assim: “Entregai-vos ao amor, como é vosso desejo, e tende filhos em breve. Não seria conveniente que um nome tão antigo permanecesse sem filhos, mas sim, que continuasse gerando-os como sempre” (*Poesias Completas* LXI, tradução nossa).

Os cidadãos e as cidadãs deveriam cumprir os seus deveres cívicos com o Estado Romano e gerar novos membros para essa sociedade. Dessa maneira, a atribuição esperada e que deveria ser executada pelos casais era que eles fossem genitores de filhos e filhas, ou seja, mãe e pai – na qual a primeira atuaria particularmente no âmbito privado e doméstico, e o segundo, na dimensão pública e política das cidades.

Posto isso, a maior das virtudes entre os romanos era a virilidade, a virtude política. Assim, os romanos, desde a infância, eram educados para serem dominadores. Sempre e em qualquer lugar os romanos deveriam impor esse ideal de dominação sobre si mesmo e sobre os outros povos. Essa dominação deveria ser até no campo sexual, pois o cidadão romano – *civis romanus* – adulto nunca deveria ser submisso (CANTARELLA, 1994, p. 98).³

Na sociedade romana na Antiguidade, a virilidade masculina estava representada em seu ativo papel sexual e social. O membro da aristocracia e o cidadão romano teriam de cumprir um dever sexual de forma ativa e exercer o domínio nesse âmbito sobre aqueles que eram considerados como os agentes passivos da sociedade, a saber: as mulheres, os libertos e os escravos (FEITOSA, 2008, p. 132).

Do mesmo modo, a figura paterna ocupou, na legislação romana, uma posição dominante. O pai – *patria potestas* – exercia uma autoridade sobre seus descendentes até sobre a própria vida. Essa jurisdição também estava associada ao seu poder econômico. Era estendida para seus filhos e os demais membros da família. O *paterfamilias* impunha aos seus subordinados os seus desejos e, conseqüentemente, davam sustento material. Esse sistema do poder paternal afetou também os papéis das mulheres como mães e esposas (ARJAVA, 1996, p. 28; SESSA, 2012, p. 10).

Assim, o centro do poder de cada grupo familiar romano se encontrava no *paterfamilias*, que tinha o poder sobre os *filli familias*, que durava até que estes alcançassem a maior idade. A esposa fazia parte da família do marido como uma filha, se essa tivesse contraído o matrimônio *cum mano*, ou a mulher, mesmo casada, estaria sobre o domínio de seu genitor, caso tivesse casado no regime *sine manu* (FABREGAT, 2000, p. 65).⁴

³ Era algo muito vergonhoso para um cidadão romano ter relações passivas. Nessa sociedade, ser másculo era ser ativo, independente de qual seria o gênero do parceiro – ter amor pelas mulheres ou pelos homens. Isto é, o que importava era a atividade e passividade. Destarte, o homem adulto e livre que era homófilo passivo – *impudicus* ou *diatithemenos* – foi muito desprezado naquele tempo (VEYNE, 1986, p. 39-43).

⁴ No casamento romano, a esposa era um dos elementos que existia na casa, tais como os filhos, os libertos, os clientes e os escravos. A mulher era tida como uma criança grande a qual merecia cuidados do seu dote e de seu nobre pai. Então, na sociedade romana,

Ao chefe de um lar romano era aplicado o termo *paterfamilias*. O seu poder – sobre sua esposa, filhos, filhas e esposas e filhos destes, escravo e propriedade – em teoria, era livre e absoluto de qualquer controle; terminava apenas com sua morte ou com a emancipação voluntária de parte dos seus descendentes. No século IV, uma legislação de Constantino ainda definia tal poder do *paterfamilias* como direito de vida e de morte sobre suas propriedades (FINLEY, 1990, p. 146).

O homem romano cidadão somente era chamado de *paterfamilias* quando deixava de estar sob o poder paternal de qualquer ascendente em linha masculina. Assim, um *pater* em Roma se dava quando o cidadão deixava de ser filho com a morte de seu pai, tomando o lugar dele, adquirindo sua herança e os direitos sobre a sua descendência.

Efetivamente, o matrimônio era uma instituição importante para os romanos, por muitas razões. Especialmente para os membros dos altos grupos. O nome da família poderia ser passado para os filhos legítimos nascidos de um casamento e esses poderiam herdar a posição social de seus pais. Também os homens casados recebiam o dote de uma mulher e isso seria um meio de adquirir riquezas. Contudo, observa-se nessa sociedade o chamado concubinato como uma prática bastante comum e muita aceitável socialmente, quando envolviam pessoas de grupos sociais diferentes. Essas uniões poderiam ser longas e monogâmicas. Por exemplo, temos o caso ocorrido com Agostinho de Hipona, que por um tempo significativo viveu com uma concubina (HUNTER, 1992, p. 6-7).

O concubinato – *conubinatus* –, no mundo romano Antigo, compreendia em dois tipos de relacionamentos: uma relação extraconjugal de um homem que não tinha interesse em se casar

tivemos uma experiência interessante no seio da vida matrimonial: o chamado empréstimo de esposas. A título de exemplo, Marco Pôncio Catão cedeu sua esposa a um amigo e, tempos depois, casou-se mais uma vez com ela e usurpou uma grande herança (VEYNE, 2009, p. 48-49). Assim, Agostinho, em seu tratado ascético *De Bono Conjugali*, demonstrou-nos essa experiência de empréstimo de esposa em Roma, com estas palavras: “Catão, aquele romano que em vida entregou a outro sua esposa para que aumentasse a prole na casa de um estranho” (*La bondad del matrimonio*, XVIII, 21).

com uma concubina, ou uma relação estável com apenas uma companheira entre um cidadão romano e uma mulher com quem ele não poderia se casar formalmente (PUCCINI-DELBEY, 2007, p. 79).⁵

De acordo com modelos de gêneros do Mediterrâneo na Antiguidade, o papel masculino estava conectado com a vida pública e falar publicamente. Por outro lado, o papel feminino era condicionado aos espaços privados e o ambiente doméstico era local da atividade das mulheres. Dessa maneira, estabelecia-se uma série de valores que eram esperados para a figura feminina na sociedade: a pudicícia, modéstia, restrição sexual e reclusão doméstica. Com isso, a vida social e funções públicas poderiam ser incompatíveis com a decência esperada para mulheres.

Exposto isso, no Império Romano, geralmente as pessoas não se casavam por amor, ou seja, os casamentos dos filhos eram negociados pelos genitores. Assim, a escolha da esposa era uma decisão racional, às vezes material e, em algumas ocasiões, entre a aristocracia era uma escolha política e, portanto, nunca uma decisão passional. Além disso, na legislação romana, nem os filhos e nem as filhas poderiam contrair um casamento válido sem o consentimento de seus *paterfamilias*; e, também, esse tipo de conduta das famílias não foi menos popular entre os cristãos romanos (ARJAVA, 1996, p. 29).

Dentro do casamento, o amor era uma possibilidade e a discórdia entre os esposos era considerada mais típica do que a concórdia (VEYNE, 2008, p. 199). Ademais, o casamento era uma espécie de amizade, na qual os esposos deveriam apenas ter relações sexuais para ter filhos e sem momentos de íntima afetividade. O que fazia que o casal deitasse junto era a procriação. Assim, os maridos não deveriam transformar suas esposas em amantes. E com o surgimento da religião cristã na sociedade romana, autores

⁵ Na sociedade romana, a moral sexual exigida para os homens era menos rígida e estrita do que aquela que era cobrada de uma mulher de condição livre. Dessa forma, o concubinato era uma prática muito comum entre os membros dos altos estratos sociais romanos (PUCCINI-DELBEY, 2007, p. 79).

eclesiásticos repensaram o casamento tendo como base a filosofia e moral Antiga (VEYNE, 2009, p. 54-55)⁶.

De outro lado, era catastrófico para uma mulher ter um marido apaixonado, porque o amor sexual no casamento era algo atípico e perigoso. As mulheres bem educadas somente recebiam os seus esposos exclusivamente para conceberem filhos e, além disso, as mulheres que atendiam às frequentes visitas feitas pelos esposos tomavam o gosto pelo amor (ROUSSELLE, 1993, p. 384-385).

A expressão *matrimonium* tem raiz na palavra *mater*, *matri* – mãe, mães –, e as jovens casadas romanas, antes mesmo de gerarem filhos, eram chamadas de matronas. Posto isso, a identidade feminina era qualificada a partir do polo masculino e as mulheres eram tidas na sociedade como procriadoras para garantirem o patrimônio do seu marido (CABECEIRAS, 1998, p. 289). Além disso, as mulheres romanas eram associadas, quando se casavam, como irmãs consanguíneas de seus próprios filhos – todos eram submissos ao mesmo chefe de família (THOMAS, 1993, p. 141-142).

Entretanto, da mesma forma que em muitas sociedades da Antiguidade, em Roma, a maternidade foi um instrumento de estabelecimento e enaltecimento do status feminino. Um grande bem para as mulheres era a fertilidade. Derivadas da palavra *mater*, as expressões *matrona* e *materfamilias*⁷ denotavam uma mulher casada honrada (DIXON, 1988, p. 71).

Na verdade, as mulheres romanas eram importantes na educação dos novos cidadãos e não apenas realizavam a transmissão dos valores da sociedade patriarcal, mas perpetuavam a ideia de superioridade masculina existente no mundo romano na Antiguidade. À *materfamilias* ou à *matrona* era atribuída a responsabilidade de educação das crianças para a preservação e continuação do prestígio e honra da família. Logo, a sociedade

6 Os cristãos chamados de Padres da Igreja – Clemente de Alexandria, Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona – foram influenciados pelo platonismo estoico, intimamente associado ao ascetismo cristão (VEYNE, 2009, p. 55).

7 O título romano de *materfamilias* – a mãe de família – tinha uma dependência estrita do casamento. Dessa maneira, a mãe de família era uma esposa de um cidadão romano no exercício de suas capacidades (THOMAS, 1993, p. 166).

romana historicamente admirava esse papel exercido pelas mulheres (CANTARELLA, 1994, p. 166; TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 68).

Por seu turno, o Imperador Augusto se esforçou para manter a ordem da vida familiar da aristocracia romana, e, com isso, fez uma série de medidas que visava diminuir o divórcio, reprimir os adultérios – práticas comuns nos anos finais da República. Assim, esse Imperador incentivou casamentos e dotou de privilégios os pais e mães que tinham mais de três filhos (GRIMAL, 1981, p. 92).⁸

Um conjunto de leis elaborado por Augusto, em 18 a. E.C., *Lex Iulia de adulteriis coercendis*⁹ – *Lei Julia de repressão ao adultério* – foi muito importante na história do direito romano. Dessa forma, a expressão adultério foi usada nessa legislação com sentido bem amplo. Essa nova lei modificou o controle da moral sexual dos romanos do campo da legislação familiar para uma questão de Estado (CANTARELLA, 1994, p. 142).¹⁰ Ademais, as leis matrimoniais de Augusto, no tempo do Império, fixavam que as mulheres deveriam ser mães com a idade de vinte anos e os homens teriam que ser pai com vinte e cinco anos de idade (THOMAS, 1996, p. 198).

Assim sendo, segundo assinalou Aline Rousselle (1993, p. 372), em todas as regiões do Império Romano, era exigida a fidelidade das mulheres casadas. Existiam incentivos para que fossem contraídas uniões legítimas e o Império controlava a fidelidade das esposas matronas. Compulsoriamente, a família e os

8 No mundo romano, apesar disso, os partos representavam para as mulheres um grande perigo, pois corriam sempre risco de perder suas vidas. Tanto nos tempos politeístas quanto nos tempos cristãos, as mulheres romanas cultuavam o divino para obter prole (ROUSSELLE, 1993, p. 354).

9 Esse conjunto de leis era conhecido também com outros nomes: *Ad legem Iulian adulteriis*, *Lex Iulia de adulteriis coercendis*, *Lex Iulia de adulteriis et stupro*, *Lex Iulia de pudicitia*, *De adulteriis et pudicitia* (MALDONADO DE LIZALDE, 2005, p. 366).

10 A condição das mulheres romanas mudou no primeiro século de nossa era no Império Romano, pois elas tiveram sua emancipação. Se elas fossem casadas legalmente, não estariam mais debaixo do poder de seus maridos. Contudo, mesmo depois de casada, a mulher ainda pertencia a sua família original. As mulheres não eram completamente livres, mas não eram controladas como elas deveriam ser. Assim, do tempo de Augusto em diante, as mulheres que fossem pegas em adultério não poderiam ser mais mortas por seus maridos. Elas somente poderiam ser mortas por seus genitores. Todavia, dificilmente esses exerciam esse direito sobre suas filhas (CANTARELLA, 1994, p. 148).

vizinhos tinham de denunciar os adúlteros, sob a pena de perda do estatuto honorabilidade.

Em Roma, a faixa de idade de adulto era de doze anos para as mulheres e quatorze anos para os homens – considerava-se também que essas eram as idades de maturidade sexual. Por isso, no período Imperial, as mulheres romanas eram desposadas em sua mocidade. Entre os membros da aristocracia, as meninas se casavam provavelmente na puberdade ou um pouco depois. Contudo, os homens romanos contraíam matrimônio depois da puberdade, em especial, entre vinte e trinta anos de idade. Além disso, o genitor que escolhia o noivo para sua filha e, em todos os grupos sociais, as mulheres eram um objeto passivo (ARJAVA, 1996, p. 32-33; THOMAS, 1993, p. 169).

Os casamentos entre os romanos, aqueles que não eram rompidos pelo divórcio,¹¹ duravam em torno de dez a quinze anos (DIXON, 1988, p. 31) – tal dado pode ser constatado, porque a expectativa de vida nessa sociedade Antiga era muito baixa, girava aproximadamente em torno de trinta a quarenta anos de idade (eles se casavam e morriam precocemente).

O divórcio se tornou algo comum entre os romanos a partir do final da República, mesmo que há muitos anos esse ato fosse condenado.¹² A separação era uma formalidade simples, da qual tanto homens e mulheres poderiam tomar a iniciativa. Em outras palavras, a mulher era repudiada pelo marido ou a esposa retornava a casa de seus pais. O divórcio foi algo fácil, porque o casamento entre os romanos era apenas um acordo sem nenhum valor profundo – o matrimônio era apenas uma passagem de poder do pai da mulher para seu futuro marido.

11 Com a facilidade do divórcio, em ambos os gêneros, tínhamos números significativos de recasamentos na sociedade romana, sobretudo entre os homens. Além disso, na luz do direito romano, tanto para os homens quanto para as mulheres casadas, o divórcio era fácil e informal para ser concretizado, da mesma forma que o casamento. Desse modo, o próprio afastamento de um dos esposos com a intenção de se divorciar efetivava a ação do divórcio (FINLEY, 1990, p. 152; VEYNE, 2009, p. 44).

12 Com o número extenso de divórcios e casamentos em Roma, podemos salientar que César, Cícero, Ovídio, Cláudio, casaram-se até três vezes (VEYNE, 2009, p. 49-50).

Por fim, o casamento entre os romanos passou por transformações no decorrer dos tempos e a autoridade absoluta que os homens – pais e maridos – exerciam sobre as mulheres – filhas e esposas – foi se remodelando ao ponto que as mulheres, mesmo depois do casamento, continuavam sob o domínio de seu pai e este poderia romper o casamento sem o consentimento do marido de sua filha. Dessa maneira, essa nova estrutura social proporcionou às mulheres continuarem a ser donas de seus bens e, em certos casos, seus pais nomeavam um tutor para que seus bens fossem administrados. Isso gerou para as mulheres uma significativa autonomia e liberdade de ação – uma espécie de emancipação (ROBERT, 1995, p. 189-190).¹³

Por seu turno, acreditamos que o ambiente no qual o Cristianismo se assentou como religião foi profundamente ambivalente na questão do casamento. Essa experiência religiosa herdou da tradição judaica a reflexão sobre o casamento e outras correntes de pensamento influenciaram a visão cristã sobre a união de homens e mulheres.

Igualmente, os ideais de moralistas e filósofos do mundo greco-romano foram importantes para o desenvolvimento do pensamento cristão a respeito do entendimento do matrimônio. Nessa conjuntura, o casamento era uma instituição que tinha como objetivo a produção de filhos, portanto, a procriação era tida como um dever civil e todos os cidadãos com idade ideal para o casamento deveriam cumprir com esse dever. Entretanto, percebe-se uma mudança nessa visão sobre o casamento por parte de filósofos e moralistas. O matrimônio influenciado pela perspectiva do estoicismo ganhou uma conotação de amizade entre os esposos – *philia, amicitia* – e tinha como aspiração a harmonia – *homonoiia, concordia*. Os autores romanos e gregos, em especial Sêneca e Plutarco, propagaram esses princípios (HUNTER, 1992, p. 7-8).

Ainda, salienta Michel Sot (1992, p. 163-164) que o matrimônio nas escrituras dos cristãos era representado de

13 Nos séculos I e II, as mulheres no Império Romano poderiam escapar tanto do *potestas* dos seus pais quanto da *manus* de seu esposo, por meio de um “tutor”, que poderia ser nomeado por ela mesmo (TORJESEN; BURRUS, 1993, p. 61).

forma diferenciada. Primeiro, no Antigo Testamento, temos dois relatos da criação que culminam na consolidação do casamento – enaltecendo, desse modo, a figura da companheira do homem, sua união e fecundidade. E, sob outra perspectiva, no Novo Testamento, evidencia-se a continência sexual – os homens eunucos voluntários e a superioridade da virgindade perante o casamento.

A partir da perspectiva cristã, os primeiros escritores eclesiásticos elaboraram um arcabouço retórico sobre os valores do casamento no Cristianismo e produziram discursos para reafirmar e solidificar a nova religião no Império Romano.

Com isso, de uma forma sucinta, a base bíblica do casamento cristão se situava nos seguintes textos, que dividimos em dois blocos: a) “Sede fecundos, multiplicai-vos, enchei a terra” (*Gênesis*, 1, 28; 9, 1) e “Por isso um homem deixa seu pai e sua mãe, une-se à sua mulher, e eles se tornam uma só carne” (*Gênesis*, 2, 24) no Antigo Testamento; e b) “Não lestes que desde o princípio o Criador os fez homem e mulher? e que disse: *Por isso o homem deixará pai e mãe e se unirá à sua mulher e dos dois serão uma só carne?* De modo que já não são dois, mas uma só carne. Portanto, o que Deus uniu, ninguém deve separar” (*Mateus*, 19, 4-6); “cada um recebe de Deus seu dom particular; um, deste modo; outro, daquele modo” (1 *Coríntios* 7, 7)¹⁴; e “Porque somos membros do Corpo de Cristo. *Por isso deixará o homem seu pai e sua mãe e se ligará à sua mulher, e serão ambos uma só carne*” (*Efésios*, 5, 30-31)¹⁵ no Novo Testamento.

Com efeito, afirmou David G. Hunter (1992, p. 3) que a partir das reflexões bíblicas sobre o casamento, exclusivamente os textos paulinos, os Padres da Igreja tiraram dessa união duas lições.

14 Nesse capítulo, o apóstolo Paulo escreveu sobre casamento, virgindade e continência. Diante disso, Paulo deixou explícito na introdução que iria responder sobre questões que os cristãos dessa comunidade lhe tinham escrito. De uma maneira geral, trata-se, nesse texto, a respeito do casamento cristão e a relação entre os sexos. Também abordou sobre a temática da circuncisão/incircuncisão e escravidão/liberdade (FIORENZA, 1992, p. 256).

15 No trecho de Efésios 5 – entre os versículos 21 e 33 – o autor nos relata sobre a moral doméstica e, especificamente, sobre a submissão das esposas aos maridos e o amor que os esposos deveriam ter a suas mulheres, sendo essa uma configuração simbólica de Cristo e a sua comunidade religiosa.

O primeiro ensinamento entendia que o casamento em seu estado natural era indissolúvel e uma nova núpcia depois do divórcio seria adultério. Por seu turno, a segunda lição compreendeu o matrimônio como uma instituição criada pela divindade dos cristãos. Com isso, o primeiro argumento, elencado acima, a respeito do matrimônio, foi usado pelo Cristianismo para definir a identidade religiosa numa sociedade em que a estabilidade marital não era muito seguida. E o segundo argumento foi transformado em um valor religioso para ser usado na defesa contra aqueles que negavam os bens do matrimônio.

Em outra perspectiva, escritores cristãos também entenderam que textos das escrituras sagradas da religião disseminavam valores radicais de renúncia, particularmente a continência sexual. O casamento era compreendido como ambiente das relações sexuais e vivências de obras da carne: “fornicação, impureza, libertinagem, [...], ódio, rixas, ciúmes, ira, discussões, divisões, invejas” (*Gálatas*, 5, 18-22). Enfim, o estado de vida daqueles que careciam de virtudes e autodomínio.

Para grande parte dos cristãos dos primeiros cinco séculos, a verdadeira liberdade exigia renúncia – a continência, acima de tudo. A renúncia sexual significava o repúdio do mundo da sociedade comum e de suas vicissitudes negativas, sendo um caminho de se ter o controle da própria vida (PAGELS, 1989, p. 115).

No que diz respeito, nos primeiros séculos de Cristianismo, existiu um discurso muito diversificado em torno do casamento e sexualidade. Por um lado, tivemos uma tradição de defensores da ascese que escreveram em defesa da renúncia sexual como algo positivo para religião, mas, por outro lado, existiram outros que permitiram e incentivavam o celibato, o matrimônio e a união sexual dos casados, e entenderam que a primeira tendência estaria associada à heterodoxia (HUNTER, 2007, p. 128).

Grosso modo, a visão construída pelos Padres da Igreja a respeito do casamento cristão foi ambígua, no entanto, a tendência que prevaleceu no Ocidente cristão foi aquela associada aos interesses, à abstinência sexual. Em vista disso, como foi dito anteriormente,

percebemos um vasto conflito retórico e de representações em relação a essa temática no Cristianismo, principalmente no Mundo Tardo Antigo.

Nos primeiros séculos, a Igreja considerava que os cristãos deveriam se submeter à legislação romana a respeito do casamento e, desse modo, as questões que envolviam o matrimônio estavam ligadas ao tribunal civil. Por isso, o casamento era tido como uma realidade mundana, uma união que trazia uma quantidade de adversidades morais e eclesiásticas. Nesse período, a celebração das núpcias diante da comunidade cristã – *in face Ecclesiae* – era desconhecida, com exceção em meios não católicos. Somente existia uma intervenção da Igreja em casos extraordinários, quando se envolviam aspirantes ao clero cristão. Por conseguinte, unicamente a partir do quarto século que se percebe a benção nupcial por parte da Igreja Católica, celebrada pelo bispo ou sacerdote – o matrimônio era realizado *sub benedictione sacerdotis* (SCHILLEBEECKX, 1970, p. 215-219).

Com advento da nova religião no Império Romano, o jovem homem cristão ou seus genitores, influenciados por essa experiência religiosa, poderiam ser persuadidos de que as relações sexuais antes do casamento era algo pecaminoso, e, conseqüentemente, tivemos alguns casamentos mais cedo entre os membros do Cristianismo. Assim, a relação sexual entre os cristãos somente era justificada se fosse feita dentro do casamento e com fins de gerar filhos e filhas (ARJAVA, 1996, p. 31; FLANDRIN, 1986, p. 136).¹⁶

Na realidade, no século II, nos círculos cristãos, emergiu a discussão sobre a sexualidade como uma dimensão da frágil condição da natureza humana. Alguns pensadores cristãos apresentam o desejo sexual como causa primária da morte. Retratararam a sexualidade como manifestação da perda, por parte de Adão e Eva, da imortalidade que lhes fora conferida pela divindade. A sexualidade foi entendida como sintoma privilegiado da Queda da humanidade

16 Para grande parte dos primeiros Padres da Igreja, “o casamento não modificava a realidade de que, em um mundo dividido entre o bem e o mal, espírito e carne, o sexo era um mal” (SALISBURY, 1995, p. 29).

na servidão do pecado e dos vícios. Assim, a renúncia sexual seria uma forma simbólica de reestabelecimento da liberdade humana, a recuperação dos dons espirituais e, portanto, um instrumento de anulação do poder da morte (BROWN, 1990, p. 81).

A voluptuosidade humana, representada pelos Padres da Igreja com tendências ascéticas e de renúncia, foi apresentada como consequência do pecado original. Desse modo, pensado como algo ruim, o sexo se tornou em todas as situações oposto às realidades sagradas (ROSSIAUD, 2006, p. 480).

Ao representar o pecado original associado à sexualidade, os primeiros Pais da Igreja pensaram o casamento, sobretudo, em suas consequências sexuais. Nessa condição ou estado de vida, o indivíduo perderia o controle sobre o seu próprio corpo. Por isso, o casamento atrelava homens e mulheres em um laço libidinoso que amarrava os dois corpos ao mundo da carne, sendo que cada um tinha uma dívida carnal com outro e deveriam pagar essa dívida para satisfazer os desejos lascivos de ambos (SALISBURY, 1995, p. 29).

Nos primórdios do Cristianismo, o casamento era visto apenas como uma concessão, associada à vontade voluptuosa. Dessa forma, a continência sexual era preferível ao matrimônio. Contudo, a vida casada era uma forma de canalizar a sexualidade. Com passar dos séculos, a subordinação feminina e a condenação do divórcio começaram a ser consideradas parte da doutrina matrimonial (AMMICHT-QUINN, 1996, p. 305-306).

No segundo século, um dos testemunhos mais importantes sobre o casamento cristão se encontrava em uma carta de Inácio de Antioquia a Policarpo.¹⁷ Também, nessa mesma época, autores cristãos, como Justino Mártir, Taciano, Atenágoras, Pseudo-Clemente, fizeram reflexões sobre o matrimônio em seus escritos.

O Pastor de Hermas, século II, refletiu sobre a separação e as novas núpcias contraídas depois da morte do cônjuge. Ele

¹⁷ Nesse escrito, Inácio de Antioquia mostrou os deveres dos maridos, fundamentado nos textos atribuídos ao apóstolo Paulo à comunidade de Efésios (LUIS LARRABE, 1986, p. 81).

relatou em suas obras que, após a separação, os esposos não poderiam contrair um novo casamento e, somente com a viuvez, pode-se contrair uma nova núpcia. Mas ele preferiria que a pessoa permanecesse sozinha após a morte de seu esposo ou de sua esposa (HUNTER, 1992, p. 9-10).

De forma explícita, a obra de Hermas sobre os mandamentos tem o ensino acerca do casamento: no caso de uma esposa ser flagrada por seu marido em adultério, o marido poderia se separar, mas não contrair um novo matrimônio, mantendo-se sozinho. Escreveu o Pastor de Hermas desta forma: “Eu comando você’, ele disse, ‘guarde a castidade. Não permita que outra mulher entre em vosso coração, nem por qualquer pensamento de fornicação ou por algum vício similar” (*Mandate*, 4, 29, 1, tradução nossa).

Entre os séculos II e III, Tertuliano refletiu sobre o matrimônio e não considerou um pecado um novo casamento após a morte do cônjuge. Todavia, ele tinha como preferência que as pessoas continuassem sozinhas se ficassem viúvas. Numa outra fase de sua vida, quando Tertuliano aderiu ao Montanismo¹⁸, teve uma visão mais radical a respeito do recasamento, negando-o de forma veemente (HUNTER, 1992, p. 10-11).

Tertuliano relatou sobre o casamento único e aconselhou as pessoas a viverem essa norma estabelecida pela divindade judaico-cristã nos primórdios da humanidade, com estas palavras:

A própria origem da raça humana se apoia na lei que prescreve um único casamento. Isso atesta que Deus estabeleceu no

18 Movimento religioso fundado por Montano, ex-sacerdote politeísta da divindade Apolo Lairbeno, nascido na Frígia, na região da Ásia Menor, no século II, que se converteu à religião cristã e em dado momento de sua vida se considerou portador do Espírito Santo, o Paráclito. As mulheres Priscila e Maximila foram duas importantes seguidoras de Montano e eram profetisas. O conjunto doutrinal básico desse grupo religioso era a chamada “nova profecia”, que anunciava do fim dos tempos. Em outras palavras, esse movimento foi marcado por um profundo milenarismo. Os traços mais marcantes dessa tendência cristã foram a profecia, a glossolalia e uma linguagem espiritualizada inclinada ao êxtase e ao entusiasmo. O Montanismo buscava restaurar e reavivar a antiga situação da congregação cristã: ética austera, crítica às autoridades eclesiais, ação do Espírito Santo, falar em línguas e espera da *parusia*, fim dos tempos. Isso conferiu popularidade a esse grupo religioso entre os extratos sociais mais baixos. No entanto, esse movimento foi considerado heterodoxia pela Igreja Católica em diversos sínodos no Oriente (ALAND, 2002, p. 959-960).

começo o que deveria ser observado pelas futuras gerações. Pois o homem foi criado, Deus previa que precisava de companhia, e tomou a costela dele e criou a mulher [...]. Portanto, o homem de Deus, Adão, e a mulher de Deus, Eva, observaram um único casamento, estabelecendo uma norma para o povo de Deus na autoridade de sua própria origem e na primordial vontade de Deus. (*An Exhortation to Chastity*, 5, tradução nossa).

Em conformidade com essa exposição de Tertuliano, as comunidades religiosas cristãs nas cidades romanas, buscaram romper com os modos com os quais homens politeístas e judeus exauriam-se para moralizar e alegrar suas mulheres. Dessa maneira, os cristãos repudiaram o divórcio e censuravam um segundo casamento das mulheres viúvas.

Outrossim, Clemente de Alexandria e Irineu de Lyon refutaram em seus escritos a rejeição do casamento feito por gnósticos e encratistas. Assim, em especial, Clemente de Alexandria defendeu e fez apologia ao casamento e ao ato sexual com objetivo de procriação e demonstrou que o Cristianismo era compatível com a cultura secular greco-romana (HUNTER, 1992, p. 13-15).¹⁹

Clemente de Alexandria, ao relatar sobre os atos sexuais no matrimônio e da moralidade dessas ações, deixou-nos este testemunho:

Nossa próxima tarefa será discutir sobre o intercurso sexual, na qual é somente permitido para pessoas casadas. Assim, a finalidade das relações sexuais é a produção de filhos e o objetivo fundamental é gerar uma boa prole. De uma maneira similar, o agricultor semeia com a intenção de produzir alimentos e deseja basicamente colher os frutos. Mas muito superior é o agricultor que semeia em vivo solo. Um tem como intenção prover o sustento temporário, todavia os casados providenciam a perpetuação de todo universo. (*The Instructor*, 2, 10, 83, tradução nossa).

¹⁹ Os Padres Apologistas escreveram em resposta às acusações ao movimento cristão. Produziam uma série de escritos mostrando que o pensamento cristão não era algo mal, mas bom para o Império. Um exemplo foi demonstrar que a moral do matrimônio cristão era muito similar à moral romana, pois incentivava a procriação, desaprova o divórcio e novo casamento. Em suma, esses apologistas eram nitidamente influenciados pela tradição filosófica greco-romana e demonstraram a compatibilidade entre o Cristianismo e a cultura da sociedade (HUNTER, 1992, p. 11-12).

Não obstante, o pensamento cristão em relação ao casamento mudou a partir da conversão de Constantino e o gradual processo de cristianização do Império Romano. Surgiram novas demandas pastorais em torno dessa temática que se tornaram objeto de preocupação dos bispos e pregadores. Também, nessa época, temos o crescimento e a popularização do movimento monástico com o impulso da tradição ascética e, conseqüentemente, uma ampla produção de escritos morais.

Com isso, a comunidade católica, a partir do século IV, criou uma série de discursos e até uma legislação para controlar e subjugar a figura feminina cristã – a mulher casada fiel e continente; a viúva religiosa e leal a seu esposo falecido; e a virgem consagrada e que recebeu o véu da autoridade eclesiástica (TEJA, 1986, p. 27-28).

Além disso, desde o período da República, a virtude da *pudicitia* era muito exigida para as matronas e moças romanas, uma vez que o futuro daquela sociedade estava associado simbolicamente à virtude de suas mulheres. Então, as autoridades romanas deveriam ter zelo pela moderação, continência sexual e bons costumes das mulheres romanas (MONTEIRO, 1998, p. 94-99).

À mulher virgem cristã

A ideia de virgem – em latim *virgo* –, que a princípio denotava a mulher jovem que tinha chegado à maturidade, passou a ser representada a partir de sua integridade corporal no Mundo Antigo pré-cristão. Por outro lado, no que diz respeito ao âmbito do Cristianismo na Antiguidade, a virgindade era entendida como a pureza do corpo e um exercício de culto religioso (LUIS LARRABE, 1986, p. 75).

De fato, a mulher virgem cristã era motivada pela sugestão evangélica dada por Jesus de Nazaré para aqueles que desejariam consagrar integralmente e perpetuamente sua sexualidade para o serviço religioso, nestes termos: “Com efeito, há eunucos que nasceram assim, do ventre materno. E há eunucos que foram feitos eunucos pelos homens. E há eunucos que se fizeram eunucos por

causa do Reino dos Céus. Quem tiver capacidade para compreender, compreenda!” (*Mateus*, 19, 12).

Exortada pela recomendação dada pelo apóstolo Paulo quando escreveu à comunidade de Corinto, com estas palavras: “a mulher não casada e a virgem cuidam das coisas do Senhor, a fim de serem santas no corpo e de espírito” (1 *Coríntios*, 7, 34), “procede bem aquele que casa sua virgem; e aquele que não a casa, procede melhor ainda” (1 *Coríntios*, 7, 38).

Esses textos bíblicos serviram de arma retórica e argumentativa para a defesa da virgindade feita pelos Padres da Igreja, porque esse tipo de discurso moral estava ancorado na autoridade dos fundadores do Cristianismo e em livros considerados sagrados para essa experiência religiosa.

No início do século IV, Eusébio de Cesareia nos descreveu sobre as virgens perpétuas, filhas do discípulo de Jesus, desta maneira: “Filipe, um dos doze apóstolos, que repousa em Hierápolis com suas duas filhas que envelheceram na virgindade, e sua outra filha, que viveu no Espírito Santo, e repousa em Éfeso” (*História Eclesiástica*, V, 24, 2). Destarte, percebemos nesse discurso que, para essa autoridade cristã, esse estado de vida era uma realidade existente desde os primórdios cristãos.

Nas primeiras comunidades cristãs na Antiguidade, as mulheres virgens eram uma categoria definida – primeiro elas habitavam a realidade mundana, secular e, em épocas ulteriores, o monastério foi o lugar ideal que as acolhia.

Com o desenvolvimento do ascetismo e o monasticismo no seio da religião cristã, as virgens ganharam um status de importância nessa nova experiência religiosa. Na segunda metade do século IV, surgiram os primeiros mosteiros femininos e a virgem era aquela que tinha uma vida de completa renúncia e que fazia os votos de castidade perpétua (ALBRECHT, 1996, p. 544).

No século IV, os Padres da Igreja representavam a virgindade como um novo tipo de martírio e, igualmente, como um retorno

à pureza humana do Paraíso, perdida na Queda, e que obrigara os primeiros genitores da humanidade a contraírem o matrimônio e terem descendentes.

Desse modo, os tratados em torno da virgindade foram comuns no decorrer do quarto século. Os assuntos desses discursos versaram em derredor de como era esperado o comportamento das mulheres, a educação das mulheres para a virgindade, modelos normativos ensinando que as mulheres virgens não sofressem quedas. Os escritores eclesiásticos, nessas obras, relatavam as dificuldades enfrentadas pelas mulheres casadas: os deveres conjugais penosos, as dores dos partos, o temperamento do esposo, a perda de filhos. Por outro lado, também mostraram que a virgindade seria um estado de vida mais perfeito para elas (ROUSSELLE, 1983, p. 156-158).

Além do mais, para os escritores eclesiásticos, simbolicamente a virgindade estava ligada aos fins dos tempos cristãos, à esperança e à profecia do tempo futuro. Esse estado de vida representava a nova aspiração messiânica, fundamental para a comunidade cristã católica (TIBILETTI, 2002, p. 1420).

Com isso, entre os séculos IV e V, podemos destacar produções sobre a referida temática. O bispo Ambrósio de Milão escreveu obras sobre as virgens: *De Virginibus*, *De Virginitate*, *De Institutione Virginis*, *Exhortatio Virginitatis*²⁰. Descreveu Ambrósio sobre a pureza virginal, em uma dessas obras, assim: “respirem o cheiro da fé, a fragrância da castidade” (*De Institutione Virginis* I, 3, tradução nossa). Muito provável que esse discurso seja proveniente de um sermão pregado por esse bispo na cerimônia de imposição do véu à jovem Ambrósia.

Em seus escritos sobre a virgindade, Ambrósio de Milão teceu inúmeros elogios, especialmente a respeito da virtude espiritual das pessoas que eram puras fisicamente. Também ele pensou nesses escritos na realidade interior e mística dessas mulheres que aderiam

20 Esses escritos de Ambrósio pertencem à categoria das suas obras morais e ascéticas (MARA, 2002, p. 84).

a essa condição por caridade à divindade cristã (LUIS LARRABE, 1986, p. 99; TIBILETTI, 2002, p. 1419).

Da mesma forma, o monge Jerônimo tinha uma simpatia profunda pelas mulheres e redigiu diversas missivas e obras sobre a pureza das virgens, particularmente: *De Virginitate Beatae Mariae e Epistolæ XXII Ad Eustochium* – carta tratado sobre a virgindade²¹. Grosso modo, Jerônimo escreveu de uma forma ofensiva sobre a virgindade, desta maneira: “a virgindade é uma oferenda que se faz a Cristo, cujo espírito não se vê manchado por nenhum mau pensamento, nem sua carne pela frivolidade” (*Contra Joviniano*, I, 13).

Finalmente, podemos salientar que o bispo Agostinho se preocupou com essa questão e sintetizou tratados e cartas para as virgens, especificamente: *De Sancta Virginitate*. Semelhantemente, esse Padre da Igreja se dirigiu às matronas Paula e Proba em duas missivas e escreveu sobre as virgens consagradas: carta n.º 150, à Proba e Juliana, ano 413 ou 414, sobre a santidade virginal; carta n.º 188, à Juliana, ano 417 ou 418, sobre a vida consagrada, relato sobre Demetriádes, filha de Juliana e neta de Proba.

Nada obstante, não podemos deixar de destacar que, antes do século IV, os primeiros escritores eclesiásticos ocidentais que produziram tratados sobre a virgindade das mulheres foram Tertuliano e Cipriano de Cartago (ALBRECHT, 1996, p. 545). Dessa maneira, a obra *De Virginibus Velandis*²² foi escrita por Tertuliano, entre os anos 207 e 212, na sua fase montanista; e o trabalho *De Habitu Virginum*,²³ do bispo Cipriano, foi elaborado no ano 249.

21 Temos as seguintes cartas escritas por esse Padre da Igreja sobre as mulheres virgens: n.º. 11, as virgens de Hemona, anos 375-376; n.º. 24, à Marcela sobre a vida de Asela, ano 384; n.º. 44, à Marcela, em 385, sobre virgens e matronas; n.º. 130, à Demetria, sobre a virgindade consagrada, em 414.

22 O tratado *De Virginibus Velandis*, de Tertuliano, versou sobre a necessidade de as virgens usarem o véu não somente no ambiente religioso cristão, mas em todo lugar público (SINISCALCO, 2002, p. 1349).

23 A obra *De Habitu Virginum* foi o primeiro trabalho de Cipriano como bispo de Cartago, no século III. Nessa obra, utilizou o modelo proposto anteriormente por Tertuliano (MORETTI, 2014, p. 151; SAXER, 2002, p. 292).

Tertuliano foi o primeiro autor cristão a escrever de forma sistematizada sobre o valor da castidade e a respeito da virgindade na congregação católica. Ele foi o precursor da doutrina de que as virgens eram simbolicamente esposas de Cristo. Por exemplo, temos seu discurso, assim: “Para ti que és casada com Cristo: a Ele você já rendeu a sua carne e desposou com Ele a sua maturidade. Andeis de acordo com a vontade do seu Esposo. Cristo é Aquele que ordena as desposadas com Ele e as esposas dos outros a usarem o Véu” (*De Virginibus Velandis*, XVI, VI, tradução nossa).

Por seu turno, Cipriano de Cartago considerava que, depois do martírio, o estado de vida virgem era a melhor realização do batismo e uma antecipação da futura condição humana cristã na vida após a morte, no paraíso. Ele solicitava que as virgens não deixassem se levar pelas tentações das riquezas, do luxo, dos adornos femininos, nem se dirigissem às termas e aos banquetes nupciais. Desta feita, escreveu Cipriano para as mulheres virgens:

Não deveis abrir vossas orelhas com feridas, nem adornem vossos braços e pescoços com luxuosos braceletes e colares, não use nenhuma tinta em teus cabelos e que vossos olhos sejam dignos de poder ver a Deus. Frequente os banhos, mas apenas com pessoas do teu sexo, para que o vosso banhar resulte mutualmente decente. Evitem os festivais reprováveis de bodas e seus convites lascivos, pelo seu eminente perigo. Tu que és virgem, repudies o vestido arrogante; tu que venceste a carne e o mundo, repudies as joias de ouro. (*Porte exterior de las vírgenes*, 21, tradução nossa).

Com isso, a partir dos discursos retóricos sobre a infelicidade no casamento, as mulheres casadas influenciaram suas filhas a abraçarem uma vida ascética, pois elas deveriam ser consagradas pelos seus genitores e não por iniciativa própria, porque não tinham tal poder de decisão sobre suas vidas. Desse modo, essas mães que incentivavam as suas filhas à virgindade, geralmente, eram mulheres viúvas, e se ainda estivessem casadas, convenciam seus maridos a tomarem essa posição ante suas filhas (ROUSSELLE, 1983, p. 220).

A sexualidade das mulheres, de acordo com Michelle Perrot (2013, p. 64), deveria ser protegida, fechada e, com essa postura,

temos a relevância dada à virgindade. Em particular, o Cristianismo fez da virgindade e do celibato um estado elevado aos demais estados de vida dos cristãos. Os Padres da Igreja entenderam a carne como algo fraco e o pecado da carne era o mais terrível dos pecados. Portanto, a exemplo de Maria, mãe de Jesus, a virgindade era um valor supremo para as mulheres e especialmente para as moças.

Além disso, no decorrer do século IV, foi instituído pela Igreja Católica oficialmente a *professio uirginalis*, com a consagração das mulheres virgens por meio de uma celebração do *uelatio*. Esse ritual litúrgico, celebrado publicamente pelo bispo em dias festivos cristãos, implicava na emissão do voto de castidade a todos da comunidade e consagração da mulher religiosa pela autoridade eclesiástica.

Na cerimônia religiosa, o bispo impunha o véu na mulher virgem, o que simbolizava seu casamento místico. Essa mulher era considerada como esposa de Cristo e tal matrimônio tinha os mesmos princípios de um casamento cristão: a unidade, fidelidade e indissolubilidade. Assim posto, a institucionalização desse ritual foi uma forma dos homens cristãos exercerem o controle sobre o ascetismo feminino (SERRATO GARRIDO, 2000, p. 152-153).

Assim, a tomada do véu era forma de controle do bispo sobre as virgens.²⁴ Cada vez mais vai se exercendo um controle ritual de consagração do véu às virgens e essa cerimônia era uma forma de distinguir aquelas consagradas pelos bispos daquelas que fizeram uma profissão privada. O véu transformava as mulheres, todavia, se a consagrada velada se casasse, poderia sofrer duras penas (HUNTER, 1999, p. 142-143).

Outrossim, os escritos cristãos sobre a virgindade faziam a comparação entre o matrimônio e o ideal de virgindade, e dessa maneira não abordam as dificuldades da continência sexual.

²⁴ No artigo *Clerical celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity*, David G. Hunter (1999, p. 152) destaca que, de acordo com Ambrósio de Milão, o bispo tinha o dever de decidir a idade e as virtudes que eram necessárias para que uma mulher se tornasse religiosa e recebesse a imposição do véu. Então, o bispo era aquele que presidia a cerimônia de imposição de véu. Igualmente, outros bispos menos inclinados ao ascetismo, também fizeram imposição de sua autoridade para restringir o número de virgens consagradas.

A virgindade das mulheres nem sempre resultou de uma escolha pessoal, não pode constituir um modelo social. Aconteceu por muitas vezes como decorrência da educação familiar, em especial dos ideais de renúncia sexual das mães cristãs ensinados a suas filhas. Por isso, observamos uma gama de testemunhos associados à ascese doméstica (ROUSSELLE, 1983, p. 161-163).

O casamento estaria para os cristãos numa realidade passageira humana, secular e que iria desaparecer. Por outro lado, a virgindade tinha como base a escatologia cristã, dado que para essa religião a realidade mundana iria ser superada, e, com essa atitude, os valores terrenos foram relativizados.

Finalmente, salienta Elisabeth Schüssler Fiorenza (1992, p. 319) que os Padres da Igreja entenderam a virgindade como a autêntica expressão da igualdade cristã e cotidianamente faziam críticas ao casamento patriarcal e seus efeitos dominadores sobre as mulheres. Assim, os escritores Patrísticos solicitavam a equidade entre homens e mulheres unicamente para um limitado número de pessoas dos grupos mais poderosos da sociedade que adotavam o estilo de vida do ascético e da virgem.

À mulher viúva cristã

Além das virgens cristãs, tínhamos as viúvas consagradas, as quais estavam divididas em dois grupos diferentes. Primeiro, as viúvas que recebiam assistência caritativa das comunidades cristãs desde os primórdios dessa religião. Por outro lado, existiam as viúvas que não se casavam novamente e que abraçavam a continência sexual, formando uma espécie de associação em sua localidade (SILVA, 2006, p. 313).

A viúva – em latim *vidua* –, na Antiguidade antes do Cristianismo e no Mundo Tardo Antigo, foi muitas vezes lembrada próxima dos órfãos como figura e símbolo de pobreza. Além disso, existia entre os romanos um ideal que por um longo período permeou a vida das viúvas. O ideal da mulher *univira*, que consistia naquela

pessoa que tinha apenas um marido em toda sua vida (ALBRECHT, 1996, p. 544; DIXON, 1988, p. 22).

No final da República, a expressão *univira* era atribuída à mulher viúva que recusava um novo casamento em fidelidade à memória de seu marido falecido e, igualmente, em respeito aos interesses de seus filhos.

Os romanos tinham certa admiração por mulheres que eram viúvas, pois essas resistiam aos vários nascimentos de filhos e aos anos do casamento. Elas tinham uma significativa acumulação de idade, e, conseqüentemente, isso levou essas mães romanas a uma posição de autoridade no seio de sua família, administrando os bens materiais familiares e aqueles que elas herdavam²⁵.

Com isso, temos o relato do pensador greco-romano Plutarco, a respeito de um exemplo de *univira*. Esse modelo era a viúva Cornélia, esposa de Tibério Graco e mãe dos irmãos Graco. Desta forma:

amando muito Tibério sua mulher, julgando que era mais conveniente morrer ele primeiro, por ter mais idade, todavia uma vez que Cornélia era jovem [...]; depois de pouco tempo, morreu deixando doze filhos tidos com sua esposa Cornélia. Encarregada ela dos filhos e da casa, mostrou-se tão prudente, tão amável a sua prole e tão magnânima que todos entenderam que Tibério não tinha se equivocado em morrer antes de sua esposa, porque Cornélia recusou um novo matrimônio feito pelo rei Ptolomeu, que compartilharia com ela o diadema e a pedia por sua mulher; e ela permanecendo viúva perdeu todos os demais filhos, exceto uma filha que se casou com Cipião, o Menor e os dois filhos Tibério e Caio, cuja vida escrevemos; ela deu aos seus filhos uma refinada educação, no qual todos podem ver que seus filhos eram da melhor índole entre os romanos, ainda parece que essa formação aconteceu mais por sua virtude do que por Natureza. (*Vidas Paralelas*, Tiberio, I, tradução nossa).

Na realidade, a matrona romana era o ideal de mulher casada. Apesar de a legislação daquela época incentivar as viúvas e divorciadas a se casarem novamente, a mulher leal ao seu marido

25 Muitas mulheres romanas jovens se mantiveram viúvas e fiéis à memória de seu esposo. Um exemplo relevante de honestidade e virtude na história de Roma foi de Cornélia, filha de Cipião Africano (SENÉS RODRIGUEZ, 1995, p. 70).

falecido, a *univira*, era um tipo de senhora que se considerava como modelo sublime feminino²⁶.

As mulheres viúvas romanas, libertas do poder marital, tornavam-se, pela morte de seus esposos, proprietárias de um patrimônio e autônomas para construir um testamento, auxiliadas por um tutor. Assim, essas mulheres tinham uma expressiva liberdade testamentária (THOMAS, 1993, p. 149).

No mundo romano na Antiguidade, a origem do costume da mulher *univira* era possivelmente sagrada, em certa medida, moral e bastante sentimental, pois esse valor estava relacionado ao amor e lealdade das viúvas a seus esposos. Destarte, mesmo que no meio social romano tivesse a existência de divórcios e recasamentos de viúvas, ainda esse ideal persistia desde os finais da República.

A expressão viúva no Cristianismo Antigo indicava uma categoria determinada com função e posição próprias dentro da comunidade religiosa. Desta feita, muitas viúvas viviam juntas em comunidade, sob a supervisão de uma delas (HAMMAN, 2002, p. 1427).

Exposto tudo isso, nos textos bíblicos no Novo Testamento, as viúvas são lembradas nas chamadas Cartas Pastorais²⁷ e, nesses textos, é descrito o papel dessas singulares figuras nas comunidades cristãs. Particularmente, a carta a Timóteo explicita nestes termos:

Honra as viúvas, aquelas que são verdadeiramente viúvas. Se, porém, alguma viúva tiver filhos ou netos, estes aprendam primeiramente a exercer a piedade para com a família e a recompensar os seus progenitores; pois isto é agradável diante de Deus. Aquela que é verdadeiramente, viúva que permaneceu

26 A legislação de Augusto sobre o casamento tinha como finalidade o controle moral e a produção de cidadãos para abastecer o exército do Império e as classes senatoriais. Essas leis incentivavam as viúvas a se casarem novamente e proibia sexo livre com viúvas dos altos estratos sociais romanos. O matrimônio era muito recomendado pelo Estado Romano, ao ponto que se observa o acontecimento de múltiplos casamentos e inclusive sucessivas poligâmias. Entretanto, esse conjunto de leis que incentivava o casamento entrava em conflito com a tradicional aspiração romana de mulher *univira* (OLASOPE, 2009, p. 6-7).

27 Fazem parte das Cartas Pastorais a primeira e segunda carta para Timóteo e a carta para Tito – provavelmente essas foram escritas no ano 120, na Ásia Menor (HUNTER, 2007, p. 92).

sozinha, põe sua confiança em Deus e persevera em súplicas e orações dia e noite. Mas a viúva que só busca prazer, mesmo se vive, já está morta. (1 *Timóteo*, 5, 3-8).²⁸

Com isso, a mulher viúva cristã deveria comprovar que no decorrer de sua vida foi uma boa *materfamilias*, tendo educado bem os filhos e filhas e tendo sido casada apenas uma vez²⁹. Assim, deveria ser marcada por boas obras que caracterizavam o genuíno comportamento cristão.

As mulheres viúvas tiveram destaque na literatura cristã, e, em especial, foram representadas com duas qualidades: a fidelidade ao primeiro e único marido e a prática constante de obras de caridade. O primeiro ponto correspondia à mulher romana casada ideal, *univira*, e o segundo era algo típico das comunidades cristãs. Em resumo, o quesito básico que definia a aspiração de mulher cristã que se esforçava para ser uma boa religiosa era o exercício caritativo, na forma de ajuda aos membros das congregações cristãs (FABRIS; GOZZINI, 1986, p. 66-67).

Desse modo, no século II, Inácio de Antioquia escreveu para Policarpo, bispo de Esmirna, para que ele não fosse negligente com as viúvas existentes em sua comunidade, com estas palavras: “ele tem que olhar para ele mesmo como seu protetor, se necessário deve dar apoio material a elas” (*Letter to Polycarp*, 4, 1, tradução nossa). Outrossim, na bibliografia cristã na Antiguidade Tardia, podemos destacar a produção de Jerônimo de Estridão e Agostinho de Hipona sobre as mulheres viúvas romanas.

Jerônimo nos descreveu sobre a antiga tradição na sociedade romana de ilustres mulheres fiéis aos seus esposos falecidos, com estas palavras: “antes que nossa religião brilhasse no mundo, as matronas julgaram sempre uma honra ter se casado apenas uma só vez. Eram elas que oficiavam os rituais em honra de *Fortuna Muliebris*” (*Contra Joviniano*, I, 49).

²⁸ O trecho dessa primeira carta a Timóteo, capítulo cinco, dos versículos 3 a 16, trata exclusivamente das viúvas nas comunidades cristãs.

²⁹ As mulheres cristãs que ficassem viúvas e voltassem a contrair novas núpcias não eram bem vistas em meio à comunidade religiosa, uma vez que o ideal é que elas não se casassem novamente e que se mantivessem continentais (ROCCO TEDESCO, 2008, p. 98).

O monge de Estridão escreveu epístolas nas quais tecia elogios e conselhos a essas matronas e patronas cristãs do Cristianismo: carta n.º 32, à Marcela, em 384, saudação à viúva Albina; carta n.º 44, à Marcela, em 385, sobre as virgens e matronas; carta n.º 54, à Fúria, em 395, sobre a observância da viuvez; carta n.º 108, à Eustóquia, sobre o elogio fúnebre à viúva Paula, em 404; e a carta n.º 127, à Príncipia, sobre a vida da viúva Marcela, possivelmente escrita no ano 403.

O bispo Agostinho elaborou o tratado sobre a viuvez intitulado: *De Bono Viuitatis*, em 414. Ele destinou essa obra à religiosa romana, Juliana, mãe da virgem Demetriádes. Essa viúva de Roma teve contato com os escritos de Pelágio, nos quais ele propôs que homens e mulheres cristãos não necessitavam da graça divina para viver a vida consagrada como continentas ou virgens. Destarte, o bispo de Hipona escreveu à Juliana algumas cartas³⁰ e esse tratado sobre a viuvez para adverti-la sobre a prudência ante a doutrina pelagiana.

Conclusão

De acordo com Jean-Noël Robert (1995, p. 284-285), no Império Romano, a partir do terceiro século, a moral do prazer e o hedonismo sofreu uma alteração. O homem e a mulher do mundo romano, a partir dessa época, buscavam algo além do material – a felicidade, território em que o Cristianismo ganha espaço nessa sociedade. A nova religião oferecia aos seus seguidores uma bem-aventurança além tumulto e o ingresso no chamado reino dos céus em troca da renúncia dos considerados prazeres mundanos.

O movimento ascético foi uma relevante característica do início das manifestações cristãs. Assim sendo, os primeiros ascéticos acreditavam que o ser humano poderia ser transformado pelas práticas realizadas por essa tendência religiosa, pois não viveriam

³⁰ As cartas para essa viúva, que Agostinho de Hipona escreveu, foram as seguintes: n.º 150, de finais de 413 ou início de 414, sobre a santidade virginal, e a n.º 188, sobre a vida consagrada e o Pelagianismo, de finais de 417 ou começo de 418.

de forma habitual e comum, mas cultivariam extraordinárias formas de existência humana.

Destarte, no decorrer do século IV, no mundo romano Ocidental, tivemos uma ampla adesão à experiência ascética entre as mulheres ricas de Roma. Muitas dessas se consagravam – sendo virgens, viúvas e algumas casadas continentemente – e, conseqüentemente, uma extensa produção literária cristã foi destinada ao público feminino pelos Padres da Igreja.

Na realidade, as manifestações ascéticas e de renúncias sexuais legou às mulheres da elite romana que já estavam acima dos demais grupos sociais, uma realização pessoal e social e concedeu-lhes também uma maior visibilidade naquele tempo (MARCOS SANCHEZ, 1990, p. 541).

As mulheres notáveis que adotavam a experiência ascética cristã, por meio do estado de vida virginal – *virgo* –, de certa forma quebravam uma ordem sócio-política que por muito tempo predominava na sociedade romana da Antiguidade. Em outros termos, a estrutura tradicional que ditava que a mulher geraria para aquela sociedade novos cidadãos – o gênero feminino era entendido como uma espécie de um aparato que deveria conceber descendentes.

No Mundo Tardo Antigo, as figuras femininas cristãs abastadas poderiam alcançar prestígio na sociedade se rejeitassem suas obrigações familiares. Elas seriam capazes de realizar tal intento para se dedicarem aos estudos teológicos e para fazerem peregrinações em lugares considerados sagrados pelos cristãos daquele tempo. Além do mais, a virgindade consagrada cristã era um instrumento para mulher estar livre da demanda imposta a ela pelo meio social. Contudo, esse estado de vida era um meio de controle de seus desejos particulares, o que poderia resultar na continência perpétua (CLARK, 1993, p. 126-127).

Por seu turno, a continência perfeita, a pudicícia e a repulsa ao casamento ou novas núpcias, adotado pelas aristocratas cristãs – exclusivamente virgens e viúvas –, foram vias para libertação das

vicissitudes negativas da vida matrimonial – *molestiae nuptiorum*. Dessa maneira, a recusa ao casamento ou recasamento era um meio alternativo a uma possível dependência e serventia a um esposo (ao masculino).

O caminho ascético cristão foi pertinente para um redimensionamento da atuação do gênero feminino pertencente à aristocracia romana da Igreja Católica no Mundo Tardo Antigo. Dado que as matronas da Antiguidade cristã tiveram um papel singular no processo de cristianização dos altos estratos sociais, na caridade cristã, organização de casas religiosas, na tradução dos textos bíblicos, ajuda material de intelectuais cristãos.

Referências

Fontes

AMBROSIUS, S. De Institutione Virginitate. In: MIGNE, J.-P. *Patrologiæ Latina*. Tomus XVI. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845.

AMBROSIUS, S. Epistolæ Prima Classis. In: MIGNE, J.-P. *Patrologiæ Latina*. Tomus XVI. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. Tradução da Paulus Editora. São Paulo: Paulus, 2002.

CATULO. *Poesías Completas*. Traducción y estudio preliminar J. M. Alonso Gamó. Guadalajara: Aache, 2004.

CIPRIANO, S. *Obras de San Cipriano*: Tratados. Cartas. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.

CYPRIANUS CARTHAGINENSIS, S. Liber De Habitu Virginum. In: MIGNE, J.-P. *Patrologiæ Latina*. t. 4. Paris: Ecclesiasticæ Ramos, 1845.

CLEMENT OF ALEXANDRIA. The Instructor. Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. *Marriage in the early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

EUSÉBIO DE CESAREIA. *História Eclesiástica*. Traduzido pelas Monjas Beneditinas. São Paulo: Paulus 2000.

HERMAS. Shepherd (Mandate 4). Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. *Marriage in the early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

HIPPOLYTE DE ROME. *La Tradition Apostolique*. Introduction, Traduction et notes Bernard Botte. Paris: Les Éditions du Cerf, 1984.

IGNATIUS. Letter to Polycarp. Translate by Cyril Richardson. In: RICHARDSON, C. *Early Christian Fathers*. v. I. New York: Macmillan, 1970, p. 97-100.

JERÓNIMO, S. Contra Joviniano. In: *Obras completas de San Jerónimo: Tratados apologéticos*. v. 8. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2009.

TERTULLIAN. An Exhortation to Chastity. Translated and Edited by David G. Hunter. In: HUNTER, D. G. *Marriage in the early Church*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

TERTULLIANI. Vita S. De Virginibus Velandis. In: MIGNE, J.-P. *Patrologia Latina*. t. II. Paris: Ecclesiasticae Ramos, 1845.

Bibliografia

ARJAVA, A. *Women and law in late antiquity*. New York: Oxford University, 1996.

BROWN, P. *Corpo e sociedade: o homem, a mulher e renúncia sexual no início do cristianismo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

CABECEIRAS, M. R. V. Representações culturais e publicização da vida social na literatura latina: a mulher e o amor no *Corpus ovidianum*. *Phoenix*, n. 4, p. 287-298, 1998.

CANTARELLA, E. *Bisexuality in the Ancient World*. New Haven and London: Yale University Press, 1994.

DIXON, S. *The Roman Mother*. New South Wales: Rutledge, 1988.

FABREGAT, C. G. *Tutela Mulieris* en el derecho romano. In: GINER, C. A.; PASCUAL, M. T. (ed.). *Actas del Segundo seminário de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*. Valencia: SEMA, 2000.

FABRIS, R.; GOZZINI, V. *A mulher na Igreja Primitiva*. São Paulo: Paulinas, 1986.

FEITOSA, L. C. Gênero e Sexualidade no Mundo Romano: a Antiguidade em nossos dias. *História: Questões & Debates*, n. 48/49, p. 119-135, 2008.

FINLEY, M. I. *Aspectos da Antiguidade: descoberta e controvérsias*. Lisboa: Edições 70, 1990.

FIORENZA, E. S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FLANDRIN, J. L. A vida sexual dos casados na sociedade antiga: da doutrina da Igreja à realidade dos comportamentos. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

GRIMAL, P. *A Vida em Roma na Antiguidade*. Sintra: Publicações Europa-América, 1981.

HAMMAN, A. Viúvas. In: DI BERARDINO, A. (org). *Dicionário Patrístico e de Antiguidades cristãs*. Petrópolis: Vozes, 2002.

HUNTER, D. G. Clerical Celibacy and Veiling of Virgins: New Boundaries in Late Ancient Christianity. In: KLINGSHIRN, W. E.; VESSEY, M. *The Limits of Ancient Christianity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1999.

HUNTER, D. G. *Marriage in the early church*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.

HUNTER, D. G. *Marriage, Celibacy, and Heresy in Ancient Christianity: The Jovinianist Controversy*. New York: Oxford, 2007.

LAQUEUR, T. W. *Inventando o Sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

LUIS LARRABE, J. *El matrimonio cristiano y la familia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1986.

MALDONADO DE LIZALDE, E. *Lex Iulia de Adulteriis Coercendis* del Emperador Cesar Augusto (y otros delitos sexuales asociados). *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, n. 17, p. 365-413, 2005.

MONTEIRO, S. *Deusas e Adivinhas: mulher e adivinhação na Roma Antiga*. São Paulo: Musa, 1998.

NADER, M. B. *Mudanças econômicas e relações conjugais: novos paradigmas na relação mulher e casamento. Vitória (ES) 1970-2000*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.

OLASOPE, O. O. *Univira: The Ideal Roman Matrona*. *Lumina*, v. 20, n. 2, p. 1-18, 2009.

PAGELS, E. *Adam, Eve and the Serpent: Sex and Politics in Early Christianity*. New York: Vitange Books, 1989.

PANTEL, P. S. A história das mulheres na história da antiguidade, hoje. In: DUBY, G., PERROT, M. (org.). *História das Mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. v. 1. Porto: Afrontamento, 1993.

PANTEL, P. S. Introdução: um fio de Ariadne. In: DUBY, G., PERROT, M. (org.). *História das Mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. v. 1. Porto: Afrontamento, 1993.

- PAOLI, U. E. *Urbs: La vida en la Roma antigua*. Barcelona: Editorial Iberica, 1990.
- PERROT, M. *Minha história das mulheres*. São Paulo: Contexto, 2013.
- PERROT, M. Os silêncios do corpo da mulher. In: MATOS, M. I. S.; SOIHET, R. *O Corpo feminino em debate*. São Paulo: UNESP, 2003.
- PUCCINI-DELBEY, G. *A vida sexual na Roma Antiga*. Lisboa: Texto & Grafia, 2007.
- RANKE-HEINEMANN, U. *Eunucos pelo reino de Deus: mulheres, sexualidade e a Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Record, 1996.
- ROBERT, J.-N. *Os prazeres em Roma*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- ROCCO TEDESCO, D. *Mujeres, ¿el sexo débil?* Bilbao: RGM, 2008.
- ROUSSELLE, A. A política dos corpos: entre procriação e continência em Roma. In: DUBY, G., PERROT, M. (org.). *História das Mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. v. 1. Porto: Afrontamento, 1993.
- ROUSSELLE, A. Gestos e sinais da família no Império Romano. In: BURGUIÈRE, A. et al. (dir.). *História da família: Mundos longínquos*. v. 1. Lisboa: Terramar, 1996.
- ROUSSELLE, A. *Pornéia: sexualidade e amor no mundo antigo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- SALISBURY, J. E. *Pais da Igreja, Virgens independentes*. São Paulo: Scritta, 1995.
- SALZMAN, M. R. *The Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge: Harvard University, 2002.
- SENÉS RODRIGUEZ, G. La Matrona Romana: consideraciones sobre la situación de la mujer en Roma. In: VERDEJO SÁNCHEZ, M. D. *Comportamientos Antagónicos de las mujeres en el mundo Antiguo*. Málaga: Atenea, 1995.
- SERRATO GARRIDO, M. Instrumentos para la difusión del movimiento ascético en la segunda mitad del siglo IV. In: GINER, C. A.; PASCUAL, M. T. (ed.). *Actas del Segundo seminario de estudios sobre la Mujer en la Antigüedad*. Valencia: SEMA, 2000.
- SILVA, G. V. A redefinição do papel feminino na Igreja primitiva: virgens, viúvas, diaconisas e monjas. In: SILVA, G. V.; NADER, M. B.; FRANCO, S. P. (org.). *As Identidades no tempo: ensaios de gênero, etnia e religião*. Vitória: EDUFES, 2006.
- SOT, M. A gênese do casamento cristão. In: ARIËS, P. et al. *Amor e Sexualidade no Ocidente*. Porto Alegre: L&PM, 1992.
- TEJA, R. La mujer en el mundo antiguo: sisteses historica y balance de la investigación reciente. In: *La mujer en el mundo antiguo*. Actas de las V Jornadas de

investigación interdisciplinaria. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, 1986.

THOMAS, Y. A divisão dos sexos no direito romano. In: DUBY, G.; PERROT, M. (org.). *História das Mulheres no Ocidente: A Antiguidade*. v.1 . Porto: Afrontamento, 1993.

THOMAS, Y. Em Roma: pais cidadãos e cidade dos pais (século II a. C. – II d. C.). In: BURGUIÈRE, A. *et al.* (dir.). *História da família: Mundos longínquos*. v. 1. Lisboa: Terramar, 1996.

TORJESEN, K. J. *When women were priests: women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*. San Francisco: Harper Collins, 1993.

TORJESEN, K. J.; BURRUS, V. Household Management and Women's Authority. In: TORJESEN, K. J. *When women were priests: women's leadership in the early church and the scandal of their subordination in the rise of Christianity*. San Francisco: Harper Collins, 1993.

VEYNE, P. A homossexualidade em Roma. In: ARIÈS, P.; BÉJIN, A. (org.). *Sexualidades Ocidentais*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

VEYNE, P. O Império Romano. In: ARIÈS, P.; DUBY (dir.). *História da Vida Privada: do Império Romano ao ano mil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

VEYNE, P. *Sexo e Poder em Roma*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

Deusas, loucas e feiticeiras

*gênero e magia na obra *Metamorphoses* de Apuleio*

Edjalma Nepomoceno Pina¹

Apuleio é um autor já bastante conhecido dentre aqueles interessados nas relações de gênero na Antiguidade. Foi oriundo da cidade de Madaura, *colônia* romana localizada na Numídia. Boa parte de sua vida foi dedicada a uma formação erudita em filosofia e retórica, com viagens a importantes centros intelectuais, como Cartago, Roma e Atenas. De forma geral, Apuleio é recordado por ter sido um filósofo adepto do platonismo, um orador exímio e um iniciado em cultos de mistério. Falante de púnico, grego e latim, fez uso lúdico da oratória, de modo que alguns autores veem em Apuleio muito do estilo dos sofistas gregos do Principado, ainda que todas as suas obras preservadas estejam em língua latina (HARRISON, 2000; GAISSER, 2008; KAROL, 2016). Em uma de suas viagens, conheceu e casou-se com Emilia Pudentila, à época uma rica viúva da cidade de Oea. Na ocasião, Apuleio foi acusado de utilizar *magia* amorosa para seduzir Pudentila, uma grave denúncia que pôs em xeque sua fama, sua honra e, caso fosse condenado, poderia ter lhe custado a vida. Como conta Lima Neto (2016), o imbróglcio jurídico foi acompanhado por um processo de estigmatização de sua imagem como orador e filósofo, sendo posteriormente julgado diante

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), onde foi bolsista Capes. Pesquisador do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano – seção Espírito Santo (Leir/ES). E-mail: edjalma.contato@gmail.com.

do procônsul da África, momento no qual pôde se defender no discurso que hoje recebe o título de *Apologia*. Ainda que absolvido, seu nome passaria a ser associado à *magia* por séculos, parte devido às acusações que sofrera, parte devido à sua obra *Metamorphoses*, novela na qual a feitiçaria é um tema central. Após o casamento turbulento, deixou a vida itinerante e fixou moradia em Cartago, *metropolis* da África Proconsular, onde exerceu o sacerdócio e alcançou fama mediante seus discursos e expertise filosóficos, sendo honrado, com estátuas não só em Cartago, mas em outras cidades norte-africanas (Agostinho, *Ep.*, 138, 19; Apuleio, *Flororia*, XVI, 38-40; LIMA NETO, 2016, p. 57).

Ao fixar moradia em Cartago, Apuleio se deparou com uma cidade onde práticas mágicas subversivas, ainda que discretas, faziam parte do cotidiano dos cidadãos, fato que o autor parece ter tido pleno conhecimento. Foi em Cartago que Apuleio escreveu suas *Metamorphoses*, obra ficcional escrita em prosa que tem a *magia* como um dos temas centrais. A trama dessa novela gira em torno do protagonista Lúcio, um jovem aristocrata que viaja para a Tessália para conhecer de perto as feiticeiras de quem tanto ouvira falar. Sua incursão nos saberes mágicos resulta em sua transformação em um asno, de modo que a partir de então se inicia uma saga na qual o personagem busca recuperar sua forma humana. Nas entrelinhas dessa obra, Apuleio revela sua familiaridade com instrumentos mágicos, denotando possuir conhecimentos que podemos encontrar nos próprios *Papiros Mágicos Gregos*² e nas *Defixiones*³. Contudo,

2 Os *Papiros Mágicos Gregos* são um conjunto de anotações, por vezes referidos como manuais, encontrado na região da Tebaida no Egito. Seu contexto de produção gira entorno dos séculos II a.C. e V d.C., ou seja, correspondendo ao período de dominação romana da região. Trata-se de uma série de preces, ritos, feitiços e procedimentos mágicos profundamente conectados com a tradição egípcia-helenística. A menção de materiais semelhantes em outros pontos do mediterrâneo indica a popularidade do tipo de saber que esses manuais continham (SOARES, 2017, p. 149-151). No presente texto, abreviamos essa documentação pela sigla PGM.

3 *Defixiones* são finas e pequenas lâminas de chumbo, não ultrapassando 18x10cm. Nelas, eram inscritas maldições com o objetivo interferir na realidade mediante a invocação de divindades infernais. As *defixiones* eram ocultadas em locais como cemitérios, moinhos, fundos de rios, santuários ou próximo ao alvo do encantamento (RIBEIRO, 2006, p. 255). O grande número de lâminas encontradas indica que eram utilizadas por pessoas de toda bacia do Mediterrâneo, tendo uma produção mais acentuada durante o Principado. Somente na África Proconsular foram catalogadas mais de 80 delas, sendo 49

Apuleio descreve feitos mágicos e seus agentes visando induzir a sua audiência a uma distinção entre atos mágicos positivos ligados a religiões orientais, e atos mágicos perigosos, ligados a *goeteia*. Seu caminho para tal é o arquétipo da feiticeira, cuja própria existência poria em risco a paz na cidade. Entre episódios cômicos e trágicos, as feiticeiras são apresentadas como representantes da *magia* e inimigas da ordem pública. Algumas passagens ilustram no que tange a ideia de Apuleio sobre o arquétipo dessas personagens. No seguinte trecho, por exemplo, a personagem Méroe realiza um feitiço para prender todos os cidadãos de uma cidade em suas casas:

ninguém pôde forçar as fechaduras, nem arrancar as portas, nem mesmo furar as paredes, durante dois dias inteiros. Por fim, pela instigação de uns e outros, a uma só voz gritaram e juraram, com o juramento mais sagrado, que nenhum deles levantaria a mão contra ela, e que, se alguém resolvesse o contrário, ela encontraria neles auxílio e proteção. Sob estas condições, ela abrandou e libertou a cidade inteira. (Apul., *Metamorphoses*, I, 8).

Também é narrado que Méroe utilizou de *magia* amorosa para escravizar o personagem Sócrates, a quem matou para extrair seu sangue e coração em parceria com outra feiticeira, Pância, cumprindo “todas as exigências de um sacrifício” (Apul., *Met.*, I, 10-14). São mencionadas, mais à frente na narrativa, velhas feiticeiras capazes de fazer adormecer o vigia que velava um cadáver, para que pudessem extrair partes do corpo do morto (Apul., *Met.*, II, 30). Outra habilidade mágica citada é a metamorfose de si próprias e de outrem, um poder recorrente em várias personagens. O caso mais emblemático na obra é o da feiticeira Pânfila, capaz de se metamorfosear em um mocho.⁴ É após observar Pânfila que Lúcio, protagonista da novela de Apuleio, recorre à escrava Fótis, ajudante da feiticeira, para que lhe ensinasse o segredo dessa *magia*, contudo, como sabemos, Fótis confunde os unguentos e acaba por transformar Lúcio em um asno (Apul., *Met.*, III, 21-26). Nos episódios de assassinato narrados por Apuleio, um instrumento recorrente é o *venenum*, também enquadrado pelos romanos como ato mágico.⁵

somente em Cartago (CAMPOS, 2011, p. 9).

4 O mocho-galeno, espécie de coruja, era associado à Minerva e poderia significar prenúncio de morte (EASON, 2008, p. 71).

5 De acordo com Collins (2008, p. 144-145), o termo *veneficus* era utilizado também

O uso desse artifício aparece no conto de uma mulher que tenta envenenar o próprio enteado após este rejeitar se deitar com ela (Apul., *Met.*, X, 3-12). Por fim, de modo a completar o apanhado de poderes mágicos dessas personagens, Apuleio também narra a já mencionada conjuração de espíritos infernais, como as *larvae*, visando causar a morte de algum indivíduo (Apul., *Met.*, IX, 29). A pluralidade de habilidades que o autor atribui a essas personagens as eleva como seres especialmente poderosos, mas também perigosos, tendo em vista que a finalidade de seus atos sempre é negativa.

Sobre o perfil sócio-econômico das feiticeiras de Apuleio, fica evidente que a maioria são *humiliores*, o que induz também a uma associação entre a *goeteia* e os extratos mais baixos da sociedade romana. Apenas Pânfila, esposa de Milão, é uma aristocrata e talvez por isso seja referida com uma nomenclatura diferente das demais: *maga*. As outras são indicadas com termos variados: *versipelles*, *cantatrices*, *lamia*, *venefica*, *harpys*, *saga*, e muitos outros.⁶ Outro dado sobre essas personagens diz respeito à idade. Frequentemente apresentadas como velhas, Méroe chega ter a aparência descrita como “agradável, apesar da idade” (Apul., *Met.*, I, 7).

Magia e gênero: uma relação tensa

As representações que estigmatizam certas práticas mágicas são antigas e acompanharam a lei que as castigava, como o próprio Apuleio experimentou ao ser acusado de mago alguns anos antes

como sinônimo genérico de mago, independentemente da utilização de líquidos venenosos. Por esse motivo, é possível que, em outras passagens, personagens mágicas sejam referidas por esse termo mesmo que não manipulem venenos. Não à toa, o termo *veneficus/veneficium*, nos códigos legais à época de Apuleio, como a *Lex Cornelia de Sicarii et Veneficis*, identificava os praticantes de *crimen magiae*.

⁶ *Versipelles* remete à habilidade de metamorfosear; *Cantatrices anus* remete a habilidade de “cantar” os feitiços, ou seja, “encantadoras”; *Lamiae* eram criaturas folclóricas que sugam sangue de crianças; *venefica* faz referência ao uso de *venenum* como instrumento mágico, querendo dizer, portanto, “envenenadora. A respeito da expressão *saga*, Cicero (*De Divinatione*, I, 31, 65) diz que o termo deriva do adjetivo *sagire* (sagacidade), pois as *sagae* conheceriam muitas coisas. Esse termo era mais associado a mulheres que realizavam previsões, já Apuleio se diferencia ao associar o termo a feiticeiras lascivas e perigosas (BURRIS, 1936, p. 139). O termo *harpys* (harpías) é usado como alusão às feiticeiras devido a essas criaturas parte mulheres, parte aves, serem associadas ao mau agouro (DUARTE, 2019, p. 95).

de se fixar em Cartago.⁷ Ao representar a figura da feiticeira, o autor manipula justamente o estigma em torno *magia*, associando-o exclusivamente a mulheres, apropriando-se de concepções sobre o *gênero* feminino que classificava as mulheres como impulsivas e vingativas. Ao descrever apenas praticantes de malefício do sexo feminino, Apuleio estabelece um demarcador de *gênero* à essa figura de alteridade. Enquanto a *magia* está relacionada à impulsividade feminina, a filosofia estaria conectada à sobriedade masculina. De acordo com Joan Scott (1995), *gênero* é uma categoria construída historicamente em cada conjuntura e tem como elemento central a relação de poder entre os sexos. A autora argumenta que a forma com que uma sociedade distingue os sexos, por meio de discursos e práticas, produz a normalização de papéis e identidades atribuídas a homens e mulheres. As relações de poder acabam por serem fundadas nas diferenças percebidas entre os sexos. Ademais, o *gênero* também é essencial na própria organização simbólica da vida social, identificando e hierarquizando grupos, indivíduos e objetos segundo representações que remetem às divisões sexuais.

Para Scott (SCOTT, 1975), *gênero* é tanto produto das relações de poder quanto parte da construção dessas próprias relações. Por isso não é estranho que as relações entre os sexos se faça presente até mesmo no campo das artes mágicas, atuando na divisão dos papéis atribuindo a homens e mulheres e reforçando estereótipos. No Mundo Antigo, a relação entre *magia* e poder era íntima. Naquele contexto, o indivíduo que afirmasse possuir uma relação particular com o sagrado poderia ser visto com admiração ou com receio,

7 Por meio de códigos legislativos e compilações de comentários de juristas romanos, é possível restituir como o Estado imperial tratava a magia à época do Principado. Era considerado como crime prever o futuro de indivíduos, em especial do imperador, sob pena de execução. Também seriam executados *honestiores* que produzissem, vendessem, ou apenas portassem *venenum*, ainda que nesse caso a morte ocorresse pelo gládio, o que era tido como uma maneira honrosa e relativamente indolor de execução. Porém, se o cidadão fosse um *humilior*, a pena era ainda mais severa, pois, antes de morrer, o infrator seria crucificado ou jogado às feras. Atos menores como poções amorosas e abortivas eram punidos com o exílio e confisco dos bens, se o indivíduo se tratasse de um *honestior*, ou com o envio às minas, no caso dos *humiliores*. No entanto, para quem produzisse uma *defixio*, ou realizasse sacrifícios humanos, o destino seria a crucificação ou a morte pelas feras, independente da classe a que pertencesse (LIMA NETO, 2019b, p. 130-131). Sobre o julgamento que apurou o suposto crime de magia imputado a Apuleio, e sua aparente absolvição, ver: Lima Neto (2016).

dependendo da entidade protetora e das relações de poder existentes (SILVA, 2003, p. 168-169). Dentro das perspectivas antropológicas que se propuseram a refletir sobre o fenômeno das crenças mágicas, um dos primeiros estudiosos a se dedicar ao assunto foi James Frazer (1982), responsável por argumentar, no fim do século XIX, que a religião se trata de um fenômeno posterior historicamente à *magia* e mais complexo, como se fosse uma evolução das antigas crenças mágicas (SILVA, 2003, p. 161-163). Marcel Mauss (1974), junto a Lévi-Strauss (1975), em meados do século XX, criticou a hipótese evolucionista de Frazer e impactou profundamente a forma como a antropologia tratava as crenças mágicas (SILVA, 2003, p. 164-170). A distinção em duas nomenclaturas, *magia* e religião, seria um recurso discursivo e jurídico empregado em certas conjunturas históricas com a finalidade de hierarquizar as práticas religiosas. Ambas, práticas mágicas e religiosas, seriam partes de um mesmo sistema simbólico, composto por agentes, procedimentos e representações (MAUSS, 1974, p. 47), e compartilham de elementos comuns, de modo que em última instância o mago é um sacerdote e o sacerdote é um mago. Ambas são processos coletivos, independentemente se praticadas de forma discreta ou isolada, pois é a crença coletiva na eficácia do feitiço que garante seu poder.

Portanto, os agentes mágico-religiosos operam dentro do mesmo sistema simbólico, utilizando de sua expertise nos assuntos sagrados para angariar influência e autoridade dentro de suas comunidades (MAUSS, 1974, p. 40-50). As *defixiones*, os *Papiros Mágicos Gregos*, os cultos orientais, a astrologia e qualquer outra forma de religiosidade correspondem a saberes específicos operacionalizados por esses indivíduos no disputado campo do sagrado, e por isso todos podem ser classificados como *magia*. A distinção entre *magia* e religião não está em sua lógica ritualística, pois ambos buscam apoio de agentes sobrenaturais. Sua distinção está na forma como ambas são lidas pela sociedade. As *defixiones* eram situadas no âmbito da *goeteia*, práticas mágicas rejeitadas socialmente e juridicamente. O *goés*, praticante da *goeteia*, era o indivíduo que tomava para si a capacidade de atrair os espíritos

dos mortos e utilizá-los em seus encantamentos com fins maléficos (SOARES, 2020, p. 70-71). Por outro lado, outras formas de manifestação mágica, como rituais legitimados pela comunidade ou até mesmo a filosofia mística praticada por Apuleio podem ser enquadrada no que se chama teurgia, ou seja, práticas interpretadas pelos romanos como religiosas. O termo teurgia tem sua primeira referência no fragmento 153 de *Os Oráculos Caudeus*. Posteriormente, o termo é utilizado pelo neoplatônico Jamblico (*Mysteries*, 2-3; 25) para se referir uma série de rituais que, segundo ele, levaria a uma “união com o divino”. A distinção entre práticas mágicas lícitas e ilícitas era tão tênue, que até mesmo dentro do neoplatonismo haviam disputas. Porfirio, por exemplo, criticou os rituais de jamblico, acusando-as de serem *goeteia*, com argumento de que o neoplatonismo deveria adotar uma perspectiva mais contemplativa e menos ritualística (STRUCK, 2010, p. 64).

De todo modo, o que devemos ter em mente é que estigmatização e, por consequência, criminalização de certas práticas mágicas não necessariamente se dava pelos instrumentos utilizados ou deuses cultuados. Isso permitiu que outros elementos, como o *gênero*, fossem adicionados para se demarcar o que seria *goeteia* e o que seria *teurgia*. Assim, homens que caminhavam na fronteira entre as duas práticas, a exemplo de Apuleio, poderiam afastar se si próprios qualquer estigma de suas crenças. Não seria por outro motivo que Apuleio construiu seu arquétipo de feiticeira de maneira tão cuidadosa, representando homens como profetas e sacerdotes, e mulheres como feiticeiras lascivas e perigosas. Um aspecto em particular evidencia a intencionalidade de Apuleio ao construir seu arquétipo: a inervação do realismo na descrição de instrumentos e rituais mágicos.

Tons de realismo nas feiticeiras de Apuleio

Em diversas passagens, Apuleio (*Met.*, II, 20; III, 18; IX, 29) se refere à *magia* como uma disciplina (*magicae disciplinae*), e como toda disciplina é natural que seja composta de um conjunto

de instrumentos (*apparatus solitus*).⁸ Ao descrever a “oficina” da personagem Pânfila, o autor nos fornece uma descrição precisa de instrumentos que realmente eram utilizados na prática de *goeteia*:

ela dispôs então, para começar, o aparelhamento ordinário de sua oficina infernal, cheia de *ervas aromáticas* de todo gênero, de *lâminas cobertas de inscrições desconhecidas*, de *restos de pássaros agourentos*. Estavam ali expostos inúmeros *fragmentos de cadáveres*, já velados ou mesmo já colocados no túmulo⁹: aqui narizes e dedos, ali as *carnes pendentes daqueles que foram enforcados*, além do *sangue colhido de gargantas cortadas*, e *crânios mutilados arrancados dos dentes das feras*. (Apul., *Met.*, III, 17, grifo nosso).¹⁰

O uso de ervas aromáticas era recorrente nas práticas *goéticas*, como nos revelam os *Papiros Mágicos Gregos* (PGM, I, 10; II, 13; IV, 907; IV, 1309; IV, 1830; V, 201; VII, 637; VII, 927; XXXVI, 927; VIII, 58), nos quais o uso dessas substâncias aparece em feitiços diversos, como a invocação de *daemones* assistentes, confecção de *defixiones* e anéis mágicos, adivinhações e até mesmo levar fugitivos à justiça (CONSTANTINI, 2019, p. 83). No caso das “lâminas cobertas de inscrições desconhecidas”, é bastante coerente supor que Apuleio esteja se referindo a *defixiones* confeccionadas por Pânfila. A popularidade dessa modalidade de *magia* em Cartago é notória, de modo que não seria estranho que Apuleio possuísse conhecimento dessas peças, ainda que se tratasse de um tabu. Afinal, veremos que o autor possuía algum grau de informação sobre os ritos sintetizados nos PGM, documento onde há inclusive orientações para se produzir uma *defixio* (PGM, VII, 429-58).

Quanto aos pássaros, item presente no inventário de Pânfila, esses também aparecem nos PGM (XX; 213-215; LXIII, 7-12) ao menos em dois ritos. Em um feitiço para sacralizar um anel mágico, é indicado “sacrificar um ganso branco, sem manchas [de cor], 3

8 Outros termos empregados por Apuleio são *facinerosa disciplina* e *divina disciplina* (Apul., *Met.*, II, 5; III, 19).

9 Alusão à violação de tumbas, além do fato de reforçar a prática da inumação em detrimento da cremação.

10 Essa passagem ganha maior relevância ao constatarmos que se trata de uma inserção inteiramente original de Apuleio. Tais instrumentos mágicos não aparecem na obra *Lucio, o asno*, de Luciano de Samosata, que é uma versão mais fiel ao original grego que adaptado por Apuleio sob o nome de *Metamorphoses*. Na versão de Luciano os instrumentos são basicamente unguentos e óleos.

galos e 3 pombos”. Em outro caso, é instruído que, para obrigar uma mulher adormecida a dizer o nome de seu amante, deve-se colocar “uma língua de pássaro sob o lábio ou sobre o coração” e ela dirá o nome três vezes. O uso desses pássaros também aparece nas *defixiones* (285-294), sendo comum o desenho da cabeça de galinha em várias peças encontrada no norte da África (GAGER, 1992, p. 66). Na *defixio* 241, proveniente de Cartago, dá-se a entender que um galo foi utilizado no ritual de confecção da peça: “assim como este galo foi amarrado pelos seus pés, mãos e cabeça, amarrem as pernas, as mãos, a cabeça e o coração de Victorio”. O sacrifício, em especial de galinhas, era algo que Apuleio estava plenamente ciente, tendo em vista que uma das acusações de *magia* que precisou refutar em seu julgamento em Sabrata foi justamente essa (Apul., *Apologia*, 47, 7).

No que diz respeito aos “fragmentos de cadáveres” e “carnes pendentes daqueles que foram enforcados”, que Pânfila possui em sua oficina, os PGM também fornecem um paralelo na realidade. Em uma instrução de feitiço amoroso, um dos ingredientes necessários é “um osso do crânio de um homem que morreu de morte violenta”. Nas palavras a serem recitadas, é feita uma menção especial aos espíritos daqueles que se enforcaram (PGM, IV, 1872-1827). Em outro feitiço (PGM, IV, 1928-2139), o mago deve utilizar o crânio de um homem que morreu de forma violenta como receptáculo para atrair um *daemon* assistente (CONSTANTINI, 2019, p. 85). Apuleio encerra o inventário de Pânfila fazendo menção a “crânios mutilados arrancados dos dentes das feras”, o que propomos que seja uma alusão a cadáveres de indivíduos mortos no anfiteatro. A morte de gladiadores e infratores no anfiteatro, como já foi comentado, tratava-se não só de uma morte violenta, mas também estava conectada à religião oficial do Império tanto pela sacralidade do espaço do anfiteatro quanto pelas festividades religiosas das quais os jogos faziam parte.¹¹

11 Outro ingrediente utilizado por Pânfila é a combinação leite e mel, algo também bastante presente nos PGM (IV, 910; IV, 2190; IV, 2970; IV, 3150; XII, 215; XIII, 130-135; XIII, 1015).

Fronteiras de gênero no campo mágico

O arquétipo de feiticeira elaborado por Apuleio se torna mais evidente quando comparado aos personagens masculinos que realizam práticas mágicas. Podemos citar um caso bastante ilustrativo: o profeta egípcio Zatchlas, responsável por reanimar um cadáver diante de toda população. Zatchlas, chamado “profeta de primeira ordem”, é descrito como “um homem moço, vestido com uma túnica de linho, calçado com sandálias de fibra de palmeira e a cabeça inteiramente raspada”, características compartilhadas pelos seguidores de Isis (Apul., *Met.*, II, 28). É dito que, mediante “um preço muito elevado”, Zatchlas foi contratado para trazer o morto à vida e desvendar a real causa de sua morte:

instado dessa maneira, o profeta colocou um raminho de planta na boca do morto, e outro sobre o peito. Depois, voltando-se para o oriente e invocando em silêncio a augusta majestade do Sol que subia no horizonte, pela solenidade dessa atitude fez crescer cada vez mais, entre seus assistentes, a expectativa do milagre. (Apul., *Met.*, II, 28).

O rito empregado pelo profeta se assemelha com instruções dadas no *PGM* (IV, 2240). Em um rito para interrogar cadáveres, é dito: “numa folha de linho, escreva isto: AZEL BALEMACHO [...] e ponha na boca [do cadáver]”. O ato de direcionar-se para o leste para encarar o sol no momento de pronunciar o feitiço também é sugerido nos *PGM*, com bastante recorrência (*PGM*, XXXVI, 265; IV, 3175-3195; VII, 995; XII, 190; XII, 205-215; XIII, 255). Nota-se que tanto a *goeteia* das feiticeiras quanto a *teurgia* do sacerdote compartilham uma fonte comum, os *PGM*, além de alguns instrumentos, como plantas especiais, e são capazes de comandar os mortos. Desse modo, a dicotomia que Apuleio propõe no campo do sagrado é meramente ilusória. Nesse sentido, a conclusão da passagem do profeta Zatchlas é ilustrativa: após o cadáver ser reanimado, este declara que sua morte foi causada pela nova esposa, que além de assassina era adúltera.

Os atores mágicos masculinos nas *Metamorphoses* podem ser divididos, grosso modo, em charlatões e sacerdotes de cultos

orientais. Enquanto os primeiros não possuem poder algum e são *humiliores*, os segundos se relacionam com o culto isíaco e são representados positivamente dentro da narrativa ao realizarem feitos miraculosos publicamente, como o caso do egípcio Zatchlas. Outro sacerdote descrito positivamente é Mitra, sacerdote do culto de Ísis que restitui a forma humana ao protagonista Lúcio, também diante de um grande número de pessoas (Apul., *Met.*, XI, 13).

A dicotomia homem-mulher elaborada por Apuleio só arrefece quando lançamos olhar sobre os personagens ditos charlatões. Isso pois, apesar de se tratarem de homens, esses agentes mentem sobre seus poderes para enganar os cidadãos. Porém, mesmo aos charlatões não é atribuída a prática da *goeteia*, reforçando a mensagem de que tais práticas seriam exclusivas do sexo feminino. Ou seja, tais personagens são inseridos na trama como mentirosos, porém inofensivos a ordem pública no que tange a saberes mágicos. Estão numa zona cinzenta entre a religião reconhecida socialmente e as *magias* condenáveis. No caso dos sacerdotes da deusa Atagartis, apresentados como notórios charlatões por Apuleio, um elemento torna ainda mais complexa essa categoria: são descritos como afeminados em sua maneira de se vestir, pois utilizam trajes chamativos. São indivíduos que viajam de cidade em cidade, enganando os habitantes locais com sua falsa fé e poderes taumaturgicos, simulando epifanias e alegando cultivar a castidade, enquanto que, à noite, se entregam a bebida e orgias. Na descrição de Apuleio, as oferendas recolhidas em nome da deusa eram consumidas pelos sacerdotes secretamente, como banquetes. Na seguinte passagem, o autor atribui a homossexualidade a esses personagens:

na volta do banho, trouxeram como convidado um robusto camponês, cujos flancos intrépidos e baixo ventre eram avantajados. Depois de terem provado algumas guloseimas, antes do repasto propriamente dito, eis que esses desavergonhados imundos, ardendo em um fogo impuro, se abandonaram as mais escandalosas desordens de uma paixão contra a natureza. O moço, deitado de costas, completamente nu, foi cercado de todos os lados, e assediado com abomináveis solicitações). (Apul., *Met.*, VIII, 29).

A homossexualidade e a lascívia atribuídas a esses charlatões reforça a tese de que, para Apuleio, a competência religiosa está atrelada a própria masculinidade plena. Ainda que os charlatões praticassem a *magia* condenável – *goeteia* –, também não eram homens em sua completude, então justificaria sua incapacidade em de fato exercer uma relação verdadeira com os deuses. Neste exemplo, o *gênero* e os atributos da feminilidade, muito além do sexo em si, demarcam uma fronteira de atuação no campo mágico-religioso pretendido pelo autor. Percebe-se que, para Apuleio, as mulheres tendem a ser desprovidas de *sobrietas*¹² uma concepção filosófica normalmente atrelada ao indivíduo masculino. Na literatura, o arquétipo das mulheres histéricas forneceu o contraponto ao ideal de homem sóbrio. É uma visão sobre o feminino que remonta a Homero, nas personagens Hécuba, que ameaça comer Aquiles vivo; e a enfermeira Eurycleia, que, na Odisseia, expressa o mesmo desejo bestial em relação a Ulisses. Figuras mitológicas, como a esposa de Menelau, Clitemnestra, e a feiticeira Medeia, tinham suas históricas de vingança povoando as mentes masculinas, desde jovens, reforçando a associação entre o feminino e o descontrole emocional (HARRIS, 2004, p. 266). Já no século II, as personagens das *Metamorphoses*, de Apuleio, envolvidas em adultérios, assassinatos e feitiçaria, reproduzem esse lugar comum, contrastando com a moderação filosófica atribuída aos homens de poder.

Considerações finais

Diante do modo como Apuleio distingue atores mágicos femininos e masculinos, fica patente que, para Apuleio, os

12 *Sobrietas* é a forma latinizada do original grego *σοφροσυνη* (*sôphrosynê*). No *Oxford Latin Dictionary*, a *sobrietas* é definida como um estado de espírito “sóbrio, livre de intoxicação”, um estado de “seriedade” mental (GLARE, 1968, p. 1777). Contudo, o sentido e a função desse conceito para a filosofia, em especial a platônica, é mais profundo. Para Brisson e Pradeau (2019, p. 17), “a temperança (*sôphrosynê*), o autocontrole de si, dos prazeres e dos comportamentos excessivos, é a virtude da alma toda e da sociedade em seu conjunto: possibilita o acordo e a harmonia entre as espécies da alma e os grupos da cidade”, compondo a tríade das principais virtudes platônicas, ao lado da coragem (*andrêia*) e da sabedoria (*sophia*). O equilíbrio da mente era um dos ideais filosóficos mais valorizados no século II, em especial para a educação dos jovens aristocratas, a quem a *sobrietas* foi um dos principais signos diferenciadores para sua identidade (HAHN, 2011, p. 118).

praticantes de *goeteia* são basicamente: mulheres pobres e velhas que fogem ao julgo masculino. A estigmatização dessas personagens é expressão de um momento histórico em que os papéis de cada sexo estavam claramente delimitados, sendo o acesso do feminino a qualquer tipo de poder um perigo à ordem patriarcal (OMENA, 2001, p. 62-69). A representação que Apuleio faz das feiticeiras se apropria dos *topoi* da literatura latina e helenística, tais quais: a *goeteia* como problema social e a mulher como causadora da desordem. Contudo, o fato desses princípios não serem totalmente uma criação de Apuleio não invalida seu discurso, uma vez que, como aponta Ciro Cardoso (2012), uma representação que espera se disseminar precisa apelar, em certa medida, a medos ou desejos já presentes no senso comum. Ou seja, as personagens descritas nas *Metamorphoses* seriam críveis para a audiência justamente por irem ao encontro do folclore corrente. Mas isso não quer dizer que devemos tratar a literatura como descolada de práticas mágicas reais, pois Apuleio enriquece os *topoi* literários com elementos novos provenientes das práticas de *magia* com as quais foi contemporâneo em Cartago, o que é verificável pela análise dos instrumentos mágicos descritos por Apuleio à luz dos *PGM* e das *defixiones*. Tratam-se de práticas recorrentes no cotidiano da cidade. Nas palavras de Constantini (2019, p. 76), “Apuleio não só consegue emular seus precursores, mas também desperta o interesse mórbido de sua audiência mediante uma descrição de realismo sem precedentes”.

Investir a representação na *magia* em Apuleio abre um rico caminho de investigação, além de práticas ritualísticas que foram comuns no cotidiano romano-africano, mas, também, nos permite compreender nuances das relações de *gênero* que transcendem o campo da política institucional ou das relações domésticas. A dicotomia homem-mulher tende a ser uma constante quando se trata de interpretar o mundo, resultando em hierarquias entre atores sociais em qualquer campo, além de estigmas a aqueles que não se esquadram em seu papel social pré-determinado.

Referências

Fontes

APULEIUS. *Apologia. Florida. De Deo Socratis*. Translated by Christopher P. Jones. London: Loeb Classical Library, 2019.

APULEIO. *O Asno de Ouro*. Tradução, prefácio e notas de Ruth Guimarães. São Paulo: Editora 34, 2019.

APULEIUS. *Metamorphoses*: books I-VI. Translated and introduction by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

APULEIUS. *Metamorphoses*: books VII-XI. Translated by J. Arthur Hanson. London: Loeb Classical Library, 1989.

AUDOLLENT, A. M. H. *Defixonum Tabellae: Quotquot innotuerunt tam in Graecis Orientis quam in totius Occidenti partibus praeter Atticas in Corpore Inscriptionum Atticarumeditas*. Paris: A. Fontemoing, 1904.

BETZ, H. D. (ed.). *The Greek Magical Papyri in translation*. Including the Demotic spells. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

Bibliografia

BRISSON, L.; PRADEAU, J. *Vocabulário de Platão*. São Paulo: Martins Fontes, 2019.

BURRISS, E. E. The terminology of witchcraft. *Classical Philology*, v. 31, n. 2, p. 137-145, 1936.

CAMPOS, C. E. da C. Práticas da *magia* no mundo romano (séc. a.C. - II d.C.). X Jornada de estudos antigos e medievais. *Anais...* Maringá: PPEUM, 2011. Disponível em: <http://www.ppe.uem.br/jeam/anais/2011/pdf/comun/03013.pdf>. Acesso em: 20 fev. 2022.

CARDOSO, C. F. O uso, em história, da noção de representações sociais desenvolvida na psicologia social: um recurso metodológico possível. *Psicologia e Saber Social*, n. 1, p. 40-52, 2012.

COLLINS, D. *Magic in the ancient greek world*. London: Blackwell Publishing, 2008.

CONSTANTINI, L. The real tools of magic: Pamphile's macabre paraphernalia (Apuleius, Met. 3,17,4-5). *Ancient Narrative*, v. 15, p. 75-88, 2019.

- DUARTE, A. da S. Apresentação. In: APULEIO. *O asno de ouro*. São Paulo: Editora 34, 2019.
- EASON, C. *Fabulous creatures, mythical monsters, and animal power symbols: a handbook*. Westport: Greenwood Publishing Group, 2008.
- GAGER, J. G. *Curse tablets and binding spells from the Ancient World*. New York: Oxford University Press, 1992.
- GAISSER, J. H. *The fortunes of Apuleius and the Golden Ass*. New York: Princeton University Press, 2008.
- GLARE, P. G. W. Sobrietas. In: GLARE, P. G. W. *Oxford latin dictionary*. Oxford: Clarendon Press, 1968, p. 1777.
- HAHN, J. Philosophy as socio-political upbringing. In: PEACHIN, M. (ed.). *The Oxford handbook of social relations in the roman world*. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- HARRISON, S. J. *Apuleius: a latin sophist*. New York: Oxford University Press, 2000.
- KAROL, L. *De Deo Socratis: a demonologia no contexto do Império Greco-Romano*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas). Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.
- LIMA NETO, B. M. Crimen *magiae*: a legislação romana contra *magia* no contexto do julgamento de Apuleio de Madaura (séc. II d. C.). In: SILVA, E. C. M. da; SILVA, G. V. da; SILVA, R. A. da (org.). *O Império Romano e sua diversidade religiosa*. Vitória: Edufes, 2019.
- LIMA NETO, B. M. *Entre a filosofia e a magia: o caso da estigmatização de Apuleio na África romana (séc. II d.C.)*. Curitiba: Prismas, 2016.
- MAUSS, M. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Edusp, 1974.
- OMENA, L. M. de. As estratégias de afirmação social das mulheres no romance O Asno de Ouro de Lúcio Apuleio. *História: questões e debates*, n. 34, p. 65-88, 2001.
- RIBEIRO, A. As tabellae defixionum: características e propósitos. *Revista Portuguesa de Arqueologia*, v. 9, n. 2, p. 239-258, 2006.
- SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, v. 2, n. 20, p. 17-99, 1995.
- SOARES, H. da P. *Magia e poder no Egito tardio: a emergência dos sacerdotes magos como 'theoi andres'*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2020.

SOARES, H. P. A atuação dos magos e adivinhos como *theoi andres* no Egito tardo-antigo: práticas e rituais de adivinhação nos *Papiros Mágicos Gregos* (séc. III e IV). *Romanitas: Revista de Estudos Greco-latinos*, n. 9, p. 147-161, 2017.

O papel dos sofistas e filósofos gregos no Império Romano o caso de Dion de Prusa (sécs. I-II).

Esdra Erlacher¹

No Principado era comum encontrarmos filósofos e oradores gregos circulando pelas cidades do Império, proferindo seus discursos e conferências, participando de embaixadas aos imperadores, intermediando conflitos entre as cidades, dentre tantas outras funções que exerciam e que serão objeto do presente texto (GUARINELLO, 2014, p. 144). Cumpre destacar que tomaremos como recorte temporal os séculos I e II.² Isso significa que a atuação de tais indivíduos não pode ser dissociada do contexto macro em que estavam inseridos, ou seja, o momento da dominação romana sobre todas as regiões ao redor do Mediterrâneo.

Como se sabe o Império Romano foi fundado sob uma ampla rede de cidades, transformadas posteriormente em províncias. No caso do Oriente, sobre o qual nos ateremos, uma vez que estamos tratando de indivíduos de origem grega e de atuação nesse mesmo território, esse processo de expansão imperial começou já no século II a. C., quando várias regiões foram conquistadas: em 148 a. C.

1 Mestranda em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Licenciada em História pela Universidade Federal do Espírito Santo. Pesquisadora do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). E-mail: esdraerlacher@gmail.com.

2 Todas as datas mencionadas se referem ao período posterior ao nascimento de Cristo, exceto as que estiverem identificadas com a. C.

na Macedônia, em 146 a. C. e em 133 no oeste da Ásia Menor. Contudo, ao contrário do que se imagina, as autoridades romanas desenvolveram pouquíssimas ferramentas de controle direto sobre tais territórios, deixando às autoridades municipais amplos poderes e certa autonomia. Assim, os romanos deixam os dirigentes locais governarem seu território, entretanto, são eles quem decidem em que condições e limites esses governos citadinos devem ser exercidos. A autonomia das cidades torna-se então objeto de negociação permanente entre três instâncias básicas: o imperador, as autoridades provinciais e as autoridades cívicas (FRIJA, 2012, p. 94-96). A atuação dos sofistas e filósofos é permeada então por todos esses fatos, como veremos adiante.

Mas de fato o que esses indivíduos faziam? Quais eram as funções deles em um Império tão diversificado como o romano? Havia diferenças entre os papéis de sofistas e filósofos na sociedade greco-romana do Principado? Tais perguntas são fundamentais para a discussão que ora se apresenta e são elas que buscaremos responder no presente texto, tomando como referência a trajetória de Dion de Prusa, um indivíduo ora apresentando como filósofo, ora como sofista, ora como ambos.

Antes de tudo cabe, porém, discutirmos quem foi esse indivíduo e qual a sua relação com a discussão sobre o papel dos sofistas e filósofos gregos no Império Romano. Dion de Prusa nasceu entre 40 e 50, na região da Bitínia, na Ásia Menor, era, portanto, de origem grega. Ele pertencia a uma família proeminente, cuja fortuna o permitiu herdar propriedades na cidade de Prusa, além de ter possibilitado que ele tivesse acesso a uma educação de qualidade. Como se sabe, a educação greco-romana, nesse contexto, não era acessível a todos os indivíduos, mas sim um privilégio gozado pelos membros dos grupos sociais mais abastados (SILVA, 2013, p. 9). Infelizmente Dion de Prusa não deixou registrado detalhes sobre sua formação cultural, mas pelo conteúdo de seus textos conjectura-se que tenha de fato tido acesso aos graus mais elevados do saber.

Ao que tudo indica, até aproximadamente o ano 60, Dion permaneceu em sua cidade natal, mas depois disso foi para Roma,

onde estudou com o famoso filósofo estoico Caio Musônio Rufo (NIELSEN, 2008, p. 121; MOLES, 1978, p. 82). Nesse período, que data do governo do imperador Nero, conjectura-se que o orador tenha ganhado fama e prestígio, além de ter estabelecido vínculo com membros da casa imperial, como Flávio Sabino, neto do irmão mais velho de Vespasiano. Tais dados demonstram que Dion estava de alguma maneira inserido nas estruturas do poder imperial.

A partir de 70, ao que as fontes demonstram, Dion começou a realizar viagens por inúmeras cidades do Império Romano, proferindo suas conferências destinadas a educar os habitantes, tal como ocorreu em Rodes e Alexandria. Tais eventos são atestados pelos discursos *Aos rodesianos* (Or. 31) e *Aos alexandrinos* (Or. 32), produzidos entre 70 e 75, nos quais o autor admoesta a população acerca de seus comportamentos excessivos e inadequados ao frequentarem os espaços públicos.

Depois disso os dados biográficos sobre Dion são lacunares e só temos notícia sobre sua trajetória no ano 82, quando ele é exilado por Domiciano, por críticas que teceu ao governo e por sua proximidade com o já citado Tito Flávio Sabino, que fora assassinado pelo imperador, sob acusação de conspirar contra o monarca (JONES, 1978, p. 46). Sob a pena de *interdictio certorum locorum*, o orador fora banido da Península Itálica e da Bitínia, o que o obrigou a vagar por regiões longínquas.

Após a morte de Domiciano, em 96, o exílio de Dion findou. Momento esse em que Dion pôde voltar para a sua terra natal e, uma vez livre, retomou suas viagens pelas cidades do Império, fazendo com que adquirisse ainda mais prestígio. Cidades importantes da Ásia Menor foram palco de suas visitas: Niceia, Nicomedia, Tarso e Apameia. Além disso, entre 99 e 100, acredita-se que Dion tenha presidido uma embaixada ao imperador Trajano, por meio da qual Prusa recebeu diversos favores, como o aumento de suas receitas e o aumento de membros da *boulé* (JONES, 1978, p. 53).

Depois de suas viagens, Dion parece ter focado nos negócios citadinos, ocupando-se de projetos arquitetônicos de melhorias e

embelezamento de sua cidade natal, Prusa. Segundo o autor seu projeto envolvia a construção de fortificações, portos e um estaleiro (Dio Chrys., *Or.* LXV, 13). Contudo, ao contrário do que se pode imaginar, esses empreendimentos lhe custaram muitas críticas e até um processo judicial, o que é atestado por Plínio, o Jovem,³ na Carta X, enviada ao imperador Trajano. Tal documentação é, inclusive, o último registro sobre a trajetória de Dion. Por isso, conjectura-se que o orador tenha falecido entre 110 e 120, já que, considerando a data de nascimento entre 40 e 50, estaria em idade avançada.

Sua experiência lhe rendeu inúmeros textos, dos quais 80 foram preservados e transmitidos à posteridade chegando até nós. Tais discursos versam sobre os mais variados temas e refletem a trajetória desse orador, o qual consideramos um filósofo/sofista, pelos motivos que serão abordados a seguir. Mas o fato é que sua obra nos diz muito a respeito da condição das cidades gregas no período do Principado, sobre a administração romana e principalmente sobre a atuação política dos sofistas e filósofos gregos nesse contexto.

Feitas essas considerações biográficas sobre Dion de Prusa cabe-nos refletir mais a fundo sobre o papel dos praticantes da sofística e a da filosofia no Império Romano.

Uma primeira consideração a ser feita sobre esses indivíduos é que é muito difícil classificar quem é o sofista e quem é o filósofo no Império Romano, haja vista a não existência de uma fronteira rígida entre as duas disciplinas (STANTON, 1973, p. 350). Essa ideia é corroborada por diversos historiadores contemporâneos. Bowersock (1969), Jones (1978) e Gachallová (2015) concordam com o fato de que um mesmo homem podia combinar os dois papéis. Anderson (1993, p. 134) também defende que era comum o estudo concomitante de filosofia e retórica, embora os estudantes tivessem de escolher em algum momento como gostariam de ser identificados, ou seja, como filósofo ou como sofista.

Para Gachallová (2015, p. 23), apresentar-se como uma coisa ou outra tinha mais a ver com a construção de uma dada identidade,

3 Plínio, o Jovem, foi *legatus pro praetore* do Ponto-Bitínia entre 111 e 112.

de uma imagem específica, do que uma escolha metodológica, já que para a autora aprofundar-se em filosofia não significava a rejeição da sofística.

Nesse sentido, Jones (1978, p. 9) argumenta que embora sofística e filosofia fossem campos do saber diferentes, com suas cátedras especializadas e seus próprios professores, seus conhecimentos acabam confluindo e se mesclando. Ademais, o autor também destaca a dificuldade de definir quem era o filósofo e quem era o sofista, uma vez que tais termos podiam ser empregados com significados diversos. Por exemplo, a palavra sofista podia ser aplicada aos indivíduos que expunham suas ideias em conferências para grandes audiências ou ainda aquele que sabia construir seus textos com as melhores palavras e construções linguísticas. Entretanto, tal título podia significar charlatão, impostor, vaidoso, aquele que busca excessivamente a fama e o prestígio.

Vemos assim que as fronteiras entre sofística e filosofia não eram tão delimitadas e que muitas vezes alguns indivíduos acabavam apresentando características de ambas as disciplinas. O próprio Filóstrato, autor que produziu uma biografia de determinados sofistas no século III, em sua obra *Vida dos sofistas*, apontou essa mescla entre os campos do saber, afirmando que a Sofística Antiga devia ser considerada uma retórica que se dedicava à filosofia (Philostr., VS, I, 480). Silva (2014, p. 178), ao analisar a obra do biógrafo constatou, nesse sentido, que os sofistas catalogados por Filóstrato, dentre os quais o próprio Dion de Prusa, foram também alunos de filósofos, assim como os filósofos estudaram com rétores e sofistas. Dion de Prusa, sobre o qual falamos anteriormente, foi descrito pelo biógrafo como alguém com diversos atributos que, por isso mesmo, era difícil de ser classificado como uma coisa ou outra, acabando por descrevê-lo como orador e filósofo (Philostr., VS, I, 487).

Entretanto, embora houvesse essa confusão ou mesmo dificuldade em classificar quem era o sofista e quem era o filósofo, havia algumas características vistas como próprias de uns e outros. Em primeiro lugar citamos a maneira com que esses indivíduos

são representados em relação a sua aparência física. Os sofistas normalmente são vistos como aqueles que se preocupam com as vestimentas e os gestos feitos na hora de seus pronunciamentos. Já os filósofos são representados com cabelos e barba mais compridos e roupas simples ou até mesmo esfarrapadas.

Ao que tudo indica, embora Dion de Prusa utilizasse a retórica e se apresentasse para grandes multidões, ele parecia preferir ser reconhecido como um filósofo. Em seus textos, quase todas as referências que faz aos sofistas é em tom depreciativo (MOLES, 1978, p. 78). Talvez devido a essa vontade que ele tinha de ser associado a filosofia, Dion escolheu se apresentar fisicamente com uma estética característica dos filósofos. Em um de seus textos em que descreve sua experiência ao ser banido da Península Itálica e da Bitínia, Dion salienta que:

Assim, depois de dar-me ânimo a mim mesmo para não ter medo nem vergonha do que fazia, *coloquei uma veste humilde e*, mudando também nas demais coisas, comecei a vagar por todas as partes. Os que se encontravam comigo, ao ver-me, *uns me chamavam vagabundo, outros mendigo e alguns até filósofo*. (Dio Chrys., Or. XIII, 11, grifo nosso).

No trecho acima fica bem nítido que Dion fazia uma associação entre o tipo de vestimenta e a prática filosófica, o que nos induz a pensar que ele escolheu se vestir de forma humilde com uma intenção bem específica: a de ser associado a um filósofo. Em outro discurso produzido pelo autor ele também aponta qual seria a aparência ideal do verdadeiro filósofo, o que incluía cabelos longos, barba abundante, um manto e um bastão (Dio Chrys., Or. LXXII, 2). Vemos assim que embora as funções de sofistas e filósofos na sociedade greco-romana do Principado não fossem delimitadas, a aparência física era um sinal de distinção. E caso olhássemos para a categoria aparência isoladamente diríamos que Dion tem muito mais de um filósofo do que de um sofista.

Outro elemento de possível distinção entre esses indivíduos era em relação a sua projeção social. Trapp (2007, p. 478) argumenta que os sofistas eram mais numerosos e recebiam mais reconhecimento

social. Para Sidebottom (2009, p. 85), os sofistas buscavam fama, poder e prestígio, ao passo que os filósofos evitavam exposições para grandes audiências e não procuravam obter admiração do público. Exatamente por isso, em alguns momentos os praticantes da sofística são vistos de forma pejorativa, associados à vaidade e à busca excessiva por glória. Talvez devido a isso Dion preferisse ser associado a um filósofo, embora considerando as características apontadas por Trapp (2007) e Sidebottom (2009), ele fosse muito mais um sofista, haja vista as viagens que ele fez pelo Império, nas quais discursou para muitas pessoas.

Mesmo com essas diferenças de representação e de prestígio social, os sofistas e filósofos desempenhavam atividades muito semelhantes. Vejamos a seguir as principais funções exercidas por tais indivíduos no Império Romano, durante o período do Principado.

Existem diversos casos de sofistas que exerceram cargos públicos, fosse nas administrações imperiais, provinciais ou municipais, de maneira que muitos deles exerciam o papel de representantes de suas comunidades perante o governo romano. Dion de Prusa, por exemplo, como dissemos, presidiu uma embaixada ao imperador Trajano entre 99 e 100, por meio da qual vários benefícios foram concedidos a sua cidade natal, Prusa. Os sofistas, já que eram considerados excelentes oradores públicos, eram convidados em muitas ocasiões para representarem suas cidades perante o Império ou perante autoridades de menor poder, como governadores, magistrados, patronos das cidades, dentre outros (SILVA, 2014, p. 189).

Assim, encontramos muitos sofistas nas funções de mediadores entre suas comunidades e o governo imperial, na medida em que eles se tornavam porta-vozes dos interesses de suas comunidades perante o Império, fosse no sentido de colaborar com o processo de integração dos gregos à ordem imperial, fosse no sentido de criticar as autoridades romanas. Os sofistas gregos podiam ainda intermediar conflitos existentes entre as próprias cidades. No Principado era muito comum que as *póleis* disputassem entre si para conquistar privilégios, títulos e benesses do Império. Assim, não era

raro que os sofistas lançassem discursos em defesa da concórdia, o que foi feito por Dion de Prusa. O orador foi solicitado pelos dirigentes citadinos em pelo menos quatro das grandes cidades da Ásia Menor para pronunciar seus discursos em favor da concórdia: Apameia, Prusa, Niceia e Nicomedia.

Além de exercerem a função de negociadores, os sofistas podiam ocupar cargos públicos, atuar como conselheiros imperiais ou secretários dos imperadores. Outra atividade que esses indivíduos podiam desempenhar era a de evergeta, o que contribuía tanto para o funcionamento das cidades quanto da própria engrenagem imperial.⁴ Segundo a historiadora Maria José Hidalgo de la VEGA, esses homens gastavam parte de suas fortunas financiando construções públicas que embelezavam e melhoravam as cidades, e, em troca, eles recebiam grandes honrarias dos habitantes (HIDALGO DE LA VEGA, 2002, p. 83).

Podemos pensar em Dion exercendo tal função, uma vez que ele foi responsável por um projeto arquitetônico de embelezamento do espaço citadino de Prusa, o qual, infelizmente, não sabemos se foi concretizado ou não. Segundo o autor, seu projeto envolvia a construção de fortificações, estaleiros e portos (Dio Chrys., *Or.* LXV, 13). Além disso, segundo Plínio, o Jovem, Dion construiu ou reformou uma estrutura de uso público, que continha uma biblioteca e um pátio com colunatas, no centro do qual havia um monumento funerário de sua esposa e de seu filho (Pliny, *Eps.* X, 81). Contudo, ao contrário do esperado, esses empreendimentos não custaram apenas o dinheiro de Dion, mas também a sua reputação, pois severamente criticado, o que também lhe rendeu um processo judicial.

Quanto a bibliografia especializada na função dos filósofos, notamos algumas atividades que não são necessariamente opostas aquelas desenvolvidas pelos sofistas, haja vista que tais funções se assemelhavam em grande medida. É importante, porém, destaca-las.

⁴ Segundo Zuiderhoeck (2009, p. 6), o evergetismo era uma espécie de troca entre as aristocracias citadinas e suas comunidades: aqueles que possuíam condições faziam doações a suas cidades que, por sua vez, honravam os doadores.

Segundo Dillon (2008, p. 940), as funções dos praticantes de filosofia eram variadas, contudo duas são evidenciadas: o filósofo como professor e como homem político e figura pública. Como professores, eles instruíam aqueles que desejavam se profissionalizar em na filosofia, além dos jovens, membros das aristocracias que necessitavam de tal conhecimento se quisessem ingressar no serviço público ou mesmo no direito. Além disso, os filósofos podiam ocupar cargos administrativos ou mesmo serem requisitados como embaixadores. Vemos assim que a administração pública e a diplomacia eram atividades que tanto sofistas quanto filósofos exerciam. Como vimos, Dion de Prusa também atuou como embaixador no final do século I.

Outra atribuição dada aos filósofos é a de desenvolvedores de uma teoria política, que poderia servir para legitimar/sustentar o poder imperial ou mesmo contestá-lo. Segundo Hidalgo de la Vega (2004, p. 75-80), Dion de Prusa pode ser visto ocupando esse papel, uma vez que nos *Discursos sobre a realeza* ele desenvolve uma teoria que servia para dar sustentação ao imperador Trajano. Essas orações, ao que tudo indicam, foram escritas no período do governo de Trajano. Alguns pesquisadores acreditam na possibilidade de que Dion de Prusa tenha produzido e lido esses textos na presença do próprio imperador (JONES, 1978, p. 115-123). Enquanto outros historiadores desconfiam da suposta leitura dos discursos perante Trajano (WITHMARSH, 2001, p. 325-327; SWAIN, 1996, p. 193-194).

O fato é que nesses discursos Dion produz uma teorização político-filosófica sobre a basileia, bem como sobre a educação e o comportamento adequado do basileus ideal. Dessa forma, o orador contrasta as características do governante ideal em oposição ao tirano. Ademais, o autor destaca a importância que o conselheiro do rei possuía, o qual devia ser um profundo conhecedor de filosofia e da retórica. Hidalgo de la Vega (2004, p. 75-80) interpreta isso como um sinal de que Dion tentava se colocar no papel de aconselhador de Trajano. Eis então outra função dos filósofos: a de conselheiros dos governantes.

Cabe-nos ressaltar ainda uma imagem dúbia dos filósofos: ora vistos como homens políticos, ocupantes de cargos administrativos, embaixadores, conselheiros de reis e imperadores; ora vistos com zombaria, desprezo e até desconfiança. Não é à toa que alguns governantes empreenderam uma política de perseguição e exílio de filósofos considerados perigosos ao poder político, como é o caso de Nero, Vespasiano e Domiciano. Em 88 Domiciano expulsou todos os filósofos de Roma e em 94 estendeu essa sentença a todos que estivessem na Península Itálica (MONFORD, 2002, p. 5). Nosso autor, Dion de Prusa, foi afetado por essa medida, uma vez que, como vimos, foi banido também de sua província natal, a Bitínia.

Considerações finais

Por fim, é preciso destacar, a partir das reflexões feitas até aqui, que consideramos que as funções de sofistas e filósofos gregos no Principado romano não eram tão delimitadas quanto poderíamos achar. Como vimos, embora tivessem algumas características de diferenciação, como a aparência física, as vestimentas, enfim, toda uma estética, e diferenciações relativas ao prestígio social, muitas vezes eles realizavam as mesmas atividades. Um mesmo indivíduo podia combinar os dois papéis, como é o caso de Dion de Prusa.

Tal orador, embora preferisse ser classificado como um filósofo, haja vista a sua escolha por determinada representação estética, exercia em grande medida atividades características dos sofistas. Utilizamos a trajetória desse indivíduo como base para o presente texto justamente porque as atividades exercidas por Dion de Prusa nos dizem muito sobre a atuação dos sofistas e filósofos nas comunidades citadinas.

De todo modo, esses indivíduos foram fundamentais na história do Império Romano, haja vista sua atuação como funcionários públicos, porta-vozes de suas comunidades, intermediadores de conflitos, políticos locais, conselheiros dos imperadores, embaixadores e teóricos político-filosóficos.

Referências

Documentação primária impressa

- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XII-XXXI*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1989.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos XXXII-LX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 1997.
- DIÓN DE PRUSA. *Discursos LXI-LXXX*. Traducción de Gonzalo del Cerro Calderón. Madrid: Gredos, 2000.
- FILÓSTRATO. *Vidas de los Sofistas*. Introdução, tradução e notas de María Concepción Giner Soria. Madrid: Editorial Gredos, 1982.
- PLINY THE YOUNGER. *Letters: books VIII-X*. Translated by Betty Radice. London: Loeb Classical Library, 1969. v. II.

Obras de apoio

- ANDERSON, G. *The Second Sophistic: a cultural phenomenon in the Roman Empire*. London: Routledge, 1993.
- BOWERSOCK, G. W. *Greek sophists in the Roman Empire*. Oxford: Clarendon, 1969.
- DILLON, M. Philosophy. In: BOWMAN, A. K. GARNSEY, P. RATHBONE, D. (ed.) *The Cambridge Ancient History. The High Empire*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.
- FRIJA, G. Administrar o território das cidades no Império Romano. In: CAMPOS, A. P. et al. (org.) *Territórios, poderes, identidades: a ocupação do espaço entre a política e a cultura*. Vitória: GM, 2012.
- GACHALLOVÁ, N. Rhetoric and philophy in the age of the Seconc-Sophistic: real conflit or fight for controversy? *Graeco-Latina Brunensia*, v. 20, n. 1, p. 19-32, 2015.
- GUARINELLO, N. L. *Ensaio sobre História Antiga*. Tese (Livre-docência em História Antiga). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. La paideia griega, iniciación a la realeza: los Peri Basileias de Dión Crisóstomos. *Studia Histórica*, n. 22, p. 71-90, 2004.
- HIDALGO DE LA VEGA, M. J. Ciudades griegas en el Império Romano: la mirada de los sofistas. *Studia Histórica*, n. 20, p. 75-114, 2002.

JONES, C. P. *The roman world of Dio Chrysostom*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

MOLES, J. L. The career and the conversion of Dio Chrysostom. *The Journal of Hellenic Studies*, v. 98, p. 79-100, 1978.

NIELSEN, T. B. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dio Chrysostomos*. Denmark: University of Aarhus, 2008.

SILVA, G. V. A condição social dos professores na Antiguidade Tardia: um estudo com base no *Didaskaleion* de Libânio. *Notandum*, v. 32, n. 1, p. 1-19, 2013.

SILVA, G. V. Conflito, paideia e magia no século IV: a concorrência entre os professores nas cidades do Oriente. In: SILVA, G. V.; SIMÕES, R. H. S.; FRANCO, S. P. (org.). *História e educação: territórios em convergência*. Vitória: Gráfica, 2007.

SILVA, S. C. *O Império Romano do sofista grego Filóstrato nas viagens da 'Vida de Apolônio de Tiana' (século III d.C.)*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Franca, 2014.

SWAIN, S. *Hellenism and Empire: language, classicism, and power in the Greek World ad 20-250*. Oxford: Oxford University Press, 1996.

MONFORD, M. *The roman philosophers: from the time of Cato the Censor do the death of Marcus Aurelius*. London: Routledge, 2002.

NIELSEN, T. B. *Urban life and local politics in Roman Bithynia: the small world of Dio Chrysostomos*. Denmark: University of Aarhus, 2008.

SIDEBOTTOM, H. Philostratus and the symbolic roles of the sophist and philosopher. In: BOWIE, E.; ELSNER, J. (ed.). *Philostratus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

STANTON, G. R. Sophists and philosophers: problems of classification. *The American Journal of Philology*, v. 94, n. 4, p. 350-364, 1973.

TRAPP, M. Philosophy, scholarship, and the world of learning in the Severan period. In: SWAIN, S.; HARRISON, S.; ELSNER, J. (ed.). *Severan Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

WITHMARSH, T. *Greek literature and the Roman Empire: the politics of imitation*. Oxford: University Press, 2001.

ZUIDERHOECK, A. *The politics of munificence in the Roman Empire: citizens, elites and benefactors in Asia Minor*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

A expansão do Islã e o contato com os judeus e com os cristãos no Maghreb

Pietro E. Menegatti de Chiara¹

Desde a Antiguidade, a Península Arábica estava imersa nas redes comerciais que circulavam por diversos oceanos e terras, ora mais próximas, ora mais distantes. De tal maneira que, no início do século VII, a cidade de Meca,² local de nascimento do profeta Muhammad,³ era parada natural para as caravanas e os mais diversos fluxos de pessoas que levavam consigo mercadorias que circulavam entre toda a Península Arábica, pela Síria, pela Babilônia e além; afinal, as rotas convergiam de todas as direções para Meca. O que era a Península Arábica no período denominado de *jahiliya*⁴ pelos islâmicos era particular, tanto quanto à circulação de pessoas de diferentes culturas, quanto por ser rodeado por diferentes estados.

1 É graduando em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atualmente é bolsista pela CNPq e desenvolve pesquisa de iniciação científica sobre alteridade no Dar al-islam e Dar al-harb na rihla de Ibn Battuta. É orientado pelo Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Contato: Pietro.menegatti@gmail.com.

2 Meca, versão aportuguesada de Makka, é uma cidade próxima do litoral do Mar Vermelho e tem um significado de extrema importância no Islã. Além de ser cidade de nascimento do Profeta, dois dos pilares envolvem diretamente tal localidade: o hajj, a obrigatoriedade da peregrinação, caso o fiel tenha condições; e a saala, as cinco orações voltadas diretamente para a caaba, em Meca.

3 Ao referir-se ao último profeta do Islã utilizo o nome “Muhammad” por mais se aproximar do árabe. Também pode ser substituída pelo nome aportuguesado “Maomé”. Não o utilizei por objetivar uma padronização.

4 Jahiliya é o nome dado à Arábia durante o período pré-islâmico. Por vezes é traduzida como “era da ignorância”. Porém, é preciso atentar-se que, para a teologia muçulmana, o Islamismo é visto como existente desde Abraão (PETERS, 2003). O que pode ser visto em 2:135.

Além de estados cristãos, como o axumita⁵, o bizantino⁶, e os três estados da Núbia,⁷ os membros dessa religião marcavam presença na Península Arábica e, conseqüentemente, em Meca. Mesmo que, como aponta Peters (2003, p. 21), a cidade não tivesse tais fiéis como habitantes fixos, não seria improvável uma circulação deles nela.

Quanto aos judeus, por mais que Estados com o judaísmo como religião de estado sejam mais incomuns em comparação com o cristianismo, a região do Iêmen, no século VI, era governada por uma casa real judaica. Ademais, assim como os cristãos, Meca também não tinha uma população de judeus fixa. Porém em Medina pode-se afirmar o contrário, já que havia um assentamento (PETERS, 2003, p. 63-64).

Em suma, Meca está em uma região movimentada e com fluxos de inúmeras religiões e de diversas culturas. Dentre elas, o cristianismo e o judaísmo. Nesse sentido, desde o nascimento do Profeta, tais religiões fazem parte da realidade e do cotidiano dos árabes. Evidentemente, em algumas situações, se encontra mais próxima e, em outras, mais distante.

Muhammad, a revelação e a relação dele com os judeus e os cristãos

Imerso a esse contexto está Muhammad que em 610, de acordo com a tradição, recebe a revelação recitada pelo anjo Gabriel, a qual, mais tarde, será compilada no Alcorão.⁸ Definitivamente, a

5 “O primeiro rei cristão, educado e depois batizado pelo bispo Frumêncio, parece ter sido Ezana, filho de Elle Ameda. Tudo indica que o exemplo do rei e da família real foi amplamente seguido” (MEKOURIA, 2010, p. 428).

6 Ao falar de Império Romano e a sua cristianização, é importante pensar na figura de Constantino. A partir disso, é imprescindível reconhecer as motivações políticas de tal ato, como abordado no texto de Gilvan da Silva (2006).

7 “Temos, portanto, ao fim do século VI, uma Núbia já cristã, composta de três reinos: Nobadia, ao norte; Makuria, no centro, e Alodia, ao sul” (MICHALOWSKI, 2010, p. 338).

8 A relação da religião Islâmica é extremamente profunda com os versículos organizados em suratas. Ao contrário do que se acredita, ele não é a “Bíblia dos muçulmanos”, já que ele representa o próprio Verbo de Deus, a palavra Dele encarnada. (EL FASI; HRBEK, 2010a, p. 46).

Península Arábica do século VI e VII era complexa e contemplava um intenso fluxo de pessoas e, por conseguinte, culturas. Dessa forma, o ambiente de atuação de Muhammad localiza-se nesse fluxo judaico-cristão. Ele é o último profeta após um grande número deles como sucessores: Abraão, Moisés, Jesus, entre outros. Ele seria o clímax de uma história de diálogos entre Criador e a humanidade. (DEMANT, 2004). O Islã se insere como parte da linha cronológica monoteísta abraâmica.

No mais, a religião não está isolada no tempo e no espaço e interage com sua realidade a partir de suas bases materiais. Nesse sentido, tanto no sentido dogmático quanto no político, ela transforma-se mediante ao seu contexto. Isso pode ser visto na resignificação de antigos cultos para o seio do Islã, como a circunvolução na *Kaaba*.⁹ Como diz Peters (2003, p. 40), a revolução islâmica é de conceito e não de culto.

A mesma lógica pode ser vista no contato com o Judaísmo e com o Cristianismo, afinal, o Islã situa-se em uma narrativa histórica que resgata Abraão que, de acordo com o Alcorão “jamais foi judeu nem cristão; foi, outrossim, monoteísta, muçulmano, e nunca se contou entre os idólatras. (3:67). Pode-se vislumbrar que, em sua concepção ontológica corânica, há intensos diálogos entre essas outras duas religiões.

Um ponto importante sobre isso é que tais diálogos assimilam conteúdos que vão além das escrituras oficiais, compreendendo construções posteriores feitas por tais religiões. Um exemplo disso é a noção de culpa judaica na execução de Jesus, na qual, em tal contexto, servia bem as pretensões cristãs em estabelecê-la, já que os judeus foram considerados concorrentes à eleição divina. (FELDMAN, 2009, p. 118). Entretanto, o Alcorão afirma que eles não mataram Jesus, ao invés disso, o confundiram com outra pessoa.

A partir disso, pode-se perceber que a Arábia do início do século VII, e nisso inclui, Muhammad e a revelação; estavam em

⁹ Os muçulmanos crêem que a Kaaba foi um edifício construído por Abraão e seu filho Isaque em Meca.

contato com o judaísmo e com o cristianismo, mas não apenas em suas escrituras, mas também com suas construções históricas diversas. Nesse sentido, há um espaço para assimilá-las e interpretá-las da sua maneira, como por exemplo, identificar que Jesus foi confundido com outra pessoa na sua crucificação. Afinal, as religiões abordadas têm diversos pontos em comum. É improvável que os árabes tivessem conhecimento dos documentos escritos por falta de tradução. Portanto, o meio mais plausível para a circulação dessas informações era o oral.

Em consonância a isso, a História de Muhammad oferece inúmeros contatos com os judeus e os cristãos. De maneira geral, a atitude do profeta foi ambivalente e mudou conforme a posição que ele assumia. A partir desse empreendimento, pode-se destacar na biografia dele duas fases em relação a fiéis dessa religião: a primeira é Muhammad imerso nas redes de contato e a segunda é em sua expansão após sua posição consolidada em Medina, no qual houve formação de *dhimmi*¹⁰ e contratos de conquista política.

Na primeira fase, Muhammad teve mais contato com os judeus, principalmente em Medina, onde havia tribos judaicas estabelecidas. Antes mesmo de uma expansão, pode-se vislumbrar uma expectativa inicial em Medina de alianças e, após isso, um rompimento com os judeus de lá.

Um documento que pode demonstrar as boas expectativas de Muhammad é a chamada “Constituição de Medina¹¹”. A ideia é que, como explicitado na primeira cláusula, ele fosse um pacto do Profeta entre os muçulmanos e os habitantes de Medina, além dos que se juntarem a ele (ROBINSON, 2017, p. 24). Nesse sentido, como foi apresentado por Robinson, havia algumas cláusulas que garantiam uma aliança com os judeus. Dentre elas, uma que enfoca

10 Foi adicionado um “s” no final do termo para indicar plural. Preferiu-se optar pela aporuguesação ao invés de usar o plural em árabe. Ademais, o foco do trabalho é nos judeus e nos cristãos, então o termo *dhimmi*, mesmo que possa se referir a outros súditos, foi utilizado pensando nessas duas religiões.

11 O nome “Constituição de Medina” é utilizado pelo fato de ser comum na bibliografia consultada. Porém, vale ressaltar que o nome pode ser, de certa forma, anacrônico e eurocêntrico, já que a Constituição é uma construção da modernidade europeia.

que os judeus que se juntarem aos islâmicos receberiam ajuda e direitos iguais; ou então, divisão de custos quando estão em guerra; ou ainda, consideração aos aliados nômades dos judeus.

Mais adiante, como sustentado por Robinson (2017), Peters (2003) e Cohen (2008), os judeus de Medina não corresponderam às expectativas que eram esperadas. Dessa maneira, foi possível vislumbrar perseguições e ações violentas quanto aos grupos judeus por parte de Muhammad.

Tal rompimento teve repercussão inclusive nos dogmas. Provavelmente, como aponta Hourani (2016, p. 38), um sinal do rompimento em Medina em um dos fundamentos do Islã seria a nova direção da *qibla*, de Jerusalém para Meca. E ainda, foi em Medina em que Muhammad não jejuou mais no Yom Kippur (PETERS, 2003, p. 72).

Vale ressaltar que o Islã foi definindo-se ao longo do tempo e separando-se de maneira mais explícita das outras religiões abraâmicas. A partir das contradições históricas, o Islã pôde traçar o seu caminho dogmático a partir de sua realidade. Hourani (2016, p. 76), nesse sentido, aponta que uma linha mais demarcada entre muçulmanos e não-muçulmanos poderia ser melhor vista apenas no século X. Isso não significa que o Islamismo deixou no passado as suas semelhanças com o judaísmo, o cristianismo, muito pelo contrário. Mesmo no século XIV, Ibn Taimiya aponta de forma crítica como os cristãos e os judeus misturavam-se, por exemplo.

No sentido político, é importante frisar que, a partir de Medina, o Islã se expandiu territorialmente. A partir daí, os islâmicos não eram mais foragidos de Meca e sim conquistadores imersos em um Império em expansão avassaladora.

Dessa forma, o expansionismo que tem início na Península Arábica inaugura essa segunda fase de contatos. E ele se daria em Medina, o qual a jornada de Muhammad, além de dar início ao calendário Islâmico, constituiu um exemplo aos islâmicos. Afinal, a própria Hégira possui as características de unir forças depois de

partir de um local em que um indivíduo islâmico não consegue fincar suas raízes.

A expansão islâmica e o contato com os judeus e os cristãos

A reação de Muhammad, como apontada, foi ambivalente quanto aos judeus. Uma expectativa de aliança transformou-se, adiante, em hostilidades com os três grupos judaicos assentados em Medina. Portanto, é importante destacar que parte dessas boas relações iniciais ajudaram a compor, mais tarde, o caminhar comum mediante a conquista islâmica de uma nova região habitada pelo *outro*. Ou seja, esses fundamentos pavimentaram o caminho para uma política em relação aos povos subjugados durante a primeira grande onda de conquistas após a morte do Profeta (COHEN, 2008, p. 64). Medina, dessa forma, era o micro. A partir disso, o Islã estava em súbita expansão e era preciso pensar em um caminho da convivência que envolvesse esse novo Império em formação. Ele seria o macro.

Ademais, o próprio Muhammad conquista parte da Península Arábica e estabelece acordos com não-muçulmanos. Pode-se observar movimentação de certos princípios em relação aos povos dominados por parte do Profeta. Dentre eles, os judeus de Khaibar,¹² os quais, foram mantidos acordos entre dominantes e dominados. Mediante o rendimento, estes poderiam professar sua fé diante do pagamento de uma taxa. É importante perceber que a posição dos islâmicos frente a eles já era distinta em relação aos judeus de Medina, já que a Cidade não foi propriamente conquistada em termos militares expansionistas. Evidentemente, esses acordos estarão imersos nas possibilidades das contradições históricas enfrentadas pelas gerações posteriores a Muhammad. O comum será seguir o caminho inicial de Medina e algo similar ao acordo com os judeus Khaibar, pavimentado logo no início da expansão.

Isso pode ser visto adiante no próprio Pacto de Umar, acordo que institucionalizou tais relações, garantindo aos não-muçulmanos

¹² A batalha de Khaibar foi um conflito que envolveu os islâmicos e judeus que viviam em um oásis próximo a Medina.

a mesma segurança que está por trás do tratado de não beligerância na Constituição de Medina (COHEN, 2008, p. 67).

Como visto anteriormente, essa expansão teve que lidar com o Estado Bizantino, o qual controlava tanto regiões do Oriente Médio quanto do norte da África. Tal império iria recuar, mas continuaria existindo até o século XV após a tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos. Nesse sentido, os islâmicos lidaram com áreas cristianizadas sob o seio do estado bizantino. Porém, evidentemente, cada região tinha seu grau de adesão ao Cristianismo que remetia já a um passado de um Império Romano unificado.

Além desse estado, é possível destacar uma força judaica que os islâmicos enfrentaram na conquista do norte da África: uma tribo Jerawa habitava as montanhas do leste de Aurés e era liderada por Kahinah. Quanto a ela, os historiadores posteriores, embora unânimes em considerá-los judeus, divergem quanto às suas origens (CHOURAQUI, 2001 p. 34-38). O próprio governador do Egito, Hassan, como destaca Chouraqui, foi informado que tal mulher era a mais poderosa de Ifriqiya¹³. Entretanto, após a vitória islâmica, os seus filhos recebem o comando e o governo das montanhas Aurés. (IBN KHALDUN, 1852, p. 214)

A estratégia de conferir postos importante no exército para alguns membros de origem nobre amazigh¹⁴ mediante a islamização conferiram uma boa adesão nas fileiras do exército islâmico. Tanto é que a Península Ibérica (al-Andaluz) seria conquistada em 711 por um exército composto, em maioria, de *imazhigen*¹⁵ (EL FASI, 2010, p. 78).

A partir disso, pode-se perceber que tanto Muhammad, quanto seus sucessores, foram hábeis em gerir a questão religiosa e da tolerância e utilizar as diferentes realidades a seu favor. Afinal

13 Ifriqiya é uma divisão que compreende a atual Tunísia e parte da Líbia.

14 Adota-se aqui o nome “amazigh” em substituição ao termo “berbere” já que este é pejorativo, como afirma o artigo de Castellanos i Llorenç, Akioud, Hassan e El Molghy (2000, p. 78).

15 Plural de *amazigh*.

isso se deu porque o motivo “das conquistas do primeiro século da hégira não era converter os não-muçulmanos, mas aumentar a esfera de dominação do Islã (*Dār al-islām*)” (EL FASI; HRBEK, 2010b, p. 70).

Isso é importante destacar, pois, ao abordar a expansão Islâmica, é necessário atentar-se a um mito difundido em demasia: o guerreiro implacável islâmico que oferece a suas vítimas apenas a escolha entre o Islã e a Morte. Tal narrativa, como aponta Lewis (1984, p. 3), foi difundida por historiadores como Edward Gibbon, um clássico no estudo do Império Romano. Por mais que ela tenha sido desmascarada por pesquisadores, ela se fez presente na tradição historiográfica e ainda tem suas forças nos tempos hodiernos mediante a reconstruções orientalistas do passado.

Dessa forma, há exemplos que contradizem esse mito. O que pode ser visto no interesse econômico da não conversão dos protegidos pelos acordos, tendo visto que a conversão deles significaria que o Califado deixaria de arrecadar o dinheiro proveniente dos impostos pagos por eles (DEMANT, 2004, p. 38). Na própria administração inicial do Egito as autoridades sofrem com isso a ponto de ter que escolher entre encorajar a conversão, o que provocaria uma diminuição na arrecadação, ou uma modificação na lei para evitar as conversões (BIANQUIS, 2010, p. 205). Ou seja, a conversão ao Islã dos indivíduos e dos grupos não era dotado de tanta relevância quanto tal mito constrói. Afinal, como dito, o objetivo essencial seria a expansão do Estado Islâmico, isto é, o *Dar al-islam*¹⁶ (EL FASI; HRBEK, 2010a, p. 58).

Ademais, o próprio processo de islamização era um projeto a que poderia apenas ser observado a longo prazo. Por exemplo, no Egito, mesmo sendo possível apontar algumas perseguições aos coptas¹⁷ movidas por dirigentes intolerantes, a conversão se deu de forma gradual e por inúmeros motivos que não a força. Um deles foi,

16 O Dar al-Islam é frequentemente traduzido como “morada do Islã”. O termo se refere aos locais onde o Islã tem controle social político.

17 Os coptas são uma vertente do cristianismo presente no Egito que segue o monofisismo. Mesmo com o domínio islâmico, eles estão presentes na região até o tempos hodiernos

como aponta El Fasi (2010, p. 73-74), a mensagem simples e clara dessa nova religião, que contrastava com um interminável debate teológico sobre questões abstratas e metafísicas que pareciam ininteligíveis para a maioria dos fiéis. Além dessas motivações, outras poderiam aparecer, como busca de vantagens fiscais e sociais, temor de perseguições, a decadência da Igreja Copta ou imigrações beduínas muçulmanas para a região.

O número de fiéis integrados à religião cresceria cada vez mais e, já no século X, grande parte dessa população imersa no *Dar al-islam*, tornar-se-á muçulmana. Não apenas a urbana, mas também um número considerável da população rural (HOURANI, 2016, p. 76). Sobre a expansão de um credo, há um paradoxo, explicitado por Clifford Geertz (2004, p. 27-28), em que as religiões, ao lidar com um âmbito cada vez mais amplo de experiência espiritual, quanto mais elas avançam geograficamente, mais precárias se tornam. Nesse aspecto, há o centro e as periferias. A islamização foi um processo lento e sujeito a influências que proporcionam diferenças mesmo dentro do seio de uma mesma religião. Dada essa ampla proporção de indivíduos na influência islâmica, a religião soube aclimatar-se a diferentes latitudes e junto a povos muito distintos (HRBEK, 2010a, p. 2). Afinal, foram feitos uma série de experimentos que poderiam ser até contraditórios no afã de trazer o Islã para uma relação efetiva com o mundo, tornando-o acessível a seus seguidores, e estes, acessíveis a ele (GEERTZ, 2004, p. 59-60). Mesmo nessas contradições, não se pode dizer que conceitos fundamentais e básicos não atingiam as franjas da expansão islâmica, como defendido por Stephanie Smith (2019), ao analisar três mitos de conversões em locais mais periféricos.

A construção de uma legislação ortodoxa sobre os dhimmis

A constituição de uma legislação islâmica foi um processo que envolveu construções e foi feita a partir de um contexto histórico estabelecido. Ela edificou-se aos poucos a partir da dialética entre as realidades diferentes com que o Islã interagiu.

Não se pode afirmar que, logo após a ação de Muhammad, o Islã teria uma legislação estabelecida. Além disso, a própria lei costumeira dos locais era utilizada e ainda continuou em uso mediante o governo islâmico, afinal, foi estabelecido na ortodoxia sunita que ela continuaria em voga desde que não contradissesse o Alcorão (SAVORY, 1976, p. 55).

A partir da noção da jurisprudência como uma construção, pode-se afirmar que a própria lei islâmica (*Sharia*) não foi desenvolvida até o século XIII e IX. Ao falar desse assunto, é crucial recorrer à figura de al-Shafi'i, um dos ordenadores a legislação e que deu um passo inicial para a *Sharia* sunita.¹⁸ Mesmo que o Corão, por si só, não trouxesse explicitamente jurisdições, ele seria um guia de como lidar com outras fontes. Foi nesse sentido que o chamado “pai da jurisprudência islâmica” unifica também os *ahadith*¹⁹ como fontes importantes para a lei. Tanto é, que, nos séculos posteriores, foi possível identificar um estudo meticuloso dessas fontes. Dessa forma, foram estabelecidas as quatro bases da jurisprudência: as duas mais importantes, o Alcorão e a Sunnah do profeta; em seguida, a *ijma*, o consenso da comunidade e o *qiyas*, o raciocínio por analogia (SAVORY, 1976, p. 57). Além desse teórico, é crucial pensar também, em termos sunitas, em Malik ibn Anas, Abu Hanifa e Ibn Hanbal.

Dentre as fontes principais, isto é o Corão e os *ahadith*, eles apresentam uma visão ambígua acerca dos judeus e dos cristãos. Dessa forma, esses materiais podem servir de legitimidade tanto para proteger quanto para condenar.

Em consonância a tal aspecto, é imprescindível perceber a legislação e o pensar sobre a relação entre Estado, sociedade e religião a partir de suas relações com seu contexto e das suas complexidades e não como um corpo de normas suspensas no ar

18 Enfoco mais na jurisprudência sunita por ser a formadora de Ibn Battuta e a vertente islâmica proeminente no Maghreb e em al-Andaluz. Entretanto, o sunismo não deve ser visto como a totalidade do Islã. Mesmo que o xiismo fosse minoritário, tal corrente teve importante atuação para o Islã. Um exemplo notável seria, certamente, a fundação de Cairo pelo Fatímidas.

19 Ahadith é plural de hadith. Eles seriam, basicamente, as ações e palavras do Profeta.

afastado do material. Isso pode ser visto no papel de al-Mawardi, importante jurista, em pensar sobre o Estado sunita. Extremamente citado e reconhecido no sentido de estabelecer as leis, o jurista contribuiu em estabelecer mais a fundo uma jurisdição acerca dos judeus e dos cristãos. É possível ainda ver como muitas questões anteriores praticadas por Muhammad e supostamente por Umar tiveram peso na legislação dele. Portanto, ele ainda se faz ambíguo em certas ocasiões e não toma posição em algumas circunstâncias, afinal, ao longo dos séculos, várias interpretações foram dadas e políticas executadas (HADDAD, 1996, p. 171).

O básico, quanto aos judeus e cristãos, era que possuíssem um direito a uma especial consideração e tolerância dentro dos domínios do Islã, sendo conhecidos como *ahl al-Kitab* (povos do livro). Ela se deve à interpretação islâmica de que os judeus e os cristãos receberam parte da verdade revelada, e possuem elementos próximos do Islã. Entretanto, tal conceito foi complexificado, como pode ser visto na inclusão de zoroastristas na categoria por alguns intelectuais (SABJAN, 2021). Diante do pagamento de um imposto chamado *jizya* ao Estado, de forma a compensar a ausência nas funções militares, essas comunidades transformavam-se em *dhimmis*, uma proteção legal. Havia também a taxa aplicada sobre a terra (*kharaj*), porém esta era paga também pelos islâmicos

Esse era o pacto de Umar, o qual supostamente foi o acordo de paz oferecido pelo califa Umar aos cristãos da Síria. Sua importância é fundamentada pelo Alcorão e por *ahadith*, já que eles insistem fortemente na santidade dos tratados e na necessidade de respeitar as vidas e propriedades dessas pessoas ou grupos com os quais foi feito um tratado (LEWIS, 1984, p. 41). Portanto, é preciso atentar-se a alguns aspectos deste pacto. Há alguns problemas quanto à localização dele. Apesar de ser associado à Umar, segundo califa, Lewis (1984, p. 24-25) e outros estudiosos duvidam da sua autenticidade. Geralmente ele é localizado pela primeira vez no século IX. Porém, mesmo não necessariamente firmado por Umar, ele é utilizado e alcançou o status canônico, sendo parte da sagrada lei do Islã, a *Sharia*, e foi contribuidor para a construção

de uma jurisprudência islâmica. O próprio al-Mawardi ilustra tal questão. Em geral, ele é uma continuidade da política expansionista de Muhammad e tornou-se o tratamento base para os judeus e os cristãos.

Pela lei e pelo costume exigiam-se alguns elementos de diferenciação deles e algumas restrições, mas elas não eram sempre uniformemente aplicadas, sendo as mais rigorosas as de casamentos e de heranças (HOURANI, 2016, p. 163-164). Como apresentado anteriormente com al-Mawardi, algumas questões estavam fadadas a distintas interpretações. Isso poderia também depender de cada governante, sob o qual as leis poderiam ser suportáveis para os *dhimmi*s com alguns; ou piores com outros (CHOURAQUI, 2001, p. 47). É importante, ainda, como Chouraqui aponta, não ir para os extremos; ou seja, é um erro ter a relação entre eles como completamente tolerantes e sem empecilhos, ou então, reduzi-las a perseguições frenéticas. A regra era o respeito do Pacto de Umar e a situação histórica construída com judeus e cristãos a partir do domínio islâmico. Entretanto, ainda é possível destacar algumas perseguições e fragilidades.

A especificidade do Maghreb

De início, no Maghreb, é importante ter uma noção da distribuição demográfica. Sabe-se que ela não é fixa e se altera ao longo do tempo. De modo geral, a população judaica está mais uniformemente distribuída, enquanto a cristã está mais concentrada em al-Andaluz (BENNISON, 2016).

No Maghreb, havia grupos únicos e localizados em um espaço de interações históricas particulares. O Islã se depara com uma margem de experiência maior à medida que se expande e tem novos contatos. Considerando as três religiões recortadas nesse estudo, é crucial perceber que os encontros entre si e com outros elementos possibilitam vislumbrar neste local um modo único de ver a si e ao *outro*. De certo, permeado por um esforço unitário movido das religiões, mas interagindo a partir do contexto.

Uma prova disso é uma característica desconhecida entre os judeus em outros locais: a veneração dos santos. Essa crença popular não foi sistematizada pelos teólogos do judaísmo tradicional e parece ter sido inspirada por influências muçulmanas maghrebina, no qual a veneração do marabu ocupava um lugar importante na fé (CHOURAQUI, 2001). Tal influxo era tão presente que não havia uma linha nítida entre os santos venerados por muçulmanos e pelos judeus. Há uma lista montada por Majdi (2009) que elenca 106 santos divididos em “reivindicados por ambos”, “muçulmanos venerados por judeus” e “judeus citados por muçulmanos”.

Essa situação da santidade mostra os movimentos possíveis naqueles locais a partir do Islã. Por serem pautados na realidade daquele contexto, os cultos faziam não muçulmanos sentirem-se atraídos, afinal compartilhavam um contexto próximo com a população islâmica.

Essa situação mostra a complexidade dos contatos e que algumas formas de se relacionar com o mundo e com o divino poderiam cruzar as diferentes religiões e criar uma circularidade de ideias permeada por contatos únicos no Maghreb. De fato, identificar como todos esses elementos nesse amálgama circulavam é uma tarefa trabalhosa, tanto pela ausência de fontes, como pela complexidade desses contatos.

Em adição, Chouraqui (2001) afirma que é possível ver que elementos subsaarianos e púnicos também influenciaram a população judaica dali. O ingrediente bíblico-fenício foi entrelaçado com a tradição amazigh, sendo esta síntese mais tarde modificada pela cultura árabo-muçulmana, o que marca uma especificidade no Maghreb.

As relações entre essas minorias e os poderes políticos parecem ter sido principalmente harmoniosas, porém, há momentos ocasionais de discriminação. As perseguições, por exemplo, quando ocorriam, partiam ou de governantes ou da população. Nelas, uma situação que rendeu certos episódios de hostilidades foi o de *dhimmi*s ocuparem cargos importantes de poder. No reino Taifa de Granada, no século XI, os vizires judeus foram atacados juntamente

com a população judaica da cidade. No século XV, uma situação parecida acontece: no final do Sultanato Marínida, um judeu ocupa o cargo de vizir e a população local, em um episódio inflamado, pressiona o *mufti*, um jurista capaz de emitir interpretações sobre a *sharia*, que viu que só poderia escapar da morte escrevendo que era lícito matar os judeus e se levantar contra eles e até contra o sultão. Esse episódio foi narrado do Abd al-Basit ibn Khalil, comerciante egípcio que está presente nesse fim do governo marínida.

Obviamente, inúmeros problemas circulavam naquelas comunidades, e ver um não-muçulmano em uma posição de poder fez o problema recair no seio da comunidade protegida, como bodes expiatórios. Por mais que seja possível encontrar tais episódios hostis, geralmente, a posição de poder dos *dhimmi*s não gera intrinsecamente uma inflamação popular. Há uma série de fatores envolvidos que vão além dessas questões. O próprio início da administração islâmica, por exemplo, foi marcado pela presença tanto de judeus e de cristãos nesses espaços.

Os judeus e os cristãos sob as dinastias imazighen: almorávidas, almohads, marínidas.

Ao falar do Maghreb é importante atentar-se nas relações exercidas entre centro e periferia. Logo no início da expansão islâmica, foi estabelecido um sistema de privilégios aos árabes no sistema de poder do Califado. Inclusive, esse foi um dos pontos de crítica dos abássidas aos omíadas. Quanto ao cenário maghrebino, houve contradições próprias e formas de contestar esse Islã ortodoxo. Algumas a partir do próprio Islã em sua vertente kharidjista, ou xiita, ambas originadas mediante o conflito entre Ali Ibn Talib e Muwaiyah, primeiro califa omíada. Nesse processo, alguns imazighen viram a oportunidade de se opor ao governo do estrangeiro. A adoção maciça dessa vertente da doutrina pelos imazighen explicase pela sua oposição social e nacional ao domínio dos árabes (EL FASI, 2010, p. 80). Essa contraposição foi feita na insistência kharidjita da absoluta igualdade de todos os muçulmanos

e na desigualdade dos omíadas, originado em um golpe de força, na interpretação deles (TALBI, 2010a, p. 297). Entretanto, no futuro, boa parte do khairidjismo foi eliminado da região, porém, não se pode descartar a sua influência, poder de coesão entre a população *amazigh* e algumas estruturas construídas.

Portanto, essa resistência aos omíadas não significava que havia uma resistência intrínseca a qualquer estrangeiro. Afinal, como aponta El Fasi, isso entraria em choque com o sucesso de personagens a Ibn Rustum em Tahert; Idris, descendente de Ali, no Marrocos; ou o fatímida Ubaydullah, junto aos kutama. Portanto, isso não significa que a população local norte-africana não tenha se organizado politicamente mediante a complexidade política da região, mesmo que em lideranças estrangeiras ou em formações que não tiveram uma grande expansão política quanto a dos almorávidas.

Além disso, não se pode homogeneizar a população *amazigh*, dado que há uma complexidade de grupos e inúmeras alianças possíveis. Tanto é que foi possível ver ligações com os omíadas de al-Andaluz pelos zanatas. O mesmo vale para o Islã, no qual era possível encontrar entre os imazighen tanto centros com uma islamização mais institucionalizada, quanto focos com uma fé mais superficial. Não se pode descartar a presença também de grupos heterodoxos como os barghwata, no qual constituíram uma confederação forte o suficiente para derrotar os almorávidas e matar o seu líder Ibn Yasin (HRBEK; DEVISSE, 2010).

Não é um processo fácil islamizar-se, afinal, para tal é imprescindível uma nova forma de se relacionar com o tempo e o espaço (FARIAS, 2021). Nesse sentido, foram sendo construídas formas de se relacionar com a nova religião de maneiras distintas.

Graças ao já citado Ibn Yasin, no século XI, foi possível ver a primeira dinastia de origem *amazigh* com proporções consideráveis: os almorávidas. Afinal, eles conseguiram conquistar al-Andaluz (Península Ibérica) que, no momento, estava fragmentada em unidades políticas chamadas de *taifas*. No século XII, portanto, os almohads

nasceriam a partir dos *imazighen*, derrotariam²⁰ os almorávidas e novamente se expandiriam com a captura de al-Andaluz. Por fim, no século XIII, é possível ver o Maghreb tripartido e sendo governado por três dinastias *imazighen*: os marínidas, os haféssidas e os zaiânidas. Não foi a toa que Ibn Khaldun, no século XIV, teceu a sua teoria dos impérios²¹ que aponta que eles fazem evoluções cíclicas e dependem da *asabiya*, uma potência que vem do interior e se esvai na cidade e enfraquece a dinastia (BISSIO, 20120).

Há muitos detalhes sobre a constituição dos estados supracitados, ainda mais considerando a complexa teia do norte da África. Entretanto, faz-se aqui um recorte mais específico a relação deles com os judeus e os cristãos. Quanto aos almorávidas, eles tiveram pouco contato com *dhimmis* na sua terra natal. Porém, quando chegam al-Andaluz, eles encontram uma sociedade em que os cristãos eram mais visíveis e inseridos na vida social, política e econômica. Algumas atividades encontradas ali foram chocantes para a primeira geração deles. Em um dos relatos de um poeta, Ibn Abdun, é possível ver que muçulmanos trabalham para judeus e cristãos, o que significa que eles eram prósperos o suficiente para empregar muçulmanos (BENNISON, 2016).

Como destaca Tarek Ladjal (2017), diferente do que muito é difundido, em que almorávidas são tidos como intolerantes, a presença cristã no Maghreb cresceu substancialmente sob os almorávidas e, embora um bom número deles tenha sido expulso de al-Andaluz, eles foram relativamente bem tratados e receberam grande apoio da administração almorávida, sendo integrados ao tecido social dessa sociedade e à máquina estatal.

20 Mesmo os almohads ocupando os antigos territórios e a capital almorávida, é importante destacar que houve resistência após tais fatos, sobretudo na figura de Ibn Ghaniya, o qual travou uma batalha de décadas com os almohads com o intuito de restaurar o governo almorávida no norte da África. Ibn Ghaniya era de Maiorca, mas conseguiu a captura de vários pontos estratégicos para os almohads e provocou dificuldades à eles. Ver mais em Saidi (2010).

21 O termo “império” é utilizado tendo em vista que a bibliografia consultada também utiliza o mesmo termo.

Quanto à expulsão, ela envolve um confronto militar entre cristãos e islâmicos na Península Ibérica.²² Afonso I,²³ o batalhador, no início do século 12 lança uma longa campanha pelo sul com o objetivo de capturar Granada. Quando ele retornou para Aragão, muitos cristãos andaluzes migraram e cooperaram com Afonso. Isso tornaria o seu status *dhimmi* inválido. Diante disso, a principal preocupação das autoridades não era punir essa população, mas evitar que oferecesse um apoio aos invasores do norte. A solução foi deportar os cristãos para o Maghreb de modo a distanciar eles da fronteira da Andaluzia. Isso tem um aporte no que Lewis (1984, p. 54) chama de tráfico com o inimigo, no qual a posição dos *dhimmis* locais são fragilizadas mediante a contextos políticos que permitem alianças com estrangeiros em guerra com os muçulmanos.

No Maghreb e fora dele, os cristãos eram utilizados para a coleta de impostos, missões militares, principalmente, e eram designados a cargos do governo. Tarek Ladjal (2017) aponta que muitos encontraram emprego remunerado em projetos de irrigação e construções almorávidas e é provável que o engenheiro hidráulico-chefe de Yusuf fosse um cristão andaluz. O próprio Ali Ibn Yusuf, segundo emir²⁴ almorávida, recebe o título de “amigo dos cristãos” por alguns escritores europeus. Nesse sentido, os cristãos foram capazes de manter todos os seus privilégios militares até o fim da dinastia almorávida, o que mostra uma atitude semelhante dos governantes almorávidas.

Após os almorávidas, surge o governo almohad, fundado em 1121. Sob eles, é possível ver uma atitude mais intolerante diante dos *dhimmis*. Muitas fontes o descrevem rejeitando

22 Geralmente, é utilizado o termo reconquista para referir-se a esses confrontos. Porém, é preciso atentar-se a ele, já que ele é criticado e insiste em uma guerra que teve duração por quase todo o medievo. Como alguns estudiosos apontam “nos períodos de 722 a 1031 e de 1252 a 1481 não houve conquistas nem reconquistas cristãs, e que o próprio termo “conquista” só poderia adequar-se ao período de 1035 a 1262, e mais especificamente aos anos que vão da tomada de Toledo, em 1085, à conquista de quase toda a Andaluzia, em 1249, e ao período que se estende de 1481 a 1492, culminando na queda de Granada”. (HRBEK, 2010b, p. 109).

23 Também chamado de Afonso I.

24 Após a morte de Ibn Yasin, o título de emir ganha o primeiro plano diante dos almorávidas (HRBEK; DEVISSE, 2010, p. 410).

completamente esse pacto e que houveram situações em que essas populações ficaram entre converter-se, morrer ou fugir. Vale ressaltar que também não só os judeus e os cristãos sofreram perseguições, mas também outros muçulmanos, principalmente os almorávidas. O movimento fundado por Ibn Tumart e expandido por seus sucessores se pretendia como califado, porém, ignorou o estabelecimento de acordo entre os *dhimmis* que foram construídos na história islâmica.

Há alguns relatos sobre esses episódios que mostram a violência e essa imposição da conversão. O relato de Solomon Bin Judah al-Sijilmasi (2016, p. 50-51) revela que o próprio rabino de Sijilmasa comete apostasia. Outro relato interessante é o de Joseph Ibn Aqnin (2016, p. 51-55), escritor judeu, que afirma que não serviu de nada a apostasia, já que os maus tratos desses conversos permaneceu o mesmo dos que permanecem judeus. Tal situação induz muitos convertidos a retornarem a fé anterior. O próprio Ibn Aqnin fala que era permitido cometer a apostasia para escapar da morte, mas se fosse feita em público, com a presença de dez judeus, era melhor o martírio. Essas duas fontes são importantes para ter uma visão dos perseguidos durante essa época e mostram a situação delicada dos *dhimmis* durante o período.

Pelo que alguns estudiosos indicam, o próprio Maimônides, grande estudioso judeu, junto com a sua família, sofreram essas pressões e precisaram praticar o Islã no Maghreb almohad. Feldman (2019) aponta que há uma divergência entre os estudiosos se a família dele não tenha simulado a conversão e resistido às escondidas. O interessante, é que, quando Maimônides se muda ao Egito, ele é acusado de apostasia por um autor copta, porém um juiz islâmico rejeita a acusação fundamentando que não pode ser um apóstata se ele foi obrigado a se converter (BENNISON, 2017, p. 174). Esse relato mostra a complexidade da relação entre os *dhimmis* e os muçulmanos, além de como elas poderiam variar de um local para o outro, o que sustenta a ambiguidade das fontes e a afirmação de Chouraqui (2001, p. 47) que poderia também depender de cada governante.

Portanto, é necessário olhar com complexidade as relações dos almohads com judeus e cristãos e não as reduzir a uma guerra infinda e uma intrínseca repulsa a eles, por mais que tivessem perseguições violentas. Além dos almohads usarem tropas cristãs no exército, os cristãos do *Dar al-harb*, onde o Islã não tinha controle político, fizeram acordos comerciais com eles. Dessa forma, foi possível ver muitos mercadores cristãos estrangeiros nas cidades costeiras norte-africanas sob os almohads. A mesma máxima vale para o macro, ou seja, as relações entre os cristãos e os islâmicos no mundo medieval não podem ser generalizadas a guerras, cruzadas e embates intermináveis.

Para exemplificar isso, há em 1186 um tratado comercial com Pisa e os almohads e em 1180-1181, um tratado de paz e comércio entre o “rei almohad” e o “rei da Sicília” (MAS LATRIE, 1865). Nessa mesma época, o matemático Leonardo de Pisa, ou Fibonacci, passava seu tempo em Bugia, na atual Argélia, onde o pai era notário. Fibonacci introduziu os números indo-arábicos na Europa, continente que muito deve, principalmente no domínio da álgebra, à influências árabo-amazigh-muçulmanas (TALBI, 2010b, p. 84). Ou seja, um dos grandes matemáticos cristãos teve parte do acesso aos conhecimentos que corriam no mundo islâmico por terras almohad, um grupo político visto como violento aos cristãos. Não se pretende negar a intolerância com tais constatações, mas sim complexificar e poder enxergar as nuances que foram tecidas entre os almohads mesmo com a negação do status de *dhimmi*.

Quando a situação política almohads muda e as ideias ortodoxas sobre os *dhimmi*s se reafirmam, muitos convertidos retornam ao judaísmo e ao cristianismo, tendo praticado sua fé de maneira privada. Diferente dos dois séculos anteriores, o Maghreb é tripartido em três Estados governados por três dinastias: os marínidas, os haféssidas e os zaiânidas. Por mais que não houvesse uma unificação, não é possível descartar movimentos expansionistas e digladição dos reinos entre si. A própria Península Ibérica esteve em voga, já que os reinos cristãos do norte avançaram e Granada, ao sul, tornou-se um resquício de uma andaluzia sob o *Dar al-Islam*

que, durante o governo almorávida, estendia-se do rio Ebro ao rio Senegal. O esforço para fortalecer a posição muçulmana Ibérica não foi o suficiente para impedir a queda do Emirado em 1492.

A situação dos judeus e dos cristãos torna-se menos fragilizada, tanto é que no século XV, al-Maghili se choca com a alta posição adquirida pelos judeus no comércio transaariano (FAUVELLE, 2018, p. 264). Ainda que isso fosse um argumento para o estudioso incitar perseguições, com o relato dele é possível ver como os judeus estavam inseridos no lucrativo comércio disputadíssimo entre os estados. Mesmo com uma situação mais estável, de forma alguma, as perseguições deixaram de existir. Já citado anteriormente, a própria dinastia marínida se encerrou em um banho de sangue judaico, narrado por Abd al-Basit ibn Khalil. Mesmo com um final trágico, esse episódio também ajuda a perceber que um judeu estava inserido nos altos cargos da administração.

As relações exteriores com os reinos cristãos foram cercadas tanto de momentos conflituosos quanto pacíficos. A alta complexidade do mediterrâneo proporcionou diversos tipos de redes que envolviam amizades, alianças e inimizades. Muitos mercenários cristãos foram utilizados, por exemplo, em embates entre os três reinos islâmicos maghrebinsos.

Outro fato que ilustra a rede de possibilidades na região é a cruzada movida pelo Luís IX contra a Ifrikyā haféssida. Após a morte deste, foram firmados acordos entre Carlos de Anjou, rei da Sicília, e al-Mustansir, califa haféssida. Hrbek (2010b, p. 95) afirma que tal embate obteve um desfecho inesperado, já que as relações comerciais se tornaram ainda mais intensas do que antes.

A imagem mostrada expõe alguns acordos ou outras relações comerciais traçadas no século XIII, XIV e XV. Isso significa que o mundo medieval não era um binarismo que colocava em oposição os islâmicos com os cristãos. Há, de fato, contatos beligerantes, mas há inúmeras relações amistosas e trânsito entre os diversos pontos no mediterrâneo e além. Em suma, é imprescindível reconhecer que o Maghreb é uma região com suas particularidades e seus habitantes

tiveram a sua própria maneira de lidar com o Islã. Com o judaísmo e o cristianismo não foi diferente.

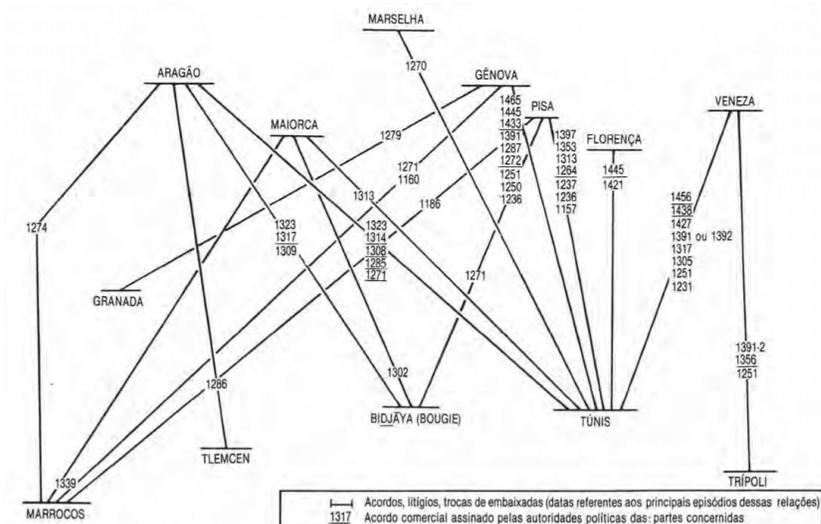


Figura 1: Relações econômicas entre as margens do mediterrâneo ocidental. Fonte: Devisse (2010, p. 729).

Referências

- ALCORÃO. Os significados dos versículos do Alcorão Sagrado com comentário. Tradução por Samir El Hayek. São Paulo: FAMBRAS, 2020.
- AL-SIJILMASI, Solomon Bin Judah. Forced conversions in the Maghreb (1148). In: FENTON, Paul; LITTMAN, David. *Exile in Maghreb: Jews under Islam, sources and documents, 997-1912*. Londres: Fairleigh Dickinson, 2016.
- BENNISON, Amira. *The Almoravid and Almohads Empires*. Edimburgo: Edinburgh University, 2016.
- BIANQUIS, Thierry. “O Egito desde a conquista árabe até o final do Império Fatímida”. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África: África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010.
- BISSIO, Beatriz. *O mundo falava árabe: A Civilização árabe clássica através da obra de Ibn Khaldun e Ibn Battuta*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- CASTELLANOS I LLORENÇ, Carles; AKIOUD, Hassan; MOLGHY, Abdelghani el. La Presència de la llengua amaziga (o berber). *Treballs de sociolingüística catalana* [en línia], p. 77-87, 2000.

CHOURAQUI, Andre N. *Between East and West: A history of Jews of North Africa*. Illinois: Varda, 2001.

COHEN, Mark. “Islamic Policy toward Jews from the Prophet Muhammad to the Pact of ‘Umar”. In: ABDELWAHAB MEDDEB; STORA, Benjamin. *A history of Jewish-Muslim relations: from the origins to the present day*. Princeton: Princeton, 2013.

DEMANT, Peter. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2004.

DEVISSE, Jean. A África nas relações intercontinentais. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África: África do século XII ao XVI*. v. 4. Brasília: UNESCO, 2010

EL FASI, Mohammed. “A islamização da África do Norte”. In: EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África: África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “Etapas do desenvolvimento do Islã e da difusão na África”. In: EL FASI, Mohammed (org.). **História Geral da África**, III. África do século VII ao XI. Brasília: UNESCO, 2010b.

EL FASI, Mohammed; HRBEK, Ivan. “O advento do Islã e a ascensão do Império Muçulmano”. In: EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África: África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010a.

FARIAS, Paulo de Moraes. Conversas (e desconversas) na África Ocidental entre a epigrafia (inscrições), as tradições orais, as crônicas e tratados, e a arqueologia. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=jX7fCqcojKk&ab_channel=Arqueologiad%C3%81frica. Acesso em: 21 nov. 2021.

FAUVELLE, François-Xavier. *O rinoceronte de Ouro*. São Paulo: EDUSP, 2018.

FELDMAN, S. A. Deicida e aliado do demônio: o judeu na Patrística. *Arquivo Maaravi: Revista Digital De Estudos Judaicos Da UFMG*, v. 3, n. 5, p. 110–122, 2009.

FELDMAN, Sérgio Alberto. Educação, identidade e resistência cultural no judaísmo medieval: as epístolas de Maimônides. *Acta Sci. Educ.*, v. 41, 2019.

GEERTZ, Clifford. *Observando o Islã*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

HADDAD, Wadi Zatoan. Ahl al-dhimma in an Islamic state: The teaching of Abū al-Hasan al-Mawardi’s Al-ahkam al-sultaniyya. *Islam and Christian-Muslim Relations*, v. 7, n. 2, 1996.

HOURANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

HRBEK, Ivan. “A África no contexto da história mundial” In. EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África: África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010a.

HRBEK, Ivan. “A desintegração da unidade política no Magreb” in NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História geral da África: África do século XII ao XVI*. v. 4. Brasília: UNESCO, 2010b.

HRBEK, Ivan; DEVISSE, Jean. “Os almorávidas”. In. EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África. África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010.

IBNAQNIN, Joseph. “Joseph Ibn ‘Aqnin on forced conversions and discrimination under the almohads (Andalusia and the Maghreb) (ca. 1190)”. In: FENTON, Paul; LITTMAN, David. *Exile in Maghreb: Jews under Islam, sources and documents, 997-1912*. Londres: Fairleigh Dickinson, 2016.

IBN KHALDUN. *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l’afrique septentrionale*. Tradução: Baron de Slane. Argel: Imprimerie du Gouverneuent, 1852

LADJAL, Tarek. The Christian presence in North Africa under Almoravids Rule (1040–1147 CE): Coexistence or eradication? *Cogent Arts & Humanities*, v. 4, n. 1, 2017.

LEWIS, Bernard. *The Jews of Islam*. New Jersey: Princeton University, 1984.

MAS LATRIE, Louis de. *Traité de paix et de commerce et documents divers concernant les relations des chrétiens avec les Arabes de l’Afrique septentrionale au moyen âge*. Paris: H. Plon, 1865.

MEKOURIA, Tekle Tsadik. Axum Cristão. In. MOKHTAR, Gamal (org.). *História Geral da África: África Antiga*. v. 2. Brasília: UNESCO, 2010.

MICHALOWSKI, Kazimierz. A Cristianização da Núbia. In: MOKHTAR, Gamal (org.). *História Geral da África. África Antiga*. v. 2. Brasília: UNESCO, 2010.

PETERS, Francis Edward. *Islam: A Guide for Jews and Christians*. New Jersey: Princeton, 2003.

ROBINSON, Chase F. *Civilização islâmica em trinta biografias*. São Paulo: SESC, 2017.

SABJAN, Muhammad Azizan. Early Muslim Scholars in Religionswissenschaft: A Study of Zoroastrianism in Islamic Religious Traditions. *Journal of Religious & Theological Information*, 2021.

SAIDI, O. “A unificação do Magreb sob os Almóadas”. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África: África do século XII ao XVI*. v. 4. Brasília: UNESCO, 2010.

SAVORY, R. M. “Law and traditional society” In: SAVORY, R. M. *Introduction of Islamic Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1976

SILVA, Gilvan Ventura da. A Relação Estado/Igreja no Império Romano (séculos III e IV). In: SILVA, Gilvan Ventura da; MENDES, Norma Musco (org.). *Repensando o Império Romano: Perspectiva Socioeconômica, Política e Cultural*. Vitória: Edufes, 2006.

SMITH, Stephanie Honchell. Sufis, Sea Monsters, and Miraculous Circumcisions: Conversion Narratives and Popular Memories of Islamization in Asia. *World History Connected*, v. 16, n. 3, 2019.

TALBI, Mohamed. “A expansão da civilização magrebina: seu impacto sobre a civilização ocidental”. In: NIANE, Djibril Tamsir (org.). *História Geral da África: África do século XII ao XVI*. v. 4. Brasília: UNESCO, 2010b.

TALBI, Mohamed. “A independência do Magreb”. In. EL FASI, Mohammed (org.). *História Geral da África: África do século VII ao XI*. v. 3. Brasília: UNESCO, 2010a.

ludi

entre o estigma e a identidade no protocristianismo de Tertuliano

Igor Pereira da Silva¹

Na cultura romana da Antiguidade, os *ludi* ocupavam posição de destaque, por suas funções de sociabilidade, reprodução da *paideia*, atividade esportiva e política, mas principalmente como um espaço destinado à religiosidade. Todas as atividades desempenhadas no interior do espaço do *ludus* têm como fim último o culto aos deuses imperiais, para que dessa forma seja preservada a *pax deorum* (BUSTAMANTE, 2005, p. 222). Esses espaços destinados aos *ludi*, propriamente, os espaços dos espetáculos, o teatro, o circo e o anfiteatro, compõem a paisagem urbanística das cidades sob o Império Romano e reproduzem a identidade cultural e religiosa dessa sociedade, sendo a negação desses espaços considerada uma afronta ao *modus vivendi* romano. Cada espaço é destinado a um tipo de *ludi* (BUSTAMANTE, 2005, p. 221-222):

Na Roma Antiga, havia diferentes tipos de *ludi* (jogos): os *ludi gladiatorii*, em que se apresentavam combates de gladiadores, caçadas (*venationes*) e batalhas navais (*naumaquiae*); os *ludi scaenici*, que consistiam de representações teatrais; e os *ludi circences*, que envolviam corridas de cavalo e de carreuagens, manobras esportivas, corridas a pé, pugilatos e duelos, e, algumas vezes,

1 Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito (Ufes). Bolsista da Fundação de Amparo a Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES). E-mail: sr.igorpds@gmail.com.

também batalhas navais. Cada um deste tipo de espetáculos se realizava em locais próprios que marcaram a antiga paisagem urbana romana: os *ludi scaenici* aconteciam no teatro (*theatrum*), os *ludi gladiatorii*, no anfiteatro (*amphitheatrum*) e os *ludi circenses*, no circo (*circus*).

Em várias sociedades, a religiosidade é instrumento de leitura da realidade. Mas para essa construção da realidade, essa leitura, ou representação, como nos apresenta Roger Chartier (1990), precisa encontrar sustentação na realidade social. Essa atividade de construção de uma representação é empreendida por grupos ou indivíduos com o interesse em determinar como uma determinada realidade social deve ser lida, por meio de classificações que criam significados diversos e dão sentido ao mundo. O espaço, segundo José D'Assunção Barros (2017), é construído pela relação entre forma, estrutura, função e processo. Sendo assim, a realidade material do espaço não tem sentido social se excluída de sua função como realidade social. A representação sobre os espaços dos espetáculos pode mudar conforme os grupos ou indivíduos que tentam reinterpretá-lo, mas devem estar sustentadas na forma e na função que esses possuem. Para a descrição desses espaços existem dois componentes que são importantes à compreensão da nossa análise, os fixos e os fluxos. Os fixos são os objetos estruturais em si, enquanto os fluxos são os caminhos percorridos pelos frequentadores desses espaços. Nesse sentido, as funções determinadas pelos fixos têm sentido somente no fluxo.

O cristianismo surge na região da Palestina como um movimento messiânico no interior do judaísmo, proliferando-se como uma religião ao longo de todo o Império Romano e além, alcançando cidades como Antioquia, Alexandria, Damasco, Etiópia, Roma e Cartago ainda no século II E.C.² A maioria das comunidades cristãs dessas cidades surgiram a partir de núcleos de comunidades judaicas, revelando um aspecto comum nesses primeiros anos a religião, a sua proximidade para com a identidade

² E.C.=era comum. Utilizo essa terminologia como forma de respeito a outras religiosidades, em vez do usual a.C. (antes de Cristo) ou d.C. (depois de Cristo). Todas as datas são correspondentes à E.C., as exceções serão devidamente identificadas com a sigla A.E.C (antes da era comum).

religiosa judaica, fato que fez com que os romanos entendessem o cristianismo como uma seita do judaísmo, descaracterizado como uma religião original, e desvalorizado por contrariar a tradição religiosa representada no judaísmo.³ Essa situação de suposta indefinição exigiu das primeiras lideranças do cristianismo certo empenho em desenvolver a identidade do próprio cristianismo nesses primeiros séculos (KELLY, 1994, p. 5):

Até meados do segundo século, quando as idéias helenísticas começaram a ganhar evidência, a teologia cristã estava se formando em moldes predominantemente judaicos, e as categorias de pensamento usadas por quase todos os escritos cristãos antes dos apologistas eram em grande parte judaicas. Isso explica, por exemplo, por que o ensino dos pais apostólicos, embora não seja estritamente não-ortodoxo, muitas vezes soa estranho quando julgado por padrões posteriores.

Os chamados Pais da Igreja desenvolveram as primeiras definições do que seria o verdadeiro cristão, relacionando essa identidade, principalmente, às suas condutas particulares e perante a sociedade. Martino Menghi (2004) define as orações ético-disciplinares como textos desenvolvidos com o objetivo de orientar os cristãos para seguirem padrões que são identificáveis como pertencentes ao modelo de cristão. Tais parâmetros, exigidos pelas lideranças dos adeptos dessa nova religião resultaria “inevitavelmente a uma ruptura irredutível com o mundo pagão” (MENGHI, 2004, p. 6).

É importante destacarmos que, no século II E.C., o cristianismo era uma religião passível de perseguição por não ser reconhecida como uma *religio licita*, o que segundo Simon e Benoit (1987), não acarretava em uma perseguição direta à religião.⁴ Entretanto, os episódios de represália contra a religião eram marcados pelos

3 Na antiguidade, o judaísmo era encarado como um risco pelo Império, mas segundo Caroline da Silva Soares (2016, p. 48), quando o cristianismo busca se desassociar da religião judaica, ele rompe com a tradição e gera desconfiância nos praticantes das religiões cívicas, o que desmerecia o grupo cristão perante a sociedade tradicional.

4 Antes da perseguição de Décio, em 250, o cristianismo não era uma religião perseguida pelo Império Romano, sendo possível apenas identificarmos episódios de represálias contra os cristãos, geralmente insufladas por populares, que utilizavam acusações de crimes como “lesa-majestade, atividade política, rejeição do culto imperial, etc” (SIMON; BENOIT, 1987, p. 133).

martírios, situações em que o cristão era executado por sua fé. O cristianismo no Norte da África passa a ser registrado, na ocorrência do martírio de doze cristãos em 180, os mártires escilitanos. Apesar das discussões em torno das origens do cristianismo norte-africano, a sua identificação com o ato do martírio parece ser um fato importante, e lhe cabe bem como um ponto de partida para os registros de sua história.⁵

O martírio dos escilitanos foi registrado na *Acta Martyrum Scillitanorum*, documento que é seguido e referenciado pelos escritos de Tertuliano e pela *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*. Entretanto, essa ação defenestrada pelo procônsul Publio Vigelio Saturnino, não foi acompanhada de um decreto ou mesmo de um *edito* que o tornasse regulamentado pelas autoridades imperiais, algo que parece evidenciar a tolerância dos romanos com as religiões diferentes, e até certo tempo com o cristianismo (FUNARI, 2020, p. 142):

A tolerância que os romanos tiveram para com diversas religiões do mundo por eles conquistadas não existiu, entretanto, no que diz respeito à religião cristã. Os motivos da intensa perseguição sofrida pelos cristãos no período imperial não são somente de caráter religioso, mas principalmente político. Os cristãos realizavam seus cultos secretamente, viviam em pequenos grupos e foram, nos primeiros tempos, tomados por bruxos e feiticeiros, na medida em que recusavam mostrar respeito pelos deuses romanos. Além disso, os cristãos, monoteístas, não reconheciam a divindade do imperador nem aceitavam o culto a ele e ao Estado, sendo, por isso, considerados uma ameaça à segurança do Estado romano.

Foi somente em 202, que um suposto *edito* publicado pelo imperador Septímio Severo dirigindo-se à comunidade cristã do Império. Apesar das divergências quanto à existência do *edito*, Uiana Otero (2017, p. 27-30) sustenta que a materialidade do edito

5 A chegada do cristianismo no Norte da África tem um ponto certo fundamental: as comunidades judaicas, mas existem incertezas quanto às origens geográficas e temporal. Lietzmann (1924, p. 536) e Méliá (2009) defendem uma origem ocidental desse cristianismo, compreendo os primeiros cristãos norte-africanos seriam provenientes de Roma. Wilhite (2017, p. 79), por outro lado, acredita que as comunidades judaicas, previamente instaladas em Cartago, teriam propiciado a chegada do cristianismo diretamente do Oriente no Norte da África ainda em 150. Quanto à temporalidade, François Decret (1996) argumenta, acerca de uma possível origem da Igreja cristã africana no primeiro século, mas não apresenta fontes.

é visível no evento do martírio que ocorre em Cartago em 203, registrado em *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*.⁶

O reinado de Septímio Severo (193-211) representou uma alteração na posição do norte da África no interior do Império Romano. Por ser a primeira situação em que o soberano do Império possuía origens africanas, os grupos norte-africanos se beneficiaram e conquistaram maior relevância, fato que também é real ao relatarmos a posição da capital norte-africana, Cartago (OLIVEIRA, 2007, p. 2). Dentre essas mudanças que se espalham por todo o Império, a do edito contra o proselitismo cristão e judeu teria o objetivo de atingir diretamente os cristãos, que utilizavam justamente o proselitismo como instrumento de conversão (SIMON; BENOIT, 1987, p. 133-134).

O relato do martírio de Perpetua, Felicidade e outros quatro catecúmenos da comunidade cristã cartaginesa em 7 de março de 203 é marcado pelo simbolismo. Por ocorrer durante as comemorações do aniversário do filho de Septímio Severo e futuro imperador, César Septímio Geta, o martírio é apresentado como um ato público e assistido por uma plateia plural e muitas vezes festiva quando da execução dos cristãos, tidos como praticantes de crimes e opositores à *pax deorum*. O teor contrário está presente nas obras martirológicas, dentre as quais se encontra o *Passio* de Perpetua e Felicidade.

O relato presente na *Passio* expõe a situação pela qual os mártires passavam no espaço do cárcere, descrevendo esse como um lugar que propicia a ascensão do mártir, um símbolo, ou modelo do ser cristão, servindo como exemplo máximo para outros cristãos que possam temer a morte sob perseguição. O texto não se limita à descrição do martírio, mas trata da atitude exemplar dos mártires nos momentos de prisão, julgamento e pena de morte. Continuamente, os mártires são representados como os que passam pelas provações

6 A veracidade do edito de Septímio Severo é contestada Marta Sordi (1986, p. 79-87) e Barnes (1968, p. 40), mas uma outra interpretação possível é evidenciada por François Decret (1996, p. 35), que acredita na possibilidade da publicação do edito por Severo, mas que na prática a penalidade fosse dirigida exclusivamente aos cristãos e usada como justificativa para punição de cristãos, não sendo uma perseguição constante.

e suportam tudo por serem “dotados de um dom especial, de um conhecimento e de um poder superior à razão” (SIQUEIRA, 2006, p. 68), algo que é garantido somente na confissão de fé, um símbolo que deve ser carregado e defendido no interior do grupo cristão, mas externalizado.

Esse espaço do espetáculo, que recebe o martírio do cristão é representado pelo contemporâneo dos eventos descritos na *Passio* e muitas vezes apontado como autor da Introdução do mesmo texto, Tertuliano.⁷ O autor norte-africano Tertuliano havia nascido entre os anos 150 e 160, na cidade de Cartago. Tal qual os cidadãos pertencentes aos estamentos mais abastados da sociedade norte-africana, Tertuliano teve acesso à cultura romana, sendo educado nos moldes da paideia greco-romana e seguindo os parâmetros tradicionais da sociedade imperial. Mas é justamente pelo nível de instrução de Tertuliano, algo abstraído da qualidade argumentativa dos seus textos, que identificamos o nível de pertença do autor aos níveis de estamentos sociais maiores do que os de membros comuns da sociedade (WILHITE, 2007, p. 20).

Na historiografia acerca de Tertuliano existem muitos debates que se estruturam ainda hoje. O primeiro a buscar fazer uma descrição biográfica de Tertuliano foi Jerônimo de Estridão (392-393). Em *Dos Homens Ilustres* ou *De Viris Illustribus*, Jerônimo, que não foi contemporâneo de Tertuliano, descreve o autor como padre, jurista, filho de um soldado do Império Romano e como uma liderança que abandonou a Grande Igreja para se vincular à heresia Montanista (Jerônimo, *De Viris Illustribus*, 53):

O padre Tertuliano, agora elevado como autoridade entre os escritores latinos, depois de Vitor e Apolônio, tinha origem na cidade de Cartago na província da África, e era filho de um centurião proconsular. Era um homem de caráter severo e vigoroso, tendo ele crescido principalmente durante o reinado do

⁷ Tertuliano é muitas vezes apontado como um dos possíveis autores da Introdução do texto *Passio Sanctarum et Felicitatis*, seja pela sua defesa intransigente da fé cristã, chegando a defender o ato do martírio em muitos de seus textos, como o *Ad Martyras*, ou, seja simplesmente pela sua contemporaneidade dos eventos. Rex Butler (2014) defende que a Introdução da obra tem aspectos que apontam para uma autoria montanista, que pode levar a interpretação de que esse autor seria Tertuliano, mas que pontos que eram determinantes para a definição precisa disso foram apagados pela teologia nicena.

imperador Severo e Antonio Caracalla e escrito volumosas obras que não listamos, por essas produções serem bem conhecidas de todos. Eu mesmo encontrei certo Paulo, um velho da cidade de Concordia, na Itália, quem dizia ter visto, quando era mais jovem, um secretário do beato Cipriano, já de idade avançada. Ele disse que Cipriano tinha o costume de nunca deixar um dia sequer da leitura de Tertuliano e, frequentemente dizia: 'Dá-me o mestre', indicando Tertuliano. Ele foi padre da Igreja até a idade madura, tendo passado a seguir a doutrina de Montano pela aversão e os abusos do clero da Igreja de Roma, e menciona a nova profecia em alguns dos seus livros. Ele compôs diretamente contra a Igreja as obras Sobre o pudor, Sobre a perseguição, Sobre o jejum, Sobre a monogamia, um sexto livro Sobre o êxtase e um sétimo escrito Contra Apolônio. É dito que ele teria vivido até a idade avançada e publicado muitas obras que não chegaram até nós.

A historiografia e a própria Igreja, tomou a narrativa de Jerônimo como sendo referência para as interpretações acerca de Tertuliano e suas obras. O primeiro autor a contestar e criticar a biografia descrita por Jerônimo foi Timothy Barnes em *Tertullian: A historical and literary study*, publicada pela primeira vez em 1971. A obra foi responsável por trazer novas interpretações em torno da construção da biografia de Tertuliano, interpelando cada uma das afirmações tidas como absolutas desde Jerônimo. Barnes (1985, p. 4-5) compreende que o contexto de Jerônimo o motivou a descrever a vida de Tertuliano com certo floreio.⁸ Jerônimo buscava representar a liderança cartaginesa como um evidente membro dos mais altos escalões da sociedade, portanto, filho de um centurião; como um padre, pois pertencente à liderança religiosa; um jurista, por conhecer o sistema de leis romano; mas que no final de sua vida foi relegado ao escrutínio por sua virada herética.⁹

8 Jerônimo compõe *De Viris Illustribus* entre 392 e 393, período transicional do Império Romano, em que fora publicado o Edito de Tessalônica, tornando o cristianismo a religião oficial do Império. Segundo Barnes (1985, p. 5), essa situação gerou a necessidade de ressaltar a autoridade do cristianismo diante da religião então tradicional. Jerônimo resgata a biografia de autores cristãos que desde a antiguidade demonstram a sua erudição, buscando contrariar autores pagãos contrários ao cristianismo que descreviam a nova religião como um culto inferior e com seguidores simplistas, ao contrário da narrativa que esses faziam dos autores com quem se identificavam (MALUF, 2009; SOARES, 2001).

9 A adesão de Tertuliano ao Montanismo é um dos mais constantes palcos de distinções, pois esse seria o motivo pelo qual a Igreja cristã teria relegado o autor ao escrutínio na publicação do *Decretum Gelasianum* em 494 (PODOLAK, 2010, p. 149). O Montanismo foi uma seita do cristianismo na qual o seu fundador, Montano da Frígia, teria recebido uma nova revelação e poderes proféticos (BUTLER, 2014, p. 20-21). Barnes

Apesar das dúvidas em torno de vários pontos da biografia de Tertuliano, entendemos que os mais relevantes para nossa interpretação da sua importância no contexto de afirmação da identidade do cristianismo nesse período inicial são sustentados pela historiografia. Barnes entende que a conversão de Tertuliano ao cristianismo ocorre em 193, período de maturidade do autor. A conversão teria ocorrido após uma viagem de Tertuliano à Roma (191), na qual teve experiências com a cidade capital do Império Romano, conhecendo os espaços urbanísticos da cidade, dentre eles os *ludi*. Ao que parece, o estoicismo foi um importante indutor para a conversão de Tertuliano ao cristianismo, bem como outros autores cristãos desse período, o que torna possível identificarmos a influência dessa escola filosófica nos escritos do cristianismo dos primeiros séculos, revelando uma relação de influência bilateral (ASSMANN, 1994).

Como uma liderança, Tertuliano ficou conhecido como um importante apologista do cristianismo, utilizando de seu conhecimento da jurisdição romana para defender a prática de fé cristã perante o poder imperial. A sua mais célebre obra é *Apologeticum* (197), a qual inaugura o gênero de apologias cristãs. Na obra, Tertuliano utiliza a legislação romana para apontar a injustiça cometida contra os cristãos no ato de perseguição, e destaca que é possível a coexistência do cristianismo sob o Império Romano. Mas outras duas obras contemporâneas à *Apologeticum* detêm a nossa atenção analítica, *De Spectaculis* e *Ad Martyras*.

Por meio das obras *De Spectaculis* e *Ad Martyras*, compreendemos que Tertuliano constrói uma representação acerca da materialidade do teatro, do circo e do anfiteatro, estabelecendo símbolos ambíguos referentes a esses espaços, ora os identificando como lugares demoníacos e proibidos aos cristãos, ora os concebendo como locais destinados aos suplícios de mártires cristãos. Os espaços

(1985, p. 133) acredita que a visão de Tertuliano como Montanista seja fruto do teor mais crítico das obras do autor com o passar dos anos. Já Sykes (2004, p. 14) e Rankin (2004, p. 42) não descartam a possibilidade de Tertuliano ter mesmo se vinculado ao Montanismo, mas de forma alguma que esse movimento o tenha distanciado da Igreja cristã, pois identificam a possibilidade de existência plural de identidades cristãs na igreja de Cartago.

dos espetáculos, por serem espaços destinados à representação do cosmos romano, estão lotados de símbolos da religião tradicional e servem às atividades religiosas e outras, criticadas por Tertuliano, mas também é no espaço dos espetáculos que os cristãos são martirizados publicamente.

Em *De Spectaculis*, os espaços dos espetáculos são descritos com características, símbolos e ornamentos idolátricos específicos em cada um deles, com atividades e sensações que influenciam os cristãos negativamente. Até mesmo a história de origem desses espaços seria relacionada a eventos negativos para a moral cristã e, em certos aspectos, mesmo à moral romana. Lefebvre (2008) compreende que o meio urbano pode ser compreendido como carregado de símbolos com significados diferentes que tornam os espaços carregados de uma simbologia heterotópica, um lugar do outro, avesso à presença, ou isotópica, o lugar comum e positivo ao fluxo. Nesse sentido, não apenas os *ludi* são vistos como heterotópicos para os cristãos, como um espaço diferente e perigoso aos cristãos, mas também os seus frequentadores eram compreendidos como estigmatizados.

Erving Goffman (2008) define estigmatização como um processo de fixação de uma série de símbolos, ou características negativas e capazes de inferiorizar um “tipo de indivíduo, com o objetivo de torná-lo desacreditado e mantê-lo afastado do grupo social. Tertuliano busca operacionalizar essa estigmatização com o objetivo de manter o cristão distanciado não apenas do fluxo dos *nationum* no espaço dos espetáculos, mas em todos os aspectos.¹⁰

No *Ad Martyras*, Tertuliano faz a defesa e o estímulo da prática do martírio e da importância do papel do mártir para o reforço e a promoção da fé cristã, tendo o mártir como um exemplo do ser cristão, em vistas do aspecto de reprodução da morte de Jesus Cristo, o símbolo máximo da nova religião. Segundo Denilson

10 O termo *nationum* é uma das nomenclaturas utilizadas pelos cristãos para referirem-se aos seguidores de outras religiões que não o cristianismo e o judaísmo (PODOLAK, 2020, p. 27). Em *De Spectaculis* e em *Ad Martyras*, Tertuliano utiliza *nationes*, *ethnics*, *mundum* e *saeculi* como sinônimos, mas em outras obras do autor, como *De cultu feminarum*, há a presença do termo *gentilis*.

da Silva Matos (2015, p. 5), no momento em que o cristão aceita passar pelo martírio e testemunhar a sua fé por meio da morte, é estimulado a identificar o “sofrimento de Cristo com seu próprio sofrimento pessoal”, o que faria o cristão se sentir propriamente um imitador de Cristo.

O espaço dos espetáculos reproduz os símbolos e as práticas presentes na sociedade romana, mas no espaço das catacumbas, que antecede a atividade martirial, é um lugar vazio que serve ao cristão como um lugar de retiro da sociedade religiosa tradicional. Ao participar dos *ludi*, o *nationum* pode ganhar a coroa ao final do torneio, mas o cristão deve entender que é capaz de ganhar uma coroa eterna, à qual o *nationum* não terá acesso por sua fé, mas o cristão deve recebê-la ao se sacrificar por sua fé.

Enquanto o cristão que frequenta os espaços dos espetáculos está frequentando um espaço heterotópico e com um fluxo estigmatizado deve se entender como destoante das práticas comuns aos cristãos, o cristão que escolhe representar a sua fé sofrer o martírio é visto como um modelo do ser cristão, capaz de angariar novos adeptos para a religião e de reforçar a fé dos cristãos que os buscam em momentos de fraqueza na fé. Em resumo, por intermédio de *De Spectaculis* e de *Ad Martyras*, obras que remetem ao contexto da formação da comunidade cristã cartaginesa entre finais do século II e início do século III E.C., Tertuliano busca ressignificar negativamente os *ludi* romanos, representando os edifícios onde tinham lugar os jogos e seus frequentadores com antitéticos ao Cristianismo, fato que, ao lado da consagração de tais espaços como locais privilegiados do martírio cristão, reforça a construção de uma identidade excelsa por parte dos cristãos em Cartago.

Referências

Fontes

JEROME. On Illustrious Men. In: JEROME. *The Complete Works of Saint Jerome*. Translated by Philip Schaff. Toronto: [s.n.], 2016. E-book.

MARTIRIO de Las Santas Perpetua y Felicidad y de sus compañeros. In: *ACTA de los mártires*: Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. 5 ed. Madrid: BAC, 2003.

TERTULLIANO. *De Spectaculis. Ad Martyras*: Cura et introduzione Martino Menghi. Verona: Arnoldo Mondadori, 2004.

TERTULIANO. *A moda feminina. Os espetáculos*. Nota bibliográfica e introdução de António Montes Moreira; tradução e notas de Fernando Melro e João Maia. Lisboa: Verbo, 1974.

TERTULIANO. Exhortación a los mártires. In: *ACTA de los mártires*. Introducciones, traducción y notas de Daniel Ruiz Bueno. Madrid: BAC, 2003.

Bibliografia

ASSMANN, S. J. Estoicismo e Helenização do Cristianismo. *Revista de Ciências Humanas*, v. 11, n. 15, p. 24-38, 1994.

BARNES, T. D. *Tertullian: a historical and literary study*. Oxford: Oxford Clarendon, 1985.

BARROS, J. D. *História, espaço, geografia*: diálogos interdisciplinares. Petrópolis: Vozes, 2017.

BUSTAMANTE, E. M. C. Ludi circenses: Comparando textos escritos e imagéticos. *Phoínix*, v. 11, p. 221-245, 2005.

BUTLER, R. D. *The New Prophecy and New Visions: Evidence of Montanism in The Passio of Perpetua and Felicitas*. Columbia: Border Stone Press, 2014.

CHARTIER, R. *A História cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Difel, 1990.

DECRET, F. *Le Christianisme em Afrique du Nord Ancienne*. Paris: Seuil, 1996.

FUNARI, P. P. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2020.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. 4.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

KELLY, J. N. D. *Patrística: origem e desenvolvimento das doutrinas centrais da fé cristã*. São Paulo: Vida Nova, 1994.

LEFEBVRE, H. *A Revolução urbana*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

LIETZMANN, H. The Christian Church in the West. In: COOK, S. A.; ADCOCK, F. E.; CHARLESWORTH, M. P.; BAYNES, N. H. *The Imperial crisis and recovery a.d. 193-324*. Cambridge: University Cambridge Press, 1924.

MALUF, L. C. *Daniel no antro das ninfas: um estudo sobre o desafio de Porfírio ao status profético das revelações daniélicas e sobre a réplica de Jerônimo*. Dissertação, Brasília: Programa de Pós-graduação em História, UnB, 2009.

MATOS, D. S. Imitação de Cristo: uma análise do conceito de Martírio desenvolvido pelos primeiros cristãos. V Congresso ANPTECRE. *Anais...* Curitiba: ANPTECRE, 2015.

MELIÁ, I. R. La Africa cristiana: primeras versiones latinas de la Biblia. *Millars*, v. 6, p. 20-38, 2009.

MENGHI, M. Introduzione. In: TERTULLIANO. *De Spectaculis. Ad Martyras*. Cura et introduzione Martino Menghi. Verona: Arnoldo Mondadori, 2004.

OLIVEIRA, E. S. Tertuliano: uma análise do martírio nos primeiros séculos do cristianismo. III Simpósio Internacional Cultura e Identidades. *Anais...* Goiânia: UFG, 2007.

PODOLAK, P. *Tertuliano*. São Paulo: Edições Loyola, 2010.

RANKIN, D. *Tertullian and the church*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

SIMON, M.; BENOIT, A. Judaísmo e cristianismo antigo: de Antíoco Epifânio a Constantino. São Paulo: EDUSP, 1987.

SIQUEIRA, S. M. A. Memórias das mulheres mártires: modelos de resistência e liberdade. *Horizonte*, v. 4, n. 8, p. 60-76, 2006.

SOARES, C. S. *O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes*. Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2011.

SOARES, C. S. *Separando a palha do bom grão: autoridade episcopal e disciplina eclesíastica em Cartago segundo o testemunho de Cipriano (séc. III d.C.)*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

SORDI, Marta. *The Christians and the Roman Empire*. Norman: University of Oklahoma, 1986.

SYKES, A. S. *Tertullian, Cyprian, Origen: On the Lords Prayer*. Nova York: St. Vladimir's Seminary Press, 2004.

WILHITE, D. E. *Ancient African Christianity: an introduction to a unique context and tradition*. New York: Routledge, 2017.

Os judeus nas *Siete Partidas* de Afonso X (séc. XIII)*

Ludmila Noeme Santos Portela¹

Os séculos XII e, especialmente, o XIII, foram palco de um movimento crescente de compilação e codificação legislativas na Europa Ocidental. Na Península Ibérica este processo foi bastante notório, na medida em que as monarquias cristãs se consolidavam e se tornavam cada vez mais complexas, assumindo amplas atribuições políticas, econômicas e sociais. Havia, pois, a necessidade de se reformular constantemente os instrumentos institucionais que sustentavam os governos. Em consequência disso, a renovação das leis e bases jurídicas ganharam expressão cada vez mais forte, especialmente através do registro escrito das mesmas, que foram substituindo aos poucos lentamente, os princípios consuetudinários.

Diante das transformações relacionadas ao crescimento demográfico e urbano, novos fluxos de comércio, e renovação cultural, esperava-se que o direito funcionasse como um instrumento de regulação e ordenação social. Entretanto, a produção jurídica que se estabelecia não possuía caráter apenas

* Este trabalho é parte da tese de doutorado da autora, intitulada *Entre a tolerância e o estigma: a condição dos judeus na legislação de Afonso X (Castela – séc. XIII)*, aprovada em 2020 pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações políticas (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES).

¹ Doutora em História pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Técnica-pedagógica do Centro de Formação dos Profissionais do Magistério (CEFOPE) da Secretaria de Estado da Educação do Espírito Santo (SEDU/ES). E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br.

instrumental ligado à administração governamental. Autoridades eclesiásticas e laicas participavam das atividades dos centros de produção intelectual (como escolas monacais, núcleos universitários, etc.) e, adquirindo saberes e práticas jurídicas dentro e fora dessas instituições, atuavam como juristas e letrados protegendo interesses específicos, tanto no âmbito administrativo quanto político e fiscal.

Não podemos deixar de lado a possibilidade de que tais saberes jurídicos tenham servido para motivar e satisfazer os interesses de determinados ‘homens de saber’ laicos ou eclesiásticos, pondo os ao serviço da própria mobilidade social, do acesso a recursos materiais e simbólicos. (LIMA, 2015, p. 9).

Com auxílio de intelectuais diversos, as chancelarias laicas e eclesiásticas produziram numerosos, e por vezes extensos, compêndios de leis. Apesar do contexto geral europeu sinalizar aumento expressivo desse movimento legislativo em diferentes regiões, não podemos ignorar os aspectos específicos do governo afonsino. É consenso entre os historiadores que existiu um processo de continuidade entre a tentativa de Fernando III (1201-1252)² de uniformizar a estrutura legislativa dos territórios sob seu comando e o projeto jurídico levado à cabo pelo rei Afonso X (1221-1284).³ Entretanto, o projeto afonsino marca também uma ruptura com a prática legislativa dos governos anteriores: mais que ampliar e unificar os códigos leis, houve um intenso esforço de reformulação das normas, adaptando-as conforme os interesses específicos da nova coroa e buscando aplicá-las não apenas nas terras já pertencentes ao reino, mas também àquelas que se pretendia anexar à jurisdição monárquica.

2 Governou Castela entre 1217 e 1252, tendo anexado aos seus domínios também o território de Leão, em 1230. Seu projeto cruzadista teve sucesso graças às campanhas militares aliadas a acordos que garantiram ocupações por vezes pacíficas. Morreu em Sevilha e foi canonizado no século XVII, ficando conhecido como São Fernando (BUENO, 2010, p. 3).

3 Governou Castela e Leão entre 1252 até sua morte. Herdou a difícil missão de dar continuidade à política de expansão territorial levada a cabo por seu pai, no contexto da Reconquista. Letrado e culto, coordenou a produção de diversas obras de cunho literário, político, científico e jurídico, consequência de seu apreço pelo conhecimento e de seus esforços para manter e expandir o controle político, cultural e religioso em seus domínios (O'CALLAGHAN, 1999, p. 37).

Tem-se, pois, uma dupla orientação político-jurídica afonsina: por um lado, em consonância com os propósitos de seu pai, o rei atuou na confirmação dos *fueros* locais onde já havia tradição jurídica própria (como Toledo e Sevilha),⁴ ao mesmo tempo em que concedeu o *Fuero Juzgo*⁵ às comunidades recém conquistadas (como Córdoba e Jaén) (MADRID CRUZ, 2004, p. 275). Por outro lado, o monarca atuou no sentido de ampliar seu domínio através da tentativa de renovação e unificação jurídica com a elaboração do *Especulo*, do *Fuero Real* e das *Siete Partidas*⁶ (ARCILLA BERNAL, 1999, p. 23).

Para o historiador Marcelo Pereira Lima (2015, p. 37), ainda que possuindo particularidades específicas e dinâmicas internas próprias, o conjunto dos códigos afonsinos pertenciam a uma “comunidade textual e discursiva” de códigos jurídicos. A noção de comunidade textual diz respeito à proximidade relativa existente entre as obras, sem comprometer o reconhecimento de que existem contradições e aproximações entre elas. Deste modo, a chave para a compreensão dos discursos seria a comparação quantitativa e qualitativa das práticas jurídicas construídas dentro e entre os textos, buscando-se apontar os limites da unidade e da diversidade do conjunto.

4 Afonso X não reinou sobre um estado unificado. Sua coroa era composta por diversos reinos que foram ora conquistados, ora unificados por acordos dinásticos: Castela, leão, Galícia, Sevilha, Córdoba, Murcia, Jaén e Algarve. Algumas regiões, como a cidade de Toledo, antiga sede da monarquia visigoda, haviam desenvolvido ampla autonomia política, mantendo relações amistosas e alianças importantes com a coroa no reino de Castela. A população muçulmana, bem como a população judaica, concentrava-se nas regiões centro-sul, especialmente em Toledo e Andaluzia (Sevilha, Córdoba e Jaén). Granada constituía-se em um reino muçulmano vassalo da coroa de Castela. Quase todos os reinos possuíam sedes episcopais próprias, o que demonstra a influência cristã na região (PORTELA, 2020, p. 13).

5 Código de leis que combinava práticas consuetudinárias visigodas com princípios do direito romano, promulgado por Recesvinto (649-672) e reformulado por Ervigio (643-287).

6 Conjunto legislativo promulgado por Afonso X que nasceu da necessidade de se unificar as diversas leis municipais, denominadas *fueros*, e equiparar as interpretações dos diversos tribunais espalhados pelo reino. O *Especulo* foi publicado em 1254. O *Fuero Real* derivou do texto anterior e foi enviado aos tribunais municipais castelhanos como um código legal que deveria substituir as velhas legislações e costumes difusos. As *Siete Partidas* surgiram como uma revisão, ampliada e aprofundada, do *Especulo*, compiladas após 1265 (PORTELA, 2020, p. 15).

Compreender os códigos jurídicos afonsinos como um conjunto e um projeto (de unificação legislativa do reino) implica reconhecer o papel do direito (e a produção/aplicação de leis como uma de suas vertentes fundamentais) como um importante instrumento de exercício do poder na sociedade, sendo utilizado a serviço das autoridades e do governo como mecanismo de controle e manutenção da ordem, na defesa de determinados interesses, definidos por contextos específicos. Mas não se pode negar que o direito também era, no contexto afonsino, a manifestação de uma instância da vida cultural, mediador de diversas relações sociais, econômicas, religiosas, políticas, institucionais, etc. Nesse sentido, os temas que permeiam as obras jurídicas promulgadas por Afonso X deixam transparecer diversas características da sociedade, tanto no âmbito das condutas esperadas, quanto no âmbito das condutas que excediam a norma. Esses textos nos permitem, ainda, vislumbrar o projeto de poder da monarquia, as artimanhas de controle e as bases ideológicas sobre as quais se buscava reafirmar a autoridade e o direito de governar.

Entre os diversos temas que permeiam o *Especulo*, o *Fuero Real* e as *Siete Partidas*, estão a questão da complexidade social castelhana e a presença dos judeus no reino. São inúmeras as passagens que remetem ao judaísmo, às relações entre judeus e cristãos e às situações cotidianas vivenciadas pelas comunidades judaicas espalhadas pelo território. Ao longo das obras, a diferenciação hierárquica é bastante nítida: sob uma coroa cristã que buscava reafirmar e expandir seus domínios no contexto da *Reconquista*, o status social do cristão ocupava o topo da pirâmide social, enquanto as minorias, caso dos judeus, são consideradas marcadamente inferiores.

O discurso de inferiorização dos judeus presente nos documentos analisados passa pela utilização de instrumentos de estigmatização e desqualificação, culminando na criação de mecanismos de marginalização social. Sem que se queira menosprezar a produção intelectual coordenada pelo rei Sábão, como foi apelidado Afonso X, o tratamento dado aos judeus nas obras jurídicas produzidas em seu governo demonstra que, apesar

de certo apreço pela cultura hebraica (em seu sentido filosófico e de produção de conhecimento), e de certo senso de justiça (comprovado pela proximidade com judeus influentes que circulavam na corte), Afonso X era um homem de seu tempo, intrinsecamente ligado às perspectivas ideológicas e tradições jurídicas de seu contexto.

A presença dos judeus nas *Siete Partidas*

O código jurídico intitulado *Siete Partidas* é o mais abrangente documento legislativo produzido durante o reinado de Afonso X. Sua compilação data de 1265, sendo considerada o maior marco do projeto de centralização e unificação jurídica proposto pelo rei. A base legislativa do documento foi construída, sobretudo, a partir de princípios do direito canônico e do direito romano.

As fontes em que beberam os redatores das *Partidas* são bastante amplas, mas sobressai, pelo peso de sua presença, o Direito Romano e o Direito Canônico. Por isso, tem-se considerado tradicionalmente as *Partidas*, obra escrita com um estilo impecável, como o veículo por excelência através do qual penetrou na coroa de Castela o Direito Romano. (VALDEÓN, 1986, p. 32-33).⁷

Apesar de ter sido nascido nos círculos intelectuais de Afonso X, as *Partidas* não foram promulgadas oficialmente durante seu governo. De natureza única e tamanho monumental (são mais de 2700 excertos legais), as *Partidas* foram consideradas mais como um estudo de reflexão histórico-moral do que como um decreto legal, constituindo uma espécie de “enciclopédia das instituições medievais e dos valores apregoados pelos mais eminentes juristas das cortes castelhanas” (BURNS, 1985, p. 379).

Como sugere o nome, a obra se divide em sete livros, cada um contendo subdivisões em títulos e leis. A *Primera Partida* trata dos assuntos relacionados ao cristianismo e à Igreja. A *Segunda Partida* versa sobre a autoridade real e as questões militares. A

⁷ Tradução nossa do original: “Las fuentes en que bebieron los redactores de las *Partidas* son así mismo amplísimas, pero sobresale, por el peso de su aportación, el Derecho Romano y el Derecho Canónico. Por eso se ha considerado tradicionalmente a las *Partidas*, obra escrita por lo demás con un estilo impecable, como el vehículo por excelencia a través del cual penetró en la corona de Castilla el Derecho Romano”.

Tercera Partida se debruça sobre o conceito de justiça e os processos jurídicos propriamente. A *Cuarta Partida* aborda as relações sociais e familiares. A *Quinta Partida* discorre sobre atividades econômicas, finanças e comércio. A *Sexta Partida* engloba os testamentos e as heranças. Por fim, a *Séptima Partida* trata de “todas as acusações e os males e as intrigas que os homens fazem de muitas maneiras e das penas e dos ensinamentos que merecem em razão disso” (AFONSO X, 1789, p. 34).⁸ É na *Séptima Partida*, também, que aparecem as legislações especificamente direcionadas aos judeus (título XXIV) aos muçulmanos (título XXV) e aos hereges (título XXVI). Salta aos olhos que o trato com as minorias apareça no mesmo livro em que se discorre sobre os delitos de natureza civil (homicídio, roubo, crimes sexuais) e religiosa (blasfêmia e feitiçaria), podendo-se aferir que, destes grupos marginalizados, esperava-se um comportamento delinquente, muito mais que da população cristã do reino.

Esta noção perpassa a perspectiva de que os grupos minoritários, entre eles os judeus, configuravam um conjunto de *outsiders*, uma vez que se situavam fora da tradição oficial e da ortodoxia católica estabelecida.⁹ Estranhos ao corpo social, os judeus deveriam ocupar lugares específicos, de modo que pudessem ser monitorados e controlados, uma vez que sua condição marginal os tornava, também, um perigo eminente.

O título XXIV da *Séptima Partida*, “Dos Judeus” se inicia com a seguinte afirmação:

Judeus são um tipo de homem que, ainda que não creiam na fé de Nosso Senhor Jesus Cristo, sem dúvida os grandes senhores cristãos sempre tiveram que viver entre eles. Do mesmo modo, pois, que no título anterior a este falamos dos adivinhos e outros homens que afirmam que sabem das coisas que ainda hão de vir, o que é uma maneira de desprezo a Deus, queremos aqui dizer dos judeus que eles contradizem o feito maravilhoso e santo que Ele fez quando enviou seu filho para salvar os pecadores. (AFONSO X, 1789, p. 669).¹⁰

8 Tradução nossa do original: “*todas las acusaciones y los males y las enemigas que los hombres hacen de muchas maneras y de las penas y de los escarmientos que merecen por razón de ellos*”.

9 Os conceitos utilizados apoiam-se na perspectiva de Elias e Scotson, desenvolvida na obra *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000).

10 Tradução nossa do original: *Judíos son una manera de hombres que, aunque no creen*

Esta introdução é um demonstrativo do tom adotado no documento em relação à comunidade judaica castelhana: os judeus são um “tipo de homem” diferente dos cristãos, não estando com esses em pé de igualdade, pois sua existência é, de antemão, uma ofensa à Deus, uma vez que historicamente desprezaram a salvação eterna através da não aceitação de Jesus.

A primeira lei deste compêndio traz uma definição do termo ‘judeu’, salientando a devoção do grupo à lei mosaica e a herança histórica herdada da tribo de Judá.

É dito judeu aquele que crê e pratica a lei de Moisés [...] e tomou este nome da tribo de Judá [...]. E a razão pela qual a Igreja e os imperadores e os reis e os príncipes permitiram aos judeus viver entre os cristãos é esta: para que eles vivessem como em cativeiro para sempre, como lembrança aos homens que são herdeiros da linhagem daqueles que crucificaram Jesus Cristo. (AFONSO X, 1789, p. 669-670).¹¹

Apesar de reconhecer a existência de um laço original dos judeus com Deus, o texto prossegue enfatizando o momento em que deixaram de ser o povo eleito, quando negaram à Deus no momento da crucificação. Passaram, então, a viver em meio aos cristãos, reconhecedores da fé verdadeira, com a permissão da Igreja e das autoridades políticas, na condição de povo testemunha, para que não se apagasse da história seu crime e para que pudessem cumprir seu destino na profecia do Juízo Final.¹²

en la fe de nuestro señor Jesucristo, sin embargo los grandes señores cristianos siempre sufrieron que viviesen en entre ellos. De donde, pues que en el título antes de este hablamos de los adivinos y de los otros hombres que tienen que saben las cosas que han de venir, que es como manera de desprecio de Dios, queremos aquí decir de los judíos que contradicen y denuestan su hecho maravilloso y santo que El hizo cuando envió a su hijo para salvar a los pecadores.

11 Tradução nossa do original: “Judío es dicho aquel que cree y tiene la ley de Moisés [...] y tomó este nombre de la tribo de Judá [...]. Y la razón por la que la Iglesia y los emperadores y los reyes y los otros príncipes sufrieron a los judíos vivir entre los cristianos es esta: porque ellos viviesen como en cautiverio para siempre y fuesen memoria a los hombres que ellos vienen de linaje de aquellos que crucificaron a Jesucristo”.

12 A noção de ‘povo testemunha’ surgiu a partir das ideias defendidas por Agostinho de Hipona, que considerava a Igreja como a representação do *Regnum Christi*. Para ele, o nascimento de Cristo marcou o início da última era do mundo, que se aproximava do fim, apesar dos homens não conhecerem a data definitiva deste acontecimento. A profecia do Juízo Final se cumpriria com a volta de Jesus e a conversão de todos os judeus, testemunhas da verdade da fé cristã (FELDMAN, 2009).

A Lei II do mesmo título busca apontar os limites da convivência entre cristãos e judeus do reino, estabelecendo fronteiras e salientando a marginalidade do judaísmo como parte do tecido social. Os judeus são instruídos a viver “mansamente e sem desordem” (AFONSO X, 1789, p. 670). Essa perspectiva de segregação não apareceu pela primeira vez na legislação afonsina. Desde João Crisóstomo,¹³ passando por Agostinho¹⁴ e Gregório Magno,¹⁵ a ideia de que os judeus possuem natureza maléfica era declarada nos círculos eclesiásticos mais eruditos. Gradualmente, esta aproximação do judeu com o mal contribuiu para a difusão da preocupação com a possibilidade de que a convivência próxima com os judeus pudesse causar a contaminação da população cristã, sendo necessário, portanto, separar os indivíduos, como medida de proteção contra a “ameaça judaica”.

Em seguida, os judeus são interpelados a não blasfemar ou atentar contra a fé cristã, proibindo-se, ainda, qualquer tipo de proselitismo. A punição imputada para este tipo de delito é a capital: o judeu que ousasse colocar sua crença em situação superior à fé cristã teria todos os seus bens confiscados e pagaria pelo crime com a própria vida. O documento estabelece, assim, um limite claro de convivência, uma fronteira que não poderia ser ultrapassada em nenhuma hipótese: só era assegurado o direito de viver a um judeu caso este não representasse um incômodo e uma ameaça à verdade e à unidade cristã. No intuito de justificar a existência do judaísmo como uma ameaça em potencial, a mesma lei segue declarando:

13 Arcebispo de Constantinopla no século IV, escreveu a série de homilias *Adversus Iudaeos* ('Contra os judeus') que continha denúncias e acusações violentas contra os judeus, acusando-os de deicidas pela morte de Jesus.

14 Um dos maiores nomes da Patrística do século IV, afirmava ser necessário promover a convivência pacífica entre cristão e judeus, desde que os últimos fossem mantidos sob controle. Não deixou de assinalar, inclusive, que os mesmos pagariam, inevitavelmente, nos fins dos tempos, pelo pecado de terem renegado Jesus.

15 Ocupando o trono papal no século VI, adotou as ideias de Agostinho de Hipona como posição oficial da Igreja, contribuindo para a difusão da doutrina de permanência e tolerância dos judeus em meio às comunidades cristãs. Considerava os judeus como párias sociais e defendida a necessidade de controle sobre eles, mas buscou desestimular episódios de violência e conversões forçadas.

E porque ouvimos disser que em alguns lugares os judeus fizeram e fazem escárnio da Sexta-feira Santa, memória da paixão de Nosso Senhor Jesus Cristo, roubando crianças e colocando-as na cruz, ou fazendo bonecos de cera e crucificando-os quando não conseguem ter crianças, mandamos que se isso acontecer em nossas terras daqui em diante, que todos aqueles que participarem deste feito sejam presos e conduzidos ao rei, e depois que ele souber a verdade, mandará matá-los vilmente a quantos forem. Ademais proibimos que na Sexta-feira Santa nenhum judeu seja ousado de sair de seu bairro, mas que fiquem ali trancados até o sábado pela manhã. E se atentarem contra isso, pelo dano e desonra causada aos cristãos, não devem ter nenhuma proteção. (AFONSO X, 1789, p. 670).¹⁶

Este trecho é particularmente interessante pois reflete a existência de mitos antijudaicos amplamente difundidos entre os cristãos. Esse tipo de preconceito fazia parte de um imaginário social que trafegava por diversas regiões da Europa, tendo penetrado a Península Ibérica gradualmente. As acusações de que os judeus praticavam crimes ritualísticos em imitação aos ritos cristãos ganharam força no início do século XII, na região da Inglaterra, onde judeus foram esteriotipadamente acusados de terem assassinado o garoto Guilherme de Norwich. As narrativas de crime ritual frequentemente envolviam a execução de um cristão inocente (criança ou jovem) como paródia de uma cena considerada sagrada pela Igreja, como no caso da comemoração da Páscoa.

O texto afonsino acima referido trata a situação de crime ritual como um rumor, e não como uma acusação propriamente. Entretanto, não deixa de elencá-la como uma possibilidade, através de seu reconhecimento jurídico. Esse discurso alimenta-se e, ao mesmo tempo, dá subsídio à disseminação do preconceito contra os judeus, cabendo, em última instância, legislar de antemão acerca da pena imputada àqueles que possam vir a cometer tais atos.

16 Tradução nossa do original: “Y porque oímos decir que en algunos lugares los judíos hicieron y hacen el día del Viernes santo memoria de la pasión de nuestro señor Jesucristo en manera de escarnio, hurtando los niños y poniéndolos en cruz o haciendo imágenes de cera y crucificándolas cuando los niños no pueden tener, mandamos, que si fama fuere de aquí en adelante que en algún lugar de nuestro señorío tal cosa sea hecha, si se pudiere averiguar, que todos aquellos que se acertaren en aquel hecho que sean presos y recaudados y conducidos hasta el rey, y después que él supiere la verdad, débelos mandar matar vilmente a cuantos quiera que sean. Otrosí prohibimos que el día del Viernes santo ningún judío no sea osado de salir de su barrio, mas que estén allí encerrados hasta el sábado en la mañana. Y si contra esto hicieren, decimos que del daño y de la deshonra que de los cristianos recibiesen, entonces no deben tener ninguna enmienda”.

A Lei III contida no título XXIV da *Séptima Partida* funciona como um reforço do discurso de superioridade do cristianismo. Inicialmente, o texto busca reconhecer a legitimidade histórica da origem do judaísmo, possivelmente uma influência do direito romano, que considerava o judaísmo uma *religio licita*. Em seguida, a lei discorre sobre a quebra dessa legitimidade a partir do momento em que os judeus renegaram a nova e verdadeira fé. Por conta disso, estabelece a proibição de que judeus ocupem cargos públicos em que possam submeter cristãos, de modo a garantir que estivessem sempre em um patamar de inferioridade social. Tal posicionamento contrasta com a presença de judeus influentes nas cortes do período, circulando livremente entre o palácio real e a alta nobreza.

Em consonância com a postura tolerante de Afonso X, determinados direitos e privilégios são garantidos aos judeus na *Séptima Partida*. É o caso da abordagem relacionada às sinagogas. Seguindo normas já estabelecidas anteriormente, a Lei IV proíbe a construção de novos templos e a ampliação dos já existentes. Entretanto, permite que as sinagogas em uso se mantenham: “As que existiam anteriormente, se acontecer de serem derrubadas, podem ser reformadas ou reconstruídas no mesmo lugar onde antes estavam, sem que sejam alargadas” (AFONSO X, 1807, p. 671).¹⁷

Caso novas sinagogas fossem erigidas, seriam confiscadas e entregues à Igreja “salvo a mando do rei.” Ou seja, ainda que vigorasse, em um primeiro momento, a proibição, caberia ao rei autorizar, conforme sua vontade e julgamento, a edificação ou expansão de novos templos judaicos. Ainda de acordo com a mesma lei, há uma tentativa de proteger as sinagogas contra atos de vandalismo ou violência: “Porque a sinagoga é a casa onde se louva o nome de Deus, proibimos que um cristão ouse destruí-la ou retirar dela qualquer coisa à força” (AFONSO X, 1807, p. 671).¹⁸

17 Tradução nossa do original: “*Pero las que había antiguamente, si acaeciese que se derribasen, puédenlas reparar o hacer en aquel mismo suelo así como antes estaban, no alargándolas*”.

18 Tradução nossa do original: “*Y porque la sinagoga es casa en donde se loa el nombre de Dios, prohibimos que ningún cristiano no sea osado de quebrantarla ni de sacar de allí, ni de tomar ninguna cosa por fuerza*”.

Além de garantida sua permanência, o recinto das sinagogas também estava amparado, vedando-se aos cristãos entrarem no ambiente durante as orações judaicas, mesmo quando possuíssem uma queixa judicial. Nenhum cristão poderia pernoitar ou adentrar com cavalos e animais de transporte nas construções. O tempo sagrado do *Shabat*¹⁹ deveria ser preservado, não podendo um judeu ser intimado a responder judicialmente durante esse período, como estabelecido pela Lei V (AFONSO X, 1807, p. 671-672).

Tais posicionamentos expressos no documento denotam certo respeito e uma preocupação especial de Afonso X com a comunidade judaica, talvez como consequência de sua proximidade com intelectuais, financistas, médicos e administradores judeus que lhe prestavam serviços. A aparente contradição deve ser compreendida examinando-se a realidade cotidiana de interação e convivência entre os diversos atores da trama social. As diferenças entre cristãos e judeus estavam profundamente marcadas nas representações e no imaginário, que postulavam uma atitude de pensamento negativa sobre o judeu dada sua cegueira e teimosia em não aceitar a Cristo. Da culpa deicida decorreria a maldade judaica, que representava uma ameaça iminente. Entretanto, no dia a dia, as relações e interesses práticos exigiam certa proximidade, culminando em um nível inevitável de sociabilidade.

A Lei VI, título XXXIV, *Séptima Partida* trata da conversão de judeus ao cristianismo. Segundo as ideias defendidas pela Patrística e teólogos influentes da Idade Média, esta conversão não era apenas desejada, mas uma das condições para a segunda vinda de Cristo e a consolidação do Juízo Final. Desse modo, as conversões eram estimuladas e os conversos protegidos. No período do Baixo Império Romano, por exemplo, a legislação condenava qualquer tipo de ataque violento de judeus contra neófitos cristãos provenientes do judaísmo (FELDMAN, 2009, p. 608).

¹⁹ Na tradição judaica, o período sabático tem duração de um dia, que vai do anoitecer de sexta-feira até o entardecer de sábado. É um dia dedicado ao descanso e à oração intensa e simboliza o sétimo dia após a criação, tal como narrado no livro de Gênesis, 2:1-3 (KOLATCH, 2001).

A lei é uma tentativa jurídica de evitar as conversões forçadas, bem como impedir a discriminação dos convertidos, tanto por seus ex-pares judeus quanto por seus novos irmãos cristãos, assegurando-lhes o direito de receberem o tratamento honrado devido a todo cristão do reino, bem como preservando seu direito aos bens e à herança familiar:

Não devem ser utilizadas a força e a pressão para que judeus se tornem cristãos, mas com bons exemplos e as palavras das Sagradas Escrituras e com elogios devem os cristãos converter à fé em Jesus Cristo, pois Nosso Senhor não quer nem ama os serviços feitos a Ele por pressão. Ademais, se algum judeu ou judia quiser tornar-se cristão ou cristã por sua vontade não devem ser impedidos nem proibidos por outros judeus de nenhuma maneira. E se alguém os apedrejar ou ferir ou matar porque quis tornar-se cristão, ou depois que for batizado, podendo-se averiguar, mandamos que todos os que mandaram ou participaram do assassinato ou apedrejamento sejam queimados. [...] Ademais, depois que algum judeu se tornar cristão, que todos em nossas terras o honrem e ninguém seja ousado de repreendê-lo nem a sua família [...]. E que tenha [o convertido] seus bens e propriedades repartidas com seus irmãos e a herança de seus pais e outros parentes seus como se judeus fossem. E que possam exercer todas as atividades e honras que tem os outros cristãos. (AFONSO X, 1807, p. 672-673).²⁰

Cabe ressaltar que, embora o texto da lei funcione como um instrumento de proteção, as relações cotidianas entre judeus e cristãos nem sempre eram pacíficas, tendo se tornado consideravelmente violentas após o século XIV. Episódios de conversões forçadas sucederam-se em diversos territórios e a discriminação dos neófitos tonou-se bastante comum, com a ocorrência de números expressivos de atos de agressão contra judeus e suas comunidades.

20 Tradução nossa do original: “*Fuerza ni apremio no deben hacer en ningún modo a ningún judío por que se torne cristiano, mas con buenos ejemplos y con los dichos de las Santas Escrituras y con halagos los deben los cristianos convertir a la fe de Jesucristo, pues nuestro señor no quiere ni ama servicio que le sea hecho por apremio. Otrosí decimos que si algún judío o judía de su grado se quisiere tornar cristiano o cristiana, no se lo deben impedir ni prohibir los otros judíos en ninguna manera. Y si algunos de ellos lo apedreasen o lo hiriesen o lo matase porque se quisiere hacer cristiano, o después que fuese bautizado, si esto se pudiere averiguar, mandamos que todos los que lo matasen y los consejeros de tal muerte o apedreamiento sean quemados. [...] Otrosí mandamos que después que algunos judíos se tornasen cristianos, que todos los de nuestro señorío los honren, y ninguno sea osado de retraer a ellos ni a su linaje [...]. Y que tenga sus bienes y sus cosas partiendo con sus hermanos y heredando a sus padres y a los otros parientes suyos bien así como si fuesen judíos. Y que puedan tener todos los oficios y las honras que tienen los otros cristianos*”.

Se a conversão de judeus ao cristianismo era estimulada, a atitude contrária era, de acordo com a Lei 7, passível de condenação à morte. Nesse contexto, a conversão de um cristão ao judaísmo é considerada um crime similar à heresia: “se algum cristão tornar-se herege” (AFONSO X, 1807, p. 673).²¹ Este tipo de comparação deve ser considerado em seu contexto, uma vez que, após a instauração do Tribunal do Santo Ofício no Languedoc (porção sul do território francês) como instrumento de combate ao catarismo, no início do século XIII, a Igreja passou a considerar o crime de heresia como *lesa majestade*, ou seja, uma traição aos valores e dignidade do soberano. Nesse sentido, hereges e judeus passaram a ser vistos como os inimigos em um mesmo conflito, o da Cristandade contra a mal. O cerco aos hereges agudizou-se na mesma medida em que o medo e o combate à contaminação judaica.

A oitava lei do compêndio “Dos judeus” nas *Partidas* discorre sobre as relações cotidianas em Castela: “Proibimos que um cristão ou cristã convide a um judeu ou judia, ou receba deles convite para comer ou beber juntos” (AFONSO X, 1807, p. 673).²² Este tipo de imposição, limitadora da convivência e do aprofundamento das relações intergrupais, não era necessariamente uma novidade no período, pois está relacionada à política de segregação e marginalização dos judeus.

A mesma situação se impõe em outras circunstâncias do dia a dia, como na proibição feita pelo mesmo texto de que judeus e cristãos se banhem juntos, o que pode ser uma tentativa de evitar que cristãos mais curiosos fossem atraídos por rituais judeus como a *mikve*, um banho realizado como preparação para determinados momentos, como as festas de casamento, as cerimônias de circuncisão e, no caso das mulheres, ao final do período menstrual.²³

21 Tradução nossa do original: “*siendo algún cristiano que se tornase judío, mandamos que lo maten por ello, bien así como si se tornase hereje*”.

22 Tradução nossa do original: “*Prohibimos que ningún cristiano ni cristiana convide a judío ni a judía ni reciba otrosí convite de ellos para comer ni beber juntos*”.

23 Esta proibição não configura uma novidade do período. Um cânone do Concílio de Elvira, no início do século IV, já proibía este tipo de aproximação (CARVALHO JR, 2013, p. 62).

Dois novidades aparecem em trechos mais à frente da mesma lei, nos quais se lê: “não beba [um cristão] do vinho feito pelas mãos deles [judeus] [...]. Ademais proibimos que um cristão receba medicamento que seja feito por mãos judias, apesar de poder recebê-lo por indicação de algum médico judeu, mas somente quando feito pelas mãos de um médico cristão” (AFONSO X, 1807, p. 673).²⁴ No caso da manipulação do vinho, deve-se considerar tanto a simbologia católica que envolve a utilização da bebida no rito sagrado da comunhão quanto o medo do envenenamento, acusação comumente feita por cristãos a judeus e que se tornou um mito conspiratório medieval difundido por toda a Europa, inclusive no território ibérico.

A questão do exercício da medicina é mais paradoxal. Assim como seu pai Fernando III, Afonso X e muitos outros reis castelhanos eram tratados por médicos judeus que possuíam livre acesso à corte (BAER, 2001, p. 97). Portanto, apesar de constar na lei, a indicação não era válida nos círculos mais elitizados. Mais uma vez, o pretexto para a inclusão do texto na lei parece ser a suspeita de que judeus estivessem ligados a episódios de envenenamento de cristãos, mas essa imagem estereotipada, ainda que pulsante no imaginário social, não impedia a existência de diversos níveis de sociabilidade entre as diferentes comunidades do reino.

No ordenamento jurídico afonsino, as relações sexuais entre judeus e cristãos são expressamente proibidas, uma vez que representam diversos riscos para a sociedade: que cristãos sejam contaminados pela proximidade com judeus ou se convertam à prática do judaísmo; que os filhos desses relacionamentos sejam circuncidados e adotem o judaísmo como modelo de crença; que os bens e as heranças de famílias cristãs sejam partilhados com judeus, etc. O tema aparece expresso na Lei IX, título XXIV, *Séptima Partida*, que denomina ousadia e atrevimento a atitude de homens judeus que coabitassem carnalmente com cristãos, independentemente de

²⁴ Tradução nossa do original: “*ni beba del vino que es hecho por mano de ellos [...] Otrosí prohibimos que ningún cristiano reciba medicina ni purga que sea hecha por mano de judío, pero bien la puede recibir por consejo de algún judío sabedor, solamente que sea hecha por mano de cristiano que conozca y entienda las cosas que hay en ella*”.

se tratar de uma mulher virgem, casada, viúva ou prostituta. Tal ato é comparado à transgressão por adultério, uma vez que as mulheres cristãs são consideradas “espiritualmente esposas de Jesus Cristo por imposição do batismo que receberam em Seu nome” (AFONSO X, 1807, p. 674).²⁵ A pena aplicada nestes casos é a morte.

Ainda de acordo com a mesma lei, as mulheres acusadas de coabitar com judeus receberiam punição de acordo com sua situação conjugal. As virgens e viúvas perderiam metade dos seus bens quando condenadas pela primeira vez. Caso houvesse uma segunda condenação, o restante de seus bens seria confiscado e a mesma receberia pena de morte. O destino da mulher casada seria decidido pelo marido, que poderia perdô-la ou sentenciá-la à morte. As prostitutas seriam, em um primeiro momento, açoitadas juntamente com o parceiro e, em caso de reincidência, ambos seriam mortos.

A lei nada diz sobre as relações carnavais ocorridas entre homens cristãos e mulheres judias, o que pode ser interpretado de duas maneiras que não se excluem: que este tipo de contato era inexistente ou que não eram impedidos aos olhos da lei. No primeiro caso, é de se estranhar que a lei não considere a possibilidade de um homem cristão interessar-se sexualmente por uma judia. No segundo caso, nota-se o descaso da lei com a defesa da dignidade e da honra das mulheres judias e suas famílias.

Outro tema importante presente nas *Siete Partidas* de Afonso X diz respeito às relações de trabalho e poder na sociedade. A Lei X do título XXXIV estabelece a proibição de que judeus comprem ou possuam servos cristãos. No caso de uma relação deste tipo já existente, tornava-se dever do judeu libertar o cristão da condição servil sem a necessidade de que fosse ressarcido por isso, mesmo que não soubesse da condição religiosa de seu servo. Estando informado, no momento da aquisição, de se tratar de um servo cristão, o judeu que persistisse na aquisição seria condenado à morte: “Se souber o judeu o que era quando o comprou [servo

²⁵ Tradução nossa do original: “*espiritualmente esposas de Jesucristo por la razón de la fe del bautismo que recibieron en nombre de él*”.

cristão], deve o judeu morrer por isso” (AFONSO X, 1807, p. 674).²⁶ Tal princípio legislativo era ambíguo e pouco eficaz, pois permitia que servos de variadas crenças religiosas (judeus, muçulmanos, pagãos) fossem libertos apenas por se declararem cristãos ou convertendo-se por interesse. Uma vez que a principal atividade econômica exercida pela população comum da época era a agricultura e que o trabalho na lavoura dependia de muitas mãos, este tipo de legislação contribuiu para manter os judeus afastados da posse e uso da terra.

Apesar disso, era lícito ao judeu possuir servos de origem muçulmana ou pagã, mesmo que fosse mais difícil encontrá-los à disposição, por se tratar de minorias religiosas. Não era permitido, entretanto, que o judeu tentasse converter esses servos à sua fé, sob pena de perder a posse sobre eles, o que corresponde a mais um instrumento de proibição ao proselitismo judaico, comum desde o Baixo Império tanto no discurso da Igreja quanto no das autoridades laicas.

A maneira como esta lei foi proposta por Afonso X assemelha-se à normatização visigótica proposta pelo rei Recaredo, no século VI, e mantida por outros monarcas depois dele. Essa legislação previa que, caso um servo se convertesse ao cristianismo, seu senhor judeu perderia o controle sobre ele, a não ser que o senhor também se convertesse, podendo assim manter suas posses. O prolongamento deste discurso é um demonstrativo de que as autoridades cristãs ibéricas não admitiam que judeus mantivessem qualquer condição de superioridade em relação aos cristãos, estando impedidos de exercer poder sobre eles.

Por fim, a Lei XI do título XXXIV, *Séptima Partida*, trata da imposição de uso do sinal distintivo pelos judeus que habitavam o reino de Castela. Diz a norma:

Muitos erros e desordens ocorrem entre os cristãos e as judias e as cristãs e os judeus porque vivem e moram próximos nas vilas e andam vestidos uns como os outros. E para inibir os erros e os males que possam acontecer por essa razão, achamos por bem mandar que todos os judeus e judias que vivem em

²⁶ Tradução nossa do original: “*Mas si supiese el judío que lo era cuando lo compró y se sirviese después de él como de siervo, debe el judío morir por ello*”.

nossas terras tragam algum sinal preciso sobre suas cabeças, e que por isso sejam reconhecidos quem é judeu e judia. E se algum judeu não carregar esse sinal, mandamos que pague dez moedas de ouro a cada vez que for flagrado. E se não tiver como pagar, que receba publicamente dez açoites por isso. (AFONSO X, 1807, p. 675).²⁷

O uso do sinal distintivo pelos judeus começou a tornar-se norma após o IV Concílio de Latrão, ocorrido em 1215. Como reação à medida, os judeus de Castela recorreram ao rei Fernando III, afirmando que iriam deixar o reino em direção aos territórios muçulmanos caso fossem obrigados a utilizar vestuários e marcas diferenciadoras. O monarca, apelando ao papa da época, conseguiu isenção temporária da medida em seu território (CARPENTER, 1986, p. 100). A existência deste preceito no código jurídico de Afonso X significou uma tentativa de institucionalização, lenta e gradual, da norma já vigente em outras partes da Península Ibérica.

Tratava-se de mais um instrumento de segregação da minoria judaica, na tentativa de evitar o contato próximo com os cristãos e os problemas que daí pudessem decorrer. A lei era um tanto quanto tímida, não estabelecendo o uso de um sinal distintivo específico, como a rodela amarela adotada em outras regiões, mas sinalizava na direção do arrefecimento das medidas de controle social dos judeus, reforçando o discurso sobre sua inferioridade e contribuindo para sua marginalização.

A legislação afonsina como instrumento de proteção, controle e repressão à "ameaça judaica"

O dinamismo da produção jurídica foi uma marca importante do governo de Afonso X. A elaboração dos conjuntos legislativos

27 Tradução nossa do original: “*Muchos yerros y cosas desaguisadas acaecen entre los cristianos y las judías y las cristianas y los judíos porque viven y moran juntos en las villas y andan vestidos los unos así como los otros. Y por desviar los yerros y los males que podrían acaecer por esta razón, tenemos por bien y mandamos que todos cuantos judíos y judías vivieren en nuestro señorío, que traigan alguna señal cierta sobre sus cabezas, y que sea tal por la que conozcan las gentes manifestamente cuál es judío o judía. Y si algún judío no llevase aquella señal, mandamos que pague por cada vez que fuese hallado sin ella diez maravedís de oro. Y si no tuviese de qué pagarlos, reciba diez azotes públicamente por ello*”.

Espéculo, *Fuero Real* e *Siete Partidas*, configurava um projeto de unificação do direito em Castela, substituindo-se os privilégios e foros locais por uma legislação única mais homogênea.

Este aparato legislativo não deve ser tratado fora de seu contexto, sem se considerar as continuidades e rupturas dos discursos que evoca. Não se trata de uma novidade completa, uma vez que a intenção de unificar as leis em Castela já havia constituído preocupação do governo antecessor, na figura de Fernando III. Na verdade, a obra estava vinculada a uma perspectiva de renovação do direito própria do Ocidente medieval desde inícios do século XIII (SILVEIRA, 2017, p. 96). Por outro lado, não se pode desconsiderar as originalidades do texto que, como no caso do tratamento dado aos judeus castelhanos, incorporou uma série de novos instrumentos normatizadores da vida e das relações político-sociais.

Como subsídio ao projeto centralizador da coroa afonsina, as obras aqui discutidas buscaram ressaltar o papel do rei como juiz e legislador, fundamentando este princípio nos direitos romano, canônico e visigodo, legitimando assim as bases do poder real. Afonso X fez do direito um instrumento útil de afirmação política (RUCQUOI, 1995, p. 178).

A conjunto jurídico afonsino não foi muito bem recebido nos círculos nobiliários castelhanos mais tradicionais, pois era visto como uma ameaça ao poder político e econômico das elites locais, acostumadas a exercer domínio legal em seus territórios graças à extensão territorial que limitava a atuação do poder central em diversos assuntos, inclusive naqueles relacionados à justiça. Esta animosidade pode ser verificada, por exemplo, na revolta de líderes das famílias aristocráticas da região de Duero, em 1272, por ocasião do recebimento do *Fuero Real*. Incomodados com a possibilidade de perda de sua influência política e legislativa, os nobres ameaçaram mudarem-se com suas famílias para Granada. Estes *ricos hombres* constituíam uma fonte de recursos importantes para a coroa, pois eram responsáveis pela defesa e administração jurídica das comunidades ao seu entorno, que faziam fronteira com territórios dominados pelos muçulmanos (SILVEIRA, 2020,

p. 180). Afonso X se viu, então, impedido de implantar seu projeto na totalidade:

setores da nobreza e conselhos obrigam Afonso X a confirmar os privilégios e foros municipais anteriores, fracassando a política unificadora. Diante dessa reação, nas Cortes de Zamora, em 1274, estabelece-se que os pleitos foreiros continuariam sendo julgados conforme o direito municipal, enquanto que os pleitos do rei, ou 'casos de corte' (e.g., casos criminais graves como assassinato, estupro, traição, casa queimada) seriam julgados segundo o direito régio. (VARELA, 2001, p. 126).

Ainda assim, é preciso considerar que as obras jurídicas afonsinas tiveram grande significado para a época e para o desenvolvimento do direito em Castela e na Península Ibérica. Legitimando sua própria autoridade como soberano, dono do poder e da justiça, os textos são uma janela para a compreensão do pensamento tanto do rei quanto de seus súditos. As reflexões extraídas desses documentos nos permitem vislumbrar o imaginário corrente, as intenções e possibilidades do jogo político e elucubrar sobre a aplicação prática da norma nos eventos cotidianos.

Essa possibilidade é particularmente significativa quando se trata da investigação sobre a vida nas comunidades judaicas e as relações sociais entre judeus e cristãos em Castela do século XIII. Para essa análise, podemos distinguir níveis diferentes de leitura dos documentos, que oscilam entre as perspectivas teóricas e filosóficas adotadas e as situações práticas de aplicação da lei no âmbito do cotidiano.

A leitura teórico-filosófica dos documentos permite compreender o embasamento conceitual dos princípios que regem a criação das leis. Toda lei encontra, em algum aspecto, uma contraposição na realidade, uma vez que a necessidade de se legislar sobre um tema decorre dos acontecimentos que pretendem ser evitados a partir dela. Nesse sentido, a legislação afonsina relativa aos judeus nasceu da observação de seus juristas sobre sua origem e história, a natureza de seus hábitos e comportamentos e o distanciamento entre esses aspectos e a verdade da fé cristã. O imaginário cristão antijudaico, recheado de anedotas negativas,

conduziu a elaboração de leis segregacionistas, que visavam separar a sociedade e manter os judeus marginalizados.

O discurso político adotado por Afonso X em relação aos judeus é o discurso da estigmatização. Qualificados como deicidas, pecadores, maléficos, impuros e desordeiros, representam aos olhos da lei um perigo iminente, uma ameaça constante. Esse tipo de representação implicava em um prejuízo social imediato e à longo prazo, pois incorria sobre as imagens construídas sobre eles e seus descendentes (GOFFMAN, 1988, p. 14). Para Elias e Scotson (2000), a estigmatização funciona como instrumento de afirmação da identidade do grupo dominante, que consegue manter seu poder e domínio sobre os grupos dominados exercendo sobre eles controle através do tratamento hostil e da inferiorização.

Os estigmas direcionados aos judeus na legislação afonsina buscavam embasar os mecanismos de controle que se pretendia exercer sobre os mesmos, contrapondo a identidade cristã dominante e sua fé verdadeira à alteridade judaica, infiel. Um dos mais profundos e recorrentes elementos desse princípio de estigmatização repete-se tanto no *Especulo*, quanto no *Fuero Real* e nas *Siete Partidas*: a afirmação de que os judeus eram traidores e deicidas, pois negaram ao Cristo Salvador enviado por Deus e entregaram-no às autoridades romanas para a crucificação.

A malignidade deicida judaica proclamada nos discursos laicos e eclesiásticos ganhou *status* de legitimidade no direito. Em seus códigos jurídicos, Afonso X foi conivente com o estabelecimento de normas de segregação e marginalização que consideravam os judeus uma ameaça, sendo necessário repreender suas ações criminosas e puni-las. O número de leis antijudaicas é relativamente pequeno no *Especulo*, mas avolumou-se no *Fuero Real* e transformou-se em um código mais detalhado na *Séptima Partida*, ainda que seu sentido seja mais doutrinário que factível de aplicabilidade. No último documento, o judaísmo representa um perigo iminente, discurso alimentado pela evocação de mitos antijudaicos anteriores, como o crime ritual e o envenenamento de cristãos.

Entendemos, portanto, que diversos aspectos da legislação afonsina tinham a intenção de funcionar como instrumentos de repressão e controle à "ameaça judaica". A existência dessa ameaça ocupava muito mais o campo do imaginário que da realidade propriamente dita. Produzia e, ao mesmo tempo, alimentava-se dos preconceitos antijudaicos impregnados há muito no discurso cristão, através de sermões, da arte religiosa, das produções intelectuais do clero e das ações levadas ao cabo e à letra pelas autoridades monárquicas.

Por outro lado, ao se direcionar o olhar para as relações cotidianas entre judeus e cristãos durante o governo afonsino, verifica-se que as proposições doutrinárias de segregação da comunidade judaica não foram levadas à risca, de modo que o distanciamento proposto pela lei era bem menor no dia a dia das comunidades castelhanas do que previa a norma.

Nesse contexto, a legislação afonsina, ao mesmo tempo em que considerava os judeus uma ameaça e criava instrumentos de combate à criminalidade judaica com a imputação de penas severas, estimulava em certo nível a boa convivência com os cristãos, protegendo os judeus da violência e criando mecanismos que pudessem garantir a sua sobrevivência e o respeito a elementos de sua religiosidade. A importância dos judeus para a economia castelhana pode ser considerada um dos motivos para a afirmação desses instrumentos de proteção, mas não deve ser exagerada. É significativo o fato de que alguns judeus atuavam diretamente como prestamistas da coroa. Além disso, membros das comunidades judaicas praticavam atividades relevantes como o comércio e a usura. Essas comunidades eram taxadas e representavam uma parcela considerável dos impostos recolhidos no reino. Entretanto, nem todos os judeus atuavam nos negócios e boa parte da população judia vivia em situação econômica bastante frágil (artesãos, camponeses, ferreiros, marceneiros, etc.), de modo que não podiam pagar tributos vultuosos a seus senhorios e à Coroa.

A proibição constante na legislação afonsina de que judeus ocupassem cargos administrativos, com o objetivo de evitar que

os mesmos se posicionassem em hierarquia superior aos cristãos, não teve validade nem mesmo na corte, onde Afonso X admitia a presença judaica em postos variados. A própria lei parece ter sido criada para não possuir efeito prático, pois não são discutidas penas, castigos ou medidas práticas para evitar a infração. Mais uma vez, tal aparato legislativo servia para reforçar o discurso de inferiorização dos judeus, mas não foi criado com o interesse de que fosse cumprido com rigor. Protegia-se, assim, os judeus que porventura, por vontade do soberano ou senhorio, fossem designados a atuar em funções de destaque, influência e poder.

Para as comunidades judaicas periféricas e os judeus de estrato social comum, alguns instrumentos de proteção previstos na legislação afonsina representavam garantias sociais importantes. É o caso da permissão para a manutenção das sinagogas, ou até mesmo da possibilidade de novas construções quando autorizado pelo rei, e do respeito ao descanso sabático. Tais medidas implicavam em certa tranquilidade para que os judeus praticassem sua religiosidade sem serem atacados ou perseguidos. Em um contexto em que os aspectos religiosos compunham parte expressiva da identidade do sujeito, como no caso da Idade Média, essa garantia à liberdade ritualística era bastante valiosa. Além disso, a proteção às sinagogas significava também, em certa medida, a proteção ao espaço físico dos bairros judaicos, de modo a se evitar a violência gratuita da população cristã comum contra os mesmos.

Tem-se, portanto, que a legislação afonsina do século XIII foi construída sob um discurso de estigmatização e tolerância da comunidade judaica. Ao imaginário de inferiorização somou-se a normatização da tolerância à presença judaica em meio à população cristã. Essa simbiose era balanceada pelos instrumentos de segregação e proteção expressos na lei.

Do ponto de vista da Igreja medieval, a Terra era um espelho do céu e, portanto, a sociedade deveria ser homogênea e ordenada. Esse modelo excluía todo aquele que não participasse da ordem

estabelecida, como os judeus. Todo aquele que se afastava da verdade cristã, afastava-se do divino, ameaçando o equilíbrio do conjunto e permitindo a ação do principal antagonista de Deus, o Diabo (LE GOFF, 1983, p. 175). Entretanto, a história da Igreja sempre esteve atrelada à convivência com os judeus, seus antecessores. Desde o período romano, cristãos e judeus estiveram imersos em realidades coetâneas, ora como grupos marginalizados e perseguidos (até o século IV), ora como expoentes de um entrave entre estabelecidos (condição dos cristãos a partir do século IV) e *outsiders* (condição dos judeus que habitavam territórios governados por soberanos cristãos).

A coexistência entre cristãos e judeus em diversas regiões da Europa Ocidental, mas em especial na Península Ibérica, provocou o surgimento de um princípio de tolerância tipicamente medieval: a possibilidade de que uma comunidade diferente, como a judaica, conservasse seus hábitos e costumes, ainda que não possuísse direitos iguais aos dos cristãos. Ao assumir o trono, Afonso X herdou domínios extensos onde a população era heterogênea e as relações sociais eram plurais. Seu esforço legislativo, que objetivava a organização do reino frente à fragmentação interna, buscou lidar com a diversidade étnica castelhana, de modo a normatizar as condutas, e estabelecer os limites de convivência.

Como um homem de seu tempo, Afonso X portou-se ambigualmente em relação aos judeus: demonstrou, através da pena e de sua conduta pessoal, tolerar a existência judaica, permitindo a conservação de seus costumes e mantendo proximidade com judeus influentes; mas, resignando-se às disposições da Igreja de seu tempo, adotou um discurso de estigmatização, marginalização e inferiorização do povo judeu, dando uma parcela de contribuição para o acirramento dos conflitos sociais e episódios de violência contra os judeus ibéricos que se sucederão do século XIV em diante.

Referências

Fontes

AFONSO X. *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio*. Ed. Real Academia de la Historia. Madrid: Imprensa Real, 1807.

ALFONSO X, *Las Siete Partidas de Don Alfonso el Sabio glosadas por el licenciado Gregorio López del Consejo Real de Indias de S. M.* Madrid: Oficina de Benito Cano, 1789.

Bibliografia

ARCILLA BERNAL, J-S. La obra legislativa de Alfonso X el Sabio. História de uma polémica. In: MONTOYA MARTÍNEZ, J. DOMÍNGUEZ RODRÍGUEZ, A. *El scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*. Madrid: Editorial Complutense, 1999.

BAER, Y. *A History of the jews in christian Spain*. v. 1-2. Illinois: Varda, 2001.

BUENO, Irma A. G. A mulher na legislação afonsina: Fuero Real e as Siete Partidas. X Encontro Estadual de História. *Anais...* Santa Maria: AnpuhRS, 2010.

BURNS, Robert I. Alfonso X the Learned Emperor of Culture. *Revista Thought*, v. 60, n. 238, 1985.

BURNS, Robert. *The World of Alfonso the Learned and James the Conqueror*. Princeton: Princeton University Press, 1985.

CARPENTER, Dwayne E. Alfonso X and the Jews: na edition of and commentary on Siete Partidas 7.24 “De los judíos”. Los Angeles: UCLA Press, 1986.

CARVALHO JR., Macário Lopes. Gentios, judeus e hereges: os não cristãos nos concílios de Elvira (306) e Arles (314). *Romanitas: Revista de Estudos Grecolatinos*, n. 1, p. 54-70, 2013.

FELDMAN. Exclusão e Marginalidade no reino de Castela: o judeu nas Siete Partidas de Afonso X. *História*, v. 28, n. 1, p. 589-620, 2009.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

KOLATCH, A. J. *Livro judaico dos porquês*. São Paulo: Sêfer, 2001.

LE GOFF, J. Os marginalizados no Ocidente medieval. In: LE GOFF, J. *O maravilhoso e o cotidiano no Ocidente medieval*. Lisboa: Edições 70, 1983.

LIMA, Marcelo Pereira. Comparando a fabricação de códigos afonsinos: o Espéculo, o Fuero Real e as Siete Partidas. *Rev. História Comparada*, v. 9, n. 1, p. 06-42, 2015.

MADRID CRUZ, M. D. Acerca de la vigencia del Fuero Real: algunas disposiciones procesales del Concejo de Ágreda en 1306. *Cuadernos de Historia del Derecho*, n. 11, p. 227-275, 2004.

O'CALLAGHAN. *El Rey Sabio: el reinado de Alfonso X de Castilla*. Sevilha: Secretariado de Publicaciones, 1999.

PORTELA, Ludmila N. S. *Entre a tolerância e o estigma: a condição dos judeus na legislação de Afonso X (Castela – séc. XIII)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2020.

RUCQUOI, Adeline. *História medieval da Península Ibérica*. Lisboa: Estampa 1995.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. O papel d'el Espéculo de las Leyes na obra jurídica afonsina: uma breve proposta de análise. *Revista da SJRJ*, v. 24, n. 48, p. 146-171, 2020.

SILVEIRA, Marta de Carvalho. *A lei na Idade Média: penalidades corporais em Castela*. Curitiba: Editora Prismas, 2017.

VALDEÓN, Júlio. *Alfonso X el Sabio*. Valladolid: Junta de Castilla y Leon, 1986.

VARELA, L. B. Breve panorama sobre a obra jurídica do reinado de Afonso X de Castela. *Anos 90*, v. 9, n. 16, p. 125-140, 2001. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/anos90/article/view/6229>. Acesso em: julho 2019.

As afecções da alma no padecer do corpo a relação entre o corpo e as emoções no adoecer

Anny Barcelos Mazioli¹

Pablo Gatt²

O campo da História das emoções é um tanto recente na historiografia brasileira. No entanto, pesquisas acerca das emoções humanas e profícuos debates sobre essa temática vem acontecendo entre os antropólogos ao longo do século XX. O presente capítulo busca apresentar como a relação entre as emoções e o corpo vinha sendo debatida por diversos discursos, com enfoque nos discursos médicos. Para tanto, abordar-se-á dois documentos produzidos por médicos que se dedicam a compreender as relações dos sentimentos cotidianos com o adoecimento e com a saúde.

O primeiro deles é o *Âncora medicinal* para conservar a vida com saúde, escrito por Francisco da Fonseca Henriquez. Publicado em 1731, esse tratado se dedica a compreender principalmente a relação da alimentação com a produção da saúde ou da doença, citando benéficos ou malefícios de determinados alimentos. No entanto, um trecho deste tratado traz algumas considerações sobre as paixões e como estas se relacionavam com a saúde do corpo.

1 Doutoranda em História Social das Relações Políticas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Professora estatutária da Rede Estadual de Ensino do Espírito Santo. Contato: anny.mazioli@gmail.com

2 Doutorando em História Social das Relações Políticas do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo. Membro do Letamis. Contato: gattpablo@gmail.com

Já o segundo documento a ser apresentado, foi uma dissertação apresentada à escola de medicina de Estrasburgo, em 1802, por André Escoubas. Denominado “A influência das afecções da alma na produção de doenças e na sua cura”, nele Escoubas elabora as relações entre os diversos sentimentos e a atuação médica, trazendo alguns conceitos e conhecimentos interessantes. Por exemplo, o conceito de “sensibilidade moral”, bem como um compilado de casos em que as pessoas sucumbiram fisicamente às emoções.

As emoções humanas são onipresentes na História da Humanidade, isso torna possível encontrá-las nas fontes. Porém, sua historicização é recente. Por isso, antes de abordá-las na documentação é preciso compreender como as emoções se tornaram um objeto de estudos históricos.

As emoções como objeto de estudos

Recorrer ao passado, por uma perspectiva de estudo atual, ou melhor dizendo, sob um objeto descoberto pela historiografia há pouco tempo, é um trabalho complexo, pois dessa interpretação podem ocorrer anacronismos. A História das Emoções é uma abordagem que coincide com a perspectiva do nascimento de uma História da Interioridade, do Íntimo.

Na contramão dos escritos oitocentistas de Max Weber, Émile Durkheim e Karl Marx, autores que lançaram as bases para o campo da Sociologia moderna, cujos temas de pesquisas focaram o capital social, o sociólogo alemão George Simmel (1893) voltava seus esforços para enquadrar a disciplina das emoções às bases científicas do pensamento sociológico daquela época. Suas obras, por tratarem do campo das emoções, eram qualificadas como efêmeras ou mundanas, o que atrelou as mesmas a um determinado preconceito científico. As pesquisas de Simmel eram *outsiders* ao espírito científico daquela época. No Brasil essa corrente de estudo adentra nas pesquisas sociológicas e antropológicas apenas por volta da década de 1980, com Gabriel Cohn, Evaristo Moraes Filho e Gilberto Velho.

Mas que emoções são essas das quais estamos falando? Seriam os sentimentos, os prazeres, as paixões ou as agitações corporais? As emoções às quais aqui nos debruçamos dizem respeito a como “os indivíduos estão ligados uns aos outros pela influência mútua que exercem entre si e pela determinação recíproca que exercem uns sobre os outros” (SIMMEL, 2006, p. 17). Entendemos as emoções como as relações que, expressas distintivamente em cada sociedade, grupo e cultura, são compreendidas em seu contexto. A emoção é aquela que quando “experimentada traduz a significação conferida pelo indivíduo às circunstâncias que nele ressoam” (LE BRETON, 2009, p. 12).

Com os Iluministas, na Modernidade, temas que envolvem as paixões são onipresentes, permeando todos os campos da pesquisa, desde a Medicina até a Teologia. Esse objeto de estudo foi primeiramente interpretado pela noção de *pathos* que, como paixão, para os antigos detona um sentido de passividade, sendo na Modernidade lentamente modificada em ativa, como na visão de Escoubas que vamos apresentar nesse capítulo. No decorrer do século XVII, o conceito de *pathos* ainda é entendido como algo que se sente ou sofre, que afeta ou aprisiona, mas em seu caráter vivo e atuante. Do mesmo modo, o termo *passio*, do latim, no mesmo século substitui uma expressão do coração e passa a denotar um sentido de sofrimento, como a mística da Paixão de Cristo.

No que se refere às emoções as fronteiras são tênues, pois o filólogo alemão Erich Aurebach (1998, p. 80), as assimila ao que entendemos pelo *pathos* antigo, em seu sentido de passividade. Entretanto, para David Hume (2001, p. 450), em sua obra *Tratado da natureza humana*, o homem é um animal racional e passional, sendo essa última o motivo pelo qual se constitui a verdadeira ação humana. É a paixão que, como característica emocional, confere movimento à conduta humana. É um tema que não pode ser tratado por um rigor epistemológico, visto que o romantismo e o pietismo atrelam as emoções ao ativo e Aurebach ao passivo.

De todo o modo, nesse estudo entendemos as emoções como construções discursivas e que influenciam as práticas sociais,

na medida em que tanto as emoções quanto as palavras podem possuir diferentes significados em cada sociedade. Essa perspectiva remonta ao século XIX, com a assimilação dos sentimentos a uma perspectiva social. Esses envolvem a cultura do *imaginário* analisado, sendo produtos das relações históricas e sociais. Portanto, são culturalmente delimitadas e prescritas socialmente. “Seriam produto, em primeiro lugar, dos discursos, dos jogos de linguagem e do repertório disponibilizado por uma determinada cultura, da ordem moral e das avaliações morais que controlam o significado e a ocasião” (ANDRADE, 2011, p. 31).

As emoções envolvem as relações de poder e são construídas, além do discurso, pelos saberes, o que designa determinadas práticas sociais. Elas são moldadas pelas relações individuais e sociais. Nessa perspectiva, pela História das Emoções como objeto de estudo, buscamos nas entrelinhas das fontes históricas, “definir as condições nas quais o ser humano problematiza o que ele é e o mundo no qual ele vive” (FOUCAULT, 1984, p. 14). Na ótica foucaultiana, controlar as emoções é realizar o controle social.

Nesse sentido, conceituamos as emoções como agentes sociais, como forças determinantes para as condutas em sociedade. E mesmo que os estudos médicos vejam como as pessoas são afetadas fisicamente pelas emoções, elas não somente produzem afecções como também fazem parte da cura de alguns males. O fato de existirem discursos sobre as emoções na sociedade setecentista e em escritos do início do século XIX, mostra que as emoções estavam sendo problematizadas e significadas nesse contexto. Essa ação compreende uma postura ativa em busca do domínio científico sobre as emoções.

A partir disso, percebemos que as sociedades não são estáticas, como algo acabado ou feito, mas em constante modificação. São construídas mediante o convívio. A sociedade parte da interação, das relações e teorizar as emoções é pensar a formação dessa sociedade e das relações interpessoais, por elementos normativos e conceituais. Se debruçar sobre essa temática é realizar um estudo de como os homens dão valor e sentido à sua conduta, assim como

aos seus prazeres, sonhos, sensações e, não menos importante, aos seus deveres como criaturas sociais e coletivas. Pelas emoções a sociedade se torna possível. É preciso desmistificar a ideia de que a emoção está em oposição a ação racional, pois nem sempre os seres humanos são governados pelas emoções e ao mesmo tempo elas não deixam de ser levadas em consideração nas decisões.

As emoções como agentes da manutenção corporal

A partir das pesquisas empreendidas por Simmel, a História das Emoções adentra ao *hall* das Ciências Sociais, como disciplina que abarca um teor científico. Seus estudos abrem precedentes para a percepção das emoções como agentes sociais, culturais e, principalmente, corporais. Isso porque, anteriormente, por não serem valorizadas enquanto fenômenos científicos, atreladas ao campo do psicológico, as mesmas eram consideradas como desprovidas de razão, como uma área de pouco valor à investigação histórica da época. Alguns documentos mostram que já havia um movimento dentro da medicina setecentista para tentar racionalizar as emoções ao produzir saberes médicos científicos sobre elas.

Hoje entendidas como elementos centrais da experiência humana e da vida em si, as emoções são abraçadas por um novo olhar, por uma perspectiva interdisciplinar entre as variadas áreas do saber, como a Biologia, Sociologia, Psicologia, Antropologia e a História. Assim, as emoções são de extrema importância para o desenvolvimento “do conhecimento, razão pela qual importa compreendermos não só o seu presente – as preocupações centrais, ao nível conceitual e da investigação – mas o seu passado – a história e evolução o seu estudo – e o seu futuro” (DIAS; CRUZ; FONSECA, 2008, p. 12). Passamos então a apresentar um histórico das emoções.

Na filosofia de Platão a emoção é deixada de lado, assim como em Aristóteles, pois valorizavam a razão. Como consequência dessa visão, as emoções foram marginalizadas por séculos, ascendendo aos círculos acadêmicos há pouco tempo. Mesmo que já se apresentasse esforço fora das ciências sociais para racionalizar a emoção como

dito anteriormente, é somente no final do século XIX, com Simmel, que a emoção adentra ao *hall* das Ciências Sociais como disciplina de estudo.

Mediante todo esse processo de justificação da História das Emoções, como uma disciplina científica, ocorre a percepção das emoções como agentes das condutas humanas. É a partir dessa perspectiva que o presente capítulo busca apresentar como a relação entre as emoções e o corpo vinha sendo debatida por discursos médicos.

É posteriormente a Reforma Protestante e a Contrarreforma que inúmeros tratados sobre as paixões surgiram no campo da Medicina. Assim, as paixões “eram os verdadeiros motores das condutas humanas, circulando tanto entre vertentes teológicas e pastorais, como entre pensadores políticos e conselheiros de Príncipes” (ANDRADE, 2016, p. 233). Por essa lógica, mediante esses discursos, as paixões foram atreladas às formas de governabilidade.

No contexto do final do século XVII ao XVIII as paixões possuíam um duplo viés de explicação. Primeiramente foram interpretadas por uma perspectiva religiosa que, como consequência do Pecado Original de Adão e Eva, corrompeu a natureza humana e permitiu a manutenção dos corpos, para o direcionamento das almas. Essa via de análise perdurou durante toda a Antiguidade Tardia e durante o Medievo, visto o forte teor religioso presente em ambos os períodos. Em segundo lugar, em um paralelo com a primeira visão, ofereciam uma grade de técnicas para a manipulação de adversários políticos e súditos, como objeto de autocontrole que permeia todos os estamentos sociais, desde o governante ao homem comum. Essa segunda perspectiva está inserida no “controle de si” da sociedade moderna, tão bem mostrado por Norbert Elias em sua obra *O processo civilizador* (1994).

Desenvolvendo a proposta de Elias (1994), Foucault (1995, p. 234), afirma que as formas de governo não dizem respeito somente às características políticas e econômicas de uma sociedade, mas também as paixões, que “designavam a maneira de dirigir a conduta

dos indivíduos ou dos grupos”. Nesse sentido, a governabilidade, na ótica foucaultiana, permeia o que será chamado de governo de si mesmo, o governo dos outros a respeito da *moral* e por técnicas de dominação de si.

Paralelamente, no século XVII, a temática da paixão fora entendida pelo o que foi postulado por Agostinho de Hipona, no século V, seguindo o viés das consequências do Pecado Original, como expressado em sua obra *Cidade de Deus* (XIV, I).

Tão grande foi o pecado por eles cometido que a natureza humana ficou deteriorada e com ela se transmitiu aos descendentes a sujeição do pecado e a necessidade da morte. Todavia, o reino da morte dominou de tal forma os homens que um merecido castigo a todos precipitaria na segunda morte, que não tem fim, se uma graça de Deus, não merecida, disso não libertasse um certo número. E por isso aconteceu que, entre tantos e tão grandes povos espalhados por toda a Terra, apesar da diversidade dos usos e costumes, da imensa variedade de línguas, armas e vestuário, não se encontram senão dois tipos de sociedades humanas que nós podemos à vontade, segundo as nossas Escrituras, chamar as duas Cidades — uma, a dos homens que querem viver segundo a carne, e a outra, a dos que pretendem seguir o espírito, conseguindo cada uma viver na paz do seu género quando eles conseguem o que pretendem.

Ainda assim, os teólogos da época se esforçaram para validar outra posição agostiniana, as das paixões guiadas ao bem comum, a Deus. Dessa tentativa vem o puro amor, como um amor humano que, não egoísta, é contrário, à primeira visão, consequência do ato primário. Esse amor é fruto da graça divina. Por essa analogia e teorizações sobre as paixões se instituiu no final do século XVI o governo pastoral das paixões. São essas duas frentes que encontramos nos tratados políticos e teológicos do século XVIII, em que o discurso religioso, sobre as paixões, agora passa a ser inerente às questões do Estado. “Nesse contexto, a releitura cristianizada da filosofia estoica foi especialmente operacional, pois, além de inicialmente buscar uma versão teologicamente neutra, ainda promovia uma moderação das paixões dos súditos e fiéis e oferecia ferramentas de manipulação aos príncipes” (ANDRADE, 2016, p. 240).

O governo da pastoral das paixões, além de abarcar essa perspectiva política, como elemento para a manutenção dos corpos dos súditos e fiéis, fora entendido como uma vertente em paralelo ao modelo de governo divino. A pastoral, então, se transformou em um governo político da vida no século XVI, em que esses temas são questões de Estado.

A partir desse momento, se intensifica a visão de como as emoções atingem os corpos, antes analisadas pela perspectiva do religioso, sob a ótica do Pecado Original, agora como questão política. “Lidando com homens passionais, ao Príncipe caberia uma arte especial de governo afetivo, de modo a guiar as opiniões dos súditos e garantir a paz e a união do Estado, precondições para sua potência política” (ANDRADE, 2016, p. 240). É o que será chamado de governo político das paixões, sendo os vícios e as virtudes do Príncipe os elementos hábeis para o governo.

Nessa breve análise discorreremos que as paixões estão presentes em todos os âmbitos da vida social. Pelos discursos religiosos da Antiguidade Tardia, com Agostinho, as mesmas são causadoras da concupiscência da carne. Tomás de Aquino, no Medieval, prossegue nessa visão. Os homens, como descendentes de Adão, ao perderem a justiça original (ST, I-II, q. 82, a. 3), como consequência do Primeiro Pecado, não regulam mais as potências sensitivas e inferiores pelo ímpeto da razão. Nesse sentido, os desejos afloram na pele. Na Modernidade, as paixões atenderam à seara do Estado, à questão política, sendo a habilidade de governo do Príncipe.

A partir dessa recapitulação sobre as teorias sobre as emoções em diferentes épocas, podemos dizer que todas as culturas forjam elucidacões para orientar seu modo de entender e perceber o mundo. Essas explicações podem ser de caráter “mitológico, cosmogônico, universal ou religioso” (CORDÁS, 2017, p. 22), ou mesmo político ou científico. No tocante à questão médica, foco deste capítulo, podemos dizer que doença, saúde, loucura e melancolia são palavras cujos significados e percepções são historicamente construídos, mutáveis, pois refletem e evidenciam uma vasta gama de “formas de pensar” ao longo da história e nos possibilitam perscrutar a mente

em diferentes ciclos da odisseia humana. Como temos mostrado ao longo do capítulo, as emoções estão sempre sendo disputadas entre diversos campos do saber, mas nos preocupamos fundamentalmente em elucidar como a medicina disputou espaço narrativo sobre as emoções com o universo religioso e político.

As construções médicas acerca das relações entre mente e corpo remontam novamente à Antiguidade. Na Antiguidade, mesmo que atrelada a uma perspectiva dualista, a saúde do homem estava pautada pelo equilíbrio entre corpo e mente, como defende Hipócrates, em 460 a.C. As doenças eram resultados do desequilíbrio causado entre esses dois elementos e não eram providas da vontade divina, na contramão da explicação cristã de Agostinho de Hipona, quase dez séculos depois. Portanto, as doenças surgiam, segundo Hipócrates, pelo desequilíbrio entre o homem e o mundo ao seu redor e é essa visão que fundamenta a perspectiva moderna da qual falávamos acima e como veremos com Descartes (CRUZ; JÚNIOR, 2011, p. 47). Hipócrates criou a teoria humoral e explicou a relação entre os fluidos corporais e alguns estados emocionais. No entanto, Hipócrates não via as emoções como negativas ou más (DIAS; CRUZ; FONSECA, 2008, p. 13).

Já Galeno (129-199), médico grego, revisita a teoria humoral e segue na defesa de que as doenças são causadas pelo desequilíbrio interno do homem (ANDRADE; CASTRO; MULLER; 2006, p. 40). Sua visão perdurou por séculos, até o postulado de Paracelsus (1493-1541), médico suíço, que contrariou essa visão iniciada com Hipócrates. Paracelsus defende que as doenças são causadas por um agente externo ao homem, não mais no interior do mesmo. Entretanto, no Medievo prevaleceu a visão de que a doença era causada pelo Pecado Original, numa perspectiva religiosa, como consequência do ato primário de Adão e Eva, nessa lógica, o corpo fora menosprezado em visão da salvação da alma.

Posteriormente, Descartes (1596-1650), filósofo francês, remonta a perspectiva dualista da Antiguidade, em que o corpo e mente são substância diferentes, a primeira entendida como *res extensa* e a segunda como *res cogitans*. “Entretanto, o principal

problema detectado na perspectiva dualista é a dificuldade em explicar como essas duas substâncias interagem. Descartes sugeriu que essa comunicação seria por meio da glândula pineal” (CRUZ; JÚNIOR, 2011, p. 48). Nessa perspectiva, a glândula pineal é a responsável por produzir no corpo do homem a melatonina, que regula os ritmos biológicos, é anti-inflamatória e possui uma ação imunomodulatória, no combate de microorganismos prejudiciais ao corpo. Em Descartes encontramos uma lógica que permeia a ligação do corpo para a mente e da mente para o corpo, por isso não é possível afirmar que a teoria cartesiana é completamente dualista e separa as duas substâncias.

Espinosa (1632-1677), quebra a visão aparentemente dualista de Descartes. O filósofo holandês propõe, em sua obra *Ética*, uma outra perspectiva para o dualismo herdado de Descartes, pois afirma que a mente é inseparável do corpo e ambas são feitas da mesma substância (ANDRADE; CASTRO; MULLER; 2006, p. 40). Para Espinosa, todos os eventos mentais são eventos corporais. Saúde e doença são eventos psicofisiológicos. Entretanto, no século XIX a visão da doença como causada por agentes externos segue aflorando na ciência. Percebemos um intenso debate ocorrendo nessa temporalidade, pois ainda nesse século, a partir do pensamento de Freud (1856-1939), a visão interna foi resgatada pela teoria psicanalítica (CRUZ; JÚNIOR, 2011, p. 48).

É possível afirmar que as emoções preocupavam os médicos pois faziam parte da questão da “saúde dos povos”. Dessa forma, no século XVIII, os médicos voltaram suas atenções também para os domínios do mundo privado, já que a saúde começou a ser percebida como um estado físico relacionado ao “regime de viver”. Esse regime estabelece o ar, os alimentos, o sono e as paixões da alma entre as causas para as enfermidades e também como possíveis fatores para remediá-las. Assim, podemos citar autores que utilizavam a abordagem hipocrática para prescrever hábitos que ajudariam a manter a saúde da população, como é o caso de Francisco de Fonseca Henriquez, para quem a “conservação da saúde consiste na reta observância das seis coisas não naturais, que são: o ar ambiente,

o comer e o beber, o sono e a vigília, o movimento e o descanso, os excretos e os retentos, e as paixões da alma” (ABREU, 2006, p. 235).

A relação entre as paixões e a doença no *Âncora Medicinal* (1721)

O *Âncora medicinal* para conservar a vida com *saúde* dedica o sétimo capítulo de sua quinta sessão às paixões da alma. Escrito por Francisco da Fonseca Henriquez, o tratado médico conceitua Paixões da alma como “movimentos e impulsos do ânimo”. E as classifica, principalmente, entre gosto, ira, tristeza e medo:

Da apreensão do bem próprio e presente nasce a alegria, o gosto, a deleitação. Da apreensão do bem alheio nasce a inveja, a malevolência. Da apreensão do bem futuro: a esperança, o amor. Da apreensão do mal presente a ira, a tristeza. Da apreensão do mal futuro o medo e a desesperação. Todas essas paixões tem tão grande poder no corpo humano que causam gravísimos males, mas também mortes, às vezes repentinas. (HENRIQUEZ, 1731, p. 346).

Assim, para o autor setecentista não há dúvida que as paixões influenciam o estado de saúde do corpo, pois estas “comovem muito os humores, alteram o sangue, e os espíritos e chegam a mudar a constituição e o temperamento do corpo quando são excessivas, e continuadas” (1731, p. 347).

Os conhecimentos sobre a saúde no início do século XVIII estavam pautados na teoria humoral. Assim, o tratado relaciona cada uma das paixões aos seus respectivos efeitos nos humores. Por exemplo, para Henriquez, o medo agita subitamente o coração e aumenta o calor do corpo, ficando as partes externas pálidas e com tremores. O autor vê a possibilidade de morte por medo: “no grande medo se acaba a vida, quando o recurso do sangue e dos espíritos ao coração é [...] tão impetuoso que o sufoca e mata de repente, como aconteceu a algumas pessoas ouvindo o estrondo de bombardas e armas de fogo” (HENRIQUEZ, 1721, p. 348).

Já sobre a ira, Henriquez afirma que “agita veementemente o sangue e os espíritos fazendo-o ferver e inflamar”, o que “move

e aguça a cólera; excita febres diárias” e muitas vezes chega a comprometer a *razão*. De acordo com o autor, esses estados de ira acontecem principalmente nos que são de natureza colérica e esses momentos podem levar a morte repentina.

Entre as paixões citadas por Henriquez, a que mais nos interessa é a tristeza. Para o autor, a tristeza faz o calor do corpo se recolher, bem como o sangue, o que causa “febres humorais [...] e muitos danos”. E se a tristeza se prolongar pode debilitar o calor natural, refrigerar, e dissecar o corpo, tornar a cor do rosto pálida, e, “finalmente vem a gastar os espíritos, e toda a valentia do corpo te vem a render à tirania da morte” (HENRIQUEZ, 1731, p. 347). Dessa forma, pode-se dizer que a medicina setecentista já havia aventado a possibilidade do adoecer e, até mesmo, do morrer de tristeza.

O gosto é a única categoria de paixões que Henriquez (1731, p. 348; 349) aborda com aspecto dualista. Chamamos de dualista pois pode ser benéfico ou maléfico ao corpo daquele que o sente. Para Henriquez, entre as paixões da alma o gosto é a única que contribui para conservação da saúde, “porque sendo moderado, faz com que o calor natural, os espíritos, e o sangue se difundam a todo o corpo de que resulta grande vigor em todas as suas partes, e boa nutrição, boa cor, e boa umectação em todo ele”.

Já em seguida, o autor aborda o que acontece quando o gosto é excessivo: “exala e dissipa os espíritos de maneira que causa uma síncope, e muitas vezes mata de repente, [...]”; o que principalmente sucede nos velhos, *nas mulheres*, e em naturezas debilitadas” (HENRIQUEZ, 1731, p. 349, grifo nosso).

Após falar sobre cada paixão em específico, Henriquez aborda como os médicos devem falar sobre as paixões para seus pacientes: já que as paixões da alma fazem tão graves danos, para conservar a saúde deve-se solicitar a tranquilidade do ânimo, desprezando toda a ocasião e os motivos que possam excitar as paixões, fazendo prevalecer sobre os estímulos das paixões “os superiores poderes do entendimento, que tudo dominam” (HENRIQUEZ, 1731, p. 349). Para tanto, como prevenção dos sofrimentos o médico indica:

o que podem fazer os homens, é divertir-se com vários entretenimentos, ou empregos que lhes moderem o sentimento; uns jogando, outros lendo, outros caçando, segundo as suas inclinações, e todos conversando com pessoas de seu agrado que nada diverte tanto como a conversação de que se gosta, com a qual os pesares se moderam e os trabalhos se aliviam. (HENRIQUEZ 1731, p. 349).

Nota-se, a partir do tratado, que a medicina do início do século XVIII não desprezava os efeitos das paixões ou das emoções no corpo e atribuía o bom funcionamento deste ao controle e ao equilíbrio delas. No trecho acerca do excesso de gosto fica evidente que a concepção de gênero da época colocava as mulheres (ao lado dos velhos e das naturezas debilitadas) como mais suscetíveis ao domínio das emoções, menos próximas do ideal de racionalidade tão importante entre os setecentistas. Essa importância mostra como a sociedade setecentista portuguesa estava em diálogo com o movimento iluminista e tendia a ter uma visão pejorativa das paixões.

A moral e a doença: a afecção que é “Desordem do poder moral” e o uso das emoções na cura de desordens morais

A obra “A influência das afecções da alma na produção de doenças e na sua cura” foi uma dissertação apresentada à escola de medicina de Estrasburgo, atribuída a André Escoubas, identificado como um ex-cirurgião francês. Não conhecemos muito sobre o percurso do autor do tratado médico, mas nos interessamos por suas teses. Publicado em 1802, o trabalho de Escoubas mostra como sua época se refinava nos estudos acadêmicos “racionalis” propostos no “século das luzes”, sem deixar de perceber as emoções e os efeitos dos sentimentos nos corpos.

O médico deve conhecer o homem, principalmente em seu caráter moral e físico, pois estes são indissociáveis. Para Escoubas (ESCOUBAS, 1802, p. 1), há a necessidade do estudo dos temperamentos e de todos os fenômenos morais que estabelecem o ser humano como chefe do universo e escravo de suas próprias afecções. O autor francês salienta que apesar da primeira origem

das afecções mórbidas se encontrar em uma soma de causas físicas, o médico não deve esquecer do importante papel desempenhado pelas “afecções da alma pensante”.

As afecções da alma parecem ser o domínio exclusivo da moralidade ou religião, no entanto, caem dentro do domínio da medicina quando acometem o físico. Muitas vezes as doenças do corpo são produto da desordem do poder moral (ESCOUBAS, 1802, p. 35). É preciso avaliar se as afecções da alma foram a primeira causa da doença ou se elas são apenas desordens da matéria física. Escoubas (1802, p. 5) chama o profissional da saúde de “filósofo médico” e questiona sua habilidade em determinar o que é físico e o que é moral:

Poderá ele separar o que pertence à essência física da doença do que é apenas uma desordem do poder moral? Poderá ele julgar e curar as afecções imateriais, se ignorar os graus de influência dessas últimas? Qual será a sua conduta sobretudo nas doenças mentais que só reconhecem como causa a profunda desordem de uma sensibilidade viciosa?

Os questionamentos do autor dialogam com a preocupação em o médico ignorar os fatores emocionais “do entendimento” e se circunscrever à compleição física do ser humano, se equivocando em seu diagnóstico: “Se o médico [...] estabelecer seus cálculos apenas sobre os restos materiais, se nunca vir as doenças senão sob relações puramente físicas, conhecerá apenas alguns anéis isolados da grande cadeia de enfermidades humanas” (ESCOUBAS, 1802, p. 3).

A importância de avaliar as emoções no momento do diagnóstico é fundamentado por Escoubas no fato dos sentidos se estenderem por todas as relações, já que é através dos sentidos que o homem as compreende: “é através deles [dos sentidos] que o prazer e a dor lhe chegam, é através deles que ele sonha com sua felicidade; é através deles que a fonte de suas dores chega até ele” (ESCOUBAS, 1802, p. 3). Nesse trecho fica evidente como o médico tinha em conta as emoções humanas e sua importância.

O autor prossegue falando de uma categoria humana: o homem sentimental. Este não pertence a si mesmo, mas é uma

presa das “causas morais que contestam sua frágil existência”. Para Escoubas, existem dois seres distintos que constituem o homem, alternadamente balançado pela onda de incertezas que é a condição humana. O ser racional e o ser passional. De acordo com Escoubas, quanto mais um homem exercita suas faculdades morais mais sensível ele se torna.

Escoubas (1802, p. 5) introduz o conceito de “sensibilidade moral”: propriedade inerente à espécie humana, fonte do bem e do mal; uma propriedade que às vezes degrada o homem e o rebaixa abaixo do bruto; às vezes prova nele o grau de perfeição de que sua natureza é suscetível, e o eleva acima de todos os seres criados; uma propriedade que o assimila aos deuses; que o torna nulo em seu próprio sentimento, bem como aos olhos de seus semelhantes. Estar vivo é sinônimo de refletir todos os modos de sensibilidade, é no homem vivo que observa-se as nuances das emoções.

A faculdade de sentir acompanha os seres humanos desde o berço e os liga à vida. Para corroborar seu ponto de vista, Escoubas fornece exemplos: uma jovem mãe que explode de amor materno, que se estremece pela queixa de seu filho. O autor faz discurso de gênero ao atribuir às mulheres o “segredo do sentimento”: “Tu que te vanglorias da tua insensibilidade, vive com as mulheres e delas aprenderás o segredo do sentimento” (ESCOUBAS, 1802, p. 6).

No entanto, Escoubas salienta que “o amor materno, a piedade filial, o amor e a amizade também têm suas vítimas” e busca na mitologia Antiga casos que corroboram essa afirmação. O autor segue dizendo que mesmo havendo um jogo de afetos da alma que exercem poder sobre a saúde e a vida, não devemos concluir que estes devem ser rejeitados como meios de cura que estão no poder da medicina, pois:

Considerar as paixões apenas em seu aspecto nocivo é insultar a natureza ou conhecê-la apenas pela metade. Porque o sublime corrosivo é um veneno violento, é menos empregado na cura de doenças? Se certas afecções da alma dão origem a certas doenças; se eles complicam outros que não são de sua essência, não teríamos também a vantagem de opor-lhes afetos contrários para enfraquecê-los ou mesmo aniquilá-los inteiramente? Não

poderíamos despertar essas mesmas afecções e transformá-las em proveito da espécie em doenças puramente orgânicas? (ESCOUBAS, 1802, p. 7, 8).

Para o autor, os sentidos levam mensagens para a alma, por meio deles os homens vivem suas relações, buscam a felicidade e suportam os males: “o ar que soa intimida o soldado novato, a trombeta do guerreiro eleva sua coragem e o conduz à vitória; [...] um goza quando sente um tecido macio, outro experimenta uma sensação de sufocamento” (ESCOUBAS, 1802, p. 8). Escoubas ressalta a multiplicidade de sentimentos e emoções humanas e como os mesmos fatores ocasionais podem gerar diversas emoções em diferentes indivíduos.

O autor prossegue abordando características físicas que revelam determinado sentimento, com base nos mitos antigos: “vamos estudar as características de sua fisionomia: sem dúvida, eles nos dirão o estado de sua alma”. Assim, o autor estabelece as expressões físicas de cada tipo de sentimento sobre o qual se debruça. O contentamento, que Henriquez chama de gosto, é expressado da seguinte maneira:

testa serena, sobrancelhas imperceptivelmente arqueadas, olhos moderadamente abertos, olhos vivos, boca risonha, bochechas cheias e tensas, cor da saúde, atitude confortável e livre que não indica abandono nem ansiedade; todo o exterior respirando finalmente uma doce simplicidade. (ESCOUBAS, 1802, p. 9).

Entre os sentimentos agradáveis, o autor também aborda a expressão fisionômica da alegria:

Vamos dar uma olhada no homem entregue ao transporte da alegria. Suas feições representam contentamento unido ao vivo sentimento de gozo; as sobrancelhas são levantadas e formam dobras na testa; os olhos são brilhantes e vivos; a boca entreaberta exala a expressão de Prazer e satisfação; as bochechas estão cheias; a coloração é vívida; a capacidade é extremamente móvel; manifesta a tendência da alma de estender sua própria existência. (ESCOUBAS, 1802, p. 10).

Já entre as emoções que trazem pesar ao indivíduo, Escoubas apresenta a fisionomia gerada por duas: a dor e a tristeza.

A dor do corpo não tem uma fisionomia própria? O rosto está enrugado, as sobrancelhas recuadas sobre o olho; os olhos não têm vivacidade, exceto aquela que expressa sofrimento; as asas do nariz estão abertas; todos os músculos da face em estado de contração espasmódica. Este esboço talvez seja apenas a representação da dor muda. [...] Contemple um ser esmagado sob o peso da tristeza. As pálpebras estão inchadas e pendentes; narinas afundadas; bochechas caídas e deprimidas; a cabeça está inclinada; rosto descolorido, lívido; o colar é flexível; todo o seu semblante exprime o abandono e a opressão da alma. (ESCOUBAS, 1802, p. 11).

Ao fazer essas descrições, Escoubas intenciona auxiliar o médico no diagnóstico de afecções provenientes do alcance das emoções: “Fixe o olhar no rosto de seu paciente: ele refletirá para você os recessos mais ocultos de sua alma. Consulte amigos, parentes; é com eles que você aprenderá o que poderia ter escapado à sua percepção” (ESCOUBAS, 1802, p. 9).

Para o autor, enquanto os mitos da Antiguidade trazem os sentimentos a partir do coração humano, o médico os trata como algo relacional: em relação à moral do homem e da utilidade no tratamento das doenças, pois é possível que o médico empregue as emoções em benefício da espécie. Pinel é citado por Escoubas (1802, p. 11) como o pioneiro na visão utilitária das emoções na restauração da saúde. E diz que faz uma busca de fatos compilados na história das doenças que comprovem o poder benéfico das afeições da alma.

Não seria o descuido de alguns médicos sobre o produto morbígeno dos afetos da alma que teria feito fracassar tantas belas curas? Não seria também o hábito de acreditar que os afetos da alma são sempre nocivos, o que os teria feito constantemente tomá-los por venenos? Tudo é relativo nos produtos de sua influência, tudo é relativo na aplicação que se faz; de modo que é permitido tirar esta conclusão, que se tornou uma autoridade pela inspeção reflexiva das observações diárias: não há afetos essencialmente prejudiciais à alma. (ESCOUBAS, 1802, p. 12).

Após esses comentários, o autor enumera vários casos de padecimento físico em decorrência de fortes emoções, o que parece contradizer seu ponto de vista acima. No entanto, Escoubas (1802, p. 19) diz que àquela altura histórica já existiam muitos livros de medicina abordando os males emocionais e suas características no corpo. Dessa forma, o autor também enumera diversos casos de

cura por intermédio das emoções, corroborando a tese central do texto. Esta corresponde à importância da compreensão do universo emocional para utilizá-lo como remédio para as afecções que ele categoriza como morais ou passionais. O excerto abaixo traduz a razão de existir do texto:

Mas assumindo um ser atualmente doente quais são os recursos que o médico vai usar para desvendar as causas puramente físicas das causas morais. Qual destes dois grandes conjuntos relatam os fenômenos aparentes da doença? É aqui que a ciência do coração do homem deve empregar todos os seus meios. (ESCOUBAS, 1802, p. 19).

Nesse ponto, o autor começa a descrever como o médico deve ganhar a confiança do paciente e vencer sua timidez, para que ele revele os segredos e as dores de sua alma (ESCOUBAS, 1802, p. 20). Nesse ponto o médico se torna o “Benfeitor Ministro da natureza, o consolador das dores, o médico a quem a dor e a piedade acompanham o leito do doente”. O médico deve tratar o paciente como seu querido, e não atordoá-lo falando somente de doença, mas fornecer a ele uma esperança de cura, portando um tom acolhedor e confiável, para que ele o paciente não pereça sob o peso emocional da doença (ESCOUBAS, 1802, p. 21):

O tom rude e as maneiras incivis não venham para aquele de quem se espera compaixão e alívio para as enfermidades humanas. A abordagem do médico não deveria ser composta, pelo menos ao contrário, para inspirar coragem e esperança? [...] O infeliz sente suas tristezas aliviarem quando as lágrimas de uma piedade estrangeira vêm fundir-se com o seu; o homem sofredor esquece metade de suas dores quando a humanidade do médico as compartilha. (ESCOUBAS, 1802, p. 22).

Para Escoubas, é muito importante que o médico possua o conhecimento profundo e pensativo do coração humano. Esse conhecimento só é adquirido após um estudo comparativo de diferentes condições da alma. É importante notar que uma série de modificações e diferenças são relativas às dessemelhanças existentes entre os próprios indivíduos. Estas podem advir de experiências de vida contrastantes como relativas à educação, à dieta, e ao corpo (ESCOUBAS, 1802, p. 23). É parte do saber médico desvendá-las e fazer nascer outras afeições, dirigindo-las contra as afeições

contrárias, principalmente nos casos em que as estratégias farmacêuticas não proporcionam cura, pois “Se os afetos da alma geram doenças, eles também têm a ver para curar: na maioria das vezes é apenas uma questão de conduzir a prevenir o mal e realizar o bem” (ESCOUBAS, 1802, p. 24). Assim, o autor descreve inúmeros casos em que as emoções foram usadas na cura de doenças ou estados físicos e psicológicos.

Escoubas cita a dissertação premiada de Jean-Baptiste Bonnefoy. Publicada em 1782, a dissertação partia da seguinte questão: O que pode ser a influência das paixões da alma nas doenças cirúrgicas, e quais são os meios de corrigir seus efeitos? Porém, para limitar a questão, Bonnefoy considerou as paixões apenas em seu aspecto malévolos e indicou o meio mais adequado para corrigir seus efeitos ruins. A academia havia pedido apenas isso.

Outro trabalho, também premiado, citado por Escoubas é a dissertação de William Falconer, publicada em 1787. Intitulado “Sobre a influência das paixões nas doenças do corpo humano”. O texto de Falconer gira em torno de quais são as doenças que podem ser aliviadas ou curadas por excitar a alma. Escoubas parece ter apreço pelas contribuições de Falconer, pois este aborda como as afeições da alma podem ser usadas em benefício da humanidade, curando doenças. Outro autor que contribuiu para a questão levantada por Escoubas é o alemão “Doutor Reiher”, que, em um trabalho intitulado: Dieta patológica geral ou regime de vida para o doente, datado de 1790, esse tratado considera “as paixões sob dois pontos de vista principais: a sua influência na produção de doenças e seu agravamento e sua propriedade como alívio para auxiliar em sua cura” (ESCOUBAS, 1802, p. 38).

Escoubas continua o raciocínio mostrando como essas leituras anteriores o fizeram levar em consideração os aspectos emocionais na cura de doenças. O autor dá ênfase aos numerosos casos citados por ele em que as próprias paixões e afeições da alma foram utilizadas para curar. Ele se diz especialmente aplicado em destacar as vantagens que o uso dos afetos da alma resultam para a arte de curar e para o tratamento das doenças por meio da

sensibilidade médica e da confiança que o médico conquista no paciente (ESCOUBAS, 1802, p. 47).

Impressões finais

Como esse capítulo se trata de uma pesquisa em estágio inicial, optamos por não tratar esse tópico como uma conclusão, mas como impressões finais, pois podem ser reconsideradas ou desconstruídas ao longo do desenvolvimento do trabalho historiográfico dos autores. Ao chegar a essa parte do capítulo, o leitor deve ter percebido como o debate sobre as emoções é complexo, haja vista que coexistem diversas formas de abordá-las dentro de um mesmo tempo histórico, em diferentes campos do conhecimento e até mesmo por diferentes autores pertencentes a um mesmo campo.

As emoções são vistas ao longo da história dentro de uma perspectiva dualista em que muitas vezes são tidas como irracionais e malévolas e em outras são tidas como benéficas e parte importante da vida humana. Essa dualidade acompanha os debates apresentados neste capítulo. Entretanto é possível localizar a qual das duas tradições os autores abordados se filiam e como estes contribuem para este profícuo debate.

Um dos debates que apresentamos aqui está relacionado a quais fatores produzem as doenças: os pensadores se dividiram, ao longo da história, entre pensar as doenças a partir de causas endógenas ou exógenas aos indivíduos. Para o autor Henriquez, que viveu no século XVIII, não há dúvida que as emoções (denominadas em seu tempo como paixões) influenciam o estado de saúde do corpo, já que dentro da perspectiva humoral de Hipócrates e Galeno as emoções influenciam os humores, alterando o sangue e até mesmo o temperamento do corpo quando excessivas.

A dualidade que nos referimos também aparece nos estudos de Henriquez, quando este apresenta o gosto como possivelmente benéfico quando moderado. A dualidade que acompanha as emoções está ligada a diversidade de sentimentos experimentados pelos seres

humanos, alguns trazem pesar e outros contentamento. Assim, apesar da maioria das emoções levarem à doença na perspectiva de Henriquez, o gosto carrega a ambivalência das emoções em si, pois pode ser maléfico ou benéfico. Ao abordar o gosto sentido com excessividade, Henriquez acaba fazendo um discurso de gênero pois identifica grupos em que isso é mais recorrente, ou seja, em pessoas que são mais afeitas às emoções como as mulheres, que ele cita entre seus exemplos.

Henriquez aborda a aparência de cada sentimento na fisionomia dos indivíduos com o intuito de auxiliar os médicos no diagnóstico, o que também é feito por Escoubas anos depois. Após o diagnóstico, Henriquez fala sobre a importância do médico saber dialogar com o paciente, a fim de manter a “tranquilidade do ânimo” e não piorar seu estado de saúde. A mesma exortação é feita por Escoubas que aborda como a confiança do paciente em seu médico é o pilar de sua relação e a base do restabelecimento do paciente. Para Escoubas é preciso fazer o paciente pensar mais na cura do que na doença, para que este tenha esperança e não padeça sob o peso da tristeza.

Como visto, Henriquez aborda como os pacientes podem prevenir os males advindos das emoções: buscando situações que causem gosto e alívio, como conversar e divertir-se com outras pessoas das quais se gosta. Isso mostra que Henriquez compreendia que para evitar os males causados pelas emoções era preciso se cercar de emoções benéficas. Assim, é possível afirmar que o médico compreendia que os aspectos emocionais eram importantes na manutenção da saúde e estavam atrelados ao “regime de viver” concebido na Modernidade.

O segundo tratado médico abordado por nós corrobora essa ideia de Henriquez. A principal tese de Escoubas é a compreensão que as emoções podem ser usadas na cura daquilo que é concebido por ele como “desordem do poder moral”. Para o autor, as emoções estão presentes em todas as relações humanas pois estão relacionadas aos sentidos de todos os indivíduos. Assim, o autor aborda a importância do diagnóstico médico avaliar o estado emocional

de seus pacientes. Uma de nossas impressões é que o pensamento oitocentista de George Simmel é antevisto por Escoubas, em 1802, quando este fala que as emoções são relacionais pois é por meio delas que os indivíduos se relacionam entre si. Essa perspectiva é característica do século XIX, pois neste os sentimentos passaram a ser vistos dentro de uma perspectiva social, como demonstram os trechos de ambos os autores abordados.

A dissertação de Escoubas mostra como os autores de sua época estavam engajados em estabelecer estudos acadêmicos científicos sobre as emoções. Mesmo o universo científico do século XVIII sendo marcado pelo discurso da razão, mostramos que o contexto marcado pelo “regime de viver” pretende racionalizar as emoções e desvendar seus efeitos nos corpos. Pois o autor exorta o médico a conhecer o homem, tanto em seu caráter moral e físico, pois estes são indissociáveis. Na perspectiva de Escoubas, o ser humano não é só matéria, por isso o profissional da medicina não deve esquecer das doenças causadas pelas “afecções da alma pensante” ou da “desordem do poder moral”. Escoubas busca auxiliar no diagnóstico dessas doenças ao descrever as feições dos sentimentos nos indivíduos.

Após abordar o diagnóstico, Escoubas argumenta que não há afetos somente prejudiciais a alma. Aqui o dualismo se faz presente de forma clara, pois o autor pretende argumentar que os mesmos sentimentos podem ser utilizados na cura de doenças, sendo benéficos quando empregados corretamente pelos médicos. O complexo debate que abordamos no início dessas impressões gerais é explicitado por Escoubas quando este cita a posição de dois autores antecedentes à elaboração de seu texto: Bonnefoy e Falconer. O autor se posiciona dentro do debate como alguém que vê as emoções como benéficas e como utilizáveis na busca para a saúde, se aliando à perspectiva de Falconer e discordando de Bonnefoy.

Assim, concluímos dizendo que para ambos os autores dos documentos citados aqui, o médico deve inspirar coragem e confiança, sabendo lidar com o universo emocional, pois estes vêem as emoções como um aspectos importante da existência humana e

da saúde dos indivíduos. Este universo está cada vez mais em voga entre os acadêmicos da época.

Referências

Fontes

AGOSTINHO DE HIPONA. *Cidade de Deus*. v. II. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

ESCOUBAS, André. De L'influence des affections de l'ame dans la production des maladies et dans leur guérison. In: SILBERMANN, J. H. *A L'ecole Spéciale de Medicine de Strasbourg*. Estrasburgo: Dissertation, 1802.

HENRIQUEZ, Francisco da Fonseca. *Âncora Medicinal - Para conservar a vida com saúde*. 4 ed. Cotia: Ateliê Editorial, 2004 [1731].

TOMÁS DE AQUINO. *Summa Theologiae*. 2 ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Bibliografia

ABREU, Jean Luiz Neves. *O corpo, a doença e a saúde: o saber médico luso-brasileiro no século XVIII*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2006.

ANDRADE, Daniel Pereira. *Paixões, sentimentos morais e emoções: uma história do poder emocional sobre o homem econômico*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2011.

ANDRADE, Daniel Pereira. O governo dos sentimentos morais no século XVIII. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, v. 59, n. 01, p. 233-269, 2016.

ANDRADE, Tânia M. Ramos; CASTRO, Maria da Graça de; MULLER, Marisa C. ConceitoMente e corpo através da História. *Psicol. Estud.*, v. 11, n. 1, 2006. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/SbNh8XMXRgHQRthYPfDRmnJ/?lang=pt> Acesso em: 17 maio 2022.

AUERBACH, E. De la Passio aux passions. In: AUERBACH, E. *Le culte des passions: Essais sur le XVIe siècle français*. Paris: Macula, 1998.

CRUZ, Marina Zuanazzi; JÚNIOR, Alfredo Pereira. Corpo, mente e emoções: Referenciais Teóricos da Psicossomática. *Rev. Simbio-Logias*, v. 4, n. 6, p. 46-66, 2011.

DIAS, Cláudia; CRUZ, José Fernando; FONSECA, Antônio Manuel. *Emoções: passado, presente e futuro. Psicologia*, v. 22, n. 02, p. 11-31, 2008.

ELIAS, Norbert. *O processo civilizador I*. v. 1-2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade II R O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

FOUCAULT, Michel. “O Sujeito e o Poder”. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. (ed.). *Michel Foucault, uma Trajetória Filosófica (para Além do Estruturalismo e da Hermenêutica)*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

HUME, D. *Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais*. São Paulo: Editora Unesp e Imprensa Oficial do Estado, 2001.

LE BRETON, David. *As paixões ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SIMMEL, George. *Questões fundamentais da Sociologia: indivíduo e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

A ascensão da Igreja de Santiago de Compostela em tempos de Diego Gelmírez (1101-1140)

Jordano Viçose¹

A crença no encontro das relíquias do apóstolo Tiago na primeira metade do século IX, em Galiza, e o culto a ele desenvolvido nos séculos seguintes foram imprescindíveis para o despontar da igreja de Santiago de Compostela como um importante centro da Cristandade ocidental nas primeiras décadas do século XII. A ascensão da Sé compostelana coincide com os anos de governo do senhor-bispo, Diego Gelmírez – personagem central na política de exaltação da igreja de Santiago. As principais dignidades eclesiásticas alcançadas pela diocese nesse período foram: a confirmação da *Libertas ecclesie* (1101), o *pallium* (1104), o título de metropolitana e a legacia papal (ambos em 1120).

Dom Diego foi eleito bispo da cátedra jacobea em julho de 1100, mas a sua consagração foi apenas na páscoa do ano seguinte: dia 21 de abril de 1101. Desde essa última data até a sua morte, em princípios de 1140, transcorreram-se cerca de quarenta anos nos quais o prelado desenvolveu intensa atividade senhorial-episcopal que teve o seu ápice – sobretudo no que diz respeito ao âmbito

1 Doutorando em História Social das Relações Políticas pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: jordanovicose@gmail.com.

eclesiástico – na obtenção da dignidade metropolitana para a sua igreja.² Em linhas gerais, sua estratégia política se fundamentou na exaltação do apóstolo Tiago e no culto às suas relíquias para conseguir dignidades, privilégios e benefícios para a Sé de Compostela.

Os antecedentes, a eleição e os primeiros tempos

Antes de sua eleição como bispo, Diego Gelmírez administrou por duas vezes o senhorio da igreja de Santiago de Compostela. A primeira foi entre os anos 1093 e 1094, período em que a diocese estava vacante em virtude da morte de Pedro (antigo abade de Cardena), em 1090. A segunda administração foi de 1096 a 1100 quando, após o curto pontificado de Dalmacio (antigo monge de Cluny (1094-1096)), a Sé compostelana também careceu de prelado. A proximidade de Gelmírez da corte de Alfonso VI (1065-1109), na qual passou parte de sua *adolescencia*, e a relação de apoio mútuo que desenvolveu junto ao conde de Galiza, Raimundo de Borgonha, foram fatores determinantes para a sua escolha, seja inicialmente como administrador, seja posteriormente como bispo.

Da eleição de Diego Gelmírez até a sua consagração se passaram dez meses. Tal demora, deveu-se, provavelmente, a prerrogativa do bispo de Compostela de ser consagrado pelo bispo de Roma.³ O apoio do rei e do conde, além da anuência do papa, não foram suficientes para que a escolha de Gelmírez fosse livre de contestação e grupos opositores, “entre o clero compostelano devia haver um ou mais candidatos rivais. Possivelmente havia uma facção em Compostela que desejava o regresso de Diego Peláez” (FLETCHER, 1993, p. 141). Esse último havia sido bispo de Santiago, entre 1070

2 À semelhança de outros prelados titulares de dioceses localizadas no Ocidente Medieval Cristão, a jurisdição de Diego Gelmírez não se restringiu a questões vinculadas à fé e à disciplina. O exercício do seu cargo (*honor*) era uma combinação de atribuições episcopais e senhoriais, uma vez que além de defensor imediato da ortodoxia cristã, era o responsável – via delegação régia – pelo governo da cidade de Compostela e de um extenso senhorio – chamado de Terras de Santiago.

3 Durante o bispado de Dalmacio, em 1095, o papa Urbano II (1088-1099) concedeu a igreja de Santiago de Compostela a *Libertas ecclesie*, privilégio que a submetia diretamente a Roma cabendo, portanto, aos prelados compostelanos serem consagrados pelos papas.

e 1088, entretanto, por motivos ainda não totalmente esclarecidos, foi destituído de seu cargo e preso por Alfonso VI.⁴

Nesse conturbado jogo político envolvendo o governo da diocese de Santiago, as forças pró-Gelmírez penderam a balança para o seu lado, dando-lhe a vitória. Mas o privilégio de ser promovido às sagradas ordens pelas mãos do pontífice romano não pôde ser concretizado. Os rumores de que Gelmírez seria capturado e feito prisioneiro ao passar pelo reino de Aragão, onde vivia Diego Peláez, impediram que ele viajasse a Roma. A *Historia Compostelana* (doravante HC) não oferece informações precisas sobre qual foi o bispo que o consagrou e nem o local em que foi realizada a cerimônia. O mais provável é que a celebração tenha ocorrido na igreja de Santiago e que o prelado de Maguelonne, Godofredo, tenha a dirigido.

Uma das primeiras ações de Diego Gelmírez como bispo foi requerer junto ao papa Pascoal II (1099-1118) a confirmação da *Libertas ecclesie* alcançada durante o bispado de Dalmacio. Para tanto, enviou a Roma dois cônegos da catedral de Santiago, Nuño Alfonso e Gaufrido. A *Libertas* retirava o prelado de Compostela do raio de atuação dos metropolitanos de Braga e Toledo, uma vez que o submetia diretamente aos pontífices romanos. Gelmírez buscava se apoiar em um poder externo à Península para se autoafirmar internamente de modo a conseguir autonomia na execução de seus projetos político-eclesiásticos, como na propagação e reafirmação de sua catedral enquanto principal centro de peregrinação ibérico.

Em dezembro de 1101, após a confirmação da *Libertas ecclesie* (mediante a qual Diego Gelmírez, inclusive, buscou amparar juridicamente sua ida a Portugal, em 1102, a fim de realizar um roubo de relíquias),⁵ os esforços do prelado se direcionaram na

4 Ermelindo Portela Silva vincula o encarceramento de Diego Peláez às mudanças ocorridas no reino leonês, sobretudo, como consequência da conquista de Toledo, em 1085. A restauração dessa Sé metropolitana colocou em xeque as pretensões de engrandecimento e sobreposição da igreja de Santiago na Península Ibérica, pois a antiga capital visigótica se tornou o centro da igreja hispânica e o local em que o seu primaz passou a residir.

5 O roubo das relíquias de Braga deve ser interpretado, fundamentalmente, como um ato de autonomia de Diego Gelmírez diante do metropolitano de Braga e de reafirmação da igreja de Compostela como principal centro de peregrinação ibérico.

obtenção da dignidade metropolitana para a sua igreja. Ele próprio, acompanhado de seu séquito, iniciou viagem a Roma para se encontrar com o papa Pascoal a fim de solicitá-lo pessoalmente; todavia, quando estava em Tolosa, soube que inimigos do rei Alfonso armavam emboscadas contra a sua pessoa. Diante dessa situação, Gelmírez enviou mais uma vez Nuño Alfonso e Gaufrido para laborarem – junto a cúria romana – pela outorga do título de metropolitana para a Sé de Compostela. Porém, em Roma, alguns acontecimentos pesavam desfavoravelmente.

Dois episódios merecem ser destacados. O primeiro deles diz respeito a excomunhão do bispo de Santiago, Crescônio (1035-1066), em 1049, pelo papa Leão IX (1049-1054) por usar o título de apostólico – qualificação própria do pontífice romano. Já o segundo, refere-se a uma visita de um legado papal a Galiza. Ao chegar em Compostela, esse foi tratado com desrespeito e rispidez – a HC não informa nomes e datas. Fernando Lopez Alsina (2013) sugere que os acontecimentos estão entrelaçados: o legado romano foi mal recebido, pois assim também o teria sido o legado compostelano em sua viagem a corte papal para dar explicações a Leão IX acerca dos argumentos que justificavam o uso da designação “apostólico” pelo prelado de Compostela.

Apesar de não ter logrado a dignidade metropolitana, dom Diego foi consolado com o signo de autoridade do *pallium*, o qual era concedido aos prelados que estavam à frente de províncias eclesiásticas integradas por várias dioceses. Pascoal agia com reservas às pretensões de Compostela, mas acenava que em um futuro próximo o anseio do compostelano poderia ser satisfeito. A HC atribui as seguintes palavras ao papa:

ciertamente es digno, queridísimo, hermano tu proyecto. Es noble y digna tu petición, si Dios nos concede ocasión y lugar. Pues es justo que la iglesia de Santiago sea honrada con el arzobispado o con una dignidad mayor. (HC, 1994, p. 301).⁶

6 A *Historia Compostelana* nos oferece indícios de que Diego Gelmírez desejava conquistar uma dignidade maior para a sua igreja, entretanto, a obra não revela, explicitamente, qual dignidade seria.

Diego Gelmírez recebeu o pálio das mãos de Pascoal e jurou obediência à Santa Sé. Em linhas gerais, ao longo dos anos de bispado de Diego Gelmírez podemos observar significativa guinada nas relações estabelecidas entre as igrejas de Santiago e Roma. Ainda que na prática a concessão do pálio não tenha produzido alterações na estrutura de obediências das dioceses galegas, o jogo político-ecclesial se mantivera como estava, Gelmírez, a partir do seu recebimento, em 1104, selou importante vínculo com a igreja romana. A concessão da referida dignidade é narrada pela HC com os seguintes termos:

Por fin, con la ayuda de la divina gracia y confiando en la misericordia de Dios, recibió religiosamente el palio que tanto había deseado, en el altar de la iglesia de San Lorenzo según la costumbre romana, y lo entregó para siempre por medio de este siguiente privilegio a la iglesia de Santiago. (HC, 1994, p. 104).

Atentemo-nos para a necessidade do autor dessa parte da HC – o cônego Nuño Alfonso – em enfatizar que a cerimônia de concessão do pálio foi realizada segundo o costume romano. Tratava-se de deixar claro aos leitores da obra que a dignidade outorgada à Gelmírez ocorreu em uma cerimônia legítima. Por outras palavras: a igreja de Santiago afirmava seu compromisso de seguir os princípios reformadores da igreja de Roma e, em troca, era recompensada com a insígnia do pálio. Ademais, dom Diego desfez os mal-entendidos do passado: “honrarei ao legado da sede apostólica que eu saiba com seguridade que é tal legado” (HC, 1994, p. 106). Devemos ressaltar que não se tratava de relação de subserviência, mas, como argutamente defendeu Frazão da Silva (2008), de apropriação criativa dos preceitos ditados por Roma.

Digamos de uma vez: Diego Gelmírez não foi um prelado pró-Roma ou pró-França, como já esclareceu Adeline Rucquoi (2011), suas articulações visavam, em última instância, a autonomia da igreja que governava e o seu reconhecimento como relevante centro da Cristandade ao lado de Roma e Jerusalém. A política de exaltação da igreja de Compostela, iniciada ainda sob o bispado de Diego Peláez, pôde, durante o período gelmiriano, se intensificar dada à

disposição dos sujeitos históricos envolvidos, do tempo disponível (ao todo foram cerca de quarenta anos à frente da igreja de Santiago e de seu extenso senhorio)⁷ e da abundância de recursos pecuniários que dispôs o primeiro arcebispo compostelano.

A busca pelo arcebispado

Após duas tentativas, ao menos, não exitosas na primeira década do século XII, Diego Gelmírez, em 1114, aproveitou-se das restrições impostas pelo papa Pascoal ao arcebispo de Braga, dom Mauricio, para tentar subtrair da Sé bracarense o título de metropolitana.⁸ No entanto, conforme lhe advertiu o sumo pontífice, o seu desejo por uma nova disposição das igrejas ibéricas era incompatível com o período de turbulência vivenciado em solo peninsular motivado pelo desastrado matrimônio de Urraca I (1109-1126), rainha de Leão e Castela, e Alfonso I (1104-1134), rei de Aragão e Navarra.⁹ A HC (1994, p. 301) deixa transparecer, de forma interessada obviamente, os sentimentos de Gelmírez diante da negativa: “parecia [a ele] ultrajante e injurioso” o fato de que em todos os lugares que repousava o corpo de um dos apóstolos de Jesus de Nazaré existia o papado, um patriarcado ou ao menos um arcebispado, à exceção da igreja de Santiago.

Diego Gelmírez teve suas esperanças renovadas com a elevação ao trono de São Pedro do seu amigo e aliado João de Gaeta, o qual tomou o nome de Gelásio II (1118-1119). Esse antigo monge beneditino havia sido defensor dos interesses do prelado compostelano junto ao papa Pascoal pela transferência dos direitos metropolitanos de Mérida para Santiago. Assim que soube de sua consagração, Gelmírez encarregou Pedro, prior de Santiago e a

7 Ao longo da Idade Média, a diocese de Santiago dispôs de um total de 527 senhorios entre direitos, privilégios e territórios.

8 Dom Mauricio, arcebispo de Braga, foi acusado de usurpação da Sé leonesa.

9 O casamento da rainha de Leão, Urraca, com o rei de Aragão, Alfonso I, ocorreu no final do ano de 1109. Suas consequências foram várias e em diferentes campos. Do ponto de vista político, gerou grande instabilidade nos territórios leoneses (mas não só) e conflitos que se traduziram em batalhas e invasões. A anulação canônica do matrimônio ocorreu em 1114.

outro Pedro, cardeal de são Felix a irem ao encontro do novo papa.¹⁰ Estava convicto de que o momento oportuno chegara, finalmente seria agraciado com o título de metropolitano. Porém, as interdições do rei Alfonso I ainda pesavam contra ele.

Assim que o prior e o cardeal “chegaram a Castrojeriz, ainda que fizessem o caminho como peregrinos, ao ponto os ladrões aragoneses colocaram as mãos sobre eles” (HC, 1994, p. 305). Os religiosos foram presos e lesados em “cento e vinte onças de ouro, lhes roubaram os cavalos, as vestimentas, a prata, o dinheiro e tudo o que levavam” (HC, 1994, p. 305). Certamente que grande parte da riqueza era para ser ofertada ao papa na forma de *benedictio*¹¹ pela concessão da dignidade metropolitana, afinal tal “assunto não poderia realizar-se sem grandes gastos” (HC, 1994, p. 305). Apesar de frustrado com a prisão deles, Gelmírez decidiu enviar o *magister* Giraldo¹² e o bispo de Orense, Diego III (1100-1132), para se encontrarem com Gelásio – o qual estava em França por conta da invasão comandada pelo imperador Henrique V (1111-1125) a cidade eterna.¹³ Todavia, quando ainda estavam em Sahagún, a rainha Urraca os proibiu de prosseguirem viagem. As explicações apresentadas pela HC residem no receio de emboscadas e armadilhas maquinadas por ladrões aragoneses pelo caminho.

Diante disso, após convocação real, coube ao prior de Carrión, Bernardo a tarefa de ir ao encontro de Gelásio, uma vez que ele possuía livre trânsito pelos territórios aragoneses. Enquanto o prior ia ao encontro do papa, chegava em Compostela o cardeal Deusdedit para convidar Gelmírez à assembleia conciliar que seria celebrada em Auvérnia, no dia primeiro de março de

10 Seguindo o costume da igreja romana, os cardeais da igreja de Santiago recebiam, junto ao nome, o título de alguma igreja.

11 O termo faz referência aos recursos pecuniários exigidos pela chancelaria pontifícia nos trâmites eclesíásticos.

12 Giraldo foi cônego da igreja de Santiago de Compostela e autor de parte significativa da *Historia Compostelana*. Também atuou como professor de retórica na escola da catedral.

13 Henrique V desejava despojar Gelásio II e eleger o arcebispo de Braga, dom Mauricio, como papa. Sumo pontífice entre os anos de 1118 e 1121, com o nome de Gregório VIII, Mauricio passou para a história como um “antipapa”.

1119. O prelado vislumbrou o concílio como uma oportunidade ímpar de estar com Gelásio e intervir ele mesmo pela sua causa. Após organizar sua comitiva e chegar até Sahagún, dom Diego foi surpreendido, negativamente, pela morte do papa. Foi “um balde de água fria” em seus propósitos.

Apesar de tal infortúnio, o eleito para sucedê-lo, o arcebispo Guido de Vienne, que tomou o nome de Calisto II (1119-1124), era um velho conhecido do prelado abrindo um novo horizonte de expectativas ao seu projeto de conseguir o arcebispado para Compostela. Guido era o quarto filho de Guilherme I, conde da Borgonha (1057-1087), e irmão do conde Raimundo, primeiro marido de Urraca, além de tio do jovem rei Alfonso Raimúndez – futuro Alfonso VII (1126-1157). Após receber tais notícias, Gelmírez se dirigiu a Burgos para assistir a corte real e, logo depois, ele e a rainha retornaram à Sahagún, onde decidiram enviar Giraldo ao papa recém-eleito.

Dom Diego havia recebido uma carta de Calisto na qual ficou explícita a disposição da igreja romana em ajudá-lo e favorecê-lo. Contudo, o medo pelas adversidades do caminho permanecia: dessa vez a ideia foi solicitar a Bernardo que passasse ao outro lado dos Pirineus o dinheiro necessário para tamanha empresa, “a saber: uma arca de ouro de nove marcos, cem morabetinos, duzentos e onze soldos de Poitiers, sessenta soldos de moeda milanese, vinte soldos de Tolosa, etcetera” (HC, 1994, p. 316). Disfarçado de peregrino e acompanhado por outros dois “cúmplices”, Giraldo iniciou sua viagem. Ao chegar a Morlaàs, o maestro se encontrou com o bispo de Mangelone e, como Bernardo tardava em encontrá-lo, aproveitou a sua companhia para ir ao encontro do papa que estava em Montpellier. Ao se encontrar com Calisto, provavelmente, no mês de junho de 1119, Giraldo engrandeceu a igreja de Santiago e o seu prelado, assim como o colocou a par das campanhas militares do seu sobrinho, o jovem rei Alfonso.

As palavras registradas por Giraldo (autor dessa parte da obra) na HC foram às seguintes:

Cuanto pude y con frecuencia, hablé con el papa Calixto sobre la exaltación de nuestra iglesia y de nuestro obispo, y los cardenales romanos, a saber, Boso y Deusdedit, me ayudaban cuanto podían. Pues querían a la iglesia de Santiago y a su pastor y a sus ovejas. (HC, 1994, p. 317).

Diego Gelmírez fez do cardeal, Deusdedit, cônego de Santiago durante a sua legacia em terras galegas e, como tal, concedeu-lhe a sua semana de serviço no altar (que correspondia a uma soma de ofertas). Diferentemente de reclamações passadas advindas desde o Lácio pela estupidez do bispo de Santiago com os legados romanos, Gelmírez era ajudado pelos representantes papais em suas ambições. Há algum tempo, e de forma cada vez mais consistente, que ele vinha construindo uma teia de relações que lhe permitissem exaltar a sua Sé. Naquela altura, era conhecedor do jogo político da alta cúpula eclesiástica e sabia quais eram os caminhos e as pessoas que deveria convencer para alcançar seus objetivos.

Entretanto, cartas endereçadas a Calisto puseram dificuldades adicionais ao caminho do compostelano. As missivas foram levadas a mando do arcebispo de Toledo, Bernardo, e tinham como autor o rei Alfonso Raimúndez. Nelas o monarca confessava sua preocupação em “perder o reino de Espanha por causa do bispo de Santiago, pois este em tudo que podia se opunha a ele” (HC, 1994, p. 318).¹⁴ Calisto era ardente defensor dos direitos de governar do seu sobrinho e prontamente exigiu de Gelmírez a sua colaboração em reivindicar, junto à rainha, o reino de Galiza que foi prometido a Alfonso por seu avô, em 1107, na cúria celebrada em Leão. Além disso, o papa exigiu mais benevolência em forma de pecúlio da próspera igreja de Santiago para que o prelado pudesse alcançar os seus propósitos. Giraldo lhe enviou vinte onças de ouro e, na sequência, empreendeu sua viagem de volta trazendo uma convocação conciliar a Gelmírez.

¹⁴ As relações pouco amistosas entre Diego Gelmírez e Bernardo, arcebispo de Toledo, deviam-se, entre outras razões, a rivalidade pela primazia de Hispânia. Quando Alfonso foi enviado, em 1116, para a região da Estremadura pela rainha Urraca com o intuito de minar os esforços de aristocratas galegos para empossá-lo como rei de Galiza, Bernardo tornou-se seu novo mentor e conselheiro. O jovem rei se aproximou do mais poderoso rival eclesiástico de Gelmírez, o que explica, em parte, as difíceis e conturbadas relações entre eles na década de 1120.

O concílio, a que fazia referência a missiva, foi celebrado no mês de outubro de 1119, em Reims. Gelmírez, apesar de ter iniciado os preparativos para viajar, foi mais uma vez dissuadido pela rainha. Há duas explicações para essa intervenção régia: a) Urraca temia alguma articulação do prelado tendo em vista a entronização de Alfonso Raimúndez como rei independente de todos os territórios que pertenceram ao seu avô, Alfonso VI; e b) a rainha estava preocupada com a paz em Galiza devido às recentes insurreições. Não descartamos também a possibilidade delas se complementarem. O tratado de paz assinado, em 1116, entre Gelmírez e Urraca estava para expirar; de fato, não era a melhor hora para o senhor de Compostela se fazer ausente.

A causa de Diego Gelmírez, porém, não poderia ficar sem representante e coube a Hugo, bispo do Porto, antigo cônego de Santiago e homem de sua confiança, a tarefa de ir ao encontro do papa. Como Gelmírez não pode estar presente, e nem os bispos comprovincianos, a tentativa de conseguir a transferência metropolitana de Braga a Santiago seria, canonicamente, inviável. O compostelano então decidiu que Hugo se esforçasse para obter o título metropolitano de Mérida, cidade que estava sob o domínio muçulmano.

Os caminhos, como de costume, mostraram-se difíceis e tortuosos. As rapinas eram frequentes e o disfarce de peregrino uma tentativa de se livrar dos perigos. Hugo teve de se desdobrar:

unas veces a caballo, otra a pie, pasaba por ciudades y municipios; unas veces simulando estar ciego, otras veces cojo, unas veces con la cara torcida como de parálisis, otras de otros modos, cambiando según le parecía conveniente, burlaba la mirada de sus enemigos. Pues le veían tanto sus amigos como sus enemigos y no le reconocían considerándolo pobre, mendigo y despreciable. (HC, 1994, p. 322).

Para passar pelo reino de Aragão, o bispo do Porto contou com a ajuda de um burguês que o conhecia. Apesar do receio em contá-lo sobre sua missão, assim o fez, mas não sem entregá-lo uma moeda de prata pelo seu silêncio. A despeito das intempéries, Hugo chegou em janeiro de 1120 ao monastério cluniacense, local para onde se

deslocou Calisto após o concílio celebrado em Reims. Entregando ao papa as cartas enviadas pelo bispo de Santiago, Hugo iniciou sua campanha em prol da causa arcebispal. Os esforços duraram cerca de um mês.

O apoio dado pelo abade de Cluny, Poncio, a tal assunto foi fundamental. Como salienta a HC (1994, p. 317), “ em suas mãos estavam a maior parte dos assuntos de nossa igreja [Santiago]”. O abade tinha ficado com grande parte dos recursos enviados em forma de *benedictio* ao papa quando Giraldo regressou a Compostela e, logo quando chegou, Hugo tratou de deixar a cargo de Poncio o dinheiro que havia trazido – a intermediação das negociações estava sendo feitas por ele. Em sua chegada a Cluny, Hugo se regozijou ao saber que Calisto e Poncio haviam se reconciliado de suas recentes contendas e não hesitou em dizer ao abade:

ahora, ahora, reverendísimo padre, mientras el papa Calixto está en vuestras manos, es el momento de elevar a iglesia de Santiago. Lleguen a sus oídos nuestros rogos. Mientras tenemos tiempo, apresurémonos. Pues el bienaventurado Santiago rogará por nosotros. (HC, 1994, p. 328).

No entanto, os cardeais romanos que se encontravam com o papa esperavam algo a mais do bispo de Santiago, aliás, esperavam a sua presença em Cluny acompanhada de regalos para a cúria. A outorga do arcebispado parecia ter minguado até o abade rogar ao papa pela elevação da Sé de Compostela à categoria metropolitana. Valendo-se do argumento, repetitivamente, trazido à tona pelos autores da HC, isto é, a apostolicidade da igreja jacobea, Hugo pedia a transferência dos direitos metropolitanos de Mérida para Santiago. Endossaram o coro pela concessão os nobres borgonheses presentes (os quais faziam parte de uma confraria de peregrinos devotos do apóstolo Tiago). Com promessas e pagamentos, o abade e o bispo convenceram os cardeais romanos e o papa a anuírem. Finalmente, após exaustivas negociações, Calisto honrou a igreja de Santiago com a dignidade metropolitana. Como sugerido, Mérida foi despojada do título de metropolitana e o, agora, arcebispo de Compostela também foi nomeado legado pontifício sobre as

províncias eclesiásticas de Braga e Mérida. Foi um duplo sucesso. Gelmírez havia alcançado o que tinha aspirado desde o início de seu bispado. No âmbito eclesiástico, foi o seu maior feito.

Hugo enviou dois cônegos de Santiago a Gelmírez para lhe noticiar as conquistas obtidas, enquanto ele permanecia em Cluny aguardando o restante da *benedictio* a ser entregue ao papa e aos cardeais, a saber: duzentos e sessenta marcas de prata, uma mesa redonda de prata, uma cruz de ouro, uma casula de ouro, uma coroa de ouro, além de mais quarenta marcas de prata retiradas das reservas pessoais de dom Diego (HC, 1994). Após a criação de plano astucioso e a chegada ilesa da benção, essa foi entregue a Estevão, camerlengo do papa; e os cônegos que a levaram puderam retornar a Galiza com as missivas papais que deliberavam a transferência temporária dos privilégios metropolitanos de Mérida para Compostela, a condição de sufragâneos dos bispos de Coimbra e Salamanca ao arcebispo de Santiago e a legacia do arcebispo de Santiago sobre as províncias de Mérida e Braga.¹⁵

As cartas foram lidas na catedral de Compostela na solene celebração da paixão do apóstolo Tiago, ocorrida no dia 25 de julho de 1120. Giraldo, além de regozijos pelas dignidades recebidas e elogios ao novo arcebispo, deixa entrever que o apetite por distinções eclesiásticas não havia sido saciado: “¡Oh! ¡Oxalá que o que ainda pretende e deseja [Gelmírez], o consiga a igreja de Compostela em vida do arcebispo! (HC, 1994, p. 337). A obra não explicita o que dom Diego desejava a mais para a sua igreja. Emma Falque Rey (1994) sugere que Gelmírez ansiava pela primazia das igrejas hispânicas em detrimento da Sé de Toledo. Enquanto, Fernando Lopez Alsina (1988) comenta sobre o antigo sonho do patriarcado. Quicá o prelado mirasse as duas possibilidades sendo, para ambos os casos, o repouso dos restos mortais do apóstolo Tiago na catedral de Compostela o respaldo necessário para tais petições.

Após duas décadas e algumas tentativas malsucedidas, Diego Gelmírez conseguiu a dignidade metropolitana para a igreja de

15 A transferência definitiva dos direitos metropolitanos de Mérida para Santiago ocorreu em 23 de julho de 1124.

Santiago. Foi o ponto culminante de sua carreira eclesiástica. Não hesitemos em responder de forma mais incisiva os questionamentos que se impõem: o que essa conquista significou e quais foram seus principais aliados na obtenção dessa honraria?

Indubitavelmente que empresas como essa que culminou com a conquista do título de metropolitano careciam de apoio interno e externo, isto é, de dentro e de fora do reino de Leão; da constituição de uma rede de solidariedade política capaz de fornecer apoio e a legitimidade necessária na obtenção do que se aspira. Internamente, a realeza teve papel importante. Já em 1104, Alfonso VI, apoiou Gelmírez na obtenção do pálio. Era uma concessão papal feita tanto a pedido do bispo de Santiago quanto do monarca castelhano-leonês. No reinado subsequente, apesar de todos os embates envolvendo Urraca e Gelmírez, esse não hesitou em levar cabo assunto tão importante, como o era o relativo à dignidade arcebispal, sem que soubesse a rainha. O prelado, nos anos finais da década de 1110, cultivou boas relações com a soberana e isso contribuiu, senão em sua ajuda, ao menos na sua não interferência de modo a prejudicar a outorga da dignidade metropolitana.

Na bula emitida por Calisto II, em que eleva a Sé de Compostela a condição de metropolitana, o papa não hesita em citar os nomes das pessoas que contribuíram para isso:

Así pues, para mayor veneración del apóstol Santiago cuyo glorioso cuerpo vuestra iglesia se honra con especial amor a tu persona [Gelmírez], por las súplicas de nuestro sobrino Alfonso, rey de España, y de nuestros hermanos, Hugo, obispo de Oporto, y Poncio, abad de Cluny, y también de Lorenzo, canónigo de vuestra iglesia, concedemos por la autoridad de Dios la dignidad de la mencionada metrópoli a la honorable y rica en clero y pueblo sede de Compostela. (HC, 1994, p. 333).

A relação parental entre Calisto e Alfonso Raimúndez foi peça chave na aquisição do arcebispado. O papa desejava o firme apoio de Diego Gelmírez na elevação do seu sobrinho ao posto de monarca no lugar de sua mãe e, em troca, atendia aos seus pedidos de enaltecimento da sua Sé. Aliás, Calisto deixou isso claro na citação supracitada quando exalta o nome de Alfonso acima dos

demais, sem sequer mencionar o da rainha. O bispo de Roma visou pressionar Gelmírez sobre os direitos de governar de Alfonso (em relação aos quais era ardente defensor). Ele preconizava que Urraca tinha privado o jovem rei do exercício supremo do poder e contava com o apoio do arcebispo de Santiago para pressionar os poderes senhoriais ibéricos tendo em vista a investidura de Alfonso como rei de Leão.

Outro nome a que Calisto fez referência foi ao de Hugo. Como sabemos, ele foi cônego da igreja de Santiago e, posteriormente, bispo do Porto. Era homem de extrema confiança de Diego Gelmírez e a sua participação direta junto a cúria papal pela dignidade metropolitana contribuiu para os êxitos alcançados. Quanto às intervenções do abade de Cluny a favor da Sé de Compostela, elas se devem, em grande medida, as antigas relações mantidas entre o centro monástico e a monarquia castelhano-leonesa desde os tempos de Fernando I (1035-1065). Cluny recebeu prodigiosas quantias pecuniárias dos reis leoneses e, além disso, o casamento de Raimundo de Borgonha e Urraca ajudou a selar os laços políticos entre as duas casas. O abade Poncio também se demonstrou homem de confiança do prelado compostelano, a sua intervenção em diversos momentos relacionados diretamente aos interesses da igreja Santiago, atesta isso – como nas negociações pela dignidade metropolitana.¹⁶

As grandes somas de dinheiro e objetos de valor entregues a cúria romana em forma de benção, também foram importantes “aliados” para que o título de metropolitano fosse sancionado. As riquezas concedidas aceleravam de maneira muito significativa as deliberações do papa e dos cardeais romanos. Gelmírez sabia, desde o início, que suas pretensões não seriam atendidas sem a movimentação de quantidades grandiosas de recursos pecuniários que fomentassem suas ambições. A dignidade metropolitana requeria um investimento alto, e ele foi feito. Como atesta Fletcher (1993,

16 Foi o abade Poncio que notificou o papa Calisto II que as cartas enviadas pelo arcebispo de Toledo, e cuja autoria era atribuída a Alfonso Raimúndez, eram falsas. Foi, igualmente, o abade que recebeu as suntuosas benções destinadas a cúria papal tendo em vista a negociação da dignidade metropolitana em favor da igreja de Santiago.

p. 251) em tom conclusivo: “assim chegou Gelmírez a arcebispo, graças a um prodigioso dispêndio de esforço e de riquezas”.

As recompensas, todavia, eram animadoras. Na condição de arcebispo e legado papal, Gelmírez assumiu o controle sobre províncias eclesiásticas e se consolidou como um dos prelados mais importantes e influentes nos assuntos do reino leonês – entre os anos de 1127 e 1134 ocupou o cargo de chanceler real. Prova disso foram os concílios celebrados em Compostela e a sua interferência nas nomeações de prelados para importantes bispados leoneses, como Leão, Salamanca e Oviedo, em 1130. O prestígio e o poder de dom Diego declinaram nos anos finais de sua vida, último lustro da década de 1130. Ao aproximar-se dos setenta anos, seu corpo estava debilitado e doente. Veio a falecer em algum momento entre 24 de junho de 1139, data da última notícia que temos, e 26 de junho de 1140, momento em que a igreja de Santiago já estava vacante.

Conclusão

A política de exaltação da igreja de Santiago de Compostela, iniciada sob o bispado de Diego Peláez, foi intensificada durante os anos de Diego Gelmírez em virtude de múltiplos fatores. Dentre esses, destacamos a guinada nas relações institucionais estabelecidas entre as igrejas de Santiago e Roma mediante a elaboração de complexa rede de solidariedade política que uniu Gelmírez a cúria pontifícia. Se a Santa Sé interessava à expansão de seu domínio espiritual e o reconhecimento de sua proeminência frente as demais igrejas ocidentais, ao prelado compostelano importava a concessão de dignidades eclesiásticas que transformassem o seu bispado no mais fulgurante e poderoso de Hispânia. A conquista do arcebisado e da condição de legado papal, em 1120, foi o ponto alto de sua trajetória em prol do engrandecimento da igreja jacobea e redefiniu o espaço por ela ocupado na hierarquia eclesiástica ibérica.

A ascensão da igreja de Compostela fez de Diego Gelmírez um dos mais importantes senhores eclesiásticos de seu tempo. Seu poder ficou manifestado, sobretudo, no governo da cidade

de Santiago, no território galego e nas relações aristocráticas ibéricas. Devido a sua posição de senhor do mais extenso senhorio peninsular, Gelmírez foi peça de grande relevância no xadrez político dos reinados de Urraca I e Alfonso VII – ambos, com frequência considerável, rumavam a urbe apostólica em busca de acordos, ajuda militar e recursos pecuniários. Os reis reconheciam a importância do prelado compostelano e buscavam fortalecer suas posições através da multiplicação do poder e do status do bispado de Compostela. O senhor-bispo, por seu turno, era impelido a disponibilizar soldados para as campanhas militares e a fazer doações robustas de riquezas que lhe garantiam o favor régio e a manutenção de seu cargo e posses.

Referências

Fontes

HISTORIA COMPOSTELANA. Introducción, traducción, notas y índices de Emma Falque. Madrid: Akal, 1994.

HISTORIA Compostelana. In: CORPVS Christianorvm, Continuatio Medieualis, LXX. Edición Emma Falque Rey. Turnholti: Tipographi Brepols Editores, 1988.

Bibliografía

ALVARO, Bruno Gonçalves. Um estudo comparativo do poder senhorial-episcopal em Castela e Leão no século XII. *Rev. hist. comp.*, v. 11, n. 1, p. 41-76, 2017.

FLETCHER, Richard. *A vida e o tempo de Diego Xelmírez*. Vigo: Galaxia, 1993.

LOPEZ ALSINA, Fernando. *La ciudad de Santiago de Compostela en la Alta Edad Media*. Santiago de Compostela: USC, 1988.

LOPEZ ALSINA, Fernando. Diego Gelmírez, las raíces del *Liber Santi Iacobi* y el códice Calixtino. In: LOPEZ ALSINA, Fernando; MONTEAGUDO, Fernando; VILLARES, Ramón; PERRÍN YZQUIERDO, Ramón (coord.). *O século de Xelmírez*. Santiago de Compostela: Consello de Cultura Galega, 2013.

PÉREZ VILLAMIL, Manuel. El señorío temporal de los obispos de España en la Edad Media. *Boletín de la Real Academia de la Historia*, t. 68, p. 361-390, 1916.

PORTELA SILVA, Ermelindo. Diego Gelmírez: los años de preparación (1065-1100). *Studia Historica*, n. 25, p. 121-141, 2007.

RUCQUOI, Adeline. Diego Gelmírez: un archevêque de Compostelle “pro-fançais”? *Ad limina*, n. 2, p. 157-176, 2011.

RUST, Leandro Duarte. *Bispos guerreiros: violência e fé antes das cruzadas*. Petrópolis: Vozes, 2018.

SILVA, Andréia Cristina Lopes Frazão. *Reflexões sobre a hagiografia ibérica medieval: um estudo comparado do Liber Sancti Iacobi e das Vidas de Santos de Gonzalo de Berceo*. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008.

Mulheres que não são ouvidas

Cassandra e Andrômaca na pedagogia de Christine de Pizan

Ana Carolina Corrêa Guimarães Neves Alvarenga¹

Christine de Pizan (1363-1430) produziu uma extensa obra, passando pela poesia palaciana de entretenimento e feita por encomenda e onde já revoluciona ao abordar temas como melancolia, solidão e viuvez; as biografias de exaltação de figuras como Joana D'Arc e Carlos V; tratados de guerra e armas para o sexo masculino, além de produções voltadas para a educação de damas. A última temática é possível de ser encontrada, principalmente, nas obras *A cidade das Damas* (1405) e *O Livro das Três Virtudes* (1405), obras que se completam como veremos adiante.

Em sua *Cidade das Damas*, a autora se vê sob a orientação das três Damas Alegóricas Razão, Retidão e Justiça e passa a construir uma cidade ideal, onde seria possível resguardar exemplos virtuosos femininos retirados da História, das Escrituras e da Mitologia Clássica, de modo a não mais serem atingidos pelos maldosos ataques misóginos.

A escolha de tais exemplos se faz por meio de uma proposta pedagógica, apropriado para alcançar o comportamento que será proposto pela autora sendo considerado virtuoso e digno de

¹ Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em Literatura Portuguesa pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, sob orientação da Professora Associada Marcia Arruda Franco. E-mail: ana.neves@usp.br

ser imitado por qualquer mulher capaz de lhe ser assegurado um lugarzinho também dentro das muralhas da cidade fortificada.

O importante, nos *exempla* medievais, é destacar a virtude de comportamento presente nessas histórias, e não a personagem heroica, como nos *exempla* antigos. Portanto, o *exemplum* do medievo é epidítico, ou seja, demonstrativo, ressalta o *ethos*, o caráter do homem, sua ação, e não ele próprio enquanto sujeito. (LEITE, 2015, p. 45).

Tal definição de LEITE (2015) explicaria a escolha feita por Christine de resguardar nos muros de sua cidade ideal personagens como Medeia, que carrega tanta carga negativa.² Na verdade, Christine, nesse caso, apresenta apenas ações da personagem e não a sua totalidade enquanto mito, de modo a evidenciar apenas os fatos que são positivos da personagem e que servem aos meios pedagógicos que são então propostos.

Além da escolha de personagens tão polêmicas, Pizan busca sempre evidenciar em todos os exemplos que escolhe a virtuosidade dessas mulheres que merecem ser guardadas dos ataques misóginos, dentro dos muros da fortaleza que está sendo construída pelas damas. Para que isso fique perfeitamente aos moldes pedagógicos que desejava, a autora em muitos momentos omitiu ou mesmo alterou informações dos mitos com que estava trabalhando, de modo a que pudessem ser seguidos como *exempla* em busca da virtude feminina. Brown-Grant fala justamente sobre isso:

How Christine's *Cité* re-works the stories of famous women she had drawn from earlier texts, of which the most important is Boccaccio's *De Claris Mulieribus*. Yet in discussing solely the content of these stories, such scholars have neglected the fact that in order to conduct her critique of misogyny, Christine was also obliged

2 O mito de Medeia apresentado pelo tragediógrafo Eurípides (480 - 406 a.C) mostra uma mulher apaixonada que busca vingar-se do amado _ Jasão_ após usar de sua sabedoria nas artes dos feitiços para que ele obtivesse o Velo de Ouro e ele prometer-lhe que nunca a abandonaria. Ora, o mesmo Jasão agora planeja casar-se com uma mulher mais jovem e deixar Medeia e os filhos. Dessa maneira, Medeia deseja vingar-se do amado de uma forma que o faça realmente sofrer. Sendo assim, não bastaria fazer algo apenas contra ele. Tal sofrimento não seria suficiente. Mantendo isso em mente, Medeia opta por assassinar os filhos, para que também esses não viessem a passar por um destino tão incerto e ingrato quanto o dela e, dessa forma, também poderia vingar-se do Argonauta.

to modify the formal and generic framework she took from her source material. (BROWN-GRANT, 1999, p. 130).

Nesse ponto é necessário evidenciar o fato de que Christine busca em sua defesa das mulheres mostrar que todas possuem capacidade de caminharem rumo à virtude. Sendo assim, ao escolher resguardar os exemplos de mulheres retirados de todos os conjuntos possíveis, como História, Escrituras e Mitologia, demonstra que por todos os lugares é possível encontrar um exemplo de mulher virtuosa, o que vai de encontro às ideias misóginas daquele momento. É preciso lembrar que a ideia defendida pela Misoginia medieval era aquela de que tudo que fosse relativo ao sexo feminino deveria ser depreciado e/ou evitado, pois esse grupo não era considerado como sendo capaz de absorver conhecimento, ou eram apenas vistas como fracas e sem chance de serem virtuosas.

O exemplo grego, e latino, dentro do paradigma cristão, deve ser objeto de uma emulação que alcança o plano existencial, em que determinadas condutas e valores são ensinados como virtuosos e justos. Também no dia a dia, ao ensinar uma forma de comportamento, e na tarefa de educar, inculcando virtudes, o modelo antigo deve ser emulado conforme preceitos cristãos, opondo bons e maus exemplos. (FRANCO, 2015, p. 119).

Franco (2015), em seu estudo sobre a educação e mecenato dos príncipes D. João e D. Juana de Áustria, retoma a questão da emulação da cultura antiga, dessa maneira, ao emular exemplos retirados da cultura clássica é possível fazer o educando perceber nas atitudes que lhe são demonstradas que determinadas ações podem ser consideradas boas ou não, de modo a inculcar naquele que ouve condutas e/ou valores, mas tomados a partir de uma perspectiva cristã.

Como o cristianismo tinha impregnado quinze séculos de história europeia, a mitologia já não podia ser senão um álbum de imagens, de resto singularmente rico, e um repertório de alegorias. Os deuses tinham abandonado os templos. (DELUMEAU, 1984, p. 119).

Além disso, a presença dos mitos na tradição cultural de cada povo demonstra também que a memória cultural de certa forma une aquele determinado grupo, pois uma imagem comum

gera interpretações comuns, capazes de despertar comportamentos comuns também a cada grupo, que passa a interpretar cada mito tradicional de acordo com sua experiência de vida e adequando cada um deles também ao seu universo coletivo.

The concept of cultural memory comprises the body of reusable texts, images, and rituals specific to each society in each epoch, whose 'cultivation' serves to stabilize and convey that society's self-image. Upon such collective knowledge, for the most part (but not exclusively) of the past, each group bases its awareness of unity and particularity. (ASSMANN, 1995, p. 132).

O poder do mito está em carregar em si o conhecimento, as lições e valores, funcionando como ferramenta didática, onde a partir de uma narrativa um grupo pode espelhar-se para tomar ou julgar uma atitude como boa ou não. Além disso, por fazerem parte do rol de conhecimentos de um grupo, que vai sendo transmitido ao longo do tempo pela oralidade, pode receber diferentes interpretações por outros grupos que o modificam, sem deixarem de evocar a história narrada:

O Mito é uma narrativa. É um discurso, uma fala. É uma forma de as sociedades espelharem suas contradições, exprimirem seus paradoxos, dúvidas e inquietações. Pode ser visto como uma possibilidade de se refletir sobre a existência, o cosmos, as situações de 'estar no mundo' ou as relações sociais. [...] O mito é, pois, capaz de revelar o pensamento de uma sociedade, a sua concepção da existência e das relações que os homens devem manter entre si e com o mundo que os cerca. (ROCHA, 1991, p. 7).

As palavras de ROCHA deixam em evidência justamente esse fato de que o mito é essencial para mostrar como são trabalhadas a partir deles as relações entre os homens e a sociedade, de maneira a compreenderem o mundo e as suas relações sociais.

Cassandra e Andrômaca como exemplo da mulher que não é ouvida

Tradicionalmente as mulheres nunca puderam expressar o que pensavam, sendo desacreditadas ou desconsideradas enquanto indivíduo que pensa e tem o direito de se expressar. Na Idade Média,

graças ao modo de pensar a partir de conceitos como misoginia e amor cortês, tentar ser ouvida era uma luta diária das mulheres. Tal guerra foi enfrentada por Christine com maestria em sua defesa das mulheres e ao seu direito de ser ouvida.

No entanto, ao trazer a lume mitos como o das princesas troianas Cassandra e Andrômaca e inseri-las no conjunto de mulheres virtuosas, que merecem serem seguidas como modelo, Pizan deixa claro que, muitas vezes, não ouvir o que diz uma mulher, apenas pelo fato de ela ser mulher, pode causar uma verdadeira tragédia. A morte do príncipe troiano Heitor, símbolo máximo do modelo de soberano³, e a destruição de Troia depois de se manter firme pelos dez anos da guerra, demonstra que tal atitude é prejudicial, pois as mulheres também podem ser agraciadas com o dom da profecia.

A Dama Retidão, responsável por apresentar todos os exemplos do Segundo Livro da *Cidade das Damas*, alerta Pizan com estas palavras: “Podes ver, desse modo, bela amiga, como Nosso Senhor manifestou frequentemente no mundo seus segredos através das mulheres” (*Cidade das Damas*, Livro II, 5).

A. *Cidade das Damas*, Livro Segundo, V – Cassandra

Segundo o Dicionário da Mitologia Grega e Romana de Pierre Grimal,

Cassandra é filha de Príamo e de Hécuba, e irmã gêmea de Heleno. Quando eles nasceram, Príamo e Hécuba deram uma festa no templo de Apolo Timbreu, situado fora de portas, a uma certa distância de Troia. À tarde partiram, esquecendo-se das crianças, que passaram a noite no santuário. Na manhã do dia seguinte, quando foram procurá-las, encontraram-nas a dormir, enquanto duas serpentes lhe passavam a língua pelos órgãos dos sentidos para os 'purificar'. [...] as crianças revelaram o dom da profecia [...]. Outra lenda conta que Cassandra obteve do próprio Apolo o dom da profecia. O deus, enamorado dela, tinha-lhe

³ Heitor era o príncipe de Troia, filho de Príamo e irmão do covarde Páris. Acreditando que matava Aquiles numa batalha, assassina Pátroclo que usava a armadura do guerreiro grego, e, graças a isso desperta a ira do mais forte guerreiro da Grécia, já que Pátroclo, além de ser seu sobrinho era uma das paixões do jovem Pelida. Aquiles só sossega sua ira quando arrasta consigo até o acampamento grego o cadáver do príncipe troiano não permitindo com isso que seu corpo recebesse as devidas honras fúnebres. Tal episódio está narrado por Homero na sua *Ilíada*, canto XXII.

prometido que lhe ensinaria a adivinhar o futuro, se ela cedesse aos seus desejos. Cassandra aceitou a proposta e recebeu lições do deus, mas, uma vez ensinada, esquivou-se. Então, Apolo cuspiu-lhe na boca, retirando-lhe não o dom da profecia, mas sim o da persuasão. [...] Mencionam-se profecias de Cassandra em cada um dos momentos importantes da história de Troia [...]. Mas ninguém acreditou nela, como quase sempre acontecia. [...] Atribuiu-se-lhe também, um certo número de profecias acerca da sorte que esperava os troianos feitos prisioneiros após a queda da cidade e acerca do futuro destino da raça de Eneias. Durante o saque de Troia, refugiou-se no templo de Atena, onde foi perseguida por Ájax Locrense. Cassandra agarrou-se à estátua da deusa, mas Ájax arrancou-a de lá [...]. Na distribuição do saque, Cassandra foi dada a Agamêmnon, que se deixou tomar por um amor violento por ela. Cassandra tinha permanecido virgem até então [...] Cassandra teria dado a Agamêmnon dois gêmeos Telédamo e Pélops. Ao regressar a Micenas, Agamêmnon foi assassinado pela mulher, que ao mesmo tempo matou Cassandra. (GRIMAL, 2014, p. 76).

O descrédito no dom profético de Cassandra foi dado graças a não correspondência da jovem aos apelos de paixão do deus Apolo, que pessoalmente havia lhe dado anteriormente. A jovem princesa, segundo uma das vertentes de seu mito, não queria se entregar aos desejos do deus por ter a vontade de guardar-se como sacerdotisa, fato que conseguiu fazer com sucesso até a queda de Troia, quando fora destinada ao rei grego Agamêmnon como espólio de guerra, e seu destino lhe reservava a morte pelas mãos de outra mulher, Clitemnestra, a vingativa esposa de Agamêmnon, episódio que pode ser visto na primeira peça homônima do rei de Micenas, pertencente à trilogia *Orestéia* de Ésquilo.⁴ assim como em tragédias de Eurípides, como *As Troianas*.⁵

Pizan, a optar por trazer o mito de Cassandra, a filha mais bela dos reis de Troia Príamo e Hécuba, irmã gêmea de Heleno, do valoroso Heitor e do covarde Páris, mostra que por ter tão grandioso dom essa jovem era muito triste. Sabia tudo o que aconteceria, mas ninguém a ouvia. Teria sido porque ela era mulher? Será que se fosse um homem com o dom da profecia a exortar a todos teria sido diferente o destino de Troia?

4 O Professor de Língua Grega da Universidade de São Paulo, JAA Torrano (2005) realizou a tradução dessa trilogia, a única que restou-nos completa no texto grego.

5 Uma boa tradução dessa tragédia é a de Christian Werner, professor de Língua Grega da Universidade de São Paulo: Werner (2005).

Cassandra, a nobre rainha troiana, conhecedora de todas as artes, filha do rei de Troia, Príamo e irmã do virtuoso Hector, não era ela também uma profetisa? *Como essa jovem recusava-se a ter um esposo, por mais nobre que fosse, soube prever o futuro dos troianos, e por isso estava sempre imersa na tristeza. Quanto mais acompanhava o florescimento de Troia, sua prosperidade e magnificência, antes de começar a guerra contra os gregos, mais ela chorava, gritava e lamentava sua grande dor. Olhando a nobreza e riqueza da cidade, seus irmãos tão famosos, Heitor que era tão valoroso, Cassandra não pode ficar calada diante de grande mal que estava para acontecer. Quando a guerra começou, sua dor aumentou, e ela não parava de gritar e de se lamentar, pedindo, pelo amor de Deus, ao seu pai e irmãos que fizessem as pazes com os gregos ou eles seriam, infalivelmente, destruídos ao final daquela guerra. Mas, não acreditaram e não levaram em conta nada do que ela havia falado. Sofria tremendamente com toda aquela tragédia e aqueles danos e, todavia, não se calava, mesmo sendo diversas vezes batida por seu pai e seus irmãos que a chamavam de louca. Nada disso a fez calar-se, nem mesmo ameaçada de morte. Para ter um pouco de tranquilidade e acabar com aquele barulho nos ouvidos a trancou em um quarto isolado de pessoas. Mas, teria sido melhor terem acreditado nela, pois tudo que disse aconteceu realmente. Então no final se arrependeram, mas era tarde demais. (Cidade das Damas, Livro II, V, grifo nosso).*

Todavia, mesmo imersa nesse contexto desfavorável e sendo vista como louca por todos, sendo vítima de maus tratos físicos, inclusive, Cassandra não se calava. Insistia em ser ouvida, o que demonstra o quanto essa jovem era corajosa e digna de ser considerada como uma das mulheres virtuosas de Pizan. Embora saibamos que seu destino não tenha sido menos trágico do que o de sua cidade natal, o sofrimento de Cassandra, presa em seu dom profético, a enlouquece de todos os sentimentos.

Tal mito veio para simbolizar e trabalhar a questão ainda relevante no século XV⁶ da falta de espaço das mulheres, sua não credibilidade nas áreas do conhecimento, nesse caso, o dom da profecia e o fato de que ao não serem ainda ouvidas muitas tragédias poderiam vir a acontecer novamente como foi o caso da queda de Troia.

6 E infelizmente, mesmo ainda hoje...

B. Cidade das Damas, Livro Segundo, XXVIII – Andrômaca

Quem já teve o interesse de estudar o mito da jovem e apaixonada esposa de Heitor, Andrômaca, tem como primeiro sentimento certamente a indignação pelo seu destino tão cheio de sofrimento.

Andrômaca é a filha do rei de Tebas, da Mísia, Eécion, cuja cidade foi arrasada por Aquiles, pouco antes do nono ano da Guerra de Troia. Andrômaca, mulher de Heitor e nora de Príamo, perdeu, neste ataque dos Gregos contra a sua terra natal, o pai e os sete irmãos, massacrados por Aquiles. De Heitor, ela tinha apenas um filho, Astianáx. Após a morte do marido e a queda de Troia, Andrômaca foi destinada, como despojo de guerra, a Neoptólemo, depois de ter morto Astianáx, segundo uns, ou sem o ter morto, segundo outros, levou Andrômaca para Epiro, onde reinava. Aí, Andrômaca deu-lhe três filhos: Molosso, Píelo e Pérgamo. Quando Neoptólemo foi assassinado em Delfos, onde fora consultar o oráculo, ao morrer legou a Heleno, o irmão de Heitor que ele levava consigo para Epiro, o reino e a mulher⁷. Quando Eneias viajou até ao Epiro, Andrômaca reinava, em boa harmonia com Heleno. Quando este morreu, Andrômaca teria acompanhado o seu filho Pérgamo até à Mísia, onde fundou uma cidade com o seu nome, Pérgamo. Segundo a tradição, Andrômaca terá sido uma mulher forte e morena, do tipo dominador. (GRIMAL, 2014, p. 26).

Na *Íliada*, Andrômaca aparece suplicando ao marido no Canto VI, v. 394-502, que este não participe das próximas batalhas; ela implora. Homero traz a cena representada:

Pôs-se-lhe ao lado a impecável Andrômaca, em pranto desfeita;
toma-lhe a mão e, falando, lhe diz as seguintes palavras:
'Tua coragem te perde, cruel!' Não te apiadas, ao menos,
De teu filhinho inocente, ou de minha desdita, ficando
Cedo viúva de ti quando os feros Aqueus te matarem?
A ti, somente, eles visam. Bem mais vantajoso me fora
Que, antes de vir a perder-te, se abrisse o chão duro. Nenhuma
Outra esperança me resta, colhendo-te o negro Destino. (v. 405-
412).
Tem, pois, piedade de mim; fica um pouco na torre; não queiras
Órfão o filho deixar, nem viúva a consorte querida. (v. 431-432).

⁷ Essa é a versão para o mito seguida por Eurípides em sua tragédia *Andrômaca*.

Lessa (2001) apresenta a ideia de que as esposas não tinham o costume de serem passivas, mas antes ativas, principalmente com relação aos assuntos tomados pelos maridos.

pois as esposas exerciam certa influência sobre as decisões tomadas por seus maridos, quando de um julgamento. Pseudo-Demóstenes, em *Contra Neera*, relata a preocupação dos cidadãos atenienses [...] a condenação da personagem é uma razão que conta com o apoio das esposas e que há por parte de seus maridos um receio de não atender a suas expectativas [...] a relevância desta passagem está no fato de nos permitir, mais uma vez, enfatizar que, diante de determinadas situações públicas, as esposas não eram passivas.

O problema no caso de Andrômaca era que, inicialmente, seu marido e todo seu povo, entraram numa guerra desnecessária graças à atitude imatura de dois jovens apaixonados, Helena e Páris e, como consequência, seu marido, Heitor, honrado e corajoso deveria “resolver” a situação, visto que Páris por muitas vezes abandonara o campo de batalha ou fora refugiar-se atrás do irmão envergonhando a todo o seu povo. Sendo assim, a Heitor, modelo de herói, primogênito e futuro rei troiano, cabia a responsabilidade de defender aos seus e não permitir que mais vergonha fosse passada.

É justamente essa a argumentação do príncipe sobre sua ida novamente ao campo de batalha, mesmo depois de toda a súplica de sua esposa.

Disse-lhe Heitor em resposta, o guerreiro do casco ondulante:
"Tudo isso, esposa, também me preocupa; mas quanta vergonha
Dos outros homens e, assim, das Troianas de pelos compridos,
Eu sentiria se, infame, fugisse às pelejas cruentes.
(HOMERO, *Ilíada*, Canto VI, v. 440-443).

A escolha de Pizan em trazer o mito de Andrômaca, mostra que a personagem mítica, além de poder facilmente ser inserida como mulher virtuosa que amava o marido e que lhe respeitou até sua morte, não lhe eximiu de um destino extremamente trágico, tendo ficado totalmente sozinha após o assassinato de seu filhinho Astiánax e dada como espólio de guerra ao filho de Aquiles, Neoptólemo.

Na realidade, o que Christine tenta evidenciar é que se Heitor tivesse ouvido a esposa, que caridosamente lhe tentara persuadir, o mal que estava por vir não teria alcançado o herói e nem o resto de toda a sua família. Foi desprezada a sabedoria da esposa advinda de sua percepção da situação, ou de acordo com algumas vertentes do mito, de seu sonho premonitório. Vejamos como a autora apresenta o mito:

Igual desgraça aconteceu ao bravo Heitor de Troia. Na noite antes da sua morte, sua mulher *Andrômaca* teve um sonho prodigioso: se Heitor fosse à batalha no dia seguinte, ele fatalmente morreria. Espantada com tal visão – já que não era um mero sonho vão, mas uma verdadeira profecia – sua mulher o suplicou de mãos juntas, ajoelhada diante dele, com seus dois belos filhos em seus braços, para não ir à batalha naquele dia. E ele desprezou completamente suas palavras, pensando que poderia ser para sempre repellido de não ter ido ao combate por causa dos conselhos de uma mulher. Ela pediu então que seu pai e sua mãe intervissem, mas nem as suas orações não o convenceram. E aconteceu aquilo que *Andrômaca* tinha anunciado: foi morto por Aquiles, teria sido melhor, então, ter lhe dado atenção. (*Cidade das Damas*, Livro II, XXVIII).

Mais uma vez, Pizan deixa claro que se as mulheres fossem verdadeiramente ouvidas⁸ e compreendidas e aceitas suas ideias, impressões e presságios muitos infortúnios poderiam ter sido evitados. Heitor prefere ser lembrado como o herói forte que defende seu povo ao invés do marido que acata ao pedido da esposa e defende apenas aos seus, e não ao seu povo. Tal atitude faz com que seu mito seja tomado como do príncipe ideal e sirva de modelo para tantos outros que vieram depois dele.

Desse modo, Pizan, sob a voz da Dama Retidão, frisa o fato de que

Infinitos exemplos de homens, poderei citar-te, que se deram mal por várias maneiras, por terem desprezado os conselhos de suas boas e sábias mulheres. Todavia, não devemos lamentar quando o mal acontece com aqueles que desprezaram os bons conselhos.

A autora cita outros exemplos de mulheres que tentaram avisar seus homens de que algo ruim poderia acontecer, porém, não obtiveram sucesso em sua missão, como o caso de Pórcia, esposa de

⁸ Heitor ouve, mas não acata o pedido de sua esposa temendo a vergonha.

Brutus ou Júlia, esposa de Pompeu, ou ainda Cornélia sua segunda esposa⁹. A estratégia muda no capítulo XXIX do mesmo Livro II, pois traz alguns exemplos agora de homens que se deram bem por seguir os conselhos de suas mulheres, como o Imperador Justiniano, por exemplo.

Considerações Finais

Partindo da utilização pedagógica de determinados mitos femininos da cultura clássica, Christine de Pizan busca auxiliar o caminho de cada mulher que busca a virtude e o conhecimento. Mais do que isso, nessa busca por espaço e exaltação de figuras femininas, a autora tenta também ensinar que, se houvesse a real oportunidade e o respeito ao sexo feminino, muito mais poderia ter sido evitado de ruim nos acontecimentos que prejudicaram tanto a sociedade e foram responsáveis por tanta destruição. Dessa maneira, Christine, igualmente precisa ser ouvida, para alertar e mostrar o quanto a voz feminina, através da sua, deve ser ouvida e o quanto a sociedade de então, assim como a de hoje, pode aprender de bom.

Referências

ASSMAN, J. Collective Memory and Cultural Identity. *New German Critique*, v. 65, p. 125-133, 1995.

BROWN-GRANT, R. *Christine de Pizan and the moral defence of women: reading beyond gender*. Cambridge: University press, 1999.

CALADO, L. E. F. *A Cidade das Damas: a construção da memória feminina no imaginário utópico de Christine de Pizan*. Tese (Doutorado em História). A Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2006.

CHRISTINE DE PIZAN. *A Cidade das Damas*. Tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012,

CHRISTINE DE PIZAN. *O Espelho de Cristina*. [Facsim. de *Le livre des trois vertus*. Lisboa: Germão de Campos, 1518]. Introdução e tradução de M. M. Cruzeiro. Lisboa: Biblioteca Nacional, 1987.

⁹ Tais exemplos encontram-se em *Cidade das Damas*, Livro II, XXVII.

CHRISTINE DE PIZAN. *O Livro das Tres Vertudes: a Insinãça das Damas*. Edição crítica de Maria de Lourdes Crispim. Lisboa: Editorial Caminho, 2002.

CHRISTINE DE PIZAN. *The Epistle of Othea to Hector or the book of the knighthood*. London: J. B. Nichols and sons, 1904.

DELUMEAU, J. *A Civilização do Renascimento*. v. 1. Lisboa: Editorial Estampa, 1984.

ÊSQUILO. *Oresteia*. Trad. JAA Torrano. São Paulo: Editora Imuninuras, 2000.

EURÍPIDES. *Andrômaca*. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Coimbra: Instituto de Alta Cultura, 1971.

FRANCO, Marcia Arruda. Educação e Mecenato dos príncipes D. João e D. Juana de Áustria, pais de D. Sebastião. *Politeia: História e Sociedade*, v. 15, n. 1, p. 113-155, 2015.

GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia grega e romana*. Tradução Victor Jabouille. 7 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2014.

HOMERO. *Ilíada*. Tradução Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

LEITE, L. *Christine de Pizan: Uma Resistência*. Portugal: Chiado Editora, 2015.

LEITE, L. Transcrição do Livro O Espelho de Cristina: uma pequena amostra. *Revista Signum*, v. 15, n. 1, 2014.

LEITE, L. *O Espelho de Cristina*. São Paulo: NEHiLP, 2019.

LESSA, F. S. *Mulheres de Atenas: Méliça do Gineceu à Ágora*. Rio de Janeiro: Laboratório de História Antiga (LHIA) do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2001.

ROCHA, E. *O que é mito*. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

WERNER, C. *Duas tragédias gregas: Hécuba e as Troianas*. São Paulo, Ed. Hedra, 2005.

Diáspora, identidade e tradição nos escritos de Maimônides (1180-1190 E.C.)

Layli Oliveira Rosado¹

É incontestável a necessidade de compreender os escritos de Maimônides sob a perspectiva da continuidade e da sobrevivência das comunidades judaicas, mesmo diante das polêmicas e dos debates que fomentaram no seio do Judaísmo Medieval. Nessa tarefa, é que se propõe, nessa oportunidade, uma reflexão sobre alguns de seus escritos a luz do aporte teórico dos conceitos de *identidade* e de *diáspora*, construídos a partir do campo de investigação dos estudos culturais.

A proposta é compreender a diáspora como um discurso autorreferente, de maneira que a interpretação dos pilares fundamentais do Judaísmo e os institutos religiosos de origens neoaristotélicas e neoplatônicas, conforme o faz Maimônides, visa a orientação e a homogeneização da prática cotidiana judaica em contextos de instabilidade e radicalização das políticas sociais vigentes.

Para tal entendimento, se faz necessário identificar dois elementos que integram o conceito de *diáspora*. O primeiro é

1 Doutora em História pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Mestre em História Social das Relações Políticas, Bacharel em História e Direito pela Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Atualmente atua como Assessora para Assuntos Jurídicos de Nível Superior no Tribunal de Justiça do Estado do Espírito Santo (TJES), e possui estudos que versam sobre História Judaica e História e Filosofia do Direito. | Endereço eletrônico: laylirosado@gmail.com

o sentimento de pertencimento das comunidades judaicas, ou de especialidade no que diz respeito ao Povo Eleito. O segundo, por sua vez, envolve a concepção de haver um passado histórico legitimador, no qual a Revelação no Monte Sinai ocupa um papel central e redentor.

Sendo assim, partindo da premissa de que a convivência com outras religiões monoteístas constitui um dos motores primários para a produção das epístolas e das codificações talmúdicas por Maimônides, propõe-se uma reflexão no intuito de identificar elementos que evidenciem a influência do contexto como minoria religiosa dispersa no discurso maimonidiano.

Pensando a identidade e a diáspora

Sabe-se que é a partir da maneira pela qual determinado grupo concebe, interpreta ou representa seu mundo e a si mesmo é que ocorre o processo de fixação de identidades (SILVA, 2004). De acordo com Stuart Hall (2004, p. 109),

as identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos.

Nesse sentido, mediante a interação existente entre o “eu” e a sociedade é que a identidade é formada, de maneira que se situa no ponto de encontro entre a esfera pessoal e pública (SILVA, 2004). Dessa forma, a identidade é uma construção que está intimamente ligada aos sistemas de representações simbólicas, ou seja, às formas de se atribuírem sentidos.

Entretanto, essa identidade não é fixa, coerente ou acabada (SILVA, 2004), tampouco é possível ter uma identidade integral e originária que corresponda a uma unidade. Segundo Stuart Hall (2004, p. 109):

É precisamente porque as identidades são erigidas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como

produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas específicas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma 'identidade' em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, inteiriça, sem diferenciação interna.

Destarte, a construção das identidades tem a ver com a tradição e com a invenção da própria tradição, sendo construídas pelo discurso. Além disso, as identidades são construídas a partir das posições que o sujeito é obrigado a assumir em relação ao “outro”, sendo consciente ou não que se trata de representações e significações que estão em construção a partir dos lugares socialmente determinados do “eu” e do “outro”. Nesse sentido, concorda-se com Kathryn Woodward (2004, p. 17) que afirma que

É por meio dos significados produzidos pelas representações que damos sentido à nossa experiência e aquilo que somos. Podemos inclusive sugerir que esses sistemas simbólicos tornam possível aquilo que somos e aquilo no qual podemos nos tornar. A representação, compreendida como um processo cultural, estabelece identidades individuais e coletivas.

Considerando a ideia de que o sujeito “fala” a partir de posições históricas e culturais é que se compreende que são os discursos e os sistemas de representação que formam os locais dos quais os indivíduos “falam”. Nessa toada, ao se afirmar uma identidade, é possível legitimá-la tendo como referência um suposto passado autêntico e real, o qual permite validar a identidade que está sendo reivindicada (WOODWARD, 2004, p. 27).

Assim, vale ressaltar que uma das searas sobre as quais os estudos judaicos se dedicam é acerca da análise do discurso judaico articulado ao entendimento do contexto histórico e da identidade cultural. Segundo Kathryn Woodward (2004, p. 25), “a afirmação política das identidades exige alguma forma de autenticação. Muito frequentemente, essa autenticação é feita por meio da reivindicação da história do grupo cultural em questão”. Por isso, tanto o conceito

de *identidade* quanto o de *diáspora* tornam-se fundamentais para os estudos judaicos.

O conceito de *diáspora*, por sua vez, busca propor uma maneira não reducionista de pensar as relações entre o “ser” e o simbólico (HALL, 2009), ou seja, entre o indivíduo, o mito fundador, e o contexto de dispersão que produz efeitos e reações. A palavra “diáspora” possui dois significados, de maneira que ambos são fundamentais para a análise. O primeiro deles faz referência, terminologicamente, à dispersão judaica por diversas regiões do mundo durante a história da humanidade. Já o segundo, por seu turno, alude à dispersão de determinado povo devido às posições dominantes contrárias à sua religião, sua etnia ou sua posição política.

O estudo da história judaica por si só permite facilmente compreender o contexto de dispersão demográfica. O segundo significado, entretanto, amplia o horizonte de questionamentos acerca do cotidiano em análise, enriquecendo a construção do conceito de *diáspora*. É esse conceito que propõe problematizar acerca do sentimento de “pertencimento”, de maneira que as identidades nessas situações são múltiplas (HALL, 2009).

Nesse sentido, através do conceito de *diáspora*, procura-se compreender os elos que mantêm determinado povo, no caso o judeu, ligado à sua origem, o que foi interrompido pela vivência em dispersão. Com efeito, o cotidiano sob domínio de outras culturas religiosas, que ora atuam com políticas tolerantes, outrora com políticas intolerantes, permitiu que uma profusão de ideias e escritos acerca da eleição de Israel, do pacto firmado no Monte Sinai e das Leis e história judaica fossem continuamente afirmados (BAER, 1977). De acordo com Iain Chambers (1994, p. 104),

não podemos retornar a uma unidade passada, pois só podemos conhecer o passado, a memória, o inconsciente através de seus efeitos, isto é, quando este é trazido para dentro da linguagem e de lá embarcamos numa (indeterminável) viagem.

Em outras palavras, a unidade de uma sociedade em diáspora só pode ser feita mediante efeitos e memórias que passam a ter

significado e simbolismo quando transformados pelo uso da linguagem. Além disso, a diáspora traz consigo questionamentos acerca do pertencimento, da identidade, da diferença, do retorno e do fim de seus efeitos naquele contexto específico em que o indivíduo está inserido (CHAMBERS, 1994). Há, de certa forma, a construção de uma identidade cultural que significa, essencialmente, se sentir pertencente a um núcleo, que é imutável e atemporal, que conecta passado e futuro em uma linha ininterrupta. De acordo com Stuart Hall (2009, p. 29),

esse cordão umbilical é o que chamamos de 'tradição', cujo teste é o de sua fidelidade às origens, sua presença consciente diante de si mesma, sua 'autenticidade'. É, claro, um mito – com todo o potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história.

No caso judaico, o pacto realizado no Monte Sinai é de significância como mito fundador, e toda a história, a lei e o conhecimento judaico passado de gerações em gerações formam o conjunto da “tradição” judaica (GUINSBURG, 1968). Contudo, há que se ter em mente que o mito fundador possui duas características essenciais. Se por um lado é um evento ou um contexto passado, por outro é o poder redentor que se encontra num futuro ainda intangível. Concorda-se com Stuart Hall quando ele afirma que:

Os mitos fundadores são, por definição, transaistóricos: não apenas estão fora da história, mas são fundamentalmente aistóricos. São anacrônicos e têm a estrutura de uma dupla inscrição. Seu poder redentor encontra-se no futuro, que ainda está por vir. Mas funcionam atribuindo o que predizem à sua descrição do que já aconteceu, do que era no princípio. [...] A estrutura narrativa dos mitos é cíclica. Mas dentro da história, seu significado é frequentemente transformado. (HALL, 2009, p. 29).

Dessa forma, torna-se compreensível que a diáspora judaica e o aguardado retorno a Israel permeiem a maioria dos escritos judaicos medievais, inspirando narrativas e discursos no decorrer da história. Esse é o caso de Maimônides que, ao seu modo, procurou reafirmar a eleição do Povo de Israel e a crença no fim da dispersão, diante da máxima de que havia a necessidade de se propagar o estudo e, por consequência, a prática da Lei Judaica.

Maimônides

Moisés ben Maimon, também conhecido como Maimônides, ou pelo seu acróstico na literatura rabínica como Rambam, foi um polímata judeu que dedicou sua vida ao estudo e ao ofício comunitário religioso. Nascido em 1135 E.C., em Córdoba, na Andaluzia, e falecido em 1204 E.C., sofreu com as políticas de intolerância e radicalismo almôade² quando ainda era criança.

Tendo em vista a profunda crise persecutória instaurada com a invasão almôade, a família Maimon migrou, por volta de 1148 E.C., passando por diversas regiões até se fixar em Fustat, em 1164 E.C., região onde atualmente é o Cairo. No entanto, desde a infância Maimônides se dedicou aos estudos, os quais abrangeram diversas áreas do conhecimento, até se aprofundar na literatura talmúdica, bem como na filosofia grega, na astronomia e na lógica.

Por volta de 1177 E.C., tornou-se guia incontestável da comunidade judaica de Fustat, podendo exercer a organização, a orientação e certa influência política em Fustat e em regiões circunvizinhas, como o Iêmen, permitindo que atuasse na proteção e no favorecimento do desenvolvimento cultural de sua comunidade. No entanto, ele recusou a possibilidade de a comunidade pagá-lo pelo exercício de sua função de mestre e juiz da comunidade judaica em que vivia, visto que condenava que os fiéis sustentassem qualquer rabino ou funcionário religioso.

Essa, inclusive, foi uma de suas principais críticas ao círculo rabínico de Bagdá, os *gueonim*,³ com os quais se envolveu em profunda querela, conhecida como a Controvérsia Maimonidiana,⁴

2 Os almôades se intitulavam os “proclamadores de Allah”, tomaram o Norte da África e a Península Ibérica, e sua chegada foi uma calamidade para as comunidades judaicas. Acreditavam que tinham o dever de difundir o Islã através da espada, por meio de políticas de conversões forçadas, mortes e exílios.

3 Os *gueonim* eram os líderes religiosos das academias rabínicas da Babilônia, e eram os principais responsáveis pelo ensinamento, estudo, interpretação e orientação acerca da Torá e da Lei Judaica.

4 A polémica em torno dos escritos de Maimônides ficou conhecida como “Controvérsia Maimonidiana”. A historiografia tradicional divide essa controvérsia em três momentos importantes, tendo a primeira fase ocorrido entre 1180 e 1204 E.C., a segunda fase entre 1230 e 1232 E.C., e a terceira fase, por sua vez, de 1300 a 1306 E.C.

deflagrada por volta de 1180 E.C. Por isso, tendo que manter a sua família, constituída por irmãs, filhos e esposa, o Rambam passou a exercer a medicina, alcançando grande reputação não somente como estudioso da Lei Judaica, mas também como médico.

Não obstante seu prestígio na prática médica, a frequência com que o Rambam passou a ser procurado para responder às dúvidas que envolviam a prática do Judaísmo, o estudo da Lei judaica e as aflições cotidianas é notável na leitura de suas *responsas* e epístola. Atualmente são contabilizadas mais de quatrocentas e sessenta *responsas* e epístolas, e os seus conteúdos estão relacionados à atividade do rabino como estudioso da Torá e do Talmude. De fato, suas correspondências pessoais e suas epístolas formam um importante repositório sobre o seu pensamento profundo e elucidam sobre suas responsabilidades e influências como líder espiritual das comunidades judaicas do Egito, bem como em territórios próximos.

Dentre as epístolas, pode-se destacar a *Epístola do Iêmen*,⁵ datada de cerca de 1172 E.C., na qual Maimônides pretendeu responder às questões que lhe haviam sido remetidas por Rabi Jacob Al-Fayumi. Os judeus da região do Iêmen sofriam com severas perseguições religiosas, conversões forçadas e com as influências de um falso profeta que se levantou, o que motivou o Rambam a enviar sua resposta visando fortalecer a crença dessa comunidade na fé (*Epístola do Iêmen*, Intr.), dissertando sobre o antigo ódio ao povo judeu, na tentativa de explicar as motivações das diversas perseguições sofridas através da história.

Dentre seus escritos mais conhecidos tem-se o *Mishné Torá*, o qual começou a ser escrito por volta de 1170 e, em 1180 E.C., foi devidamente terminado e enviado para os estudiosos mais próximos. Na ocasião, o Rambam já tinha compreensão do papel que desempenhava para as comunidades judaicas do Egito e como

Esses períodos foram marcados por amplo debate e polêmica entre Maimônides, seus defensores e seus opositores. Tratou-se, efetivamente, de um conflito tanto religioso quanto político, visto que se inicia após as severas críticas realizadas pelo Rambam ao círculo rabínico de Bagdá.

5 Também conhecida como *Igeret Teiman* ou *Petach Tikvá*. Na tradução literal como *Porta da Esperança*.

suas palavras eram consideradas importantes e, por isso, lidas pela maioria dos estudiosos.

Maimônides compreendia que o “mar do Talmude”⁶ era uma grande dificuldade para a resistência cultural da minoria religiosa. Em outras palavras, ele acreditava que a imensa quantidade de legislações e a complexidade jurídica era um empecilho para a prática judaica cotidiana. Por isso, propôs reordenar e facilitar o acesso e a compreensão do Talmude pelo judeu comum e pouco culto. De acordo com Haddad (2003), o reconhecimento que Maimônides recebeu dos judeus como um dos maiores talmudistas da história do Judaísmo foi resultado de seu domínio neste campo. Segundo Falbel (1984, p. 61), a exemplo,

Seshet ben Isaac dizia que antes do *Mishné Torá* toda a matéria legalística era muito confusa, e aqueles que não conheciam o Talmud se sujeitavam às decisões e opiniões absolutas dos juízes. [...] O livro de Maimônides, por sua clareza, tornou-se um código aberto a todos.

O *Mishné Torá* foi escrito originalmente em árabe e posteriormente traduzido para o hebraico. Recebeu este título por seu autor o considerar como uma “Repetição da Lei Oral”. De forma que “uma pessoa que leia a Lei Escrita, e depois essa recompilação, saberá dela a íntegra da Lei Oral, sem precisar consultar ou estudar outro livro qualquer” (*Mishné Torá, Intr.*).

Apesar do seu tamanho monumental, visto que possui catorze volumes, o *Livro da Sabedoria* é o de maior interesse doutrinário.

6 Na introdução do *Mishné Torá*, Maimônides explicita que o ensinamento da Lei Oral consiste numa tradição de transmissão ininterrupta entre os sábios judeus desde os tempos da Revelação no Monte Sinai, numa tradição hereditária. Após a compilação do Talmude, numerosos estudiosos realizaram comentários e tratados objetivando explicar passagens do texto tamúdico ou aspectos das leis. Além disso, os diferentes contextos vividos pelo povo judeu durante a história exigiam tomadas de decisões, as quais poderiam mudar de região para região e de tempo em tempos. Nem sempre essas decisões eram compreendidas por aqueles que não tinham realidade semelhante. A consequência disso foi a produção de um número significativo de comentários sobre o Talmude e as leis talmúdicas e rabínicas. Como resultado, tem-se a dificuldade de compreensão e de conhecer a variedade extensa dessas leis. Sendo assim, para se ter uma correta compreensão de todos os temas abrangidos pelo Talmude é necessário a apreensão de inúmeros escritos e leis talmúdicas e rabínicas. Esses escritos formam um conjunto numeroso e significativo, e que é entendido como “mar do Talmude”.

Nele são nítidas a amplitude temática e a preocupação filosófica de Maimônides, sendo considerado não somente uma exposição de princípios em formato de compilação, mas sim uma introdução ao pensamento maimonidiano.

O *Guia dos Perplexos*, por sua vez, foi escrito originalmente em árabe e terminado por volta de 1190 E.C., sendo posteriormente traduzido por Samuel ibn Tibbon (c. 1150 – 1232), por volta de 1202 e 1213 E.C. É considerado como uma leitura razoavelmente difícil tanto pela sua forma quanto pelo seu conteúdo. Foi nesse escrito que Maimônides procurou cumprir com seu objetivo de conciliar a filosofia grega e a religião judaica.

A motivação inicial que levou o Rambam a escrever o *Guia* foi uma correspondência que recebeu de seu pupilo, Rabi Joseph ibn Aknin (c. 1150 – c. 1220 E.C.), na qual levantou questões acerca da tradição judaica. Junto à introdução do *Guia* está a carta de resposta ao seu pupilo, a quem Maimônides dedica seu trabalho e que seria um exemplo de um indivíduo perplexo que precisa de um guia ou um orientador. Sendo assim, seu principal objetivo é orientar o aluno através do caminho que leva até o verdadeiro conhecimento divino, reafirmando a fé judaica e rememorando a tradição, a revelação e a redenção do Povo Eleito.

Diáspora, identidade e tradição

No intuito de compreender os escritos maimonidianos, é importante ter em mente que a diáspora judaica deve ser entendida para além da dispersão geográfica dos judeus pelo globo. Com efeito, deve-se compreender que o movimento diaspórico consiste, também, em uma perspectiva do povo judeu sobre a sua própria história. De acordo com André Sena,

o próprio termo 'diáspora' tem na língua hebraica, galut, uma denotação que se volta para o forçado abandono da origem, significando naquela língua literalmente exílio. Os aproximados dois mil anos de Galut foram também anos de um certo exílio *na elaboração de um discurso histórico judaico autorreferente*. (SENA, 2009, p. 720, grifos nossos).

Notadamente, conforme já mencionado, as identidades surgem a partir da *diferença*, isto é, da relação com o “outro”. Soma-se a isso o entendimento de que a construção das identidades remonta à tradição e à manutenção desta, o que ocorre através do *discurso*. Dessa forma, os conceitos de *identidade* e de *diáspora* estão articulados à ideia de existência de um passado histórico e legitimador. Por *diáspora* entendem-se os questionamentos acerca do pertencimento à determinada comunidade, aos elementos que unem um povo específico à sua origem e ao futuro redentor que põe fim ao exílio, ao domínio, à subjugação política, cultural e/ou social.

Partindo desses pressupostos, na *Epístola do Iêmen*, a alusão de Maimônides ao cotidiano em Diáspora inicia-se na introdução. Nela podem-se destacar três passagens. A primeira delas é a sua afirmação “sou um dos mais humildes mestres da Espanha, cujo prestígio foi rebaixado no exílio” (*Epístola do Iêmen*, 7, 1). Maimônides constantemente rememora seu passado cordobês, apesar de ter vivido pouco tempo de sua vida na Península Ibérica. No *Livro da Sabedoria*, ele assina como “Maimônides, o Sefaradita”, fazendo duas menções: 1) aludindo mais uma vez ao seu passado cordobês e a seu cotidiano de exílio; e 2) expressando sua admiração ao filósofo Aristóteles e, por consequência, à filosofia grega, a quem é referenciada a expressão “O Estagirita”.⁷

Outra importante alusão diaspórica se faz na passagem “Se Deus não estivesse conosco e se nossos pais não tivessem nos ensinado, eu não teria conseguido o pouco conhecimento que adquirir e do qual compartilhei sempre” (*Epístola do Iêmen*, 7, 9-11). Destaca-se, nesse ponto, o trecho “se nossos pais não tivessem nos ensinado”, o que permite pensar que o estudo da tradição judaica obteve sucesso na Diáspora pela tradição dos ensinamentos que são passados de pai para filho, e também facilitados pelos trabalhos das academias rabínicas e dos comentários dos *gemonim*. Em terceiro, ainda é na introdução que o Rambam diz:

⁷ Estagirita faz referência àquele nascido na antiga cidade de Estagira, na Macedônia, região onde atualmente é a Grécia.

Quanto ao resto das perguntas constantes de sua carta sobre as quais você pede uma resposta, achei melhor usar a língua árabe e a sua maneira de expressão para que todos os leitores pudessem compreender, incluindo as crianças e mulheres, porque a resposta concerne a todos e convém fazê-las por todas as comunidades. (*Epístola do Iêmen*, 9, 1-6).

Essa carta escrita pelo Rambam é uma das principais fontes no que diz respeito ao sentimento de povo que vive em dispersão. É frequente Maimônides afirmar que os judeus estão com os “corações fracos” e as “mentes confusas”, e que é perceptível que isso, para o autor, é resultado da convivência como minoria religiosa. Ao Iêmen ele escreveu:

nossos corações estão fracos e nossas mentes confusas por causa destas terríveis calamidades que trouxeram conversão forçada ao nosso povo, alcançando duas extremidades do mundo, o Ocidente e o Oriente. O povo judeu está no centro e sob ataque de ambos os lados. (*Epístola do Iêmen*, 10, 8-13).

Passagens em tons semelhantes são recorrentes em diversas obras e estudos sobre Maimônides. Destaca-se a sua justificativa para ter compilado o *Mishné Torá*, no qual afirma que “Em nossos dias, intensificaram-se as vicissitudes e as aflições mais severas e todos sentem a pressão de tempos difíceis” (*Mishné Torá, Livro da Sabedoria, Intr.*).

Nesse sentido, tanto na *Epístola ao Iêmen* quanto no *Livro da Sabedoria* e no *Guia*, trechos que fazem referência ao cotidiano na diáspora são frequentes. São passagens que, em sua maioria, afirmam sobre a capacidade dos judeus de se manterem firmes ao conhecimento e exercício da prática religiosa. No *Guia*, por exemplo, o “perplexo” é aquele que, apesar de todo o conhecimento religioso e filosófico, de alguma maneira ainda está preso às concepções que o desviam da verdade divina (*Guia, Intr.*).

É possível que tais concepções podem ser frutos da convivência com outras tradições religiosas na Diáspora, seja pela dificuldade ao acesso aos escritos filosóficos árabes e gregos, seja pelas ideias e pelo cotidiano que circundam as comunidades judaicas. O mesmo pode-se notar em:

Você escreve que as mentes de algumas pessoas tornaram-se enevoadas. Como a incerteza arrebatou seus corações, sua fé começou a estremecer e sua esperança vacila. Outros não perderam a fé, nem fraquejaram ou ficaram com medo. (*Epístola do Iêmen*, 12, 4).

Contudo, nessa mesma passagem, há a afirmação de esperança em “outros não perderam a fé”, aos quais os escritos do Rambam são destinados.

Insta salientar, também, o “outro” sobre a perspectiva maimonidiana. Na *Epístola do Iêmen*, há duas formas pelas quais tentam subjugar o Judaísmo. A primeira forma é aquela adotada pelos que “tentaram derrubar nossa religião pela força, pela violência e pela espada” (*Epístola do Iêmen*, 16, 16-18). Já a segunda maneira, consiste

nos mais inteligentes e mais educados entre os reinos, como os romanos, persas e gregos. Eles também tentam derrubar nossa religião e erradicar nossa Torá, mas eles o fazem por meio de argumentos e perguntas que imaginam. Eles tentam destruir a Torá e apagar seus vestígios com os seus escritos. Os tiranos tentaram fazer assim também com as suas guerras. (*Epístola do Iêmen*, 17, 1).

Nos trechos acima, Maimônides aborda sobre os tipos de conversões sobre as quais os judeus estavam inerentes: a conversão forçada e a conversão por argumentação. Num momento posterior, ele descreve sobre os dois grupos religiosos que tentaram subjugar o Judaísmo utilizando-se de ambos os métodos. Sobre os cristãos, ele afirma que

concebera um plano para reivindicar a profecia e estabelecer uma nova religião [...] Declararam publicamente que ambas as revelações foram dadas por Deus. Pretendiam levantar dúvidas e espalhar confusão em nossos corações. A nova religião dizia acreditar no mesmo Deus mas que eles seriam os receptores de uma nova série de preceitos. Com isso tinham a esperança de destruir a nossa Torá'. (*Epístola do Iêmen*, 20, 5).

Maimônides afirmou que Jesus Cristo levantou-se como o Messias predito pelos profetas anteriores e interpretou a Torá à sua maneira com o intuito de destruí-la, alterando todos os preceitos. Contudo é necessário frisar que a *Epístola do Iêmen* possui um tipo específico de público, logo tendo um discurso

definido. As cartas de Maimônides serviam de orientações para comunidades judaicas ou judeus que estavam passando por períodos de dúvidas, de aflição ou de intolerância religiosa.

No *Livro da Sabedoria*, também há passagens em que o Rambam disserta sobre as outras religiões monoteístas. Uma crítica ao Cristianismo aparenta estar no seguinte trecho:

Por outro lado, se um profeta surgisse realizando milagres e maravilhas, e tentasse negar o caráter profético de Moisés, o Nosso Mestre, nós não teríamos que ouvi-lo e teríamos toda a certeza de que aqueles milagres foram feitos por artes ocultas e magia, pois a profecia de Moisés é baseada em milagres. (*As Leis Fundamentais da Torá*, 8, 3).

Adiante ele questiona ao leitor:

Já que apenas aceitamos milagres por estarmos submetidos ao mandamento que nos foi dado por Moisés, de que maneira nós, sob a evidência de tal milagre, poderíamos aceitar como profeta um homem que busca repudiar a profecia de Moisés, de cuja verdade temos a evidência de nossos próprios olhos? (*As Leis Fundamentais da Torá*, 8, 3).

Pelo seu caráter didático, no *Livro da Sabedoria*, o Rambam é mais incisivo quanto ao tratamento que deve se dar ao falso profeta. Repete diversas vezes que não deve ser seguido, que nada deve ser alterado da Torá e que de maneira alguma o verdadeiro profeta iria contra a Lei judaica e Moisés. Somado a isso, Maimônides frisa que um profeta jamais fundará uma nova religião por duas vezes. A primeira afirmação se encontra em:

A resposta é que o profeta aqui mencionado virá não para fundar uma religião, mas para conscientizar as pessoas sobre as palavras da Torá e para exortar que não as transgridam, como fez o último dos profetas: 'Lembra-te da Lei de Moisés, meu servo' (Ml. 3:22). (*As Leis Fundamentais da Torá*, 9, 2).

E a segunda, conforme é possível observar abaixo:

Ele [o profeta] pode até mesmo instruir um indivíduo em relação aos seus assuntos particulares [...] Dizer estas coisas e outras afins está entre as funções do profeta, mas não fundar uma nova religião, nem acrescentar ou retirar um mandamento da Lei. (*As Leis Fundamentais da Torá*, 10, 4).

No entanto, é possível depreender uma ressalva no que diz respeito aos muçulmanos no *Livro da Sabedoria* e, como, na *Epístola ao Iêmen*. Nesses escritos, Maimônides é mais brando na crítica a eles, visto que o Islã possui algumas similaridades com o Judaísmo, em especial a não idolatria e as normas dietéticas. Talvez esse abrandamento também seja resultado de seu cotidiano de certa forma estável, principalmente sob o domínio de Saladino, bem como do acesso ao conhecimento da filosofia grega permitido pelas tradições feitas do grego para o árabe. Em referência aos muçulmanos, o trecho abaixo exemplifica:

Os três grupos que tentaram nos eliminar: quer dizer, aquele que tentou nos subjugar pela espada, o segundo que procurou nos derrotar por argumentos e o terceiro que fundou uma religião semelhante à nossa, não terão permanência e seu sucesso não será duradouro. (*Epístola do Iêmen*, 30, 1-5).

Outro trecho de exemplo é o seguinte:

por causa dos nossos inúmeros pecados Deus nos espalhou entre essa dominação, os árabes, que estão nos maltratando. Eles editam leis com o propósito de nos causar desgosto e para que nos desprezem [...] Nunca houve um povo que tenha nos odiado, humilhado e detestado tanto como este. (*Epístola do Iêmen*, 35, 1).

É perceptível que, para Maimônides, os eventos políticos que acontecem no mundo integram a história da obediência do Povo de Israel a Deus. Entretanto, o posicionamento do Rambam em relação aos muçulmanos, ou àqueles que possuem “religião semelhante à nossa”, irá convergir no entendimento dele sobre as conversões forçadas.

Grosso modo, o grande dilema vivido pelos judeus na Diáspora é a escolha entre o exílio ou a morte. O Pacto de Omar, a exemplo, era uma política de “tolerância” que misturava elementos de classificação dos indivíduos de categoria inferior aos dominantes, junto com uma convivência mínima e, de certa forma, desprezível, calcada na contínua possibilidade de conversão ao Islã. No entanto, apesar de caracterizar uma espécie de tolerância desdenhada, esse tipo de política permitia a prática do Judaísmo.

Os questionamentos provenientes da escolha entre o exílio, a conversão forçada ou a morte eram recorrentes, e Maimônides também discorreu sobre o tema, visto que é de fundamental importância no cotidiano como minoria dispersa. Ao Iêmen, ele defendeu que os judeus que sofrem com políticas de conversões forçadas devem:

fugir e continuar a ser fiéis a Hashem. Eles devem refugiar-se no deserto e esconder-se em lugares desabitados. Eles não devem pensar na separação da família e dos amigos ou ficar preocupados com a perda de rendimentos. [...] Então, com mais razão o homem sente-se obrigado a deixar a sua casa e sua família, se isto significa preservar a Torá em sua totalidade. [...] Com certeza, quando um judeu é impedido de seguir a Torá e a fé Divina, ele deve fugir para um outro lugar. (*Epístola do Iêmen*, 58, 1-10; 59, 1-3; 60, 3-5).

Contudo seu discurso mais alentador no *Epístola sobre a Apostasia* (1165 E.C.), na qual afirma ser possível que os judeus finjam terem se convertidos em casos de coação, desde que continuem praticando o Judaísmo em segredo e procurem fugir, assim que possível, do local de política radical. Em suas palavras,

Se ele não se deixa matar, mas viola a Lei por meio da coerção, ele não age corretamente e profana o Nome de Deus por coerção. No entanto, não está sujeito a nenhuma das sete penas, uma vez que não encontramos em nenhuma parte da lei, nem em relação a preceitos leves como aos graves, qualquer lugar onde o Senhor deixa claro a punição aqueles que agem por coerção, mas apenas aqueles que agem voluntariamente. (*Epístola sobre a AspostasiaI*, 32, 1-7).

Dessa maneira, na *Epístola sobre a Aspostasia*, Maimônides terá um discurso mais brando, no intuito de manter a sobrevivência do povo de Israel. Entretanto, o ideal é aquilo que está explícito em seu Livro da Sabedoria, isto é, procurar fugir dos lugares que obriguem aos judeus a profanação do Nome de Deus e a renúncia da Torá (*Leis sobre a idolatria e a conduta dos idólatras*, 10,1).

O *Mishné Torá*, não possui o mesmo discurso brando que é possível encontrar em algumas epístolas. Maimônides nesse código é imperativo, e se volta à orientação e à manutenção da Lei judaica e da prática do Judaísmo acima de tudo. Nesse escrito, o judeu que não realiza suas obrigações e toma sua parte no pacto

realizado no Monte Sinai é como se negasse a totalidade da Torá (*Leis sobre o arrependimento*, 8, 1).

Identificados os “outros” no contexto de Diáspora judaica, Maimônides utiliza-se do discurso de remontar eventos passados para justificar o caminho trilhado pela comunidade judaica até aquele momento histórico. Essa narrativa legitimador, conforme visto, faz parte do indivíduo que possui sua vivência na Diáspora e que vive intensamente os questionamentos identitários que são impostos por essa situação (HALL, 2009). Na *Epístola do Iêmen*, ele relata:

Sofremos opressões insuportável e tivemos de aturar suas mentiras e difamações. Todavia, agimos como David se descreve no versículo: 'Porém, como um surdo, não ouço e como um mudo que não abre sua boca (Sl. 38:14). Seguimos a advertência de nossos sábios, que disseram para suportar a traição e a falsidade de Ismael em silêncio. (*Epístola do Iêmen*, 35, 12).

Somado a isso, há um aparente desenvolvimento da ideia de que a Diáspora, e todas as mazelas e dificuldades pelas quais os judeus estavam passando, haviam sido premeditados

Nesse sentido, ao remontar ao passado, em que perseguições também ocorreram e houve momentos de alternâncias de “tolerância” e “intolerância”, Rambam afirma que o sofrimento terá fim e que isso foi previsto por outros profetas. Logo, há que se pensar na profecia, o elemento que une passado e futuro, como um instrumento identitário. Por exemplo, a menção de uma identidade (SILVA, 2004) judaica é verificável em trechos como:

A respeito deste assunto, temos uma profecia Divina através de Daniel. Ele previu que como resultado da nossa prolongada estada no exílio e as contínuas perseguições, muitos abandonariam nossa fé, porque a dúvida tomou conta de suas mentes e fez com que perdessem o caminho. A principal razão deste abandono é que eles testemunharam nossa fraqueza, em confronto com a dos nossos opressores e seu poderio sobre nós. Outros não seriam abalados pela dúvida. Sua crença permanecerá firme e inabalável. (*Epístola do Iêmen*, 13, 1-10).

Pode-se perceber que existe uma tentativa de remontar a um passado único a partir da profecia de Daniel. Sendo assim, as

Escrituras Sagradas servem de referência no intuito de fundamentar argumentos que permitem manter a conexão com um passado judaico que profetizara os infortúnios do contexto contemporâneo ao Rambam. Isso é perceptível pela quantidade de referências ao pacto entre Deus e os judeus realizado no Monte Sinai e à tradição passada desde os tempos de Moisés. Por exemplo:

Saibam que a nossa Torá é o verdadeiro Ensino Divino e foi-nos dado por intermédio de Moisés, o mestre de todos os profetas. Por meio de Sua Torá, Deus nos distinguiu do resto da humanidade. Como está escrito: 'Tão somente o senhor se afeiçoou a seus pais para os amar; a vocês seus descendentes, escolheu de todos os povos, como se vê hoje (Dt. 10:15). (*Epístola do Iêmen*, 15, 1-7).

A introdução *Livro da Sabedoria* inicia-se com Moisés no Monte Sinai:

Os preceitos que Moisés recebeu no Sinai foram dados juntamente com a sua jurisprudência, como está escrito: 'Eu te darei as Tábuas de pedra, a Torá e o Mandamento' (Ex. 24:12). 'Torá' se refere à Torá escrita; 'Mandamento', à sua jurisprudência. [...] Toda a Torá foi escrita por Moisés, o nosso Mestre, por suas próprias mãos, antes de falecer. [...] A 'jurisprudência', que é a vontade da sabedoria, Moisés não a escreveu, mas revelou seu sentido aos anciãos, a Josué e ao restante de Israel [...] A partir daí, estava definida a Lei Oral. (*Livro da Sabedoria*, Intr.).

Na *Epístola*, Maimônides destaca a importância da Lei judaica, o que justifica o seu caráter verdadeiro e sagrado. Nas palavras dele:

Nunca antes ou desde então um povo inteiro ouviu a Palavra Divina ou testemunhou a Sua glória com seus próprios olhos. O propósito disso foi implantar a fé dentro de nós para que nada possa estremecê-la e para nos dar certeza que nos sustentará e não nos deixará escorregar nesses tempos difíceis de perseguição contínua e conversão forçada, quando estivermos sob a mão opressora [...] Vocês, caros irmãos, mantenham a sua fé, fiquem no caminho certo e permaneçam fiéis a sua crença. (*Epístola do Iêmen*, 45, 3; 8).

Maimônides afirma também:

Hashem nos fez especiais por meio de Suas leis e mandamentos. As outras nações reconhecem a nossa superioridade porque somos guiados pelos Seus princípios e estatutos. [...] Como resultado, as

nações do mundo ficaram com muita inveja. Por causa da Torá, todos os reis da terra desencadearam o ódio e a inveja contra nós. (*Epístola do Iêmen*, 16, 6-8).

As passagens destacadas, portanto, indicam que a Revelação no Monte Sinai é entendida como o evento que garante à Lei Judaica sua validade absoluta. A consequência de tal compreensão, para Maimônides, é perceptível na sua conclusão de que o objetivo das outras religiões monoteístas, ou daqueles que não acreditam no Judaísmo, não é atacar os judeus, mas sim a própria lei divina.

Considerações Finais

Nos escritos maimonidianos abordados, o discurso é contínuo no sentido de delimitar uma identidade judaica que faz parte da tradição ininterrupta, iniciada no Monte Sinai, e que conseguirá sobreviver às dificuldades impostas pela dispersão mediante o estudo e o conhecimento da Lei. Dessa maneira, o Judaísmo não sofreria uma profunda deterioração nos diversos contextos sociais e culturais sob os quais estava submetido.

Maimônides, em seu tempo, notou a necessidade de manutenção do objetivo de propagar o entendimento acerca da Lei judaica dentre as diferentes comunidades judaicas espalhadas pela dispersão. Nessa perspectiva, infere-se de seu pensamento que a sobrevivência do Judaísmo está intimamente ligada ao correto entendimento acerca do poder legitimador do Pacto no Monte Sinai, das Escrituras Sagradas e da história do povo judeu.

É nítido que o cotidiano em dispersão trouxe questionamentos acerca da eleição de Israel para os judeus que vivem, especialmente, sob intensa perseguição e políticas de conversões forçadas. Evidencia-se, assim, que a identificação da diferença entre os judeus e os “outros” e a promessa de um futuro redentor, no qual a dispersão teria fim, formam um conjunto de elementos que reafirmam a *diáspora* como conceito dos estudos culturais.

Referências

Fontes

- HALKIN, Abraham, HARTMAN, David. *Epistles of Maimonides: Crisis and Leadership*. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1993.
- MAIMÔNIDES. *A epístola do Iémen*. São Paulo: Maayanot, 1996.
- MAIMONIDES. *Le livre de la connaissance*. Paris: PUF, 2004.
- MAIMONIDES. *Mishné Torá: o livro da sabedoria*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- MAIMONIDES. *Mishneh Torah: introduction and Book of Knowledge*. Traduzido por Ralph Lerner. Chicago: University of Chicago, 2000.
- MAIMONIDES. *The guide for the perplexed*. 2 ed. London: University of Chicago, 1974.

Bibliografia

- BAER, I. *Galut*. São Paulo: Perspectiva, 1977.
- BRANDÃO, Helena Hatsue Nagamine. *Introdução à Análise do discurso*. Campinas: Unicamp, 1994.
- CHAMBERS, I. *Border Dialogues: Journeys in Post-Modernity*. Londres: Routledge, 1990.
- CHOURAQUI, A. N. *Between East and West: a history of the jews of North Africa*. Illinois: Varda Books, 2001.
- FALBEL, N. Aristotelismo e a polêmica maimonidiana. *Leopoldianum*, v. XI, n. 32, p. 59–70, 1984.
- GUINSBURG, J. (org.). *Do estudo e da oração: súmula do pensamento judeu*. São Paulo: Perspectiva, 1968.
- HADDAD, G. *Maimônides*. São Paulo: Liberdade, 2003.
- HALL, S. *Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. 2 ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- HALL, S. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.
- LEAMEN, O. *Moses Maimonides*. London: Routledge, 1990.
- MAINGUENEAU, D. *Discurso e análise do discurso*. São Paulo: Parábola, 2016.

ROSADO, L. O. Identidade e Alteridade no Judaísmo Medieval: uma análise do discurso de Maimônides em O Livro da Sabedoria (1180). In: CENTRO De História e Cultura Judaica; LEITE, E. (org.). *Humanismo Judaico: na Literatura, na História e na Ciência*. v. IV. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2017.

ROSADO, L. O. Maimônides. In: CENTRO De História E Cultura Judaica; LEITE, E. (org.). *Filósofos Judeus*. v. 1. Rio de Janeiro: Jaguatirica, 2017.

SENA, A. L. P. Da sinagoga ao parlamento: do santuário à nação. A historiografia judaica moderna em questão. In: LEWIN, H. (org.). *Judaísmo e modernidade: múltiplas inter-relações*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisas Sociais, 2009.

SHAILAT, I. *Igerot haRambam*. v. 2. Maale, Israel: Adumim, 1988.

SILVA, T. T. da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, T. T. da. *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

Corpo, alma e pessoa no pensamento de Tomás de Aquino

Cícera Müller¹

Para Tomás de Aquino, o corpo por si só, compreendido como ossos e músculos, não era significativo. Como ele entendia haver uma *unidade substancial* inseparável de alma (forma) e corpo (matéria), isto é, uma relação intrínseca entre ambos, esses elementos em separado não poderiam configurar um ser em sua totalidade. Na obra *O ente e a essência*, Tomás explica que

o termo 'corpo', portanto, pode ser tomado em diversos sentidos. [...] chama-se 'corpo' no gênero da substância àquilo que tem uma natureza tal que aí se podem designar as três dimensões. Estas três dimensões designadas constituem o corpo no gênero da quantidade. Ora, acontece que, nas coisas, uma perfeição acaba por atingir uma ulterior perfeição. É o que sucede como Homem, que tem uma natureza sensitiva e para além dela a *intelectiva*. (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 2, §. 6, grifo nosso).

Nessa passagem, o intelectual afirma que a palavra corpo pode ter vários significados. No âmbito das substâncias, é caracterizada pelas três dimensões: altura, largura e comprimento. No homem,² porém, como ele adquire a perfeição do ato agindo sobre a matéria,

1 Mestre em História Social das relações políticas pela universidade federal do Espírito Santo. Membro do laboratório LETAMIS. E-mail: cissal.muller@gmail.com

2 A palavra homem, aqui, não é referente ao sexo masculino, mas ao sentido global do termo, ou seja, seres vivos que gozam de racionalidade. Na leitura das obras consultadas do Aquinate, somente utilizamos o termo homem, enquanto sexo masculino, quando diferenciamos o corpo de ambos os sexos.

a nomenclatura é ressignificada, dada a particularidade humana em relação aos outros seres vivos, isto é, a inteligência. Ainda sobre o binómio corpo-alma, ele continua

Mas se algo lhe for acrescentado, isso estará para além da significação da palavra 'corpo', assim concebido. Deste modo, o corpo será a parte integral e material do animal, pois a alma estará para além do que é significado pelo nome 'corpo', e será acrescentada ao próprio corpo. Por esta razão, é destes dois princípios, isto é, da alma e do corpo, como de suas partes, que se constitui o animal. (TOMÁS DE AQUINO, DEE, cap. 2, §. 6, grifo nosso).

Mediante a citação, o corpo, não tem valor em separado da alma. Ele somente será importante se tiver a adição do que o tornará homem ou animal. Nesse ponto, no entanto, Aquino faz uma distinção. Ele explica que não se pode comparar o animal ao homem, pois o primeiro não possui a operação intelectual, apenas a sensitiva. De acordo com essa perspectiva,

Homem é um animal racional, e não composto de animal e de racional, tal como dizemos que é composto de alma e de corpo. [...] o conceito de animal exprime a natureza da coisa sem a determinação de uma forma especial, pelo facto de ser o material em relação à última perfeição. Por sua vez, o conceito da diferença mencionada, 'racional', consiste na determinação de uma forma especial. (TOMÁS DE AQUINO, DEE, cap. 2, §. 10, grifo nosso).

Tendo compreendido que o corpo, puro e simples, não é significativo para o intelectual dominicano, devemos entender como ele explica sua aceção própria para essa ideia, isto é, como um composto entre uma parte animal e outra racional. A essa unidade bipartite podemos denominar, segundo o próprio Aquino, *pessoa*. Para compreender tal conceito, no entanto, é necessário examinar alguns mecanismos que ele envolve.

A palavra *pessoa* é de origem latina (*persona*), e possui um correspondente em grego (*prósopon*). Ambos os vocábulos, com o passar do tempo, deram origem, no âmbito teatral, às ideias de máscara, figura, personagem e representação (CUNHA, 2014, p. 117). Na Roma antiga, alguns ritos etruscos foram incorporados à sociedade, entre eles o emprego das máscaras como distintivo de clãs importantes. Com o passar do tempo e as mudanças ocorridas

na sociedade romana, a palavra *persona*, com todo seu peso ancestral, ajudou a conceber e definir o que era ser cidadão, ou seja, uma *persona* civil (MAUSS, 2008).

Segundo Gilson (1962), algumas palavras da filosofia grega, com o tempo, foram ressignificadas pelas autoridades cristãs. Tomás de Aquino, inclusive, se utilizou muito desse mecanismo para adaptar a filosofia grega aristotélica à fé cristã. Em concordância, Baschet (2019) afirma que entre esses termos estão incluídos os vocábulos *soma* (corpo), com o sentido de cadáver, e *psyché* (alma), com o sentido de esboço de pessoa, porém sem consciência e eterna, por continuar a existir mesmo após a morte. A partir dos séculos VI e V a. C., *soma* e *psyché* sofrem uma mudança de acepção, a partir da qual a primeira passou a referir um corpo vivo em sua totalidade e a segunda relacionou-se fortemente à aquisição de uma consciência, opondo-se à primeira.

Pautado nessas concepções dualistas, Platão defendeu que a alma era dividida em três esferas: racional, irracional e apetitiva; destas, apenas a primeira seria imortal. A partir disso, o corpo humano passou a ter uma composição ternária, ideia que foi muito defendida pelos neoplatônicos, entre os quais se encontrava Agostinho de Hipona (354- 430 d. C). Essa divisão foi enfatizada pelo Cristianismo alexandrino (séculos II e III d. C.) e chegou a influenciar a exegese, que via três níveis de interpretação exegetica. Uma posição contrária a essa tripartição foi tomada por Aristóteles, em quem Tomás de Aquino se inspirou para desenvolver suas teorias. Para o Estagirita, a relação entre *soma* e *psyché* não era vista de maneira dualista, mas por meio da conexão, como uma dupla inseparável, constituída por forma/matéria (BASCHET, 2019).

Schmitt (2017b) afirma que foi Paulo de Tarso que lançou a primeira síntese cristã da representação de corpo e alma, mas, ao longo do desenvolvimento do Cristianismo e do medievo, essa concepção foi anexada a outras ideias. A influência grega sobre os dogmas cristãos é inegável, mas esta passou por uma adaptação aos preceitos teológicos. A primeira noção de alma é oriunda de Platão, que acreditava que ela não poderia ser algo criado, mas

era preexistente, fazendo do corpo sua morada temporária. Essa crença é a responsável, em grande medida, pela desvalorização corpórea e sublimação das potencialidades da alma. No início do Cristianismo, esse descaso com o corpo, devido ao endosso paulino de que a parte carnal do ser deveria ser rechaçada, fez com que grupos cristãos mais radicais (cenobitas e anacoretas) se refugiassem no deserto, a fim de obterem um contato mais íntimo com o divino.

As discussões sobre o conceito de pessoa na ótica cristã ficaram mais fortes a partir do século IV, com os debates teológicos sobre as questões cristológicas, trinitárias e sobre a imagem e semelhança de Deus no homem. Desde a Patrística o conceito de pessoa era exaustivamente discutido nos meios clericais. Agostinho de Hipona em meados do século IV, já debatia esse tema a partir do princípio da composição dupla do ser, posição que o Aquinate também defenderia no século XIII. Então, desde os primeiros séculos da cristandade, as autoridades cristãs pensavam a constituição do ser a partir da união de corpo e alma, ainda que, diferentemente de Aquino, para o bispo hiponense, a alma era a parte superior desse composto e o corpo era submisso a ela (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008).

De acordo com Schmitt (2017b), há diferenciações importantes entre as noções de *pessoa*, *alma* e *corpo* no campo teológico cristão medieval. Uma delas é que, palavras como *anima* e *corpus*, muito utilizadas nos textos medievais, eram comumente colocadas como antagonônicas, mas ora eram empregadas para definir os componentes de pessoa, ora no sentido metafórico. Ambas passaram da linguagem erudita para a vernácula e são resultado de um longo processo de fusão cultural entre as concepções pré-cristãs greco-romana e cristãs, tanto orientais quanto ocidentais.

Percebemos, ao longo de nossa pesquisa, que Tomás de Aquino, na *Suma Teológica*, prega uma união amigável entre corpo e alma, diferentemente do que era defendido pelos pais da Igreja. Essa concepção de harmonia entre as duas partes que compunham o ser é o cume de um pensamento que já vinha sendo desenvolvido

há algum tempo. Segundo Pirateli e Oliveira (2008), no século XII, existiam duas linhas de pensamento sobre o conceito de pessoa que estavam em voga. A primeira era defendida por Hugo de São Vitor (1096 d. C.- 1141 d. C.),³ que acreditava que o homem era composto por um corpo e por uma alma, sendo esta superior, por isso Deus teria feito o homem à sua imagem e semelhança a partir dela, que é a parte mais valorosa. Nessa perspectiva, o corpo era uma espécie de acréscimo, pois como a alma era um ser racional, ela não precisaria necessariamente do corpo para formar algo, mas sim para se unir a ele.

Baschet (2019) afirma que Hugo de São Vitor, acreditava em uma relação fortemente positiva (*amicitia*) entre alma e corpo. Alguns teólogos contemporâneos a ele desenvolveram o conceito de *unibilitas* para expressar a vocação que a alma possuía de se juntar ao corpo. Dentro desses conceitos, corpo e alma deixaram de ser vistos como rivais para serem apreciados como grandes amigos que desejavam a presença um do outro. Por causa disso, não poderia a parte superior, a alma, odiar o corpo. Sendo assim, podemos perceber que não há nesse pensamento uma concepção dualista, pois haveria, na relação entre os dois elementos constitutivos do ser, fortes laços de amor e amizade. Ao mesmo tempo em que a alma concedia dons para o corpo, este garantia a proteção que aquela necessitava.

A segunda linha de pensamento era representada por Gilberto de La Porrée (1070 d. C.- 1154 d. C.), que defendia uma visão integral do homem. Para ele, a pessoa era composta por corpo e alma, mas nenhum dos dois, em separado, poderia ser considerado como homem, mesmo levando em consideração a eternidade da alma. Essas duas concepções, em especial a primeira, vigoraram até o final do século XII e início do XIII, quando começa a ganhar força a ideia aristotélica de igualdade na união de corpo e alma (PIRATELI; OLIVEIRA, 2008).

3 “São”, neste caso, não é referente a santidade, mas sim à escola da qual Hugo fez parte e na qual se tornou uma figura ilustre. A Escola de São Vitor se destacou no desenvolvimento de teorias nas áreas de ciência, filosofia e teologia (REALE; ANTISERI, 2005).

O Aquinate desde o início de seus estudos acadêmicos manteve contato com as teorias aristotélicas. Uma delas foi a hilemórfica, que é importante para a compreender o conceito de *pessoa* desenvolvido na *Suma Teológica*. De acordo com Chaves Sobrinho (2010), a teoria hilemórfica, que teve sua origem na filosofia platônica, foi aprimorada por Aristóteles e, séculos mais tarde, aperfeiçoada e aprofundada pelo intelectual dominicano, para explicar a *unidade substancial* que compunha o homem. Chaves Sobrinho (2010) afirma que a palavra hilemórfica, de origem grega, vem da junção de *hylé* e *morphé*, que significam, respectivamente, *matéria* e *forma*. O hilemorfismo definia que todas as coisas no mundo eram formadas de matéria-prima e de forma substancial. O hilemorfismo tinha por objetivo descobrir a *arché*, isto é, o elemento primordial, imutável e originário de todas as coisas. Nele, tudo no mundo era formado através de duas díades fundamentais: forma/matéria e potência/ato (CHAVES SOBRINHO, 2010).

De acordo com Beuchot (1993), Aristóteles estava em busca de descobrir qual era o segredo do movimento universal, por isso definiu, com base na observação da transformação perene dos seres visíveis, que havia nessa constante mudança das coisas um elemento que era fixo e outro móvel. Esses elementos foram denominados respectivamente de *forma* e *matéria*. Nessa lógica, todos os *entes*⁴ sensíveis eram compostos por eles.

Enquanto a forma era o princípio basilar de tudo, a matéria, por sua vez, poderia ser duas coisas: matéria primeira ou matéria segunda. Isso ia depender de sua união ou não com a forma. Quando a forma atuava sobre a matéria, essa passava a ser matéria segunda, visível e informada, no sentido de tomar forma de algo ou alguém. Porém, se a forma não agisse sobre a matéria, essa permaneceria matéria primaria, invisível e desforme. É com base nessa concepção de forma e matéria que o Estagirita lançou mão de outros dois

4 Tomás de Aquino explica que podemos compreender o conceito de *entes* como [...] a verdade das proposições [...] tudo aquilo de que é possível formar uma proposição afirmativa, mesmo que não corresponda a nada na realidade. É neste sentido que as privações e as negações são designadas 'entes' (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 1, §. 1).

conceitos, *ato* e *potência*, que complementam os dois primeiros. Segundo Chaves Sobrinho,

Potência ou potencialidade é a possibilidade ou capacidade do elemento mutável de receber novas formas ou de perder a anterior. Na aquisição da forma está a geração e na perda da já existente a degradação do ente. O ato é o ser já informado, realizado, possuidor da perfeição que lhe é própria [...]. *Enquanto a potência é a carência de um ser que pode receber nova perfeição, o ato é a perfeição por ele recebida.* Com essa doutrina Aristóteles explica o porquê do movimento. Todos os entes compostos ou contingentes formam uma hierarquia de perfeições desiguais, uns as possuem em maior grau, outros carecem daquelas que não têm e na passagem dessa carência ao ser, isto é, da potência ao ato, é que se realiza o movimento. (CHAVES SOBRINHO, 2010, p. 3, grifo nosso).

Então, compreendemos que a matéria primeira é potencialmente alguma coisa, mas precisa da ação da forma, que é o ato, agindo sobre ela. Sobre isso, podemos dar o seguinte exemplo: uma semente pode vir a ser uma árvore, por isso tem a potencialidade, ou seja, a possibilidade de se tornar algo — neste caso, árvore —, mas somente se transformará se ocorrer a germinação. Essa é a ação do ato (o princípio motor). Se ele não atuar sobre a semente, ela nunca expressará sua potencialidade, que é ser árvore.

Dito isso, a pessoa, assim como qualquer outra coisa na natureza, também é formada a partir desses conceitos. Como argumenta Beuchot (1993), um corpo orgânico é a matéria primeira do composto humano, enquanto a alma (parte racional e primeira desse composto) é forma substancial. Ela é o que anima o corpo. Unidos, corpo e alma, ou seja, matéria e forma, constituem a unidade substancial do ser. Segundo Aristóteles,

substância é um dos gêneros do ente. Ela é, numa primeira acepção, matéria, o que não é, por si mesmo, este algo; noutra acepção, é a forma segundo a qual já é dito este algo e o aspecto; e, numa terceira acepção, é o composto da matéria e da forma. Ora a matéria é potência, enquanto a forma é acto. E isto de duas maneiras: numa, como o é o saber; na outra, como o é o exercício do saber. (ARISTÓTELES, *De an.*, 2. 412a5).

Segundo Baschet (2019), Tomás de Aquino deu continuidade aos estudos hilemórficos aristotélicos que já haviam

sido iniciados por seu mestre Alberto Magno, mas foi o Aquinate quem levou essa teoria ao extremo. Na perspectiva aristotélica a alma (substância) é compreendida como uma entidade autônoma anexada a um corpo (matéria). Sendo assim, o homem deixa de ser visto como a união de duas substâncias em separado para ser concebido como um composto substancial (corpo/alma) em que um depende necessariamente do outro.

O conceito de pessoa é definido por Tomás de Aquino na Questão 29 da *Suma* (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*), embora seja também abordado em questões anteriores (27 e 28, no mesmo tratado) e retomado em outros pontos ao longo da obra. Em cada ocorrência, são trazidos outros componentes que ratificam o que já foi explanado ou informações complementares. Esse princípio, portanto, começa a ser discutido nas duas Questões anteriores à 29. Na 27, é debatido o mistério da Trindade, já na 28, são analisadas as relações internas da Trindade divina. Ambas são complementos importantes para a compreensão plena do assunto exposto na 29 (TAVARES, 2014). Todavia, como nosso escopo é nesse momento, mais histórica que filosófica, sobre o corpo na ótica tomasiana, não nos aprofundamos nas Questões 27 e 28, pois estas abordam pontos que não nos cabem por agora. Em relação à perspectiva de corpo mais especificadamente, o assunto é esclarecido no *Tratado da criação corpórea* (Questão 65) e no *Tratado sobre o homem* (Questões 75 e 76).

Na *Suma Teológica*, Questão 29, é definido que

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 1, sol.).

A substância racional referida na passagem é a pessoa/homem. Este ser, justamente por ser racional, ou seja, por possuir

a capacidade intelectual, é dono de suas ações e pode fazer o que achar mais conveniente, pois usa a razão para nortear suas decisões. Tomás de Aquino ainda afirma que

o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. Assim, a alma, a carne, os ossos são da essência do homem, mas tal alma, tal carne e tais ossos são da essência de tal homem. Logo, a *hipóstase* e a *pessoa* acrescentam à noção de essência a de princípios individuais; nem são o mesmo que a essência, nos compostos de matéria e forma, como dissemos, quando tratamos da simplicidade divina. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 2, adj. 3).

Sendo assim, na solução do artigo 3, é afirmado que pessoa é referente aquilo que há de mais perfeito em toda a natureza e o que subsiste na natureza racional. No adjunto 2 do mesmo artigo, é posto que, apesar da palavra pessoa não ser a melhor forma de se dirigir a Deus, pode-se, mesmo assim, considerá-lo dessa maneira, porque

de serem representados nas comédias e nas tragédias certos varões famosos, veio a usar-se o nome de pessoa para significar os homens revestidos de certa dignidade; e daí o costume de se chamarem pessoas, nas igrejas, aos que têm alguma dignidade. Por isso certos definem como pessoa a hipóstase com propriedade distinta pertencente à dignidade. E como muito digno é o subsistir em a natureza racional, por isso se chama pessoa todo indivíduo de natureza racional, como vimos. Ora, a dignidade da natureza divina, excedendo toda dignidade, também, a esta luz, convém a Deus o nome de *pessoa*, por excelência. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 29, a. 3, adj. 2).

Diante disso, torna-se necessário entender como funcionam os mecanismos que atuam sobre o corpo para torná-lo uma pessoa. Começemos por aquilo que o anima, ou seja, a alma. Ela, na concepção teológica medieval desenvolvida até aquele momento, era considerada a parte mais nobre do ser humano, mas foi ressignificada e passou a ter valor somente atrelada ao corpo, encarado, a partir de então, como fundamental para que a alma exercesse suas capacidades cognitivas e perfeição total. Nessa perspectiva, para Tomás de Aquino, a separação deles era vista como algo contra a natureza (*contra naturam*).

Segundo Beuchot (1993), Tomás, para além do uso da teoria aristotélica hilemófica na explicação da ideia de pessoa, acrescentou a díade *essência* e *existência* na dinâmica da unidade substancial. Segundo o intelectual dominicano, em *O ente e a essência*, a essência deve ser tomada a partir da primeira compreensão de ente, ou seja, a divisão em gêneros.⁵ Sendo assim, ela é o que há de comum em toda a natureza dos diversos tipos de *entes*. Por ser pura e verdadeira, a essência está tanto nas substâncias simples quanto nas compostas. Sobre isso, o Aquinate afirma que

Nas substâncias compostas conhece-se a forma e a matéria, como no Homem a alma e o corpo. Porém, não se pode dizer que apenas um ou outro desses compostos é que é a essência. [...] a essência é aquilo que é significado pela definição de uma coisa. [...] a definição das substâncias naturais não inclui apenas a forma, mas também a matéria, pois de outro modo a definição das substâncias naturais não diferiria das definições matemáticas. [...] Assim, é evidente que a essência compreende a matéria e a forma. (TOMÁS DE AQUINO, *DEE*, cap. 2, §. 1-2).

Hugon (1998) explica que, para Tomás, a existência era referente aquilo pelo qual a essência era, pois esta era a derradeira atualidade de toda forma e nada poderia vir depois dela. Em consonância com esse pensamento, Beuchot (1993, p. 40, tradução nossa) afirma que “a essência compreende a matéria e a forma e a existência ou ser (esse) completa a essência, aperfeiçoa-a e dá-lhe atualidade como uma coisa existente. Este ato de ser vem da substância não por parte da matéria, mas sim da forma”.

Dentro dessa concepção, Aquino fez outra importante diferenciação a respeito da alma. Segundo Gilson (1962), o Aquinate manteve a compreensão tradicional de alma humana como uma substância, mas mudou seu significado. Diferentemente do que era para os gregos, em especial Platão, a alma humana para o Aquinate era compreendida como independente e autônoma. O que havia para ele era uma substância espiritual, comum para os homens e para os anjos; nos seres angelicais, porém, ela seria separada de uma forma corpórea, enquanto nos humanos, não. Nestes, a alma

5 A palavra gênero, para Aquino, não possui relações com a teoria de gênero exposta por Joan Scott (1995) ou alguma outra teórica dessa vertente historiográfica.

recebe o nome de substância intelectual e a essa intelectualidade é atribuído o principal indício da espiritualidade do homem.

O entendimento do que é alma é basilar para a compreensão da complexidade do conceito tomasiano de pessoa. Na Questão 75 (*Da alma em si mesma*), o Aquinate afirma que

chamamos alma ao princípio primeiro da vida. Pois, embora algum corpo possa ser um certo princípio da vida, como o coração o é, no animal; contudo não pode ser o princípio primeiro da vida de qualquer corpo. Ora, é manifesto, ser princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal; do contrário todo corpo seria vivo ou princípio da vida. [...] Por onde, *a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele*, assim como o calor, princípio da calefação, não é corpo, mas um ato do corpo. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 1, sol, grifo nosso).

Nessa afirmativa, Tomás de Aquino concorda com as proposições aristotélicas em relação à alma ao dizer que ela é ato de um corpo, ou seja, que é ela que dá vida ao objeto. Na objeção das duas primeiras opiniões contrárias, exposta no mesmo artigo 1, é dito que o corpo não é movido por si só. Como os antigos filósofos da natureza não sabiam diferenciar ato e potência, diziam que a alma era corpo, mas Tomás afirma que: “Há, porém, outro motor movido, não por si, mas por acidente e que, por isso, não move o movido sempre uniformemente; e tal motor é a alma. E há, ainda, outro motor não movido por si, e que é o corpo” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 1, adj.1).

No artigo 2 (*se a alma humana é algo de subsistente*) na mesma Questão, o Aquinate responde que: “admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. [...] Logo, conclui-se que a alma humana, chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo e subsistente” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 2, sol).

A partir desse momento, o dominicano deixa claro que a alma humana é uma operação intelectual e é por meio dela que o homem é capaz de distinguir as coisas. Esse ponto é importante para nós porque essa é uma particularidade do ser humano que o diferencia dos outros animais. Na resposta ao adjunto 3 da mesma

Questão, o Aquinate afirma que: “O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas⁶ estão para o intelecto como a cor para o sentido” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 3, adj. 3). Na unidade substancial que Tomás de Aquino defende, o corpo depende da alma; no caso do homem, do intelecto.

A Questão 84 (*Por meio do que a alma, unida ao corpo, entende as coisas corpóreas*) estabelece que é por meio do intelecto que a alma conhece as coisas imateriais, necessárias e universais. Ou seja, é a inteligência que proporciona esse conhecimento para a forma (alma) da matéria (corpo). Aquino defende algo semelhante na *Suma Contra os Gentios*, ao dizer que: “a alma necessita do corpo para conseguir o seu fim, pois é mediante o corpo que adquire a perfeição do conhecimento e da virtude. Ora, separada do corpo, a alma não retorna ao estado em que recebe a perfeição pelo corpo” (SCG, L. 3, q. 144). Na solução do artigo 4 (*Se a alma é o homem*) da Questão 75, Aquino aborda pontos importantes. Ele afirma que se pode entender a alma do homem de dois modos

De um modo, que o homem é a alma, mas não este determinado homem, composto de alma e corpo [...] de outro modo, pode-se entender no sentido em que uma determinada alma seja um determinado homem. E isso se poderia sustentar se se estabelecesse que a operação da alma sensitiva fosse só dela, sem o corpo, porque as operações atribuídas ao homem conviriam só à alma. [...] homem é uma alma que usa de um corpo. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 75, a. 4, sol.).

Tomás de Aquino, embasado em Aristóteles (*De an.*, 2. 413b15), acreditava em três graus de alma, a saber, a vegetativa, a sensitiva e a intelectiva. Esta última, que é própria do homem,

6 De acordo com Lazarini (2014) e Nascimento (2020), os “fantasmas” (*phantasmata*) fazem parte da teoria do conhecimento humano desenvolvido por Tomás de Aquino na primeira parte da *Suma Teológica*. O processo complexo do conhecimento inteligível é a ponte de ligação entre a alma enquanto intelecto e/ou a mente com o corpo. “Do trabalho conjunto do sentido comum, da imaginação, da cogitativa e da memória resultam os fantasmas, rapidamente identificados com as imagens. Estas constituem o material que será iluminado pelo intelecto agente, produzindo as determinações inteligíveis (*species intelligibiles*) que, recebidas pelo intelecto possível, o fazem passar ao ato produzindo os conceitos. Esses serão compostos ou separados formando proposições que expressam o julgamento intelectual” (NASCIMENTO, 2020, p. 176).

é o que dá a ele a capacidade para adquirir conhecimento. Na perspectiva tomasiana, a alma cria uma dimensão especial, a do espírito. Sendo assim, constituem o conceito de pessoa outros dois elementos importantes, atrelados ao motor da vida: a inteligência e a vontade.

Na Questão 76 (*Da união da alma e do corpo*), o Aquinate desenvolve oito artigos de resposta para a temática. Por motivo de foco e área de atuação, examinamos aqui as quatro primeiras, que são as que mais nos auxiliam nesta pesquisa. No primeiro artigo, é desenvolvida uma longa resposta, que começa pela afirmação de que o intelecto, que é uma operação intelectual (alma), é a forma do corpo humano e princípio primário da vida. Logo: “esse princípio pelo qual primariamente inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectual, é a forma do corpo [...] o princípio intelectual é a forma própria do homem” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 76, a. 1, sol.).

No segundo artigo, são desenvolvidos argumentos que também podem ser vistos na obra tomasiana *A unidade do intelecto, contra os Averroístas*. Nesta, o autor se contrapõe às preposições de Averróis em que este afirma que o intelecto é uma substância única, dotada de ser, comum a todos os homens, totalmente independente do corpo e que não se une a ele de maneira nenhuma. Ou seja, nessa perspectiva, todos partilhariam da mesma inteligência (NASCIMENTO, 2016). No quarto capítulo da obra *A unidade do intelecto, contra os Averroístas*, no entanto, o Aquinate afirma que: “se as almas são distintas e o intelecto possível é uma faculdade da alma, pela qual a alma entende, é preciso que difira quanto ao número, pois nem é possível supor que haja uma faculdade numérica única de coisas diversas” (TOMÁS DE AQUINO, *UICA*, cap. 4, §. 84). Voltando à Questão 76 na *Suma Teológica*, ainda em relação ao artigo 2, o intelectual dominicano afirma que: “É absolutamente impossível que haja um só intelecto para todos os homens. [...] é impossível que muitos seres, numericamente diversos, tenham a mesma forma; assim como o é tenham o mesmo ser, do qual a forma é o princípio” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 76, a. 2, sol.).

Percebemos então que a *Questão* da inteligência é fundamental para o composto substancial formulado por Aquino, pois é através dela que o ser humano consegue compreender as coisas concretas e abstratas que o circundam. Por meio das duas funções que a inteligência exerce (a agente e a passiva), o ser adquire o conhecimento. Ligada a este está a vontade e como afirma Lauand (2001), ela, a vontade, é a tendência que nos aproxima ou afasta do mal e é dividida em apetite sensível e potência apetitiva. Esta, que é ligada ao conhecimento intelectual, pode também ser chamada de vontade.

Na primeira parte da *Suma teológica*, *Questão* 82 (*Da vontade*), artigo 1 (*Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente*), o Aquinate começa a explicar o que é vontade. Segundo ele, essa pode ser entendida como um movimento, uma inclinação para alguma coisa; tudo o que tende a essa vontade pode ser denominada de voluntário. Assim como o intelecto necessariamente se alia aos primeiros princípios, a vontade tem como fim último a beatitude. No artigo 3 da mesma *Questão*, Aquino afirma que a potência do intelecto é mais nobre e elevada do que a vontade e acrescenta que: “O intelecto move a vontade diferentemente do modo pelo qual a vontade move o intelecto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 82, a. 4, adj. 2).

Na *Questão* 8 (*Dos atos em que há vontade*) da segunda parte da *Suma Teológica*, a definição de vontade é retomada e ainda mais delineada. Nesse contexto, ela é indicada como um apetite racional que, por sua natureza própria, só pode desejar o bem, pois esse nada mais é do que a inclinação de quem sente algo, que se volta para alguma coisa que deseja. Diante disso, o monge complementa afirmando que, “Portanto, para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a ideia de bem. E por isso diz o Filósofo: *o fim é o bem ou o que parece tal*” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 8, a. 1, sol, grifos do tradutor). No adjunto 1 da mesma *Questão*, é explicado pelo Aquinate que a vontade tende para o bem e para o mal, porém se o homem deseja o primeiro, foge necessariamente do segundo. Quando ele está mais inclinado a buscar o bem, essa ação

pode ser chamada de vontade, mas quando essa está fugindo do mal, podemos chamá-la de *noluntas*.

No primeiro artigo da Questão 9 (*Do motivo da vontade*), Tomás afirma que: “o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 9, a. 1, sol.). No adjunto 3 do mesmo artigo, é reafirmado que: “A vontade move o intelecto, quanto ao exercício do ato, pois, o próprio verdadeiro, perfeição do intelecto, está contido, como um bem particular, no bem universal” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 9, a. 1, adj. 3).

Ligado à vontade, está o livre arbítrio, outro importante aspecto para compreendermos o conceito de pessoa. Na Questão 17 (*Dos atos ordenadas pela vontade*), artigo 1 (*Se ordenar é ato da razão ou da vontade*), adjunto 2, é defendido que a liberdade está totalmente contida na vontade do sujeito, pois tem como sua causa a razão. Desse modo, se a vontade pode se manifestar livremente sobre objetos variados, é porque a razão tem um leque amplo sobre as concepções do bem, por isso os filósofos afirmam que o livre arbítrio é o juízo livre da razão, porque essa é a causa da liberdade.

A temática do livre arbítrio é trabalhada na Questão 83 (*Do livre arbítrio*). A solução do primeiro artigo dessa Questão determina que o homem tem sim o livre arbítrio, pois, se assim não o fosse, “seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia*, q. 83, a. 1, sol.). Complementa essa afirmativa a ideia de que, diferente dos seres inanimados e dos animais irracionais, o homem age com discernimento, pois, através da virtude cognoscitiva, tem a capacidade de querer ou não querer algo. No adjunto 3, do artigo 1, é exposto que o livre arbítrio é a causa do homem se movimentar, pois é em razão deste que ele é levado a agir. Como vimos anteriormente, se ele age é porque ele tem a vontade de algo. Aquino argumenta ainda que

[o homem] difere das criaturas irracionais, por ser senhor dos seus atos. Por onde, chamam-se propriamente ações humanas só aquelas de que o homem é senhor. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado

à faculdade da vontade e da razão. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 1, a. 1, sol.).

A vontade e o livre arbítrio estão ligados porque a alma humana faz a apreensão dos objetos por meio de dois gêneros de potência: 1) inferior: sensitiva (apetite sensível ou sensualidade), que implica em conhecimento; 2) superior: a vontade (apetite intelectual), que leva ao conhecimento intelectual. É por meio dessas duas potências que o conhecimento é transferido à inteligência humana. Isso inclui afirmar que a mudança no apetite sensitivo provoca também alterações na vontade. Sendo assim, a vontade, ao mesmo tempo em que se inclina às paixões segue ou não a estas por meio do uso da razão e do livre julgamento (arbítrio) (TURMINA, 2014).

Ligada a esses dois pontos, vontade e livre arbítrio, está a temática dos atos voluntários e involuntários. Strefling (2020) considera que, apesar do *Tratado dos atos humanos* parecer de cunho filosófico, ele está intimamente ligado às questões bíblicas. Não obstante, os argumentos de Tomás de Aquino fazem com que o tratado permaneça importante nos estudos sobre a ética humana, pois o autor atribui ao homem uma autonomia particular que os demais seres no universo não possuem. Nessa mesma temática, Silva (2010, p. 221) explica que:

Segundo S. Tomás, os atos humanos podem ser de duas espécies: 'Humanorum actuum autem quidam sunt hominis proprii; quidam autem sunt homini et aliis animalibus communes'. Os primeiros são chamados 'voluntários' (quasi per essentiam voluntarii), uma vez que são suscitados pela vontade, sendo esta um apetite racional. Os outros são chamados 'voluntários imperfeitos' (quasi per participatio nem voluntarii), porque são suscitados pelo apetite sensitivo, com certa apreensão (não propriamente intelectual): a apreensão feita pelos sentidos externos e internos. A estes últimos o Angélico chama 'passiones animae'.

Os atos voluntários ou involuntários possuem um caráter especial para o Aquinate. Já no início do *Tratado dos atos humanos*, ele deixa claro que:

Como é necessário, pois, chegar-se à beatitude por meio de certos atos, é preciso, conseqüentemente, tratar dos atos humanos, para

conhecemos os que a ela conduzem ou dela desviam. Mas, como as operações e os atos dizem respeito ao singular, toda ciência operativa se completa, considerada em particular. Por onde, a ciência moral, que versa sobre os atos humanos, há de ser tratada, primeiro, em universal e, segundo, em particular. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6, prol.).

Na solução do artigo primeiro da Questão 6 (*Do voluntário e do involuntário*), respaldado nos argumentos de Aristóteles, Gregório de Nissa e Damasceno, o intelectual dominicano define como voluntário aquilo que tem uma origem interna, porém sofre acréscimo da ciência moral. Ele complementa dizendo que, como a pessoa conhece o fim da sua obra e age por conta própria, seus atos acarretam o voluntário em grau máximo. Na resposta ao primeiro adjunto da mesma Questão 6, é apontado que o início intrínseco do ato voluntário, que é a virtude cognitiva e apetitiva, é o princípio genérico do movimento apetitivo, embora se mova por uma origem externa, quanto a outras espécies de movimento (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6, a. 1, adj. 1). No artigo quinto, é definido que “O involuntário se opõe ao voluntário [...] voluntário se chama não só o ato procedente, imediatamente, da vontade mesma, mas também o imperado por ela” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 6. a. 5. adj. 1).

Outro ponto que entra na complexidade da unidade substancial, ou seja, a pessoa em Tomás de Aquino são as paixões, dedicando um tratado inteiro somente sobre elas na primeira da segunda parte da *Suma teológica*. Nesse tratado, constam vinte e sete questões; as quatro primeiras são referentes às paixões de modo geral e as demais são sobre amor, ódio, prazer, tristeza, malícia, concupiscência, coragem, ira e temor. Nesse sentido, as paixões são os sentimentos que agem sobre o corpo e que podem ou não o alterar.

Esses sentimentos são importantes na conceituação de pessoa pelo Aquinate porque, enquanto inteligência, vontade e livre arbítrio estão mais diretamente ligados à alma, as paixões são mais relativas ao corpo. Segundo Silva (2010), as paixões são atos moralmente neutros que podem ou não levar o homem a

alcançar a beatitude. Complementando esse argumento, Santin e Oliveira (2012) esclarecem que elas fazem parte das ações que são comuns aos homens e aos animais. No tratado tomasiano, é defendido que:

Ora, destes três modos a alma tem paixões. Assim, quanto à recepção, dizemos que *sentir e compreender é de certo modo sofrer*. Por outro lado, a paixão acompanhada de exclusão só existe seguida de alteração corpórea. Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior mais propriamente se realiza a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é paixão mais propriamente que a alegria. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 1, sol, grifos do tradutor).

Santin e Oliveira (2012) afirmam haver dois conceitos importantes para compreendermos as paixões: a geração e a corrupção. Segundo eles, quando há uma mudança no ser de maneira positiva para este, chamamos o processo de geração. Entretanto, se essa mudança é negativa, aí há a corrupção. Por isso as paixões não podem ser consideradas, essencialmente, nem boas, nem más para o sujeito.

No artigo 1, *Questão 22 (Do sujeito das paixões da alma)*, é frisado que: “Sofrer acompanhado de exclusão e de alteração é próprio da matéria, e por isso só afeta os seres compostos de matéria e forma” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 1, adj. 1). Por isso, acreditamos que as paixões são importantes para o recorte desta pesquisa, porque elas são capazes de alterar o corpo, seja pela geração ou pela corrupção. Como afirma Silva (2010), com exceção das três potências supremas da alma que são inorgânicas e espirituais — intelecto agente, intelecto passivo (ou possível) e vontade —, todas as demais são orgânicas e se manifestam em algum órgão corporal. No artigo 2 da mesma *Questão*, Aquino afirma que:

o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação com as coisas mesmas tais como são, e por isso diz o Filósofo que *o bem e o mal*, objetos da potência apetitiva, *estão nas*

coisas mesmas. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 22, a. 2, sol, grifos do tradutor).

Por apetitivo podemos entender o desejo verdadeiro por algo. Porém, apesar das paixões serem mais ligadas à parte apetitiva, a ação humana também depende da parte apreensiva, que é a intenção de obter algo sobre o que se tem um conhecimento pré-existente. Juntas, as potências apetitivas e apreensivas levam a pessoa a agir de acordo com a sua vontade; esta, como já foi exposto, é regulada pelo intelecto (SANTIN; OLIVEIRA, 2012).

Quando falamos sobre as paixões, em Tomás de Aquino, é preciso esclarecer que elas são reguladas pela temperança. Na segunda parte do tomo dois da *Suma Teológica*, Aquino destina um tratado somente a essa virtude; aliás, duas das questões que trabalhamos no próximo capítulo estão contidas dentro dele. Segundo o primeiro artigo da primeira Questão desse tratado, a 141 (*Da temperança*), o próprio nome temperança indica certa moderação ou temperamento introduzido pela razão. Logo em seguida, é afirmado categoricamente que ela, a temperança, é uma virtude (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 141, a. 1, sol.). Segundo Oertzen (2015), a virtude da temperança objetiva a moderação dos movimentos internos, ou seja, dos pensamentos e sentimentos. Ainda segundo Oertzen (2015), muito atrelada a temperança, está a palavra modéstia, que é usada na *Suma* no sentido aristotélico de medida.

Segundo Aristóteles a virtude possui duas espécies: a intelectual e a moral. Sendo que a primeira adquirimos graças ao ensino, já a segunda, pela prática e hábito (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 1). Por causa disso, surge a ideia de autocontrole, que, de certa forma, é a temperança. O Estagirita também esclarece que as virtudes estão relacionadas às ações e às paixões e que cada uma delas está atrelada a alguma forma de prazer ou dor (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 3).

A moderação, que é associada, na perspectiva tomasiana, à temperança, está baseada no conceito de mediania, explicado por

Aristóteles no livro II da obra *Ética a Nicômaco*. Nesse contexto, mediania ou meio-termo é aquilo que é cêntrico entre o excesso ou a falta de algo existente em todos os homens, assim o Estarigita afirma que: “Por meio-termo no objeto entendo aquilo que é equidistante de ambos os extremos, e que é um só e o mesmo para todos os homens; e por meio-termo relativo a nós, o que não é nem demasiado nem demasiadamente pouco” (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 6).

Sendo assim, essa “falta de algo existente” são as virtudes, pois é a partir delas, em especial das virtudes morais, que os autores cristãos versam sobre as ações e as paixões, que possuem excessos, carências ou um meio-termo entre ambos. Este que também é nominado como mediania é um recurso das virtudes morais, assim como Aristóteles coloca que: “A virtude é, pois, uma disposição de caráter relacionada com a escolha e consistente numa mediania, isto é, a mediania relativa a nós, a qual é determinada por um princípio racional próprio do homem dotado de sabedoria prática” (ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, 2. 6).

Tomás de Aquino, na *Suma Teológica, Tratado sobre a temperança*, em três questões aborda a temática sobre a modéstia. Para Olivera (2008), essa virtude era considerada de menor grau, mas ainda assim importante para as demais, porque tinha a função de controlá-las, moderando as ações dos sujeitos. Desse modo, para o intelectual dominicano, a modéstia refreava os prazeres que eram mais facilmente controlados, tanto aqueles ligados ao espírito quanto os mais carnis.

A primeira Questão que aborda a definição de modéstia é a 160 (*Da modéstia*). Na solução do primeiro artigo, Aquino começa afirmando que: “a temperança introduz a moderação em matéria em que é difícil nos moderarmos, a saber, nas concupiscências dos prazeres do tato” (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 160, a. 1, sol.). Em seguida, ele argumenta que, sempre que uma virtude estiver ligada ao máximo, ou seja, sempre que houver um excesso de algum ato, deve existir algo que a regule. No adjunto 2, é dito que a temperança modera sobre as paixões veementes,

já a modéstia versa sobre as ações medíocres. No adjunto 3, o Aquinate deixa claro que a modéstia está para todas as virtudes, desde que precisem dela, ou seja, embora ela seja, a princípio, mais ligada à temperança, todas as demais podem e devem empregar a moderação, sempre que preciso.

Na Questão 168 (*Da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo*), artigo 1 (*Se nos movimentos exteriores do corpo pode haver virtude*), estabelece que as virtudes morais ordenam de modo racional os atos humanos. Essa racionalidade é baseada em dois pilares, ambos ligados à conveniência, um é a conveniência da pessoa, no sentido particular, e a outra é a conveniência em relação às demais pessoas e aos lugares. Então, segundo Tomás de Aquino, nossas ações são pautadas nesses dois pontos e que antes de tomarmos uma decisão, deveríamos ponderar sobre ambos as conveniências. Desse modo, a pessoa não poderia levar em consideração somente aquilo que ela deseja, mas também deveria pensar se o que quer cabe para a situação e lugar determinado; isso é fazer uso da razão, embasada em um conhecimento prático. No artigo 1, adjunto 3, Aquino observa que

os movimentos exteriores são como sinais da disposição interior, fundada sobretudo nas paixões da alma. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores exige a das paixões internas. [...] Por onde, a moderação dos movimentos exteriores de certo modo se ordena para os outros, segundo o ensina Agostinho: Nada façais, com os vossos movimentos, que ofenda a vista de quem quer que seja, mas só o que convenha a vossa santidade. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores pode reduzir-se às duas virtudes a que se refere o Filósofo [...] os movimentos exteriores são sinais da disposição interior a moderação deles pertence à virtude da verdade, pela qual nos manifestamos, pelas nossas palavras e atos, tais quais interiormente somos. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 168, a.1, adj. 3).

Nos demais artigos da mesma Questão, é frisado várias vezes o ponto dos excessos sobre os atos humanos. A terceira e última Questão sobre a modéstia, a 169 (*Da modéstia enquanto reguladora do ornato exterior*), é mais voltada para explicar como uma pessoa deve moderar o seu vestuário. Nessa Questão, podemos perceber que a moderação é a chave para o comportamento esperado de

cada um. De acordo com as sugestões tomasianas, a pessoa deveria saber ponderar seu vestuário corretamente para não incorrer em pecado, pois

se nos preocupamos excessivamente com a roupagem externa, mesmo se não há nenhum fim desordenado, [...] o afeto pode ser duplamente desordenado, por defeito. Primeiro, por negligência, quando não aplicamos cuidado nem diligência em nos vestirmos como devemos [...]. Segundo, porque a deficiência mesma com que nos vestimos é meio de buscarmos a glória. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 169, a. 1, sol.).

Dessa perspectiva, o modo correto de se vestir, mais ou menos luxuoso, depende da posição que o sujeito ocupa na sociedade. Se ele possuir um cargo importante, ele deve se vestir com alguma pompa. Nesse caso, não será considerado pecado, pois estará agindo baseado na razão de que precisa estar bem vestido para impor respeito aos que o procuram. Para as mulheres, por exemplo, apesar do uso de maquiagem ser visto como um pecado — dado o suposto objetivo de mascarar as características originais dadas por Deus —, ele só é considerado errado de fato para as moças solteiras, não para as casadas (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, 169, a. 2, adj. 2). A diferença, segundo Aquino, estaria no fato de que as primeiras utilizariam esse recurso com o intuito de atrair olhares lascivos, enquanto as últimas, ao se enfeitarem para seus cônjuges, buscam agradá-los. Isso não é julgado como pecado porque o objetivo do agrado aos maridos seria impedi-los de praticarem adultério (TOMÁS DE AQUINO, *ST, IIa-IIae*, q. 169, a. 2, sol.).

Chasin (2007) e Pinheiro (2010) definem que a mediania é o equilíbrio entre os extremos, ela é a forma pela qual as coisas se realizam dentro de seus limites. Ambos apontam que, embora ela se relacione mais especificamente às atitudes individuais, reflete na vivência do coletivo, pois a atitude de cada um, impacta na ordem social. Essa concepção é muito cara para nós, pois já foi exposto que o intelectual dominicano seguia as premissas aristotélicas e, assim como o filósofo grego, também se preocupava em frisar que o homem deveria buscar sempre o bem-estar social por meio de um comportamento regrado.

Em consonância com esse pensamento, Pirateli e Oliveira (2008) entendem que, para Tomás de Aquino, o homem era merecedor do título de pessoa somente se vivesse em sociedade, pois é o único animal que representa seu papel social, assim como é afirmado na *Questão 72 (Da distinção entre os pecados)*, artigo 4 (*Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos*), onde se pontua que

Ora, se o homem fosse um animal solitário, naturalmente, essa dupla ordem bastaria. Mas, como é naturalmente um animal político e social, segundo o prova Aristóteles, é necessária uma terceira ordem, que o ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver. [...] Pois, em tudo quanto nos ordenamos ao próximo é necessário nos dirigirmos pela regra da razão. Mas há certas coisas em que nos dirigimos pela razão só relativamente a nós, e não ao próximo. E quando pecamos contra elas, se diz que pecamos contra nós mesmos, como é o caso do guloso, do luxurioso e do pródigo. Quando, por fim, pecamos contra aquilo pelo que nos ordenamos ao próximo, se diz que pecamos contra ele, como claramente o mostra o ladrão e o homicida. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 72, a. 4, sol.).

Também podemos ver argumentos similares na *Questão 61 (Da distinção entre as virtudes cardeais)*, artigo 5 (*Se as quatro virtudes cardeais se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas*), na qual Tomás de Aquino afirma que

Mas, como o homem é por natureza um animal político, as virtudes cardeais se chamam políticas enquanto existentes no homem conforme a condição da sua natureza. Isto é, enquanto que o homem, pela prática dessas virtudes, procede retamente na prática dos seus atos. (TOMÁS DE AQUINO, *ST, Ia-IIae*, q. 61, a. 5, sol.).

Partindo desse pressuposto tomasiano de que o homem exerce um papel político na sociedade em que habita, podemos considerar que ele é atravessado por todas as relações sociais de poder exercidas dentro desta, ao mesmo tempo em que manifesta em si as técnicas corporais e de controle que essa comunidade estipula como corretas, sendo proferidas através dos discursos clericais.

A partir de todos os apontamentos feitos aqui, podemos concluir que, para nossa fonte, o corpo em si, isolado da alma, não possuía significado. A importância era dada pela unidade substancial alma e corpo e não pelo antagonismo entre ambos. Para Tomás de Aquino, essa unidade é o que pode ser definido como pessoa, ou seja, o homem. Nesse sentido, esse ser é visto como um único produto, constituído de duas partes que possuem o mesmo valor. Percebemos que, para além dos aspectos mais ligados à alma, como o intelecto, a vontade e o livre arbítrio, existe um controle das paixões corpóreas mediado pelas virtudes morais — em nosso caso, especialmente a temperança —, que são mais ligadas ao corpo. A alma refletia o corpo, assim como este era o espelho da primeira. Para se obter a salvação eterna, era preciso moldar e disciplinar a parte palpável da unidade, o corpo, de modo a elevar a alma no momento da salvação.

Considerações finais

Apontamos que, para Tomás de Aquino, havia somente um corpo, o masculino, pois o feminino era esse pelo avesso. Esse pensamento tomista, como podemos observar, é o cume de uma argumentação filosófica e teológica que já se arrastava há vários séculos. Sendo assim, Tomás de Aquino reproduziu uma narrativa que estava muito arraigado dentro dos ditames sociais e religiosos. No entanto, apesar disso, ele possuía um discurso mais conciliador sobre a relação entre os dois sexos, demonstrando que, embora a mulher possuísse uma atuação passiva no ato da geração, ela era fundamental para os cuidados ao longo da vida dos filhos; caso contrário, segundo ele, a natureza (Deus) não a teria feito.

Referência

Fontes

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim da versão inglesa de W. D. Ross. São Paulo: Nova Cultura, 1991.

- TOMÁS de Aquino. *Suma Contra os gentios*. Tradução de D. Odilão Moura. Campinas: Ecclesiae, 2017.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Ia pars*. v. 1. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Ia-IIae*. v. 2. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: IIa-IIae*. v. 3. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: IIIa Pars*. v. 4. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *Suma Teológica: Suplemento*. v. 5. Tradução de Alexandre Correia (1890-1984). Campinas: Ecclesiae, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto, contra os averroístas*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.
- TOMÁS DE AQUINO. *O ente e a essência*. Tradução de Mário Santiago de Carvalho. Covilhã: Lusofia, 2008.

Bibliografia

- BASCHET, J. *Corpos e almas: uma história da pessoa na Idade Média*. São Leopoldo: UNISINOS, 2019.
- BEUCHOT, M. *Cuerpo y alma en el hilemorfismo de Santo Tomas*. *Revista Espanhola de Filosofia medieval*, v. 0, p. 39-46, 1993. Disponível em: <https://www.uco.es/ucopress/ojs/index.php/refime/issue/view/836>. Acesso em: 10 maio 2022.
- CHASIN, M. *Política, limite e mediania em Aristóteles*. Tese (Doutorado em História). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, São Paulo, 2007.
- CHAVES SOBRINHO, A. *O hilemorfismo aristotélico e seus reflexos em São Tomás: As relações dos homens com Deus e entre si*. *Lumen Veritatis*, v. 3, n. 12, p. 73-89, 2010. Disponível em: <https://lumenveritatis.org/ojs/index.php/lv/issue/view/12>. Acesso em: 21 maio 2022.
- CUNHA, M. P. S. *Notas sobre a noção de pessoas no medievo cristão*. *Estudos Teológicos*, v. 54, n. 1, p. 117-124, 2014. Disponível em: http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/issue/view/110. Acesso em: 13 jul. 2021.
- GILSON, E. *A existência na filosofia de S. Tomás*. São Paulo: Duas cidades, 1962.

HUGON, P. E. *Os princípios da Filosofia de São Tomás de Aquino: as vinte e quatro teses fundamentais*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

LAUAND, J. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. *Sobre o ensino (De Magistro) e Os sete pecados capitais*. 1 ed. Tradução e estudos introdutórios Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LAZARINI, R. O conhecimento intelectual humano segundo Tomás de Aquino. *Em Curso*, v. 1, suplemento, p. 64-77, 2014. Disponível em: <https://www.emcurso.ufscar.br/index.php/emcurso/article/view/15>. Acesso em: 13 ago. 2021.

MAUSS, M. As técnicas do corpo. In: MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

NASCIMENTO, C. A. R. Introdução. In: TOMÁS DE AQUINO. TOMÁS DE AQUINO. *A unidade do intelecto, contra os Averroístas*. Tradução de Carlos Arthur Ribeiro do Nascimento. São Paulo: Paulus, 2016.

NASCIMENTO, C. A. R. A imagem – Phantasmata – em Tomás de Aquino. *Paralaxe*, v. 7, n. 1, p. 176-178, 2020. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/paralaxe/article/view/52020>. Acesso em: 18 jul. 2021.

OLIVEIRA, T. O ensino da caridade: uma virtude para o bem comum sob o olhar de Tomás de Aquino. *Notandum*, n. 18, [n.p.], 2008. Disponível em: <http://www.hottopos.com/notand18/index.htm>. Acesso em: 12 jan. 2022.

OERTZEN, M. V. A unidade da alma com o corpo em Tomás de Aquino. *Espaço Teológico REVELETEO*, v. 9, n. 15, p. 107-118, 2015. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/23765#:~:text=Tom%C3%A1s%20de%20Aquino%2C%20dentro%20de,entretrecidos%20e%20refletidos%20no%20modo>. Acesso em: 18 dez. 2021.

PINHEIRO, L. M. Mediania e luta: a virtude em Aristóteles e Kant. *Intuição*, v. 3, n. 2, p. 162-176, 2010. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/intuitio/article/view/7576>. Acesso em: 30 set. 2020.

PIRATELI, M. A.; OLIVEIRA, T. Breves ponderações sobre o conceito de pessoa em Santo Tomás de Aquino. *Acta Scientiarum – Human and Social Sciences*, v. 30, n. 1, p. 105-113, 2008. Disponível em: <https://periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/view/1943/1943>. Acesso em: 30 set. 2019.

REALE, G.; ANTISERI, D. A grande síntese de Tomás de Aquino. In: REALE, G.; ANTISERI, D. *História da filosofia: patrística e escolástica*. 2 ed. v. 2. São Paulo: Paulus, 2005.

SANTIN, R. H.; OLIVEIRA, T. As paixões da alma e a formação humana na

perspectiva de Tomás de Aquino. *Educação em Questão*, v. 43, n. 29, p. 34-57, 2012.

SCHMITT, J.-C. Corpo e alma. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J.-C. (org.). *Dicionário analítico do ocidente medieval*. São Paulo: Unesp, 2017b.

SILVA, J. B. C. Breve introdução aos estudos das paixões em S. Tomás de Aquino (I). *Institutum Sapientiae*, p. 219-233, 2010. Disponível em: <https://institutumsapientiae.files.wordpress.com/2011/07/sc-2010-06-joc3a3o.pdf>. Acesso em: 18 jul. 2021.

STREFLING, S. R. *As virtudes principais em Tomás de Aquino*. Pelotas: UFPEL, 2020.

TAVARES, A. L. *A reelaboração da noção Boeciana de pessoa na Summa Theologiae (Prima Pars, Quest. 29)*. Dissertação (Mestrado em Filosofia). Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Paulo, Guarulhos, 2014.

TURMINA, L. B. *O Livre-arbítrio no pensamento de Tomás de Aquino*. Dissertação (Mestrado em Teologia). Programa de Pós-Graduação em Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2014.

A defesa dos conversos por Juan de Torquemada (Castela, 1449)

Kellen Jacobsen Follador

Eis que seus inimigos se agitam, os que te odeiam levantam a cabeça. Eles tramam um plano contra teu povo, conspiram contra teus protegidos, e dizem: 'Vinde, vamos removê-los do meio das nações, e o nome de Israel nunca mais será lembrado.'
Salmo 82, 3-5. Prólogo, Tratado contra los madianitas e ismaelitas, Juan de Torquemada.

Um dominicano de linhagem judaica

Juan de Torquemada nasceu em 1388 na cidade de Valladolid. Cristão de origem judaica e filho de um militar, pertenceu a uma importante família da nobreza castelhana. Foi um dos maiores teólogos e pensadores da Igreja no século XV. Escreveu diversas obras e defendeu uma reforma da Igreja que não renunciasse a sua unidade, por isso advogou em defesa do ministério papal e dos cristãos de origem judaica.

Seu pensamento e suas obras se alinham a pensadores da escola dominicana, como Alberto Magno e Tomás de Aquino. Ao longo da vida conquistou diversos cargos e prelaturas que lhe possibilitaram advogar em prol de diferentes causas e auxiliar financeiramente ou atuar como mecenas em diferentes dioceses. Após a morte do papa Pio II em 1464 chegou a ser candidato à sucessão, mas desistiu durante o processo alegando motivos de saúde e idade. Faleceu em

26 de setembro de 1468, em Roma, e foi enterrado na Basílica de Minerva, na da Capela da Assunção, construída por ele enquanto obra social.

Membro da Ordem Dominicana, aos vinte e seis anos participou do Concílio de Constança (1414-1418) como secretário do frei Luis de Valladolid, superior da igreja de São Paulo de Valladolid. Após o término do concílio, e devido ao destaque alcançado pelos serviços prestados, foi enviado a Paris para completar sua formação acadêmica, obtendo o título de licenciado (1424), e logo depois de doutor (1425) em Teologia.

Ao regressar a Valladolid em 1426, seu objetivo era ser professor de Teologia do Convento de São Paulo. Porém, com o falecimento de frei Luis de Valladolid, Juan de Torquemada foi eleito como prior do convento (1426-1429) no qual atuaria como professor. Após concluído o triênio no cargo, tempo máximo que cada membro poderia ocupar, foi eleito para prior no convento de São Pedro Mártir de Toledo (1429-1432). A ocupação desses cargos, demonstra como a visibilidade política proporcionada pela participação no Concílio de Constança e a formação intelectual e religiosa em Paris, proporcionaram a Juan de Torquemada uma rápida ascensão na hierarquia eclesiástica e um papel de destaque na corte castelhana.

Como representante do rei de Castela, Torquemada foi enviado ao Concílio da Basileia (1431-1449). Esse concílio, em continuidade ao de Constança, tinha como objetivos resolver discordâncias doutrinárias, promover a paz entre os povos e a reforma da Igreja. De modo geral, Torquemada, que participou ativamente do concílio, era partidário da reforma. Porém, na medida em que o concílio avançava e as discordâncias e ingerências políticas levavam à radicalização e extremismos das posições, inclusive com a indicação de deposição do papa Eugênio IV (1431-1447), Juan de Torquemada passou a ponderar seu discurso buscando um equilíbrio que não colocasse em risco a unidade da Igreja e o desejo de reforma. Na busca por esse equilíbrio, passou a defender a autoridade do papa, visto que

o ministério papal conferia unidade à Igreja. A defesa da unidade da Igreja sempre foi uma causa defendida por Juan de Torquemada, a exemplo de sua participação religiosa e política na resolução de conflitos que envolveram cristãos-velhos e conversos no reino de Castela.

No que se refere ao Concílio da Basileia, o auge de sua participação talvez tenha sido sua apresentação *clavis reformationis apostolicae* em 8 de junho de 1433 quando interveio em defesa do papa e convenceu grande parte da assembleia. O destaque do dominicano no Concílio da Basileia e sua defesa do ministério papal enquanto unidade da Igreja, rendeu-lhe a nomeação como Mestre do Sacro Palácio (teólogo do papa), em 1435 por Eugênio IV. Tal função deu condições a Torquemada para conhecer e opinar sobre diferentes questões teológicas, diplomáticas, jurídicas e políticas. Em reconhecimento de seus méritos, em 1439 o papa Eugênio IV o nomeou a cardeal presbítero com o título de São Sisto e Defensor da Fé.

Devido aos cargos conquistados junto à cúria romana, Torquemada era assessor do papa Nicolau V à época do Conflito de Toledo (1449).¹ Por causa do contexto no qual estava inserido, à experiência política frente a diversas embaixadas, ao fato de ter vivido e conhecer a realidade toledana e, talvez, por ser de origem judaica, o dominicano se viu imerso na discussão teológica e jurídica que levou a sua intervenção por meio da obra *Tratado contra los Madianitas e Ismaelitas*.²

O conflito de Toledo eclodiu como uma rebeldia de cristãos-velhos contra o monarca João II, mas que no plano político e religioso teve como suas maiores vítimas cristãos de origem judaica. Estes, foram acusados de traição e conluio com o favorito do rei Álvaro de Luna, desafeto de parte da nobreza cidadina toledana. A comunidade cristã-nova foi destruída, tendo suas casas e bens pilhados, e muitos membros assassinados e presos.

1 Sobre o conflito de Toledo, cf. Follador (2021).

2 *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas adversarios et detractores fidelium qui de populo israelitico originem traxerunt.*

Em relação aos conversos, cuja lealdade à monarquia era conhecida, o líder da revolta, Pedro Sarmiento, lançou a acusação de heresia. Como os conversos eram acusados de seguir o judaísmo às escondidas foi nomeada uma comissão para investigar as denúncias de infidelidade religiosa. Após a investigação, alguns conversos que não conseguiram fugir foram presos e torturados. Eles confessaram as práticas judaicas e foram condenados à pena capital com morte na fogueira e perda dos bens, confiscados pelo novo governo da cidade (HOWELL, 2002, p. 23).

Para além do “tribunal inquisitorial”, que sem as devidas prerrogativas jurídicas julgou e puniu os conversos, o líder da revolta enviou uma carta o rei na qual anunciava a criação da lei *Sentencia-Estatuto*, promulgada em sessão plenária no dia 5 de junho de 1449. Pedro Sarmiento sancionou a lei em nome dos alcaides, juízes, cavaleiros, escudeiros e povo da cidade de Toledo e alegou que ela estava alicerçada em um privilégio que a cidade recebeu do rei Afonso (sem mencionar qual), nas leis canônicas e leis de Castela. Segundo a *Sentencia-Estatuto*, todos os conversos “pretéritos, presentes e por vir” eram descendentes da “perversa linhagem dos judeus” e por isso suspeitos na fé cristã. Continuando a lei dizia:

por razão das heresias e delitos, insultos e crimes por eles cometidos, sejam tidos, como o direito os tem, por infames, inábeis, incapazes e indignos para ter qualquer officio e benefício público e privado na cidade de Toledo [e] dar testemunho e fé como escrivães públicos ou como testemunhas [...] pelos quais pudessem fazer injúrias, agravos e maus tratos aos cristãos-velhos. (*Sentencia*, p. 26).

Promulgada a lei, os conversos de linhagem judaica estavam proibidos de ocupar quaisquer cargos públicos ou privados, de receber quaisquer honrarias ou benefícios, e testemunhar contra os cristãos-velhos. A justificativa se baseava por um lado na infidelidade religiosa, pois, segundo a lei, os conversos observavam os ritos e cerimônias judaicas; e, por outro lado, na ocupação indevida de cargos, pois haviam sido adquiridos “por compra [...], favores e outras sutis e enganosas maneiras” (*Sentencia*, p. 22). De acordo com os mentores da lei, tudo havia sido feito em malefício da coroa, do rei e dos cristãos-velhos, pois os conversos praticavam

“delitos e crimes” contra o “serviço de Deus, do senhor rei e do bem público da cidade” de Toledo (*Sentencia*, p. 23).

A implantação da *Sentencia-Estatuto* na cidade de Toledo gerou um “mal-estar” entre os conversos e os cristãos-velhos de diferentes regiões da coroa. Em um plano prático e imediato, a lei afetou especificamente quatorze escritanias ocupadas por cristãos-novos na cidade de Toledo.³ Posteriormente a lei serviu para o acirramento dos conflitos, uma vez que havia uma prerrogativa jurídica para a estigmatização e exclusão social dos cristãos de linhagem judaica, e serviu também como base para a criação dos estatutos de pureza de sangue em diferentes instituições eclesiásticas e seculares, que objetivavam proibir a participação de membros de linhagem judaica (PÉREZ FERREIRO, 2002, p. 75).⁴ Como destaca Cantera Montenegro (1997, p. 15), a “transcendência histórica” da *Sentencia-Estatuto* vai muito além dos acontecimentos de 1449.

A *Sentencia* gerou muitas discussões em todo o reino de Castela e principalmente durante os meses nos quais o conflito se estendeu. Foi neste contexto que Juan de Torquemada se viu, mais uma vez, convidado a defender a unidade da Igreja. Mais que isso, a *Sentencia-Estatuto* atingia benefícios e privilégios que muitos conversos haviam conquistado na hierarquia eclesiástica, na corte régia e na sociedade castelhana como um todo. Diferentes homens de saber,⁵ especialmente juristas e

3 Os escrivães municipais eram funcionários que redatavam os documentos e as atas das reuniões do conselho que governava a cidade.

4 Pérez Ferreiro (2002, p. 75), ao contrário de Vidal Doval (2013, p. 7), defende que a *Sentencia-Estatuto* foi o primeiro estatuto de pureza de sangue. No final do século XV, algumas instituições eclesiásticas acrescentaram em seus regimentos um estatuto e, a partir de então, somente candidatos sem ascendência judaica poderiam ser membros dessas instituições. Os estatutos foram largamente utilizados nos séculos XVI e XVII, com menor intensidade nos séculos XVIII. Ordens religiosas, ordens militares, universidades, corporações de ofícios são exemplos de instituições que aderiram aos estatutos com o objetivo de destacar o comprometimento com os valores da sociedade espanhola (DOMÍNGUEZ ORTIZ, 1993, 144).

5 Usamos o termo *homens de saber* conforme a proposta de Jacques Verger em sua obra *Homens e saber na Idade Média*. Apesar de esse termo não ser usado no medievo, Verger (1999, p. 16) defende que ele se apresenta como “fórmula mais neutra” para o estudo dos indivíduos que possuíam o domínio de determinados saberes e que podiam ser considerados no final da Idade Média como “agentes eficazes de evolução, não somente intelectual, mas religiosa, social e política, das civilizações ocidentais”.

eclesiásticos, escreveram contra a *Sentencia-Estatuto* como uma forma de orientar o monarca e a Igreja, mas, como já mencionado, aqui comentaremos apenas a obra *Tratado contra los Madianitas e Ismaelitas* de Juan de Torquemada.⁶

A defesa da linhagem judaica

Ao longo de sua trajetória eclesiástica e política, Torquemada havia defendido que a Igreja deveria intervir em questões políticas (temporais) quando sua unidade, a dignidade da fé ou a liberdade de cristãos eram ameaçadas. A rebelião e a perseguição dos conversos em Toledo atentavam contra essas três frentes e o papa Nicolau V solicitou ao cardeal um estudo e análise sobre os acontecimentos.

Acreditamos que os escritos iniciais da obra de Juan de Torquemada, *Tractatus contra Madianitas et Ismaelitas*⁷ (p. 243-336), tenham sido elaborados poucas semanas após a promulgação da *Sentencia-Estatuto*, a tempo de embasar a bula de Nicolau V *Humani Generis Inimicus* divulgada em setembro de 1449. Provavelmente, para não levantar suspeitas quanto à intervenção do cardeal de linhagem judaica sobre as decisões papais, o texto de Torquemada tornou-se público apenas no início de 1450 (GONZÁLEZ ROLÁN; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, 2012, p. 94).

De qualquer modo, por mais que o *Tractatus* tenha semelhança doutrinal com a bula papal e não a mencione, o que levou à dúvida sobre sua influência sobre ela, Cantera Montenegro (1997, p. 25) acredita que boa parte do texto foi composta depois do *El Memorial* (obra em defesa da *Sentencia-Estatuto* escrita provavelmente entre setembro e dezembro de 1449), pois apresenta uma “refutação, quase ponto por ponto” desta obra, “interpretando em sentido

6 Sobre os debates que surgiram em 1449 sobre a *Sentencia-Estatuto*, cf. Follador (2016).

7 Nosso objetivo aqui não foi analisar toda a refutação de Torquemada sobre as acusações lançadas contra os conversos. A obra *Tractatus* é extensa e seria impossível realizar essa tarefa em um capítulo de livro. O objetivo foi apenas de apresentar Juan de Torquemada e a defesa que fez da unidade da Igreja, igualdade religiosa e de direitos de todos os cristãos, incluindo os conversos

oposto as citações das Sagradas Escrituras, glosas e comentários do direito romano, cânones, decretos e leis do reino”.

Torquemada defendeu a unidade da Igreja frente ao intento de segregação social promovido pelos cristãos-velhos toledanos que participaram dos ataques aos conversos ou que apoiaram a *Sentencia-Estatuto*. Acusou-os de heresia por discursar contra a eficácia do batismo, e os criticou por desobediência ao rei, pelos roubos e assassinatos perpetrados contra famílias cristãs-novas.

A defesa da unidade da Igreja, do sacramento do batismo, da universalidade da redenção e da igualdade entre cristãos foi usada em prol dos conversos, uma vez que a teologia cristã afirmava que o batismo tinha o poder de limpar os pecados daqueles que aceitavam o cristianismo. Por sua vez, as leis castelhanas, respeitadas as hierarquias sociais, defendiam a igualdade de direitos entre cristãos.

De todas as obras que surgiram no calor da rebelião toledana e da promulgação da *Sentencia-Estatuto*, a de Torquemada foi a que mais bem pontuou a defesa acerca da linhagem judaica, partindo do pressuposto de que ela não era condenada como infiel e adúltera e, desse modo, negando as razões utilizadas pelos defensores da *Sentencia* para inabilitar os conversos e estigmatizá-los como infieis.

O cardeal pontuou quatro razões que, em sua opinião, negavam a teoria discriminatória da *Sentencia*. A primeira razão é que o filho de Deus “nasceu da raça judaica segundo a carne [...] a raça mais digna, nobre, santa e religiosa que havia no mundo” (*Tractatus*, p. 269). A segunda razão versa sobre a Eucaristia. De acordo com Torquemada, da linhagem judaica “foi tomada a verdadeira carne de Cristo e seu precioso sangue, que neste sacramento se oferece como alimento vital para as almas” (*Tractatus*, p. 270). A terceira e quarta razão apoiam-se respectivamente no fato de “a Virgem Santíssima e todos os santos padres do antigo e do novo testamento” descenderem do povo judeu. Para o Torquemada, era uma blasfêmia dizer que todos eles nasceram de uma linhagem condenada, infiel e adúltera e sua obra havia sido escrita também no intuito de defender a honra e a linhagem de Jesus Cristo e da Virgem Maria (*Tractatus*, p. 336).

Para além das quatro razões apontadas anteriormente e que estão relacionadas à ascendência dos conversos, Torquemada defendeu que a discriminação proposta pelos rebeldes toledanos insultava o sacramento do batismo, uma vez que este sacramento limpava “toda a mancha [...] e suspeita dos pecados anteriores pelo sinal da fé e justiça de Deus” (*Tractatus*, p. 262).

Após o surgimento da *Sentencia-Estatuto*, difundiu-se a teoria de que a linhagem judaica se encontrava com uma *mancilla*, isso é, com uma mancha desonrosa que era transmitida através da descendência. De acordo com Mary Douglas (1991, p. 30), a defesa da pureza em contraposição ao impuro se insere nos sistemas simbólicos de classificação, nos quais a impureza equivale à desordem social e “ordenar pressupõe repelir os elementos não apropriados”. Segundo a autora, essa diferença é crucial nas relações sociais, pois os indivíduos são identificados por meio da classificação que recebem em um sistema hierárquico. Assim, o converso era tido como um ser impuro que transgredia a organização social na medida em que possuía, por exemplo, cargos e títulos honoríficos que deveriam ser exclusivos dos cristãos-velhos, cuja linhagem não estava manchada pelos pecados da negação de Jesus Cristo como Messias e do deicídio.

Em vertente análoga a de Douglas, Augé (1994, p. 56) afirma que a ideia de pureza baseada na origem da raça ou linhagem – sinônimos de família – garante a pureza da linhagem “através de uma fidelidade e de uma tradição histórica”, que, em nossa tese, podemos equiparar à fidelidade ao cristianismo. Conforme o autor, “são considerados impuros apenas aqueles que traíram as suas origens” (1994, p. 56), e, conforme defendido pela lógica cristã-velha, os judeus e seus descendentes podem ser enquadrados neste modelo de impureza, pois negaram suas origens ao não aceitarem Jesus Cristo como o Messias e levá-lo à morte.

Assim, havia a acusação de que o batismo era inválido, pois o “receberam apenas no couro e não no coração” (*Suplicación y requerimiento*, p. 5). A carta “*Suplicación y requerimiento*” escrita por Pedro Sarmiento, líder da revolta, e endereçada a João II apenas repetia uma máxima

bem conhecida em Castela desde as conversões forçadas de 1391. Contra essa generalização, Juan de Torquemada (*Tratado*, p. 251; 296-297), argumentava que existiam “maus cristãos, suspeitosos na fé ao praticar em suas casas alguns ritos da Lei Antiga”, mas que era incorreto estender o erro de alguns a todos. Além disso, havia a discussão sobre a manutenção do pecado por via hereditária.

A transmissão do pecado por via hereditária foi negada por Juan de Torquemada, com base (principalmente) nas passagens de Ezequiel 18, 20⁸ e no capítulo *Iudaeos* do IV Concílio de Toledo (633)⁹. Após analisar os cânones do concílio, Torquemada (*Tractatus*, p. 260) concluiu que os conversos que fossem bons cristãos poderiam conservar seus cargos, pois “o filho não sofre o castigo da iniquidade do pai” (Ezequiel, 18, 20).

Torquemada refutou a fundamentação teológica e legislativa da principal acusação lançada contra os conversos na *Sentencia*, a de serem descendentes de uma linhagem pecadora. Quanto a isso, o cardeal afirmou que segundo o direito canônico não havia fundamentação para tal, e segundo as escrituras essa acusação era blasfema e herética, uma vez que Jesus Cristo, Maria e os apóstolos eram todos judeus; era herética também por negar a Paixão de Cristo e por negar a eficácia dos sacramentos do batismo e penitência.

Para Torquemada, de acordo com o *Tractatus*, a graça alcançada pelo batismo dos pais cristãos-velhos não passava para os filhos, assim como o pecado dos judeus ou a circuncisão não passavam para a linhagem. Todos nasciam pecadores e precisavam passar pelo ritual do batismo para serem purificados. Assim, os cristãos-velhos estavam equivocados ao vangloriar a antiguidade do batismo de seus antepassados. O perdão do pecado original cabia a cada um por meio do batismo, e a salvação era resultado da fidelidade cristã.

8 “Sim, a pessoa que peca é a que morre! O filho não sofre o castigo da iniquidade do pai, como o pai não sofre o castigo da iniquidade do filho: a justiça do justo será imputada a ele, exatamente como a impiedade do ímpio será imputada a ele”.

9 O cânone 65 determinou que os judeus e seus descendentes não ocupassem cargos públicos, pois “comentem injustiças com os cristãos”

Reforçando a interpretação de Juan de Torquemada, outro religioso de origem judaica, o bispo Alonso de Cartagena escreveu um tratado teológico em defesa dos conversos. Cartagena, em *Defensorium Unitatis Christianae* (p. 99-398), discutiu que a única diferença que havia entre os cristãos era referente a possuir ou não uma posição social que lhes conferisse nobreza, e que essa posição não se relacionava com a origem religiosa do súdito, pois “todas as diferentes procedências foram reunidas em um só corpo [...] ainda que tenhamos muitos membros e um seja mais nobre que o outro pela diferença de funções que desempenha” (*Defensorium*, p. 210). Defendeu também que o preconceito anticonverso colocava em perigo a unidade da Igreja e gerava uma heresia cismática entre os cristãos.

Ao analisar a refutação de Juan de Torquemada e Alonso de Cartagena sobre a transmissão do pecado pela linhagem, nos deparamos com uma interpretação de cunho teológico. Nenhum pecado seria transmitido pela linhagem porque, segundo os religiosos, o batismo limpava os pecados daquele que se convertia. Desse modo, não havia transmissão hereditária porque não havia pecados a transmitir, todos eles desapareceram pela graça do batismo. Torquemada e Cartagena utilizaram as ferramentas e os conhecimentos que estavam disponíveis a eles no século XV para analisar pressupostos de ordem biológica, como a hereditariedade, sob um viés teológico.

Outro fator que reforçava a crença dos cristãos-velhos na transmissão dos pecados era sua autointitulação como cristãos-velhos *lindos*. Vários documentos de cunho anticonverso fazem uso dessa terminologia em contraponto aos termos pejorativos usados contra a linhagem judaica. No texto da *Sentencia* a expressão “cristãos-velhos *lindos*” aparece quatro vezes e na *Carta de privilegio* três vezes. O *El Memorial*, de Marcos García de Mora, não usa o termo *lindo* e não sabemos precisar o porquê, mas cita uma única vez o termo *limpio*, que significa “limpo”. Para Elias Lipiner (1977, p. 97), a acepção para o termo *lindo* é “puro”, “limpo”, ou “perfeito”. Por essa interpretação, os cristãos-velhos

que se autointitulavam *lindos* provavelmente se consideravam cristãos puros, limpos da mácula do sangue judaico e portadores de valores como dignidade, confiabilidade, idoneidade, honra e boa consciência (CARNEIRO, 2005, p. 271).

Porém, de acordo com Corominas e Pascual (1989, p. 659-661), a origem etimológica de *lindo* como *limpidus* – que significa “limpo” – é impossível, e, para os séculos XIV e XV, tinha a acepção de “autêntico”, “puro” e “nobre”, mais especificamente “nobre” para a adjetivação da expressão “cristãos-velhos”. Pela acepção apresentada por Corominas e Pascual, os cristãos-velhos que participaram da rebelião de Toledo se consideravam nobres em detrimento dos conversos que não possuíam essa característica. Mas a que nobreza os partidários da *Sentencia* se referiam?

Em meados do século XV, havia a interpretação de que existiam três tipos de nobreza: teológica, natural e civil. A nobreza teológica era aquela que cabia aos clérigos; a nobreza natural estava relacionada às virtudes morais, específicas a cada indivíduo; e a nobreza civil era adquirida por meio de concessão régia e estava relacionada aos títulos nobiliárquicos. Nesse caso, a linhagem passava a desfrutar dos benefícios inerentes ao título, dentre eles participar da organização política e administrativa das cidades por meio da ocupação de cargos públicos; ser um cavaleiro e compor a elite guerreira; ou receber títulos universitários e compor a elite intelectual. Todas as três formas de benefícios estavam disponíveis àqueles cuja família detinha títulos nobiliárquicos.

Com base nos documentos de cunho anticonverso escritos durante a rebelião,¹⁰ acreditamos que os cristãos-velhos responsáveis pela redação da *Sentencia-Estatuto* comungavam de uma opinião que provavelmente era comum entre aqueles que reprovavam a ascensão social e política dos cristãos de origem judaica. Assim, levando-se em consideração o questionamento sobre nobreza, podemos interpretar que as fontes atacam a nobreza natural, negada aos conversos por reproduzirem os maus hábitos e pecados judaicos.

10 Os documentos são *Sentencia-Estatuto*, *El Memorial*, *Carta de Privilegio del Rey Juan II a un hijodalgo*.

Por carregarem na linhagem a “mancha do pecado”, os conversos não poderiam receber títulos ou benefícios que lhes conferissem nobreza, e, em decorrência disso, não poderiam acessar as demais formas de nobreza, isso é, teológica e civil.

Desfechos finais e a atuação de Torquemada

Entre abril e maio de 1450, o rei castelhano João II mandou publicar as bulas papais de condenação à revolta e à lei discriminatória *Sentencia-Estatuto*. A bula *Si ad Reprimendas* (p. 265-269) condenou Pedro Sarmiento e seus seguidores pela atitude de *lesa magestatis* contra o rei João II e pelas violências contra clérigos e leigos que não concordavam com a rebelião. A bula *Humani Generis Inimicus* (p. 253-257) reconheceu o direito de todos os conversos, independentemente da procedência religiosa, de terem os mesmos direitos que os cristãos-velhos e proibiu qualquer diferenciação, principalmente no que se refere ao acesso a honras, cargos públicos e eclesiásticos.

Como já mencionado, a historiografia está de acordo sobre a influência de Torquemada e do *Tractatus* sobre a redação das bulas de Nicolau V, favoráveis aos conversos e a igualdade religiosa e de direitos entre cristãos, independente da procedência religiosa. Infelizmente não conhecemos fontes de Torquemada a respeito dos desfechos finais sobre a rebelião de Toledo e sobre o preconceito e violência contra conversos. Como o *Tractatus* foi uma reflexão teológica encomendada a critério de aconselhamento sobre a *Sentencia*, podemos supor que o cardeal agiu conforme a Coroa e o papa o solicitaram, nada além disso.

A reação da oligarquia toledana acerca da bula *Humani Generis Inimicus* colocou em risco o acordo de paz que havia acabado com a revolta. Desse modo, João II solicitou ao papa a suspensão da bula que condenava a discriminação dos cristãos-novos, e, em outubro de 1450, a bula foi anulada com a justificativa de evitar “discórdia, tumultos e grandes males” e “para que reine perpetuamente a paz”

(*Suspensio*, p. 283).¹¹ Em 21 de março de 1451, o rei emitiu um indulto para todos os moradores da cidade de Toledo, perdoando-os da má conduta – desrespeito ao rei, roubos e assassinatos de conversos – durante os meses de rebeldia. Além disso, o monarca se calou quanto à validade da *Sentencia*, o retorno dos conversos expulsos da cidade e a restituição de seus cargos. Não bastassem as atitudes do rei, em novembro de 1451, Nicolau V emitiu uma bula *Inter Curas Multiplices* (p. 297-299) autorizando o estabelecimento de um Tribunal Inquisitorial em Castela. Porém, a bula nunca foi publicada. Talvez o monarca João II acreditasse que os acontecimentos de 1449 já haviam servido como um aviso para os conversos, tanto no que se refere às ambições políticas e sociais, quanto àqueles que se mantinham fiéis ao judaísmo.

A anulação das bulas condenatórias pelo papa e as atitudes do rei mostraram quão suscetíveis eles estavam às pressões políticas. A atitude de ambos certamente foi mal recebida pelos conversos de Castela. Estava claro que os cristãos-novos se encontravam desamparados, e isso resultou na grande quantidade de ataques que ocorreu durante o governo de Henrique IV (1454-1474), uma vez que ele foi tão negligente quanto João II em enfrentar os grupos da nobreza que faziam oposição ao seu reinado e à inserção dos conversos nas estruturas de poder que controlavam a sociedade castelhana.

Referências

Fontes

ALONSO DE CARTAGENA. Defensorium Unitatis Christianae. In: VERDÍN-DÍAZ, G. (ed.) *Alonso de Cartagena y el Defensorium Unitatis Christianae*. Principado de Asturias: Universidad de Oviedo, 1989.

ANÔNIMO. Carta de Privilegio del Rey Juan II a un hijodalgo. In: GONZÁLEZ

¹¹ O título da bula deixa claro o motivo de sua escritura: *Suspensio executionis cuiusdam littere emanate ad instanciam regis Castellae super facto Iudeorum de Hispania* [sic]. Todas as bulas de Nicolau V citadas nesse trabalho encontram-se em: González Rolán e Saquero Suárez-Somonte (2012).

ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P (eEd.). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

BÍBLIA. Português. *Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulus, 2006.

MARCO GARCÍA DE MORA. El Memorial. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P (ed.). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

NICOLAU V. Humani Generis Inimicus. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P (Ed.). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

PEDRO SARMIENTO. Sentencia-Estatuto. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P (ed.). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

PEDRO SARMIENTO. *Suplicación y requerimiento*. In: GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P (ed.). *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

Bibliografía

AUGÉ, M. Puro/Impuro. In: ROMANO, R. (dir.) *Enciclopédia Einaudi*. v. 30. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p.55-73.

BENITO RUANO, E. *et. al. Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

CANTERA MONTENEGRO, E. El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento. *Espacio, Tiempo y Forma: História Medieval*, n. 10, p. 11-29, 1997.

CARNEIRO, M. L. T. *Preconceito racial em Portugal e Brasil Colônia: os cristãosnovos e o mito da pureza de sangue*. São Paulo: Perspectiva, 2005.

COROMINAS, J.; PASCUAL, J. A. *Diccionario crítico etimológico castellano y hispánico*. Madrid: Gredos, 1989.

DOMÍNGUEZ ORTIZ, A. *Los judeoconversos en la España moderna*. Madrid: Mapfre, 1993.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. Lisboa: Edições 70, 1991.

FOLLADOR, K. J. “O receberam apenas no couro e não no coração”: A estigmatização dos cristãos de origem judaica e o surgimento da Sentencia-Estatuto (Castela, 1391-1449). In: FELDMAN, Sérgio Alberto; GATT, Pablo; CARNIEL, Joana Scherrer. *Poder, autoridade e representações no contexto Tardo Antigo e Medieval*. Vitória: Milfontes, 2021.

FOLLADOR, K. J. *Uma linhagem manchada pelo pecado: A representação e a estigmatização dos judeus-conversos a partir da perspectiva cristã (Castela, 1391-1478)*. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2016.

GONZÁLEZ ROLÁN, T.; SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE, P. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del relator: estudio introductorio, edición crítica y notas de los textos contrarios y favorables a los judeoconversos a raíz de la rebelión de Toledo de 1449*. Madrid: Aben Ezra, 2012.

HOWELL, V. La rebelión de Toledo-1449. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

LIPINER, E. *Santa Inquisição: terror e linguagem*. Rio de Janeiro: Documentário, 1977.

PÉREZ FERREIRO, E. El tratado de Torquemada y la controversia estatutaria en la décimoquinta centuria. In: BENITO RUANO, E. et. al. *Tratado contra los madianitas e ismaelitas de Juan de Torquemada: contra la discriminación conversa*. Madrid: Aben Ezra, 2002.

VERGER, Jacques. *Homens e saber na Idade Média*. Bauru: EDUSC, 1999.

VIDAL DOVAL, R. *Misera Hispania: Jews and conversos in Alonso de Espina's Fortalitium Fidei*. Oxford: Committee, 2013.

 (27) 3376-0363

 facebook.com/EditoraMilfontes

 @espacomilfontes

Conheça mais sobre a Editora Milfontes.
Acesse nosso site e descubra as novidades que preparamos para Você.
Editora Milfontes, a cada livro uma nova descoberta!



Este impresso foi composto utilizando-se as famílias tipográficas
Cormorant Garamond.

É permitida a reprodução parcial desta obra, desde que citada
a fonte e que não seja para qualquer fim comercial.



M I L F O N T E S