Revista Mundo Antigo

Ano VI – Volume VI – Junho – 2017
ISSN: 2238-8788
Número 12

NEHMAAT
Antiga, Medieval e Aarqueologia

Revista

Mundo Antigo

Revista científica eletrônica
Publicação semestral
História Antiga, Medieval e Arqueologia
Ano VI - Volume VI – Número 12 – Junho – 2017

Electronic journal
Biannual publication
Ancient History, Medieval and Archaeology
Year VI - Volume VI – Number 12 – June –2017

EXPEDIENTE
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF
Reitor: Prof. Dr. Sidney Luiz de Matos Mello

INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR
Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT
Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA - CGH
Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

NEHMAAT - UFF - ESR
NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)
Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

EDITOR
Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

EQUIPE EDITORIAL
Profª. Drª. Carolina Fortes (UFF-ESR)
Profª. Drª. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)
Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)
Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)

CONSELHO EDITORIAL
Profª. Drª. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Profª. Drª. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Profª. Drª. Ana Lívia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof. Dr. Celso Tompson (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Profª. Drª. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).
Universidade do Rio de Janeiro.

Prof. Dr. Claudio Carlan (UFAL).
Universidade Federal de Alfenas.

Prof. Dr. Marcus Cruz (UFMT).
Universidade Federal de Mato Grosso.

Profª. Drª. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Profª. Drª. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Profª. Drª. Maria Regina Candido (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Profª. Drª. Renata Garrafoni (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.

Todos os direitos reservados aos autores.
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.
Está publicação é de acesso aberto e livre de taxas.

All rights reserved to the authors.
The articles/papers are the responsibility of their authors.
This publication is an open journal and free of charge.

FICHA CATALOGRÁFICA:

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 6, v. 6, nº 12 (Junho, 2017) – Modo de acesso: http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes.

ISSN 2238-8788

História antiga. 2. História medieval. 3. Arqueologia antiga.

CDD 930

SUMÁRIO

EDITORIAL

11/13 Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

15/19 Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR)

RESENHA/REVIEW

187/188 O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo.
Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa
Pedro Paulo A. Funari (UNICAMP)

189/200 La possession de Loudun - Michel de Certeau
Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa (UNESP-FAAC)

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

201/208 Equipe Editorial

ARTIGOS/PAPERS

23/40 El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones
José Geraldo Costa Grillo (UNIFESP)
Pedro Paulo Abreu Funari (UNICAMP)

41/56 A reprodução ideológica d'*o livro da Ordem da Cavalaria*, de Raimundo Lúlio, no estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro
Robson Rafael de Oliveira Nascimento (UERJ)

57/77 A *métis* grega, a caça perfeita e a pesca ou "como não ser um dissimulador"
Ana Livia Bomfim Vieira (UEMA/ MNEMOSYNE)

79/101 Cristianismo *jeronimiano* e as nobres mulheres de Roma: uma reflexão a partir das cartas de São Jerônimo
Eduardo Silva Leite (PPGH-UFMT)

103/112 A participação da Maçonaria na educação no final do século XIX no Brasil
Samuel Vieira da Silva (INFES/UFF)
Adílio Jorge Marques (INFES/UFF)

.

113/137 Filosofia em tempos de guerra - o pensamento de Francisco de Vitoria
Lucas Magalhães Costa (UNIFAL)
Paulo César Oliveira (UNIFAL)

139/154 O Deus Moisés e o profeta Arão (EX 4,10-17)
Rafael França (PUC)

155/171 A antagonia dos dois mundos de uma Mulher: o literário e o real.. A misoginia do trovadorismo ao contemporâneo
Andréa Hamminni Pires da Silva Avila Franquetto (UENF)
Carla Barcelos Nogueira Soares (FAFIC)

173/184 A representação de Cleópatra VII na obra de Guido Reni
Thamis Malena Marciano Caria (UFJF)

Revista Mundo Antigo

Editorial

Editorial

Nesta edição recebemos as contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), Universidade Federal Fluminense – Páuda (INFES-UFF), UNIFESP, Universidade Federal de Alfenas (UNIFAL), PUC-São Paulo, Universidade de Campinas (UNICAMP), Universidade Estadual do Maranhão (UEMA).

Finalmente gostaria de agradecer aos pesquisadores que contribuíram para esta edição favorecendo, deste modo, a circulação de pesquisa docente e discente.

Um grande abraço!

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (HISTÓRIA UFF - ESR)
(Editor)
Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil

Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation

PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

A Revista Mundo Antigo é uma publicação científica semestral sem fins lucrativos de História Antiga, Medieval e Arqueologia do *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes.

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

- Promover o intercâmbio entre pesquisadores, professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Disseminar pesquisas de professores e pós-graduandos do Brasil e do exterior.
- Permitir acesso ágil e fácil à produção acadêmica de modo a ser usada em pesquisas futuras por discentes e docentes.
- Estimular a produção de conhecimento sobre a História Antiga, História Medieval e Arqueologia Antiga.
- Divulgar publicações, eventos, cursos e sites, quando possível, de modo a contribuir com a pesquisa docente e discente.
- Estabelecer uma relação entre mundo antigo e mundo contemporâneo, quando possível, para uma melhor compreensão dos processos históricos.

Todos os direitos reservados aos autores.
Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRPITION AND OBJECTIVES

The Mundo Antigo Journal is an open access journal (free of charge) publication of Ancient History, Middle Ages and Archaeology from *Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar* (NEHMAAT - Center for Studies in Middle Ages, Ancient History and Interdisciplinary Archaeology) of undergraduate program in History, of University Federal Fluminense – Instituto de Ciência da Sociedade e Desenvolvimento Regional – ESR – Campos dos Goytacazes city (Rio de Janeiro – Brazil).

The Mundo Antigo Journal aims to:

• To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.

• Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.

• Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.

• Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.

• Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.

• Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.
The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

Visa analisar a utilização ou apropriação de elementos do mundo antigo e medieval como forma de legitimidade cultural, social e das relações de poder no mundo moderno e contemporâneo.

Cultura, Economia, Sociedade e Relações de Poder na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa no que se refere à Antiguidade e a Idade Medieval. Com relação à Antiguidade pretende-se privilegiar culturas tais como: Egito, Grécia, Roma, Mesopotâmia, Pérsia e Índia em princípio.

Religião, Mito e Magia na Antiguidade e na Idade Média.

Permite ampla possibilidade de pesquisa sobre práticas mágico-religiosas e relações sociais e de poder.

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

Visa analisar sociedades africanas complexas e a ocupação de certas regiões da África pelas civilizações do Mediterrâneo tomando por base as contribuições européias, norte-americanas e sul-americanas, bem como as contribuições de pesquisadores africanistas.

ENGLISH - EDITORIAL LINE AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

Aims to analyze the use and appropriation of elements of ancient and Middle Ages to promote cultural and social legitimacy in the modern and contemporary world.

Culture, Economy, Society and Power Relations in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to study with regard to the antiquity and Middle Ages. Regarding the antiquity intended to focus on cultures such as Egypt, Greece, Rome, Mesopotamia, Persia and India in principle.

Religion, Myth and Magic in Antiquity and the Middle Ages.

Allows ample opportunity to research magic-religious practices, and social relation of power.

Culture, Religion and Society in Ancient Africa and African Middle Ages.

Aims to analyze African societies and the occupation of Africa (certain areas by Mediterranean societies) based upon Europe, North America and South America contributions as well as the African researchers.

Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF-ESR)

(Editor)

Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers

El Culto Imperial Romano y el Cristianismo inicial, algunas consideraciones

José Geraldo Costa Grillo[1]
Pedro Paulo Abreu Funari[2]

Submetido em 06/2017
Aceito em 06/2017

RESUMEN:
Los autores tratan de las relaciones de los primeros cristianos con el culto imperial romano, concentrándose en un aspecto de relevancia teórico-metodológica y empírica: el de las identidades. Tras presentar las discusiones de la historiografía reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción, se muestra como tales cambios afectaron los estudios sobre los primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, se analiza el caso del apóstol Pablo a partir de un pasaje emblemático, en su carta a los Romanos (Rm 13,1-7), entendiendo que su tema no estaba relacionado con el culto imperial y revela rasgos identitarios de Pablo que lo relacioan con los greco-romanos.

Palabras clave: Cristianismo primitivo. Imperio Romano. Culto. Identidades.

ABSTRACT:
The authors approach the relationships of the first Christians to the Roman imperial worship, aiming at an aspect of theoretic-methodological and empirical relevance, that of the identities. After presenting the recent historiography about the imperial worship, exposing the changes in guidance and conception, they show how this re-guidance affected studies about the first Christians regarding this theme; finally, they analyze the case of the apostle Paul through an emblematic passage in his letters to the Romans (Rm 13, 1-7), understanding that its topic was not connected to the imperial worship but reveals identitary traits of Paul's matching the Greek-roman ones.

Key words: Early Christianity; Roman Empire; Worship; Identities.

[1] Profesor de la Universidad Federal de São Paulo, Unifesp, E-mail: jgcgrillo@yahoo.com.br
Tel.: 55 11 3141-1332
[2] Profesor del la Universidade Estadual de Campinas, E-mail: ppfunari@uol.com.br
Tel.: 55 19 3521-5221

Introducción

En este texto concentraremos nuestra atención en un ejercicio de relevancia, metodológica, teórica y empírica: analizar las identidades durante un crucial momento da la Historia del Mundo Antiguo, la cuales traerían consecuencias para la posteridad.

La historia del Cristianismo Primitivo se delimita, frecuentemente, entre los comienzos del siglo I - junto con Jesús y sus apóstoles, y finales del siglo IV, cuando el Cristianismo se tornó la religión del Imperio Romano. Generalmente, de esta forma se resuelve el problema de la periodización y delimitación del tema. Sin embargo, es necesario resaltar el hecho de que este cristianismo fue uno entre muchos otros, pero fue el que se consolidó y estableció como la religión oficial romana. Al principio, la pluralidad y la diversidad caracterizaron su historia.

Tanto en los escritos neo-testamentarios, compilados por este cristianismo en la forma de "Sagrada Escritura", como en los de otros escritores contemporáneos que no fueron admitidos en su canon, se encuentran las huellas de varios de los cristianismos primitivos. El carácter heterogéneo de esta historia es resultado del proceso de formación de las primeras comunidades cristianas (cf. Köster 1995b).

Jesús de Nazaret, el elemento común de estas comunidades, no fundó ninguna de ellas. Quienes las conformaran, fueron sus primeros seguidores, en casi todas las regiones del Mediterráneo, como Palestina, Siria, Egipto, Asia Menor, Grecia y Roma.

Estas comunidades fueron adquiriendo rasgos identitarios particulares, que las diferenciarían eventualmente de las otras, conforme los factores políticos, económicos, sociales y culturales propios de su región de origen. Al interior de buena parte de ellas, la griega era la cultura predominante, y la que marcó profundamente la visión de mundo de estos primeros cristianos. Sin embargo, ésta no fue la única cultura que causó tal efecto, la romana también lo hizo puesto que, aunque cada región conservaba varias de sus características autóctonas, en ese entonces ellas eran parte del Imperio Romano.

Teniendo en cuenta este marco, nos concentraremos en los escritores del Nuevo Testamento y sus respectivas comunidades, con el fin específico de verificar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial romano.

Con ese objetivo, comenzaremos nuestro análisis por la producción historiográfica reciente sobre el culto imperial, exponiendo sus cambios en orientación y concepción. Posteriormente, mostraremos como tales reorientaciones afectaron los

estudios sobre los primeros cristianos en relación a esta temática. Finalmente, analizaremos el caso del apóstol Pablo, a partir de su carta a los Romanos.

1. El culto imperial romano

La religiosidad romana nunca fue monolítica, ni sus prácticas dejaron de sufrir mutaciones. Se caracterizó por su diversidad, por sus amalgamas e hibridaciones (Garraffoni, 2009: 55).

El surgimiento y difusión del culto imperial se halla enraizado en diversas circunstancias. Tras la muerte de Julio Cesar, y debido a la aparición de un cometa - evento que se interpretó como la ascensión a los cielos del dictador, en enero del año 42 *a.e.c*-, el *senatus* y el *populus* lo reconocieron como dios (*diuss*). Se autorizó e incentivó la construcción de templos y altares, como sucedió con el propio Foro romano, dedicado al César en el año 29 *a.e.c*. Otro evento relacionado con el origen del culto imperial fue la declaración de Octavio como hijo de dios (*diui filius*).

Como Martin Goodman nos lo recuerda (1997: 129), no existe ningún motivo para pensar que los romanos no tomaban en serio la divinización de una persona y, en particular, de un gran líder. El *genius*, o alma, de Mario, el general que salvó a Roma de los *cimbrios* y teutones a final del siglo II *a.e.c*, fue objeto de ofrendas y libaciones, tal y como lo permitió Augusto a lo largo de su vida. Augusto ordenó sacerdotes (*Seviri*). En todo el Oriente griego y, posteriormente, por el Oriente latino, se erigieron templos para el Emperador y para Roma, después de la victoria de Augusto en *Actium*, en el 31 *a.e.c.* Las evidencias arqueológicas constatan la difusión del culto imperial de una forma rápida y generalizada (Mierse, 1999: 71). En vida, Augusto fue llamado "dios" por poetas como Horacio y Virgilio y ya después de su muerte, en el año 14 *e.c*. el culto del *Diuus Augustus* contó con senadores que ejercieron como sacerdotes (*Sodales Augustales*) del nuevo culto.

Se instituyó la ceremonia póstuma de la *apoteosis*, o pasaje del emperador recién fallecido hacia la divinidad. De la pira funeraria saldría un águila que transportaría su el alma a los cielos.

El culto imperial, sin embargo, no fue algo uniforme ya que involucró una rica diversidad de prácticas (Price, 1996: 847). No nos queda duda que, de cualquier forma, esa religiosidad - que en tiempos modernos se denominó "culto imperial" por

convención- se había difundido en un área amplia, aunque presentaba características propias en cada lugar.

Algunos autores han hecho énfasis en el aspecto político del culto, pero no por ello se puede dejar de lado su dimensión religiosa. Para muchas personas, el culto al emperador estaba imbricado en una visión cosmológica, de base religiosa, que asociaba la tranquilidad de la vida social y natural al culto a los dioses y, entre ellos, a los emperadores (Le Roux, 2005: 35). Esto significa que aquellos que se rehusaban a practicar el culto, como los judíos, estuvieron constantemente bajo sospecha, aún cuando estaban exentos de hacerlo.

La negociación de los límites para la convivencia entre los que aceptaron rendir culto a los dioses, incluyendo a los emperadores, y los que se negaron a ello fue causa de grandes conflictos (Goodman, 2008: 160).

2. Los primeros cristianos frente al culto imperial romano

La relación de los cristianos con el Imperio Romano y con el culto al emperador es un tema recurrente de las historias de la Roma antigua y del Cristianismo Primitivo. Buena parte de los autores coincide al afirmar, unánimemente, que los cristianos rechazaron el culto imperial y, al mismo tiempo, se sometieron al Imperio, ya que separaban la religión de la política. Sin embargo, también acostumbran a discrepar entre sí cuando pretenden determinar si tales conflictos fueron la causa, o no, de la persecución imperial contra los cristianos.

Para algunos autores los cristianos no fueron perseguidos en el sentido estricto de la palabra, ni siquiera durante el gobierno de Nerón. El imperio no tuvo ningún interés especial en ellos y no hubo ninguna sanción contra el cristianismo de parte de este emperador. Los cristianos, al mismo tiempo que se negaron a practicar el culto imperial, debido a su monoteísmo, nunca demostraron animadversión contra el emperador porque debían obedecerle, a él y a sus funcionarios, debían respetar la jerarquía social y confiaban en la justicia imperial. El ejemplo viene de Pablo quien, como ciudadano romano, apeló al tribunal imperial. No se trató, sin embargo, de una simple estratagema, esta acción partió de la creencia de que el reino de Dios, de forma inminente, irrumpiría en el mundo, evento que además estaría marcado por el retorno de Jesús y por la resurrección de los muertos. Pablo concebía una diferencia entre el

mundo religioso y el temporal, pues para él la ciudad de los cristianos estaba en los cielos y no en la tierra (cf., Le Glay, Voisin, Le Bohec, 1999: 251-252).

Para otro grupo de autores los cristianos si fueron perseguidos pero, aún así, eran súbditos del imperio. Antes que las persecuciones se tornaran sistemáticas, durante el siglo III, ellas fueron de carácter puntual, locales y esporádicas. Las razones pueden ser dilucidadas, por ejemplo, en el dicho de Jesús, "Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios" (Mt 22,21)[3]. En este texto, donde se representa simultáneamente la lealtad política de los cristianos y su sometimiento al poder, como la separación de la política de la religión. De este modo se destruía la harmonía del bienestar del Imperio Romano que veía el favor de los dioses en los sucesos políticos. Se sumó a esto el hecho de que los cristianos, a pesar de someterse a los gobernantes romanos, eran monoteístas y, por tal motivo, rechazaban los dioses romanos y el culto al emperador (cf. Thelamon, 2009: 34-38).

Con otras preocupaciones en la cabeza, Donald L. Jones (1980) – investigador que trabaja con aspectos del culto imperial romano que habrían impactado, directa, o indirectamente, a las comunidades cristianas primitivas-, examinó los textos del Nuevo Testamento que presentaban muestras de conocimiento sobre las prácticas del culto imperial.

Jones constataría en estos textos que "desde la perspectiva del cristianismo primitivo, el culto imperial fue el abuso más grave cometido por el Imperio Romano" (Jones, 1980: 1023), debido a que los cristianos no admitían la idea de tener que rendirle honores, que estaban reservados exclusivamente para Dios, a ningún hombre.

Aunque Jones reconoce que en los Evangelios se encuentran pocas referencias que revelen la actitud de Jesús frente al Imperio Romano, entiende que, aunque no hiciera una referencia directa, demostró tener conflictos con el dominio imperial, según se presenta en el Evangelio de Lucas: "Los reyes de las naciones dominan sobre ellas, y los que ejercen el poder sobre el pueblo se hacen llamar bienhechores" (Lc 22,25). En ese sentido, la polémica en torno al tributo (Mc 12, 13-17) que "establece una clara distinción entre César y Dios pudo ser una protesta contra el culto al Emperador" (Jones, 1980: 1026).

Del conjunto de los escritos paulinos, Jones resalta el pasaje de Romanos 13, 1-7, el cual, según su interpretación, trata acerca de la lealtad y la obediencia cristiana

[3] Las citas bíblicas fueron tomadas de la *Biblia de Jerusalén* (1991).

debidas a las autoridades gubernamentales. Pablo, que escribió durante el quinquenio de Nerón (54-59 *e. c.*), se expresa allí como lo habría hecho un súbdito romano que respetaba al Emperador. Para el apóstol, el poder político era legítimo y todos debían someterse a él.

Así como Jesús en el episodio del tributo, Pablo defendía el deber de dar al soberano aquello que era suyo por derecho, pero nunca a costas de las obligaciones para con Dios. En relación con este último aspecto, Jones resalta que, a pesar de la orientación dada por Paulo a los romanos, no era relevante imaginárselo "incitando a los cristianos a blasfemar contra Dios al otorgarle títulos divinos, reservados para Dios, al Emperador" (Jones, 1980: 1029).

El autor del libro del Apocalipsis revela una actitud completamente distinta a la de Pablo. El texto, como un todo, está impregnado de referencias explícitas del rechazo de su autor a la práctica del culto imperial. La referencia a *Pérgamo* como la ciudad donde "está el trono de Satanás" (Apocalipsis 2,13), tiene sentido cuando tomamos en cuenta que ella fue el primer centro del culto imperial en Asia Menor. La proclama de los cuatro Seres vivos "Eres digno, Señor y Dios nuestro, de recibir la gloria, el honor y el poder" (Apocalipsis 4,11), representa probablemente una protesta contra la adoración al Emperador. Del mismo modo, la afirmación de que el Cordero vencerá a la Bestia porque es "Señor de señores y Rey de reyes" (Apocalipsis 17,14) implica que la autoridad de Jesús era superior a la del Emperador. El Apocalipsis puede ser visto, concluye Jones, "como una protesta contra el culto del Emperador y como una exhortación a las iglesias para que resistieran a sus exigencias" (Jones, 1980: 1034).

Influenciados por las nuevas orientaciones en los estudios sobre el culto imperial, otros autores tomaron posiciones diferentes. Richard A. Horsley, por ejemplo, que discuerda con tales concepciones, salvo para el caso del Apocalipsis, y que observa en aquellos textos protestas esporádicas, aisladas y desarticuladas frente al dominio romano, proclamó que "el cristianismo fue un producto del imperio" (Horsley, 1997a: 1). Esta forma de ver las cosas, según Horsley, deriva de la idea, sustentada por algunos autores, de que el culto al emperador fue superficial en el aspecto religioso e insignificante en el político (cf. Köster, 1995a: 350-356). Estudios recientes demostraron que la religión y la política imperial fueron elementos inseparables y que el culto al Emperador tuvo amplia difusión, fue omnipresente en la vida pública e influyente en la construcción de las relaciones imperiales, como vimos anteriormente.

En el caso de Jesús, Horsley afirma que él se opuso, tanto en sus acciones como en sus enseñanzas al orden imperial romano debido a los efectos devastadores sobre los subyugados. La impresión prevaleciente, en la cual Jesús no habría condenado al gobierno romano, se basa en la visión tradicional de que el reino de Cristo era de carácter espiritual mientras que el romano era terrenal. Horsley denuncia que tal perspectiva es "una proyección cristiana tardía de auto-protección y adaptación" (Horsley, 2003: 98). Sobre la cuestión del tributo, este autor hace énfasis, siguiendo su entendimiento contextual, en la necesidad de superar la presuposición moderna de la separación entre religión y política[4].

En lo que se refiere al apóstol Pablo, Horsley aborda el culto imperial romano de forma más directa. Apoyado en los estudios que evidenciaron que el culto imperial fue una parte intrínseca de la sociedad romana, en las diversas regiones del imperio (cf. Price, 1997; Zanker, 1997), y actuando allí como factor principal de cohesión entre las ciudades y las provincias y como el promotor del orden social, Horsley (1997b) deduciría que el hecho de que el culto imperial estuviera bastante diseminado y hubiera permeado el mundo de ciudades como Corinto, en Grecia o Éfeso, en Asia, tendría serias implicaciones para comprender la figura de Pablo.

Con el objetivo de contextualizar tales implicaciones, Horsley (1997b) presenta, en primer lugar, aspectos del culto imperial como fueron percibidos en algunas regiones del Imperio, sobre todo en Asia Menor: 1) El culto al emperador se practicó en las ciudades griegas con base en sus proprias religiones y conforme sus particularidades. 2) El emperador era considerado como otro Dios y, por extensión, como parte del panteón particular de las comunidades regionales. 3) Las ceremonias en honor del emperador fueron modeladas a partir de las ceremonias tradicionales griegas dedicadas a sus propios dioses. 4) Los sacrificios se convirtieron en uno de los medios para relacionarse con el emperador. 5) Por medio de la construcción de templos y santuarios, así como de la instalación de imágenes del emperador en lugares importantes de la ciudad, la presencia imperial también permeó los espacios públicos. 6) De forma semejante, or

[4] En su concepción: "Jesús evitó sutilmente la trampa que le habían preparado en medio de la tentativa de encontrar una justificación para arrestarlo por rebeldía. '*Den al César lo que es del César, y a Dios, lo que es de Dios*'. Jesús no dice directamente 'no es lícito', y sin embargo, aquella declaración habría sido entendida exactamente en este último sentido por cualquier israelita que estuviera escuchando, inclusive por los fariseos. El asuma la misma postura de la Cuarta Filosofía. Si Dios es el Señor y único Maestro, si el pueblo de Israel vive bajo el reinado exclusivo de Dios, entonces todas las cosas pertenecen a Dios, siendo bastante obvias las implicaciones para Cesar. Jesús está reafirmando de forma clara y simple el principio israelita de que ni Cesar, ni ningún otro gobernante imperial, tienen derechos sobre el pueblo israelita porque Dios es su rey y maestro de hecho" (Horsley, 2003: 99).

medio de los festivales públicos, enfocados en los eventos imperiales, el culto al emperador permeó la vida pública y cultural. 7) Por medio de los rituales, sacrificios y festivales se celebró, entonces, la supremacía de los emperadores y los beneficios del orden imperial[5].

La idea fundamental de esta concepción, verificada en muchos estudios sobre el tema, es que los cristianos, aún cuando rechazaban el culto imperial, se adaptaron al Imperio en busca de un lugar en ese mundo. Esta idea fue presentada, por primera vez, en un artículo de Karl P. Donfried (1997), que fuera publicado originalmente en 1985.

Buscando reconstruir la historia política y religiosa de Tesalónica, Donfried tomó como base el libro de los Hechos de los Apóstoles según el cual, lo judíos, junto con otras personas de la ciudad, acusaron a Pablo y sus compañeros de estar trastornando el mundo entero, puesto que "todos ellos van contra los decretos del César y afirman que hay otro rey, Jesús" (Hechos 17,7). Tales decretos estaban relacionados con los cultos imperiales, creando, de esta forma, un conflicto político entre los cristianos tesalonicenses.

Pablo, preocupado con las repercusiones de este conflicto, los exhortó a soportar las tribulaciones con paciencia, esperando la *parousia*, es decir, la manifestación inminente de Cristo. Se trata de una actitud política de Pablo que buscaba la buena imagen que esta comunidad cristiana debería tener frente a sus conciudadanos. La carta de Pablo a los Romanos también fue interpretada en este sentido.

3. La postura de Pablo en su carta a los Romanos.

Dieter Georgi (1997) estableció las bases sobre las cuales se concibió la idea del enfrentamiento entre Pablo y el culto imperial romano.

Pablo, en su carta a los romanos, utiliza conceptos centrales como *evangelio*, *fidelidad*, *justicia* y *paz*, que nos hacen pensar en su conexiones con la teología política romana. En todas las páginas de la epístola se encuentra indicios de que Paulo habría tenido serias objeciones con respecto de la teología política dominante del Imperio

[5] "Las implicaciones, dice Horley, no son nada misteriosas, ni son difíciles de discernir. El poder (político) no se apoya tan solo en los ejércitos, en los impuestos o en los aparatos administrativos. El poder puede ser construido, o constituirse en formas religiosas de templos, de santuarios, imágenes, sacrificios y festivales. El poder no solo ordena, sustenta, amenaza, domina; las personas desean tener orden, sustento, dirección, protección […]. Como no pueden cambiar el poder dominante, las personas precisan justificar y quizás hasta glorificar tal orden así como articular su propio lugar en ese ámbito" (Horsley, 1997b: 23-24).

Romano. Durante el periodo del Principado, la religión, promovida inicialmente por Augusto, se basaba en las *buenas nuevas* (evangelio) que anunciaban que César era *el salvador* porque había traído la paz al mundo; representaba, tanto la fidelidad como la justicia de Roma. Es decir, los valores que los súbditos podían asociar a la urbe. Pablo, por su parte, se contrapuso a esta simbología, introduciendo el tema que desarrollaría a lo largo de su epístola: Jesús era el verdadero rey[6].

El evangelio que Pablo opone al del César se caracteriza por el hecho de que el regente del mundo, Jesús, se une con quién se rebele contra el emperador. Cristo muere por ellos en un acto unilateral que libera a todos, estableciendo, así, los lazos de solidaridad entre la Humanidad y Dios, es decir, la paz. Jesús, que muere en un acto de obediencia a Dios, pasó, de esta forma a personificar una nueva y auténtica forma de ser humano. Por lo tanto, para Pablo, Jesús era aquello que el *príncipe* afirmaba ser: el representante de la Humanidad, mediador y gobernante del mundo.

En el reino de Jesús, la justicia significa la solidaridad participativa que genera la libertad y la soberanía de todos. El culto dejó de estar asociado al poder y a la autoridad. La salvación que él representa se opone a esa relación. El culto se concibe como ética, es decir, como la responsabilidad y participación basadas en el amor.

El trato dado por Pablo a la relación entre los cristianos y las autoridades políticas y legales (Romanos 13, 1-7) es un ejemplo de su imaginación crítica y debe ser visto tanto en el contexto de su evangelio como en el de la creciente centralización política del período, donde se enfatizó la ideología de la autoridad y del poder del César[7].

Sin embargo, Neil Elliot (1997) realizó la interpretación más contundente sobre las estrategias de adaptación de los cristianos a la política del Imperio Romano.

[6] "El antagonista, dice Georgi, no es tanto el mesías real de la teología misionaria judaica […]. El adversario es otro personaje, un poder que, la verdad, se considera a sí mismo como política y religiosamente central, una fuerza que reivindica para sí el dominio universal en el plano político y social, pero que basa tal reivindicación en una teología y en una religión: el César romano. Aquí, en Romanos, se encuentra una contra-parte crítica de la institución central del Imperio Romano. Esta institución, a fin de cuentas, buscaba la cohesión del mundo […]. Era un poder que era tenido, aún durante el siglo I, por todo el mundo, como salvador – y no solo por parte de la élite de clase alta sino también por un amplio segmento de las clases inferiores" (Georgi, 1997: 150-151).

[7] Según Gorgi, Pablo, en este pasaje, "clama por la descentralización y solapa la ideología que sustenta la majestad del Estado. El resumen y la interpretación de Romanos 13,1-7 en 13,8-14 dejan claro que la ética política no puede separarse de la ética del amor. La distinción posterior (y, en amplia medida, post-constantiniana) entre secular y espiritual, visible e invisible, privado y cívico, sustenta la meta paulina de solidaridad y unificación. Para Pablo, la escatología hace parte del mundo presente y rechaza la separación de la ética […]. Toda la epístola [a los Romanos] implica la inclusión de la política en el mundo espiritual – nunca su exclusión" (Georgi, 1997: 156).

Situando Romanos 13,1-7 en el contexto de la propaganda imperial, Elliot abordó los aspectos de la política del Principado, particularmente bajo el poder de Nerón, que podríam oferecer un nuevo ángulo para se estudio.

Al analizar las interpretaciones de este pasaje, simultáneamente con el estudio del propósito de la epístola, Elliot consideró inapropiadas las lecturas que suponían que la principal preocupación de Pablo era "la supervivencia de las congregaciones predominantemente gentil-cristianas recientemente excluidas de la 'zona de protección' de la sinagoga" (Elliott, 1997: 188). En contraposición a esto, Elliot propuso otra situación histórica: "el apelo de Pablo al sometimiento a las autoridades en 13,1-7, habría funcionado en el ámbito del propósito retórico general de Romanos, de defender la seguridad de la comunidad judaica de Roma" (Elliott, 1997: 191).

Su propuesta se deriva de dos argumentos. Primero, reconoce los indicios de situaciones semejantes repitiendose en varias ciudades. Pablo estaba preocupado con el hecho de que los judíos estaban corriendo peligro constantemente debido a la hostilidad de las poblaciones locales y temía que los judíos de Roma fueran atacados, dado el caso que los disturbios relacionados con los impuestos eclosionaran en la ciudad. Segundo, Elliot cree que las relaciones temáticas entre la exhortación de Romanos 13,1-7 y otras partes de la epístola en la que Pablo evocaba la simpatía gentil-cristiana con relación a los judíos.

El *Sitz im Leben*, o contexto vivencial, viene de Filón de Alexandria, quien diseñara estrategias para lidiar con la autoridades imperiales en circunstancias hostiles; el protesta, pero con cautela prudente[8].

Las relaciones temáticas se expresan, sobre todo, en la correspondencia entre el movimiento retórico que recorre los capítulos 8 a 11, y aquél que recorre los capítulos 12 a 15. En ambos casos, Pablo hacía énfasis en la necesidad de que el cristiano renovara su mente asumiendo, de esta forma, las percepciones correctas sobre sí mismo y sobre los otros. Es decir, sobre el sometimiento a Dios y de la consideración mutua,

[8] "A la luz del cauteloso lenguaje de Filón, dice Elliott, las observaciones ambivalentes de Romanos 13,1-7 se leen más claramente. La 'honra' puede deberse a las autoridades […], dada la realidad de la espada romana, al temor. La comparación con Filón nos permite ver que el 'realismo político' expresado por Pablo no tiene nada que ver con un orden social 'inevitable' al que los cristianos tenían que, sencillamente, habituarse. El 'temor' (a la espada) y a la 'conciencia', es decir, el consentimiento al bien al cual se supone que se dedican las autoridades, son motivos ponderables igualmente para el comportamiento cívico. Dadas las realidades del régimen romano, se puede 'hacer el bien' y esperar lo mejor (13,3). Sin embargo, bajo las circunstancia presentes, no se puede contemplar la idea de resistencia abierta mientras las autoridades blandieran su espada (13,4)" (Elliott, 1997: 201).

convivencia pacífica y amor a los otros. Su objetivo retórico era, por lo tanto, combatir la arrogancia gentil-cristiana y evocar la simpatía y solidaridad para con los judíos[9].

Más allá de esta forma de abordar la problemática a través del lente político, el problema de esta clase de estudios es que conciben a Pablo como portador de una identidad completamente distinta de la romana[10].

Este cuadro nos condujo a preguntarnos si no habría otra forma de imaginar la relación de los primeros cristianos con el culto imperial. Pensamos que sí porque, según nuestro punto de vista, la comprensión que Pablo tuvo de sí mismo, de su mundo y de su relación con éste, fue construida a partir de la cultura de su tiempo.

En lo que respecta a la producción de identidades, los estudios históricos recientes han puntualizado que ella se genera siempre frente a una alteridad con la cual se establece la relación. De esa confrontación con el otro, se establece una diferencia, la cual no sería, necesariamente, totalmente otra. Esto se debe a que proximidades y distancias pueden coexistir.

No hay como negar la existencia de la diversidad en la construcción identitaria ya que "los hombres, étnica y culturalmente presentan diferencias y, en las relaciones sociales, de poder y económicas, viven y reproducen asimetrías" (Pesavento, 2003: 60)[11].

Con este concepto de identidad abordaremos la relación entre Pablo y el Imperio y, específicamente, con el culto imperial. A la luz de la información tomada del autor de los "Hechos de los Apóstoles", que dice que Pablo, durante su estadía en Éfeso y por causa de algunos conflictos, dejó de enseñar en la sinagoga como era su costumbre, y pasó a hablarles diariamente en "la escuela de Tirano" (Hechos 19,9).

Desde la Antigüedad existieron personas que intentaron establecer alguna relación entre Pablo y las escuelas filosóficas de su época. En la actualidad, y siguiendo

[9] "Ese contexto sugiere, dice Elliot, que Romanos 13,1-7 pretendió alejar el tipo de descontento público que podría haber empeorado aún más la situación ya vulnerable de la población judaica perseguida por Roma. Pablo tan solo quería desviar a los cristianos romanos de la trayectoria de actitudes e ideología anti-judaica que ellos ya seguían, una trayectoria que los involucraría, cada vez más, en la transformación de los judíos en chivos expiatorios" (Elliott, 1997: 196).

[10] Horsley, al presentar el conjunto de estos estudios, afirma: "Pablo estaba instituyendo enérgicamente, entre las naciones, ekklésiai que fueran alternativas a las "asambleas" oficiales de las ciudades", las cuales "debían ser comunidades exclusivas que, aunque tendrían que buscar sus nuevos miembros en la sociedad imperial, también deberían mantenerse alejados de ella" (Horsley, 1997a: 1, 8).

[11] Entretanto, también es importante considerar que: "Las identidades son múltiples y van desde el yo, personal, constructor de la personalidad, a los múltiples recortes de lo social, haciendo con que un mismo individuo superponga y acumule, en sí mismo, diferentes perfiles identitarios. Estos no son propiamente excluyentes *per se*, ni consiguen establecer una composición armoniosa y libre de conflictos en esa especie de red *poli-identitaria* que cerca al individuo" (Pesavento, 2003: 90).

esta perspectiva, varios estudios ofrecen un punto de partida para el tratamiento del tema que nos ocupa. Interesado por el universo simbólico de los primeros cristianos, y por la relación entre el cristianismo primitivo y la cultura en la cual se formó, Abraham J. Malherbe (1983, 1987, 1992) constató la presencia de similitudes entre la epístola paulina más antigua, la carta a los Tesalonicenses, y las cartas de los filósofos "populares" de sus días como los Cínicos, los Estoicos y Epicúreos.

Comparando la estrategia del apóstol con la de los filósofos, Malherbe resalta el hecho de que Pablo usó el ejemplo personal como el modelo ideal a seguir por parte de la comunidad, nutriéndola espiritualmente, ya fuera de forma presente o ausente, del mismo modo en que los filósofos lo hacían con sus estudiantes[12]. Además, tanto en su aspecto formal – la epístola parenética- como los elementos de su contenido – como el tema del "quietismo" – conservan similitudes con sus contrapartes filosóficas. Esta constatación ayuda, según él, a comprender las circunstancias y propósitos en las cuales Pablo escribió la epístola[13].

Algunos meses después de la fundación de la comunidad, Pablo partía en otra misión y, durante su ausencia, los tesalonicenses, que sufrían innumerables tribulaciones, adoptaron una actitud para con los de fuera, la cual no agradó al apóstol. Él no quería que los tesalonicenses, al asumir la postura de los epicúreos de "retirarse de la sociedad", fueran criticados como lo fueron ellos por parte de la sociedad en general.

Pablo se opuso, por lo tanto, al aislamiento de esta comunidad del resto de la socidad, exhortándolos a observar las recomendaciones dadas con anterioridad que mandaban vivir la vida "tranquila" [14], continuar con sus actividades cotidianas, trabajar con las propias manos y practicar el amor mutuo, puesto que, actuando de esta forma, los de afuera los honrarían. El principal objetivo de su parénesis fue, entonces, dar ánimos a los tesalonicenses para que mantuvieran ese estilo de vida.

La importancia de los estudios de Malherbe reside en el hecho de que, siendo pertinentes, se pueden desarrollar análisis semejantes para aplicar a otros escritos neo-

[12] Esto no implica que Pablo fuera uno de aquellos filósofos. Tan solo significa que tomó elementos de su contexto y los adaptó a sus propias circunstancias o propósitos (cf. Malherbe, 1992: 299).

[13] En ese sentido, 1Tesalonicenses 4,9-12 resulta muy reveladora: "En cuanto al amor mutuo, no necesitáis que os escriba, ya que vosotros habéis sido instruidos por Dios para amaros mutuamente. Y lo practicáis bien con los hermanos de toda Macedonia. Pero os exhortamos, hermanos, a que continuéis practicándolo más y más, y a que ambicionéis vivir en tranquilidad, ocupándoos en vuestros asuntos, y trabajando con vuestras manos, como os lo tenemos ordenado, a fin de que viváis dignamente ante los de fuera, y no necesitéis de nadie".

[14] A pesar de combatir el aislamiento de la sociedad practicado por los epicúreos, Pablo incentivó el "quietismo", un tema que apreciaban bastante (cf. Malherbe, 1987: 96-99).

testamentarios. En ese sentido, la "Epístola a los Romanos" presenta correspondencias formales, estilísticas y temáticas con los filósofos contemporáneos, las cuales arrojan luz sobre el problema de cómo comprender las circunstancias e intereses de Pablo al dirigirse a esta comunidad.

"Romanos" es la última epístola escrita por Pablo y la situación allí era bastante diferente de la de Tesalónica. Pablo no fundó esta comunidad, pero como deseaba visitarla (Romanos 1,8-15; 15,22-23), le escribió para presentarles su evangelio (Romanos 1,16-17)[15]. Esto hace de "Romanos", una epístola *protréptica*. Es decir, Pablo, por medio de ella, quería que la comunidad aceptase su evangelio y, además, que adoptara un modo de vida que fuera coherente con él (cf. Stowers, 1986: 92, 112-114; Aune, 1987: 219-221)[16].

Pablo expuso su evangelio de salvación a los gentiles, argumentado que la negación de los judíos a aceptarlo no implicaba que Israel perdería la oportunidad de ser salvo. En la primera parte de la epístola (Romanos 1-11), Pablo respondió a las objeciones hechas a sus *buenas nuevas* a través de una contraparte judaica imaginaria. De forma *protréptica*, Pablo censuraba las actitudes arrogantes y pretensiosas que impedían, tanto a judíos como a gentiles, aceptar su evangelio (cf. Romanos 2,1-6. 17-24; 3,1-9; 3,27-4,2; 9,19-21; 11,13-32)[17]. En la segunda parte (Romanos 12,1-15,13), de carácter parenético, el apóstol habla sobre las responsabilidades que cada cristiano tiene para con los otros, de la práctica del amor mutuo como cumplimiento de la ley y de la relación entre los débiles y los fuertes.

En las secciones parenéticas, es normal ver como Pablo usaba *topoi* para sustentar su argumento (cf. Aune, 1987: 172-174)[18]. Varios de ellos han sido

[15]Johannes N. Vorster (1993) argumenta que este pasaje deja entrever las estrategias de persuasión de Pablo. Su objetivo no fue El de introducir el tema de la justificación, sino promover la aceptación de su evangelio. El litote "*no me avergüenzo del evangelio*" (v. 16) Es una forma de confirmar la identificación positiva de Pablo con la comunidad.

[16] Una de las grandes contribuciones de los estudios de la escritura en el mundo greco-romano fue el énfasis dado a los tipos de cartas y sus funciones correspondientes en tales sociedades. En ese sentido, la diferencia entre la carta parenética y la *protréptica* es que la primera se caracteriza por contener una exhortación a mantener un cierto estilo de vida mientras que la segunda busca que se adopte otro diferente (cf. Stowers, 1986: 49, 92).

[17] En estos pasajes, Pablo utiliza la *diatribe*, un género común entre los filósofos moralistas. La *diatribe*, por estar compuesta de un interlocutor imaginario, no debe tomarse como evidencia de una circunstancia histórica particular (cf. Aune, 1987: 200-202; Stowers, 1988: 71-83; Malherbe, 1992: 313-320). Estos textos pueden ser el resultado de la reflexión de Pablo a lo largo del tiempo y presentados, en ese momento, a los cristianos romanos (cf. Aune, 1987: 201).

[18] Se trata de "temas convencionales" o de "lugares comunes" para una determinada sociedad. En el mundo greco-romano, por ejemplo, se encuentran habitualmente en los filósofos moralistas de tiempos del apóstol (cf. Malherbe, 1992: 320-325).

identificados en la epístola a los Romanos. En el capítulo 12 (cf. Malherbe, 1986: 149, 157), uno que trata sobre la responsabilidad civil (v. 3-8), y en otro sobre la ira (v. 17-21). En el capítulo 13, se encuentra una serie de cuatro (cf. Bradley, 1953: 244-245; Aune, 1987: 189): sobre la autoridad (v. 1-5), sobre el pago de tributos (v. 6-7), sobre el amor (v. 8-10) y sobre la hora escatológica (v. 11-14)[19].

Estas características de la epístola paulina tienen fuertes implicaciones en la comprensión del tema de la relación de Pablo con el Imperio romano y el culto imperial. Pablo no redactó su epístola, por lo tanto, a la luz de las circunstancias concretas de la comunidad romana, sino como preparación de la obra que él deseaba desarrollar en un futuro cercano.

La concepción de Richard A. Horsley (1997a), donde Pablo estaría, de forma general, estableciendo asambleas alternativas a las de las urbes y apartadas de las sociedades, no parece encontrar sustento en la epístola a los Romanos. Ni siquiera en el texto con el que Pablo inicia su exhortación: "y no os acomodéis al mundo presente, antes bien transformaos mediante la renovación de vuestra mente" (Romanos 12,2).

En este contexto, *transformación* no significaba una *conversión* que implicase *apartarse del mundo*, porque *l*a mayor parte de las amonestaciones hechas en los pasajes subsiguientes de la epístola, eran comunes en el *mundo moral romano* (cf. Meeks, 1986: 13).

Del mismo modo, la propuesta por Neil Elliott (1997) para contextualizar el pasaje Romanos 13, 1-7, entra en conflicto, desde un principio, con el hecho de que estos textos, donde se evidencia la separación entre judíos y cristianos dentro de la comunidad, sean *diatribes*. Es decir, discuerdan con el recurso expositivo usado por Pablo para expresar su pensamiento y que no tienen, necesariamente, un vínculo con la situación histórica de la comunidad. El conflicto también se da porque el pasaje era un "lugar común" para la sociedad romana, considerada como un todo, y no se trataba de una estrategia particular del apóstol.

Si consideramos las ideas que Pablo tomó prestadas de los trabajos los moralistas y de la visión unificadora adoptada por estos últimos, en diversas ocasiones (cf. Malherbe, 1986: 88), resulta verosímil pensar que el apóstol, en Romanos 13,1-7, compartía esas concepciones.

[19] Por lo tanto, se puede decir que Romanos 13,1-7 es un *topos* sobre "asuntos gubernamentales", tópico frecuente en la literatura epistolar greco-romana (cf. Aune, 1987: 189).

Sin embargo, esta actitud no hace de Pablo un súbdito subordinado. En Romanos 13,1-7, él no propuso la obediencia incondicional, ni al Emperador ni al Imperio Romano (cf. Porter, 1990: 115-139). La sumisión, a la cual Pablo exhortó a los cristianos, era a "las autoridades" (v. 1), y no exclusivamente al Emperador. El poder de las autoridades no les es innato, "pues no hay autoridad que no provenga de Dios" (v.1). Las autoridades a las cuales los cristianos deberían obedecer y pagar impuestos son, presumiblemente, justas: "pues es un servidor de Dios para hacer justicia" (v.4); "son funcionários de Dios, ocupados asiduamente en ese oficio" (v.6). El "respeto" y el "honor" (v.7) debidas a las autoridades no están, en ese sentido, relacionadas con el culto imperial, porque son de naturaleza estatutaria, no religiosa. Además, la obediencia no era obligatoria sino voluntaria: era "deber de conciencia" (v.5) de los cristianos. Los cristianos debían actuar así porque ese era el "orden divino" (v.2).

Por lo tanto, para Pablo, el Imperio romano no representaba el poder legítimo en sí, el mundo ordenado por Dios si lo era. Pablo deseaba el orden, no como una adaptación delante de lo inevitable en la búsqueda de un espacio proprio, sino, sencillamente, porque era uno de los elementos primordiales del mundo que concebía el apóstol.

En resumen, la instrucción de Pablo se deriva de su visión de mundo. En su evangelio, Pablo no deseaba comunidades cristiana apartadas de las sociedades de las cuales formaban parte. Por el contrario, las imaginó como partes integrantes del mundo que concebía como propio, en cierta medida, judaico, griego y romano.

Consideraciones finales

El culto imperial romano fue una realidad religiosa y política del mundo de los primeros cristianos. Así lo confirman estudios recientes y, lo admitimos, no hay como retroceder en ese aspecto. Entretanto, nuestro análisis de los enfoques intelectuales de Pablo en su carta a los romanos resaltan algunas cuestiones para ser tenidas en cuenta.

Aparte de los cambios de orientación y de concepción en las formas de estudiar del culto imperial, es necesario tomar en cuenta otros conceptos históricos como, en particular, el de identidad. Juzgamos como plausibles los análisis que resaltan la reacciones de Pablo frente al poder y al culto imperial, aunque no inferimos a partir de

eso que él hubiese establecido distancia en todos los aspectos, y de forma definitiva, con el mundo romano.

El proceso de formación del cristianismo primitivo fue un fenómeno diverso, no solo coherente con las épocas y las regiones, sino también debido a los individuos que actuaron en él. Sin embargo, no viene al caso caracterizarlos como judíos, griegos o de ninguna otra etnia. La presencia romana en el mundo de los primeros cristianos, por medio de su política y religión, contribuyó de forma acentuada, en la formación de sus identidades.

Pablo, en alguna medida, fue judío, griego y romano. Alguno, o todos, de estos trazos identitarios, a lo largo de su vida, dependiendo de los lugares, la circunstancias y de los asuntos que debió tratar en sus cartas, pudo haberse tornado los predominantes. Identidades múltiples que podrían generar aproximaciones, conflictos o hasta rupturas. En el caso particular de la comunidad cristiana de Roma, entendemos que el tema del pasaje de Romanos 13, 1-7, no estuvo relacionado con el culto imperial y que él revela los trazos identitarios de Pablo que son coherentes con los greco-romanos.

Agradecimientos

Agradecemos a Renata Senna Garraffoni y a Andrés Alarcon Jimenez. Hacemos mención del apoyo institucional del CNPq, FAPESP, Unifesp y Unicamp. La responsabilidad de las ideas es de los autores.

Bibliografía

AUNE, D.E., 1987, *The New Testament in its literary Environment*, Westminster Press, Philadelphia.

BIBLIA DE JERUSALÉN, 1991, Editorial Alfredo Ortells, Valencia.

BRADLEY, D.G., 1953, The topos as a form in the Pauline paraenesis, *Journal of Biblical Literature*, 72, 238-246.

DONFRIED, K.P., 1997, The imperial cults of Thessalonica and political conflict in 1 Thessalonians, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 215-223.

ELLIOTT, N., 1997, Romans 13:1-7 in context of imperial propaganda, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 184-204.

GARRAFFONI, R.S., 2009, Romanos, in FUNARI, P.P.A., (ed.), *As religiões que o mundo esqueceu*: como egípcios, gregos, celtas, astecas e outros povos cultuavam seus deuses, Editora Contexto, São Paulo, 53-65.

GEORGI, D., 1997, God turned upside down, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 148-157.

GOODMAN, M., 1997, *The Roman world*, Routledge, London.

GOODMAN, M., 2008, *Rome and Jerusalem*, Penguin Books, London.

HORSLEY, R.A., 1997a, General introduction, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 1-8.

HORSLEY, R.A., 1997b, Introduction (Part I - The gospel of imperial salvation), in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 10-24.

HORSLEY, R.A., 2003, *Jesus and empire: the kingdom of God and new world disorder*, Fortress Press, Minneapolis.

JONES, D.L., 1980, Christianity and the Roman imperial cult, in HAASE, W. (Hrsg.). *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 23.2 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Verhältnis zu römischem Staat und heidnischer Religion [Forts.]), Walter de Gruyter Verlarg, Berlin, New York, 1023-1054.

KÖSTER, H., 1995a, *Introduction to the New Testament*: I, History, culture, and religion of the Hellenistic age, Walter de Gruyter Verlarg., New York, Berlin.

KÖSTER, H., 1995b, *Introduction to the New Testament*: II, History and literature of Early Christianity, Walter de Gruyter Verlarg, New York, Berlin.

LE GLAY, M., VOISIN, J.-L., LE BOHEC, Y., 1999, *Histoire romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.

LEHMANN, Y., 1981, *La religion romaine*, Presses Universitaires de France, Paris.

LE ROUX, P., 2006, *L'Empire romain*, Presses Universitaires de France, Paris.

MALHERBE, A.J., 1986, *Moral exhortation*: A Greco-Roman sourcebook, Westminster Press, Philadelphia.

MALHERBE, A.J., 1987, *Paul and the Thessalonians*: the philosophic tradition of pastoral care, Fortress Press, Philadelphia.

MALHERBE, A.J., 1992, Hellenistic moralists and the New Testament, in HAASE, W. (Hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, II - Geschichte und kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung. Principat, 26.1 - Religion (Vorkonstantinisches Christentum: Neues Testament [Sachthemen]), Walter de Gruyter Verlarg, Berlin, New York, 267-333.

MEEKS, W.A., 1986, *The moral world of the first Christians*, Westminster Press, Philadelphia.

MIERSE, W.E., 1999, *Temples and towns in Roman Iberia*, University of California Press, Berkeley.

PESAVENTO, S.J., 2003, *História e história cultural*, Autêntica Editora, Belo Horizonte.

PORTER, S.E., 1990, Romans 13,1-7 as Pauline political rhetoric. *Filología Neotestamentaria*, 3, 115-139.

PRICE, S.R.F., 1996, The place of religion: Rome in the early empire, in BOWNA, A., CHAMPLIN, E., LINTOTT, A. (eds.), *The Cambridge Ancient History*, The Augustan Empire, 43 B.C. – A.D. 69, Cambridge University Press, Cambridge, 812-847.

PRICE, S.R.F., 1997, Rituals and power, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 47-71.

STOWERS, S.K., 1986, *Letter writing in Greco-Roman antiquity*, Westminster Press, Philadelphia.

STOWERS, S.K., 1988, The diatribe, in AUNE, D.E. (ed.), *Greco-Roman literature and the New Testament*: selected forms and genres, Scholars Press, 71-83.

THELAMON, F. 2009, Perseguidos, mas submetidos ao império romano (até 301), in, COURBIN, A. (ed.), *História do cristianismo*: para compreender melhor o nosso tempo. Martins Fontes Editora, São Paulo, 34-38.

VORSTER, J.N., 1993, Strategies of persuasion in Romans 1.16-17, in PORTER, S.E., OLBRICHT, T.H. (eds.), *Rhetoric and the New Testament*: essays from the 1992 Heidelberg conference, Sheffield Academic Press, Sheffield, 152-170.

ZANKER, P., 1997, The power of images, in HORSLEY, R.A., (ed.), *Paul and empire: religion and power in Roman imperial society*, Trinity Press, Harrisburg, 72-86.

A reprodução ideológica d'*o livro da Ordem da Cavalaria*, de Raimundo Lúlio, no estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro

Robson Rafael de Oliveira Nascimento[1]
Submetido em 05/2017
Aceito em 05/2017

RESUMO:
O presente artigo consiste na exposição de paralelos que evidenciam a semelhança ideológica entre *O Livro da Ordem da Cavalaria,* de Raimundo Lúlio e o Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro, ambos reguladores de procedimentos éticos e morais. Conceitos cavaleirescos como coragem, honra, e abnegação, verificados n'*O Livro* de Lúlio, são ainda perceptíveis na elaboração de regulamentos disciplinares de corporações contemporâneas, como a PM do Rio de Janeiro.

Palavras-chave: Cavaleiro – Ordem – polícia – regulamento - Rio de Janeiro

The ideological reproduction of the book of Order of Cavalry, de Raimundo Lulio, the status of Military Police in state of Rio de Janeiro

ABSTRACT:
The present article consists in parallel display show the ideological similarity between t he book of the order of chivalry, by Raimundo Lulio and the status of military police of the State of Rio de Janeiro, both ethical and moral procedures regulators. Chivalrous concepts such as courage, honor, and self-denial, checked in the book of Raimundo Lulio, are still noticeable in the preparation of disciplinary regulations of contemporary corporations such as PM of Rio de Janeiro.

Keywords: Knight – Order – police – regulation - Rio de Janeiro

[1] Mestre em Literatura Portuguesa e especializado em Literatura Brasileira pela Uerj (Universidade do Estado do Rio de Janeiro). E-mail – rrafaelnascimento77@gmail.com

Quanto à função institucional

Obra fundamental nos estudos da Idade Média, *O Livro da Ordem da Cavalaria*, escrito pelo catalão Raimundo Lúlio, constituiu-se em um manual que indicava a postura correta de um bom cavaleiro. Baseado em Aristóteles em seu *Ética a Nicômaco*, o escritor tece uma doutrina sobre as virtudes que eram manifestadas através da "justa medida", ou seja, o equilíbrio perfeito entre o excesso e a falta de conceitos como prudência, fortaleza, temperança e justiça, virtudes cardeais, portanto.

De caráter essencialmente prescritivo, Lúlio buscar estabelecer também uma medida para a seleção de membros para a Ordem. O autor, cuja obra foi elaborada de 1279 a 1289, objetiva ensinar os preceitos da vida cristã àqueles defensores das comunidades mostrando-lhes que, além das suas qualidades beligerantes de coragem e disposição para a batalha, devem apresentar também as virtudes de um bom cristão pregadas pela Igreja:

> Ofício de cavaleiro é manter e defender a santa fé católica pela qual Deus, o Pai, enviou seu Filho para encarnar na virgem Nossa Senhora Santa Maria, e para a fé ser honrada e multiplicada sofreu neste mundo muitos trabalhos e muitas afrontas e grande morte (LÚLIO, 2000, II, 2).

Defender a comunidade, ou seja, senhores e os mais humildes competia também ao cavaleiro de Lúlio e, no ofício da cavalaria, cumpria também agir como primeiro ajudador da pessoa do povo que necessitava de auxílio. Ataques de inimigos e criminosos deveriam ser repelidos pelo cavaleiro que faz justiça, na devida medida, para impedir os agressores. "Traidores, ladrões, salteadores devem estar sob o encalço dos cavaleiros" (LÚLIO, 2000, II, 23). Ponto central, portanto, da ideologia d' *O Livro*, reproduzida no Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro, pois o militar tem como função primordial combater a criminalidade, conforme a Constituição Federal do Brasil, de 1988. O Capítulo III da Carta, dispõe sobre a segurança pública no que diz respeito aos órgãos responsáveis pela função. Diz, no Artigo 144, que tais corporações (polícia federal, polícia rodoviária federal, polícia ferroviária federal, bombeiros militares e polícia civil) destinam-se à preservação da ordem pública, da incolumidade das pessoas e do patrimônio. Especificamente no inciso V cita as polícias militares estaduais e, no parágrafo 5º, sua função institucional:

> § 5º Às polícias militares cabem a polícia ostensiva e a preservação da ordem pública; aos corpos de bombeiros militares, além das atribuições definidas em lei, incumbe a execução de atividades de defesa civil (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 1988, Art. 144, § 5º).

Cumpre ao policial militar impedir desordens causadas por distúrbios ou atitudes que limitam ou cerceiam os direitos adquiridos pela população com base nesta mesma Constituição. A presença, portanto, como representante do poder público é a principal atribuição das polícias militares estaduais. Visam primordialmente atender ao cidadão como órgão primeiro de assistência para a defesa da sua integridade física e patrimonial. O lema "servir e proteger", dito pelas corporações policiais ao redor do mundo descreve o papel que o PM deve desempenhar junto a sociedade: ajudar e defender o povo no que couber. Premissa também dominante n' *O Livro da Ordem da Cavalaria*, cuja orientação ao cavaleiro consiste, entre outras coisas, na defesa do mais fraco como veremos no decorrer deste artigo.

Segundo o Estatuto dos Policias Militares do Estado do Rio de Janeiro, no seu Artigo 26, o policial deverá considerar como sua missão principal manter a ordem pública, mesmo que isto custe a sua vida:

> Art. 26 - São manifestações essenciais do valor policial-militar:
> I - o patriotismo, traduzido pela vontade inabalável de cumprir o dever policial-militar e pelo solene juramento de fidelidade Pátria e integral devotamento à manutenção da ordem pública, até com o sacrifício da própria vida; (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 26, I).

O desprendimento da vida e a elevação da vida do outro acima da sua própria é um princípio essencial do militar de acordo com o Estatuto. Cabe ao policial zelar pela segurança alheia sempre em detrimento da sua defendendo o cidadão em perigo ou o auxiliando em eventuais necessidades. É obrigação do servidor "empregar todas as suas energias em benefício do serviço;" (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 27, VII), ou seja, entregar-se inteiramente para cumprimento do seu dever cultuando sua incumbência, à semelhança do cavaleiro de Lúlio. N'*O Livro* recomenda-se a valorização do ofício de cavaleiro como primeiro e mais importante princípio:

> Ofício de cavaleiro é o fim e a intenção pelos quais foi principiada a ordem da cavalaria. Logo, se o cavaleiro não cumpre com o ofício de cavalaria é contrário à sua ordem e aos princípios de cavalaria acima

> ditos; pela qual contrariedade não é verdadeiro cavaleiro, e esse cavaleiro é mais vil que tecelão e o trompeteiro que seguem seu ofício. (LÚLIO, 2000, II, 1).

Outra atribuição do PM é o acatamento às autoridades civis. Sendo o policial militar o representante do Estado junto ao cidadão, faz-se necessário ser ele o primeiro a demonstrar o cuidado com o cumprimento das leis constituídas. Ainda é vedado ao militar descumprir ou até mesmo questionar as determinações das autoridades competentes: "acatar as autoridades civis" (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 26, XI). Semelhantemente, assim, ao cavaleiro que, no Capítulo II do *Livro da Ordem da Cavalaria*, precisa obedecer e defender o senhor terreno, responsável por manter a justiça "em suas gentes". Naquela organização feudal o dono das terras também exercia o papel de executor de leis e tal precisava ser protegido pelo cavaleiro:

> Oficio de cavaleiro é manter e defender o senhor terreno, pois o rei, nem o príncipe, nem nenhum outro barão sem ajuda poderia manter justiça em suas gentes; logo, se um povo ou algum homem é contra o mandamento do rei ou do príncipe, convém que os cavaleiros ajudem a seu senhor, que é um homem sozinho, assim como qualquer outro homem (LÚLIO, 2000, II, 8).

O cavaleiro deve ostentar na sua bandeira o símbolo de seu senhor terreno mostrando a quem defende e a quem deve honrar com a entrega da sua própria vida na batalha:

> Bandeira é dada ao rei e ao príncipe e ao senhor de cavaleiros para significar que os cavaleiros devem manter a honra do senhor e de sua herdade; porque na honra do reino e do principado e na honra de seu senhor são honrados pelas gentes; e na desonra da terra onde estão e do senhor de que são os cavaleiros são mais difamados que outros homens. (LÚLIO, 2000, V, 19).

De igual forma o policial militar obriga-se a cultuar os símbolos nacionais como representantes do poder constituído (brasão, selo, bandeira nacional, hino nacional e bandeira insígnia) em sua manifestação de seu amor cívico:

> Art. 30 - Os deveres policiais-militares emanam de um conjunto de vínculos racionais, bem como morais, que ligam o policial-militar à Pátria, à comunidade estadual e à sua segurança e compreendem, essencialmente:

> I - A dedicação integral ao serviço policial-militar, salvo as exceções previstas em Lei, e a fidelidade à Pátria e à instituição a que pertence, mesmo com sacrifício da própria vida.
> II - o culto aos símbolos nacionais; (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 30, I, II).

Em suma, proteger a sociedade é função primordial do policial militar segundo o Estatuto. O servidor deve se esforçar para cuidar do cidadão cercando-o de perigos que possa correr por ação de meliantes tendo, desde modo, altíssima fé na missão que lhe foi confiada: "a fé na elevada missão da Polícia Militar;" (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ETADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 26, III). Os cavaleiros eram instruídos pelo *Livro* de Lúlio a defender o membro do povo sob sua tutela:

> Deus (...) ao cavaleiro deu o coração para que seja câmara onde esteja a nobreza de sua coragem, ao cavaleiro que tem na força e em sua honra deu coração para que nele tenha piedade de mercê para ajudar e salvar e guardar aqueles que levam os olhos a chorar e os corações com esperança aos cavaleiros, que os ajudem e os defendam e os protejam de suas necessidades. Logo, cavaleiro que não tenha olhos para que veja os despossuídos, nem coração para pensar suas necessidades, não é verdadeiro cavaleiro nem está na ordem de cavalaria (LÚLIO, 2000, II, 20).

O policial é recomendado pelo Estatuto a valorizar sua função na sua vida prática demonstrando grande dedicação no serviço. Em todas as suas atribuições deve se apresentar pronto independente das condições em que aconteçam os fatos. Obediência, disposição e ânimo são características indispensáveis ao membro da Corporação que se destina à preservação da ordem pública. O militar deve considerar sua missão acima de interesses pessoais dando seu tempo integral ao cumprimento do seu dever, sob pena de ser considerado omisso no seu ofício. Semelhantemente o cavaleiro medieval de Lúlio, que deve dar à sua função a maior importância, pois foi escolhido por Deus para o seu desempenho.

É mister que o combatente, cavaleiro ou policial, esteja preparado inteiramente para exercer o trabalho que lhe foi incumbido, pois é honroso integrar a Cavalaria ou a Corporação devendo o integrante obrigar-se a obedecer ao regulamento. A ideia da nobreza da instituição perpassa nas duas organizações que abordamos neste artigo e a alta responsabilidade de pertencer às duas também. Era necessário, portanto, ao cavaleiro de Lúlio cumprir suas diretrizes no passado medieval assim como é para o

contemporâneo policial militar, pois o bom nome da sua organização não pode ser desmerecido pelo restante do povo.

Quanto ao ingresso

Os requisitos que o aspirante a cavaleiro deve apresentar para ser admitido é o assunto do Capítulo III d'*O Livro da Ordem da Cavalaria* e guardam muitas semelhanças com as condições que o conscrito é obrigado a ter para ingressar na PM do Rio de Janeiro.

Ao entrar na cavalaria o candidato deve ser inquirido se ama e teme a Deus, requisito principal para o ofício de cavaleiro. O combatente precisa declarar-se cristão, pois defenderá esta fé como sua incumbência maior. Lembremos que *O Livro da Ordem da Cavalaria* é um esforço para se manter vivos os ideais preconizados nos tempos das Cruzadas que é de defender a fé cristã, a Igreja e seus territórios de influência, interesse primordial do clero na Idade Média. O candidato a cavaleiro deve ser submetido a perguntas que tenham como resposta a confissão da fé em Cristo de acordo com os ditames da Igreja, o que pressupunha uma conduta íntegra naquela sociedade:

> No princípio, convém perguntar ao escudeiro que deseja ser cavaleiro se ama e teme a Deus, porque sem amar e temer a Deus nenhum homem é digno de entrar na ordem da cavalaria, e o temor faz vacilar ante as faltas pelas quais cavalaria adquire desonra. Logo, quando sucede que o escudeiro que não ama nem tem Deus é feito cavaleiro, se o escudeiro adquire honra por receber cavalaria, cavalaria recebe desonra no escudeiro que não a recebe honrando Deus, que tem honrado cavalaria. E como receber honra e dar desonra não se convém, por isso escudeiro sem temor e amor não é digno de ser cavaleiro (LÚLIO, 2000, III, 2).

O Capítulo II, a partir do Artigo 10, do Estatuto dos Policiais Militares versa sobre o ingresso na Corporação. Para entrar na Policia Militar do Estado do Rio de Janeiro, o candidato deverá também preencher alguns requisitos parecidos com os previstos pelo *Livro* de Lúlio. O primeiro deles consiste na correção e dignidade com que levou a sua vida:

> Art. 11 - Para a matrícula nos estabelecimentos de ensino policial-militar destinados à formação de oficiais, de graduados e de soldados, além das condições relativas à nacionalidade, idade, aptidão intelectual, capacidade física e mental e idoneidade moral, é

> necessário que o candidato não exerça, nem tenha exercido, atividades prejudiciais ou perigosas à Segurança Nacional (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 11).

Os aspirantes precisam ser notabilizados no meio em que vive pelo modo como se caracterizam suas atitudes. Eles devem ser reconhecidos como homens e mulheres idôneos tendo como testemunhas pessoas do seu convívio social fora do âmbito do lar como vizinhos, colegas de trabalho, escola, faculdade, etc. *Idoneidade moral*, portanto, significa boa conduta sem ter nada que sirva para difamá-lo (a). Candidatos que são conhecidos na comunidade por procedimentos considerados inadequados, como escândalos e, obviamente, a prática de crimes e contravenções, são recusados no processo de seleção. Também aqueles que atentaram contra a Segurança Nacional praticando atos de terrorismo e arruaças contra autoridades civis são excluídos do certame para o acesso à Corporação.

O Livro de Lúlio prevê também a mesma "pesquisa social" sobre o candidato a cavaleiro. Este deve ser interrogado sobre sua conduta no meio dos outros para a verificação se há alguma coisa que o desabone:

> Interrogado e investigado deve ser o escudeiro que demanda cavalaria se fez maldade ou engano que seja contra a ordem de cavalaria; porque tal falta poderá haver feito, e tanto pode crescer à falta que fez, que não é digno que a cavalaria o receba em sua ordem, nem que lhe faça companheiro daqueles que mantém a honra de cavalaria (LÚLIO, 2000, III, 17).

Indignos não podem figurar entre os cavaleiros, sob risco de denegrir a imagem da Ordem junto à população. *O Livro da Ordem da Cavalaria*, como já foi dito, tem como propósito exaltar e incutir os valores de fé, caridade e justiça. Logo, o membro da Ordem precisa ter representadas, na sua vida cotidiana, tais virtudes para ser exemplo junto ao povo. O policial militar deve, de igual forma, ser conhecido pela retidão em que vive antes ainda do seu ingresso para não manchar o nome da Corporação com atitudes reprováveis sob o ponto de vista da moral e dos bons costumes.

Capacidade física é também requisito exigindo para se entrar na PMERJ. Através de testes como corridas, saltos em altura, flexões de braços, abdominais e tração na barra fixa verifica-se a aptidão do candidato para ser um policial militar, oficial ou praça. O aspirante deve comprovar, por meio destas avaliações, sua capacidade para a profissão, que requer boa forma física:

> 13 DO EXAME FÍSICO
> 13.1 A quarta etapa deste concurso constará de exame físico, de caráter eliminatório e visa selecionar os candidatos cujo vigor seja compatível com o exercício das atividades físicas a que serão submetidos durante o Curso de Formação de Soldados e para desempenhar as tarefas típicas da categoria funcional, sendo o candidato considerado apto ou inapto (EDITAL DO CONCURSO DE ADMISSÃO AO CURSO DE FORMAÇÃO DE SOLDADOS DA PMERJ, 2014, p. 23).

O cavaleiro, segundo Lúlio, devia também demonstrar pela capacitação física para o ingresso na Ordem. Boa aparência e saúde física fazem parte dos atributos que se exigia do aspirante a combatente:

> Homem aleijado ou gordo e grande, ou que possua outro vício em seu corpo pelo qual não possa fazer uso do ofício de cavaleiro não deve estar na ordem de cavalaria; porque vileza é da ordem de cavalaria se recebe homem que seja debilitado, corrompido e incapaz de portar arnês. E é tão nobre e alta a cavalaria em sua honorificência que nem nobreza de coração, nem de linhagem não bastam ao escudeiro que seja mutilado em algum membro (LÚLIO, 2000, III, 16).

A conveniência da idade adequada é notável nos dois documentos que estamos abordando neste artigo. No Edital supracitado, especifica-se a idade do candidato apto para o ingresso: "c) Ter idade compreendida de 18 (dezoito) anos na data de matrícula e 30 (trinta) anos até a data limite do período de inscrição;" (EDITAL DO CONCURSO DE ADMISSÃO AO CURSO DE FORMAÇÃO DE SOLDADOS DA PMERJ, 2014, p. 3). Quanto à cavalaria de Lúlio é igualmente limitada a faixa etária admitida:

> Idade conveniente se convém ao novo cavaleiro. E se é muito jovem o escudeiro que deseja ser cavaleiro, não pode haver apreendido os ensinamentos que pertencem ao escudeiro antes que seja cavaleiro; e não poderá também relembrar o que prometeu à honra de cavalaria, se é na infância feito novo cavaleiro. E se o escudeiro é velho e tem debilidade de corpo e deseja ser cavaleiro, antes que fosse velho fez injúria à cavalaria, que é mantida pelos fortes combatentes e é aviltada pelos fracos, despossuídos, vencidos, fugitivos (LÚLIO, 2000, III, 5).

Em suma, ao aspirante a policial militar convém estar preparado física e psicologicamente. Precisa demonstrar plenas condições de se incorporar à instituição que exige saúde física e mental. O esforço que o serviço requere determina isto. O combate à criminalidade demanda atenção e vigor corporal cujo acionamento é constante. A todo momento atitudes enérgicas, espontâneas e estratégicas do policial são solicitadas pelo cidadão carente de auxilio imediato. Sendo assim, urge que o

candidato exponha poder suportar situações em que o corpo é usado em esforços físicos intensos. Agir contra o perigo prontamente, destarte, é a finalidade dos testes de aptidão física exigidos no certame para a PMERJ. De igual forma os cavaleiros medievais, guerreiros que devem estar sempre prontos física e mentalmente para combater os inimigos do povo, dos senhores e da Igreja.

Cerimoniais que ratifiquem o compromisso do aspirante ao ingressar na instituição eram observados na prescrição de Lúlio n'*O Livro* e reduplicados no Estatuto dos Policiais Militares:

> E convém que se obrigue e se submeta a honrar e a manter a ordem de cavalaria em todo o seu poder. Naquele dia convém ser feito sermão, no qual sejam recontados os catorze artigos nos quais é fundada a fé, os dez mandamentos e os sete sacramentos da santa Igreja, e outras coisas que pertencem à fé. E o escudeiro deve relembrar fortemente todas estas coisas para que saiba harmonizar o ofício de cavalaria com as coisas que pertencem à santa fé católica (LÚLIO, 2000, IV, 4).

> Art. 32 - O compromisso a que se refere o artigo anterior terá caráter solene e será sempre prestado sob a forma de juramento à Bandeira e na presença de tropa formada, tão logo o policial-militar tenha adquirido um grau de instrução compatível com o perfeito entendimento de seus deveres como integrante da Polícia Militar, conforme os seguintes dizeres: Ao ingressar na Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, prometo regular a minha conduta pelos preceitos da moral, cumprir rigorosamente as ordens das autoridades a que estiver subordinado e dedicar-me inteiramente ao serviço da Pátria, ao serviço policial-militar, à manutenção da ordem pública e à segurança da comunidade, mesmo com o sacrifício da própria vida (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 32).

O ingressante imprime um juramento de lealdade a princípios em ambas as instituições. O cavaleiro declara, em uma missa de consagração, conhecer os artigos fundamentadores da fé cristã e o valor e honra da cavalaria. Segue-se, após a cerimônia de posse, grande festa comemorativa. Quanto ao policial militar, acontece também um momento de juramento da observância aos princípios da Corporação. O militar promete, ao se formar depois de findo o curso, zelar pela conduta moral, subordinar-se às ordens recebidas e dedicar-se ao cumprimento da missão mesmo que custe a sua vida no processo. O servidor, em suma, faz um voto de comprometimento declarando-se ciente de todas as responsabilidades acarretadas pelo ofício. O que se verifica, por fim, nas duas instituições, é a declaração de entrega pronta ao serviço e a promessa da dignificação da função para a qual se obrigou executar.

Quanto aos atributos morais

A base de todo o código ético e moral dos cavaleiros medievais está na apresentação das virtudes teologais e cardeais elaboradas pela Igreja:

> Todo cavaleiro deve saber as sete virtudes que são raiz e princípio de todos os bons costumes e são vias e carreiras da celestial glória perdurável. Das quais sete virtudes são as três teologais e as quatro cardeais. As teologais são fé, esperança, caridade. As cardeais são justiça, prudência, fortaleza, temperança (LÚLIO, 2000, VI, 2).

O homem que se propõe integrar a Ordem caracterizar-se-ia por ser íntegro, correto e temente a Deus. É precisamente este o objetivo d' *O Livro da Ordem da Cavalaria* de Lúlio: exortar sobre as qualidades morais que o cavaleiro devia possuir para que fossem modelos de boa conduta cristã. No exercício da fé, o cavaleiro devia pautar-se pelos ditames das virtudes teologais e cardeais pregadas pela Igreja: justiça, sabedoria, caridade, lealdade, verdade, humildade, fortaleza e esperança. Sob a proposta de Aristóteles em *Ética a Nicômaco*, Lúlio recomenda n'*O Livro* o cultivo das virtudes com o devido equilíbrio e justa medida para que não se incorra nos extremos de cada item apresentado. Feito isto, o cavaleiro estava apto para a Ordem e à sua altura:

> Assim com todos estes usos acima ditos pertencem ao cavaleiro quanto ao corpo, assim justiça, sabedoria, caridade, lealdade, verdade, humildade, fortaleza, esperança, esperteza e outras virtudes semelhantes a estas pertencem ao cavaleiro quanto à alma. E, por isso, o cavaleiro que usa destas coisas que pertencem à ordem de cavalaria quanto ao corpo, e não as usa quanto à alma daquelas virtudes que pertencem à cavalaria, porque se o fosse, seguir-se-ia que o corpo e a cavalaria juntos fossem contrários à alma e à suas virtudes, e isso não é verdade (LÚLIO, 2000, II, 11).

Definido que o cavaleiro devia ser cristão acima de tudo, ele orientava suas atitudes para as práticas consideradas marcas de sua fé fazendo-o de modo heroico e enobrecedor.

A moderação, no que diz respeito à prática sexual, era outro atributo do cavaleiro. O pecado capital da luxúria é veementemente repreendido n'*O Livro* sendo, portanto, punido com a exclusão da Ordem:

> E se justiça e luxúria são contrários, e cavalaria é para manter justiça, então cavaleiro luxurioso e cavalarias são contrários, e se o são, na cavalaria deveria ser esquivado mais fortemente o vício da luxúria, o

> que não é; e se fosse punido o vício da luxúria segundo deveria, de nenhuma ordem não seriam expulsos tantos homens com da ordem da cavalaria (LÚLIO, 2000, II, 33).

Disposição para o combate com coragem devia ser algo inerente ao cavaleiro. A bravura foi estimulada pelo *Livro* para incutir nos guerreiros gana para a defesa da comunidade:

> Assim como cavaleiro sem cavalo não se convém com o oficio de cavalaria, assim escudeiro sem nobreza de coragem não se convém com ordem de cavalaria; porque nobreza de coragem foi o começo da cavalaria e vileza de coragem é a destruição da ordem de cavaleiro (LÚLIO, 2000, III, 3).

A humildade também figurou entre as qualidades possuídas pelo cavaleiro. Ele devia se afastar da soberba, pois tal sentimento era incompatível com as virtudes cristãs pregadas na Idade Média:

> Se justiça e humildade fossem contrárias, cavalaria, que concorda com justiça, seria contra a humildade e concordar-se-ia com orgulho. E se cavaleiro orgulhoso mantém ofício de cavalaria, outra cavalaria foi aquela que começou pela justiça e para manter os homens humildes contra os orgulhosos injustos (LÚLIO, 2000, III, 34).

Por fim, é devido ao cavaleiro de Lúlio amar a paz zelando para mantê-la sob pena de não ser considerado membro da Ordem:

> Se justiça e paz fossem contrárias, cavalaria que concorda com justiça, seria contrária à paz; e se o é, então estes cavaleiros que são inimigos da paz e amam guerras e trabalhos são cavaleiros, e aqueles que pacificam as gentes e fogem de trabalhos são injuriosos e são contra cavalaria. Logo, se isto é assim, e os cavaleiros que agora estão usam do oficio de cavalaria se são injuriosos e guerreiros e amadores do mal e de trabalhos, pergunto qual coisa eram os primeiros cavaleiros, que se concordavam com justiça e paz, pacificando os homens pela justiça e pela força das armas? Pois assim como nos tempos primeiros era ofício de cavaleiro pacificar os homens pela força das armas, e se os cavaleiros guerreiros injuriosos, que estão nestes tempos em que estamos, não estão na ordem de cavalaria nem possuem ofício de cavaleiro, onde está cavalaria, e quais e quantos são aqueles que estão em sua ordem? (LÚLIO, 2000, III, 35).

O cavaleiro ideal, portanto, era o primeiro mantenedor da paz no meio seguindo a tradição da Ordem.

Em 2008 o governo do Estado do Rio de Janeiro implementou um plano para combater a criminalidade na capital que consiste na ocupação de áreas consideradas

redutos do crime organizado. Chamou-o de UPP (Unidade de Polícia Pacificadora), com o intuito de livrar aquelas áreas, carentes de serviços públicos e marcadamente violentas, do domínio de traficantes. A estratégia é a instalação de bases militares irradiadoras de policiamento de caráter mais comunitário do que repressivo, atuando para coibir o tráfico e o aumento do armamento dos bandidos. Até o fim deste artigo foram implantadas 38 UPP's em comunidades pela cidade privilegiando as áreas que circundam o Estádio Mário Filho ou Maracanã.

A missão do cavaleiro medieval de Raimundo Lúlio era, como vimos na citação acima, "pacificar os homens pela justiça por força das armas" tendo como cópia ideológica a atual política de segurança pública estadual. O policial, tal como o cavaleiro, é o agente que promove a paz num ambiente dominado pela violência. O Artigo 27 do Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro versa sobre os atributos morais convenientes ao militar. A conduta moral e profissional do mesmo deve ser irrepreensível observando os preceitos da ética policial militar. Nos incisos que se seguem destacar-se-ão os que se referem às virtudes verificadas n' *O Livro da Ordem da Cavalaria* de Lúlio. O primeiro reverencia a *verdade*, qualidade que Lúlio viu faltar no seu tempo e que o motivou a escrever *O Livro*: "Faltou verdade, lealdade, justiça e verdade no mundo" (LÚLIO, 2000, I, 1). No Regulamento Disciplinar da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro (RDPMERJ) a primeira transgressão a ser punida é "faltar à verdade" (REGULAMENTO DISCIPLINAR DA POLÍCIA MILITAR, 1983, ANEXO I). O policial militar, assim sendo, deve, em primeiro lugar, zelar pela verdade em seu procedimento.

Fé é uma virtude teologal cavaleiresca que deve ser apresentada pelo policial militar no que diz respeito a sua função: "a fé na elevada missão da Polícia Militar"; (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 26, III). O servidor deverá crer que sua missão é a mais importante, esforçando-se devidamente para cumpri-la.

Ter a justiça, virtude cardeal, norteando suas decisões é algo inerente ao policial militar: "ser justo e imparcial no julgamento dos atos e na apreciação do mérito dos subordinados;" (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 27, V). As deliberações do servidor no âmbito do serviço militar e fora dele são recomendadas como medida a justiça. Semelhantemente, o cavaleiro precisa orientar suas atitudes impreterivelmente pelos ditames da justiça:

> Pelos cavaleiros deve ser mantida justiça, porque, assim como os juízes têm ofício de julgar, assim os cavaleiros têm ofício de manter justiça. E se cavaleiro e letras pudessem convir tão fortemente que cavaleiro por ciência bastasse para ser juiz [...] como é de cavaleiro; porque aquele por quem justiça pode ser mantida é mais conveniente para ser juiz que outro homem, com o que o cavaleiro é conveniente a ser juiz-cavaleiro. (LÚLIO, 2000, II, 9).

A seguir, temos a fortaleza, outra virtude cardeal que une ideologicamente cavaleiros medievais e policiais militares:

> Art. 31 - Todo cidadão, após ingressar na Polícia Militar mediante inclusão, matrícula ou nomeação, prestará compromisso de honra, no qual firmará a sua aceitação consciente das obrigações e dos deveres policiais-militares e manifestará a sua firme disposição de bem cumpri-los (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 31).

O PM deverá ser forte para cumprir o juramento que fez de defender os princípios da Corporação que consiste na luta pela proteção da sociedade. O cavaleiro precisava também ser firme em suas convicções no que se refere à batalha pelos ideais da cavalaria: "Ah, como é grande a força de coragem no cavaleiro que vence e apodera muitos malvados cavaleiros!" (LÚLIO, 2000, II, 15).

Discrição na sua vida cotidiana é obrigação do integrante da Corporação. O policial militar deve manter uma postura correta mesmo na sua folga para não denegrir a imagem respeitável da instituição. É o cultivo das virtudes cardeais da temperança e prudência, semelhante ao cavaleiro medieval:

> IX - ser discreto em suas atitudes, maneiras e em sua linguagem escrita e falada;
> (...)
> XII - cumprir seus deveres de cidadão;
> XIII - proceder de maneira ilibada na vida pública e na particular;
> XIV - observar as normas da boa educação;
> (...)
> XVI - conduzir-se, mesmo fora do serviço ou quando já na inatividade, de modo que não sejam prejudicados os princípios da disciplina, no respeito e do decoro policial-militar; (ESTATUTO DOS POLICIAIS MILITARES DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, 1981, Art. 27).

O cultivo de uma boa imagem junto à população, portanto, é recomendado pelo Estatuto, pois o policial militar é o representante do Estado. Se o servidor apresenta um

comportamento inadequado perante a sociedade, esta não apenas desprestigiá-lo-á, mas também o próprio Estado. Daí a necessidade da postura impoluta do policial militar.

É devido ao cavaleiro manter um comportamento que não vá de encontro aos ideais da Ordem sob pena de perder o respeito das pessoas daquela sociedade:

> (...) convém que o cavaleiro, por nobreza de coragem e de bons costumes e pela honra tão alta e tão grande na qual lhe foi feita por eleição, e pelo cavalo e pelas armas, seja amado e temido pelas gentes, e que pelo amor retornassem a caridade e ensinamento, e pelo temor retornassem a verdade e a justiça (LÚLIO, 2000, I, 6).

Conclui-se que, acarreta ao policial militar responsabilidade mesmo fora do serviço. O cuidado com suas atitudes deve ser constante no meio civil, ou seja, entre familiares, amigos e conhecidos. O militar notabilizar-se-á pela correção com que conduz sua vida sempre servindo de referência para os que estão observando. Escândalos e procedimentos gerais que põem em xeque sua autoridade como agente do Estado devem ser evitados e combatidos, pois o princípio hierárquico da Corporação exige ser tomadas providências pelo mais antigo em relação ao mais moderno a todo momento:

> II – Relação de transgressões
> (...)
> 5- Deixar de punir transgressor da disciplina;
> 6- Não levar faltas ou irregularidades que presenciar, ou que tiver ciência e não lhe couber reprimir, ao conhecimento de autoridade competente, no mais curto prazo; (REGULAMENTO DISCIPLINAR DA POLÍCIA MILITAR DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO, ANEXO I).

Conduta exemplar é o que caracteriza as ações do militar ainda que sem sua farda.

Postura correta também, cobrava-se do cavaleiro medieval que, além de desviar-se do pecado, deve também esmerar-se na ajuda aos mais necessitados. O cavaleiro precisa, para honrar sua Ordem, cuidar dos desafortunados como prova de sua obediência aos princípios cristãos. Ele não pode se omitir diante do pedido de ajuda, fazendo prontamente atos de caridade:

> Cavaleiro sem caridade não pode ser sem crueldade e má vontade; e porque crueldade e má vontade não se convêm com o oficio de cavalaria, por isso caridade se convém ao cavaleiro. Porque se cavaleiro não tem caridade para com Deus e seu próximo, com que

> amará a Deus e com que terá piedade dos homens despossuídos e com que fará mercê dos homens vencido que demandam mercê? (LÚLIO, 2000, VI, 6).

O cavaleiro e, semelhantemente, o policial são ordenados a cumprir sua obrigação institucional de agir quando acionados independentemente da hora em que vier o pedido de socorro. O comportamento e atitudes dos dois não são atos profissionais, são ações que fazem parte de suas vidas de forma integral, contínua.

Por fim, temos que todos os cavaleiros lendários e hagiográficos eram percebidos pela coragem no exercício da função cavaleiresca. E tal conceito vem do ideal de combatividade cultivado desde sempre na história da humanidade. Os exércitos e milícias constituídas ao longo dos tempos são compostas de comandantes e soldados que vão para as batalhas não se importando com a possível perda da sua vida. O transcurso da existência humana é marcado por inúmeras guerras e, para que aconteçam, um dos fatores essenciais é a prontidão firme do soldado para a luta. Fato, portanto, que confere glória e louvor para o guerreiro mesmo que tombe em batalha. Enaltecer o combatente que dá a sua vida pela pátria, família ou povo pertence a todas as culturas.

Referências bibliográficas

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil***:** promulgada em 5 de outubro de 1988 com as alterações adotadas pelas Emendas Constitucionais de n. 1, de 1992, a 53, de 2006, e pelas Emendas Constitucionais de Revisão de n. 1 a 6, de 1994. 27. ed. Brasília: Câmara dos Deputados, Coordenação de Publicações, 2007.

LÚLIO, Raimundo. *O Livro da Ordem de Cavalaria*. Tradução, notas, e prefácio de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência "Raimundo Lúlio" (Ramon Llull), 2000.

LUPI, João. *Uma viagem pela Idade Média: estudos interdisciplinares*. ZIERER, Adriana (org), SOUZA, Neila, GOMES, Flavia Santos (colab). São Luís: Editora UEMA, p. 127 – 144, 2010.

RIO DE JANEIRO. Decreto n^{o} 6.579, de 5 de março de 1983. Aprova o Regulamento Disciplinar da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em *<http://www.fes-seguridadregional.org/images/stories/docs/1721-001_g.pdf>* Acesso em 12/07/2016.

RIO DE JANEIRO. Edital do Concurso de Admissão ao Curso de Formação de Soldados da Polícia Militar do Estado do Rio de Janeiro, 2013: Disponível em

<*http://www.acheconcursos.com.br/edital-concurso/edital-concurso-policia-militar-pmerj-2013*> Acesso em 23/06/2014

RIO DE JANEIRO, Lei 443, de 1º de julho de 1981. Dispõe sobre o Estatuto dos Policiais Militares do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em <*http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/contlei.nsf/bc008ecb13dcfc6e03256827006dbbf5/b491b877b18a3c79032565a6005def48?OpenDocument*> Acesso em 12/07/2016.

A *métis* grega, a caça perfeita e a pesca ou "como não ser um dissimulador"

Profª Drª Ana Livia Bomfim Vieira[1]

Submetido em 05/2017
Aceito em 05/2017

RESUMO:
Este artigo objetiva analisar o lugar da *métis* – astúcia e inteligência prática - na diferenciação entre a caça terrestre, aristocrática e a "caça" marinha, a pesca para comércio e sobrevivência. Esta diferenciação valorizava uma em detrimento da outra, deixando a atividade pesqueira em um lugar de ambivalência social, pesando sobre ela, também, o imaginário de mistério e perigo que envolvia o mar.

Palavras-chave: *Métis* – Caça – Pesca – Grécia Clássica

ABSTRACT:
This article aims to analyze the place of *metis* – cunning *and* practical intelligence - in the differentiation between terrestrial hunting, aristocratic, and marine hunting, fishing for trade and survival. This differentiation valued one to the detriment of the other, leaving the fishing activity in a place of social ambivalence, weighing on it, too, the imaginary of mystery and danger that enveloped the sea.

Keyword: *Métis* - Hunting - Fishing - Classical Greece

[1] Profª Adjunta de História Antiga da Universidade Estadual -do Maranhão e do programa de Pós Graduação História, Ensino e Narrativas da UEMA. Coordenadora do *Mnemosyne*. Laboratório de História Antiga e Medieval da UEMA e membro do *Nereida* - Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade da UFF e do NEMHAM – Núcleo de Estudos Multidisciplinares de História Antiga e Medieval da UEMASUL.

A *métis*[2] é um saber, uma sabedoria, uma forma particular de inteligência. Mas não é um conhecimento apreendido na concepção comum do termo. Ligada intrinsecamente a uma prática ela é também prudência, astúcia, improviso e artifício. Ela entra em cena e se faz necessária justamente quando a força física não pode ou não deve ser empregada para o sucesso de uma atividade. Ela é exercida sobre o terreno do ambíguo, do que está em movimento, em trânsito (DETIENNE e VERNANT, 1974, 19-26). Onde duas foças antagônicas se encontram e se enfrentam: homem/animal, homem/natureza. E por isso ela é múltipla e diversa. Um homem possuidor da *métis* tem uma sabedoria que é variada e que lhe permite um grande leque de recursos, de desembaraços para as situações críticas ou para o melhor exercício de um ofício. Neste artigo, trataremos de identificar a *métis* associada à atividade da pesca, usando como contraponto a caça. Esta oposição é aqui apreendida pois, para os gregos, a caça propriamente dita não incorporava a atividade da pesca, ou pelo menos, a maior parte do que comumente entendemos como pesca. Esta era tida, pelo olhar social representado, sobretudo, nos documentos textuais como inferior, como uma atividade da qual o cidadão deveria se afastar. E esta perspectiva recai sobre os pescadores, associando a eles um estatuto ambivalente e perigoso.

A métis do pescador

Dentro do universo da pesca, assim como no da caça, a *métis* possui um papel central decidindo vitórias e derrotas, escolhendo quem é caçador e quem é presa. Muito mais do que o tamanho, a força física ou a inteligência erudita será a *métis*, astúcia e inteligência prática, que fará a diferença. É ela que inverte a regra e permite que o mais forte nem sempre saia vencedor.

Os animais também, e não somente os homens, possuem uma *métis* que os permite se desvencilhar de uma armadilha, perceber que estão sendo perseguidos enganando seu algoz e saindo ileso, livre, enfim, vitorioso. E dentre estes animais estão os marinhos. Os animais marinhos são seres plenos de astúcia, capazes de utilizá-la não somente para conseguir devorar uma vítima como para não ser aprisionado (OPPIEN, Halieutica, II, 86-98; 232-233). Portanto, para sair vencedor o pescador precisa ser mais

[2] Métis, na mitologia, foi uma deusa da primeira geração, filha de Oceano e Tétis e primeira esposa ou amante de Zeus. Foi, mais tarde, engolida por Zeus, possibilitando o nascimento de Atena.

astuto, sua *métis* precisa prevalecer sobre àquela dos animais marinhos. Mas, no que consiste, exatamente, a *métis* do pescador? A partir do trabalho fundamental de Vernant e Detienne (1974), podemos aferir as características desta inteligência para, mais tarde, compreendermos porque ela contribui, no caso dos pescadores, para o seu estatuto ambivalente e ameaçador. A primeira delas seria a agilidade e, por extensão, a flexibilidade, rapidez e fácil mobilidade. O pescador deve conseguir correr com rapidez, saltar de uma rocha a outra com facilidade, possuir agilidade de movimentos, ser, enfim, mais ágil e sagaz que sua presa (OPPIEN, Halieutica, III, 29-49).

O talento para a dissimulação, ou seja, para "ver sem ser visto" é outra característica necessária ao pescador. Eles devem se deslocar com agilidade e rapidez sim, contudo de forma discreta e silenciosa. Devem ser capazes de, se necessário, permanecerem imóveis por longo tempo (OPPIEN, Halieutica, III, 426-431. E ARISTÓTELES, História dos Animais, IV, 8, 533b), o que, aliás, obriga a estes homem terem uma ótima forma física também. O pescador deve ser ele próprio uma armadilha, já que o mundo marinho é pleno de seres sensíveis que espreitam e suspeitam do perigo com grande facilidade (PLUTARCO, De sollertia animalium, 976 c-d).

O pescador deve ter, também, entre suas qualidades a vigilância. Ele precisa estar sempre alerta sem perder a atenção de sua presa e da armadilha. Ele não pode cair na tentação de relaxar ou dormir afinal, segundo Oppien (Halieutica. III, 45-46, 49), os peixes não dormem nunca. A vigilância é um dos segredos do bom pescador.

Todas as qualidades do pescador, a mobilidade, a rapidez, a vigilância e a dissimulação são sua *métis*. Elas garantem os bons resultados. Todos esses atributos foram definidos por Oppien. O bom pescador é caracterizado como um mestre em sutileza, fineza, agudeza: "É preciso ao pescador um espírito pleno de sutilezas (*polupaípalos*) e de prudência (*noémon*) porque os peixes, pegos de repente em uma armadilha, imaginam mil astúcias para escapar" (OPPIEN. Halieutica. III, 41-43).

Detienne e Vernant chama a atenção para o fato de que esta expressão é análoga a uma série de outras que fazem uma associação entre astúcia e a ideia de multiplicidade: *polútropos*, que designa ao mesmo tempo a inteligência do polvo e do homem possuidor da *métis; polúmétis*, que é o epíteto de Ulisses, de Hefestos e de Hermes (DETIENNE e VERNANT, 1974, p.39) sendo este último o deus das chances inesperadas, do imprevisto e, também, aquele que como o pescador, não dorme nunca. Ele personifica a eterna vigília e vigilância. Hermes é rápido e astuto, assim como um

pescador deve ser. E não nos espanta, portanto, porque Hermes é uma das divindades mais honradas pelos pescadores.

O pescador seria, portanto, detentor de uma inteligência que estava presente também nas suas presas (ARISTÓTELES, Geração dos Animais, I, 720b, 34; 756a 32-756b 5). É uma inteligência moldável, maleável, flexível, com grande capacidade de se camuflar e se adaptar. Em outro aspecto da *métis*, ela é o tipo de inteligência manifesta nos políticos, sobretudo nos sofistas (DETIENNE e VERNANT, 1974, p.47). É o discurso que enlaça os adversários como os tentáculos de um polvo. É saber de adaptar às situações as mais difíceis, trocar de opinião conforme a situação, usar a palavra como uma armadilha, enredando seus oponentes e tornando possível que o argumento mais fraco vença (DETIENNE e VERNANT, 1974, p.50-51). Podemos entender, portanto, porque Platão deprecia a pesca, qualquer que seja ela:

> Amigos, possam vocês jamais serem pegos pelo desejo nem pelo amor pela caça do mar nem pela pesca com anzol, ou, de uma maneira qualquer, pela perseguição dos animais aquáticos; nem enfim, pela caça preguiçosa , onde as armadilhas, esteja você dormindo ou acordado, farão o trabalho duro por você (...) pouco digna é uma caça onde o trabalho e pausas se alternam, onde é com a ajuda de redes e de armadilhas, não pela vitória de uma alma que vela, que é domada a força selvagem das bestas (Platão. As leis. 823d-e-824ª).

O pescador encarnaria um tipo de saber, de inteligência, completamente oposta àquela dos filósofos, àquela esperada na sua cidade das *leis*. Associada aos sofistas, essa *métis* do pescador está relegada ao mundo das aparências. Contudo, ela pertence também ao caçador. E Platão não deprecia a caça e muito menos o homem que lança mão dela.

Verificamos então, que o pescador possui uma *métis* que lhe confere um caráter de maleabilidade e de flexibilidade que reforça sua ambivalência. Contudo, o caçador, ou seja, o homem que costumamos identificar como um caçador, aquele da caça terrestre, possui, ou deve possuir para ser um bom caçador, exatamente as mesmas características de astúcia e dissimilação. Mas, ao contrário do homem do mar, o caçador terrestre não sofre com os mesmos olhares de desconfiança. Logo, uma primeira questão que se coloca é: a pesca era considerada uma caça? E a resposta é sim. Contudo não uma caça como as outras.

A caça perfeita

A atividade a qual os gregos nomeavam *Théra* - caça com perseguição e combate demanda um nível de organização de grupo bastante estruturada que permita que a necessidade de cooperação mútua seja atingida, afinal, eram grandes os perigos. Ainda não se tratava da caça aristocrática aos animais de grande porte e sim uma organização que une vida pastoral e a caça, muito mais com o intuito de defesa do rebanho. Contudo, segundo Schnapp (1997), a "cultura dos caçadores-pastores" vai fundamentar a noção de vida em uma comunidade de cidadãos.

A caça clássica, aristocrática, ao contrário, é vista como uma atividade distintiva. Ela é baseada em valores de coragem e honra que a sustentam e a justificam. Ela era apreciada desde pelo menos o século VIII por difundir códigos de comportamento que facilitavam a supremacia do homem/civilização sobre o animal/selvageria. Homero teve, em seus poemas, uma grande preocupação em mostrar e valorizar este tipo de caça associada por ele aos *arístoi*. Este grupo era relacionado e vinculado aos heróis caçadores e, portanto, pertenciam ao universo de uma caça lendária, mítica, de enfrentamento aos animais tidos como os mais bravos e ferozes, como o leão ou o javali, animais esses que nem mesmo existiam no território ático. O caçador, na verdade, deveria assemelhar-se a sua presa, dito de outro modo, a presa deveria estar à altura do caçador. O modelo de animal representado pelo leão, por exemplo – forte, corajoso, ardiloso, hábil – servia de referencial para a categorização do bom caçador e, logo, do bom guerreiro. Era o homem que seus companheiros de fileira na batalha gostariam de ter ao lado (HOMERO, Ilíada, XI, 407-408). Nos textos gregos, a coragem valorizada pressupunha o enfrentamento ao perigo face-a-face, olho no olho. Era o ideal *hoplita* de cidadãos-guerreiros que privilegiavam o combate em fileiras cerradas, ombro a ombro. Que defendiam o território cívico dos ancestrais. Ao *hoplita* era associada à caça ao animal terrestre de grande porte, a disciplina que garantia a vitória e a vida do companheiro de sua fileira. A caça era uma preparação do soldado para a guerra. Homero já valorizava o bom caçador como um bom guerreiro, sendo este capaz de manter a segurança da comunidade.

Esta atividade é, no entanto, violenta. E a violência, a bestialidade precisava ser contida. Assim sendo, a caça é uma atividade que se situa entre o permitido e o proibido, a civilização e a selvageria. Logo, o caçador era um homem perigoso, pois lidava com uma violência que, se não fosse controlada, poderia trazer a desagregação a todo o corpo cívico. Afinal, a fronteira entre homem/animal, selvagem/civilizado é

frágil, sensível, reversível (SCHNAPP, 1997, pp. 33-41). Não é um *status* dado. Ele precisa ser conquistado e reforçado sem descanso. É preciso uma eterna vigilância tanto por parte do caçador, como por parte do conjunto da comunidade *políade*.

A caça era uma atividade pertencente a um poderoso imaginário do qual fazia parte heróis como Héracles, símbolo desta violência capaz de vencer a bestialidade que faz parte de todo *polítes* (SCHNAPP, 1997, pp.35-36). É claro que Héracles escapa ao ideal do cidadão-hoplita já que emprega o arco e a lança, já que combate "de longe". Mas para o cidadão ateniense, sobretudo aquele da cidade, Héracles foi o homem que espantou o "monstro" da barbárie e da selvageria animal contribuindo para a construção de uma sociedade hierarquicamente ordenada.

Dentro desta perspectiva, Aristóteles indicava aos homens, cidadãos, que encontrassem seus lugares sociais na relação entre os animais domésticos, os selvagens e as plantas, para que pudessem pertencer a vida *políade* (ARISTÓTELES, Política I, 1256a b). Era preciso domar a besta que existe dentro de cada um. E a caça tornava-se, então, uma violência consentida que transformava o homem em cidadão. A caça é para os atenienses, portanto, um dos fundamentos da vida em sociedade. É o dado que distingue o homem dos animais e, por conseguinte, os cidadãos dos demais grupos sociais – escravos, estrangeiros - e os gregos dos bárbaros (SCHNAPP, 1997, pp.17-22).

A poesia homérica desvela os dois tipos de caça presentes (ou conhecidas) no cotidiano dos atenienses. Uma seria esta caça heróica, *thera*, aristocrática, que ainda no período clássico gozava de todas as honras e simbolizava a virtude do cidadão-hoplita. Era uma caça solitária, sem armas ou armadilhas, onde a força e a destreza do caçador seriam as suas únicas aliadas e o animal igualmente valoroso, depois de vencido, coroaria seu êxito. Podemos notar que ela está eminentemente presente na Ilíada, por exemplo, onde a imagem do guerreiro notável é onipresente.

A segunda seria a caça dos homens comuns, aquela que proporcionava a aquisição de alimentos. *Agra* (caça por captura) é apresentada basicamente na Odisséia, onde o herói Ulisses e seus companheiros são por vezes obrigados pelas circunstâncias a lançar mão da caça não-digna. O processo de desestruturação do herói o leva a práticas distantes do grupo ao qual ele pertence e o aproxima do mundo selvagem. A caça como aquisição de alimento, como prática visando a sobrevivência estava completamente fora dos ideais aristocráticos e, para um herói como Ulisses, ela só se fez presente pela necessidade. Quando o herói com sua desmedida desrespeitou Poseidon, ele ultrapassa

os limites impostos pela cultura para a conduta do bom guerreiro cidadão. Quando a fronteira onde a caça está localizada, a do prazer-prestígio-civilidade/perigo-contaminação-selvageria é violada, acarreta duras consequências tanto para o caçador-cidadão, como para a sociedade na qual ele está inserido (VERNANT, 1988, pp.19-20).

Esta discussão sobre a caça clássica, tradicional e aristocrática teve o intuito de demonstrar seus principais aspectos, pois é, basicamente com ela, que a pesca vai ser comparada. E não é para menos, já que possuem a mesma *métis*, os mesmos instrumentos (sim, porque a caça solitária e sem armas fazia parte somente de um ideal mítico), algumas técnicas em comum e dividem basicamente o mesmo termo, o de caça. Gostaríamos de analisar a partir daqui as questões que apontam para o entendimento do estatuto do pescador na Atenas do período clássico visto que, ele estaria intrinsecamente ligado àquele da pesca. Observaremos como duas atividades que começam tecnicamente paralelas, pegam caminhos diferentes a partir do olhar da sociedade que a observa e a classifica. Entraremos na seara dos indícios e das razões pelas quais o pescador, acreditamos, possuía um estatuto ambivalente.

A pesca como uma caça

O pescador era visto como um caçador. A relevância desta questão se apresenta porque ratifica a opção por associar a pesca com a caça, e não com as atividades rurais, por exemplo, o que contribui para a compreensão do seu lugar social. Além disso, sabemos que esta afirmação não é por si só evidente, já que mesmo para os gregos havia um termo para designar a pesca. Portanto, torna-se interessante percebermos que apesar das evidentes discrepâncias de *status*, as duas atividades pertenciam a um mesmo universo.

Uma primeira questão se impõe, embora não a consideremos o cerne de nossa análise. Quando falamos de pesca estamos falando de uma atividade econômica que requer esforço e trabalho penoso. Logo, não podemos fugir ao assunto da noção de trabalho em Atenas no período clássico. É claro que não iremos aqui nos alongar sobre questões já conhecidas, mas é preciso esclarecer que a atividade na qual nos interessamos possuía certas ambivalências neste domínio também.

A pesca possuía um relevante lugar na economia da *pólis* ateniense. Mas, como apontou Aristóteles, uma *pólis* não poderia ser formada somente por trabalhadores (ARISTÓTELES, Política. III, 1280 b 20). Qualquer atividade considerada somente pelo seu aspecto econômico não seriam dignas da comunidade política. A coesão social

se daria fora do espaço do exercício dos ofícios, embora tenhamos consciência que Atenas era uma cidade muito mais "comercial" do que imaginávamos até alguns anos atrás. No entanto, o ideal continuava sendo àquele do *polítes* que não precisava do trabalho duro para sobreviver. Nesta perspectiva idealizada, o pescador não se encaixava. Mas o trabalho na agricultura, no comércio, o dos curtidores, dos sapateiros, etc, também era trabalho árduo e que subtraía o homem da participação política. O que marcava, então, a inferioridade do pescador? O que sua atividade árdua tinha de especial?

Assim como o agricultor no trabalho dos campos, o pescador realizava uma atividade que não pressupunha a transformação da natureza, e sim uma conformação e compreensão de seus sinais. E quando falamos de natureza, da *phýsis*, é aos deuses que estamos nos referindo.

Como na agricultura (XENOFONTE, Econômico, XVII, 3), na pesca a dependência dos deuses é absolutamente necessária. É com a ajuda deles que o pescador consegue êxito na sua empreitada e, portanto, assim como a agricultor, era preciso que ele os honrasse. O mar, lar e domínio de Poseidon e de mais outras tantas potências marinhas, todas tão admiradas quanto temidas por sua ambivalência, era muitas vezes um adversário difícil de ser vencido. Era preciso, logo, manter as boas relações com os deuses, mas não somente isso. Era preciso saber empregar da melhor forma possível as técnicas de pesca.

No período clássico ainda podemos perceber um ideal do trabalho na terra como sendo uma atividade com um "quê" de divino, onde as forças da *phýsis* quando respeitadas e devidamente honradas, fariam transparecer o homem honrado (XENOFONTE, Econômico, XX, 14), pois a terra lhe daria seus frutos. Logo, as técnicas e qualquer conhecimento mais específico teriam um lugar secundário para o sucesso. O que não era verdade de forma nenhuma para um pescador.

Xenofonte usa o exemplo do pescador quando quer mostrar que para ser um bom profissional, não é preciso um grande conhecimento específico (XENOFONTE, Econômico, XVI, 7, 2). E para isto utiliza termos que seriam mais adequados à prática da agricultura. "Colher", neste caso, estaria muito mais relacionado a um sentido de "coleta", de retirar o que a terra ou o mar nos dão sem grandes necessidades de conhecimentos. Isto demonstra as várias imagens ambivalentes as quais o pescador estava associado. Para o autor de o *Econômico*, o pescador era alguém que não

precisava ter uma preparação específica para exercer o seu ofício. A pesca não está ligada a nenhuma idealização, nem enquanto atividade de sobrevivência, como a agricultura, nem como uma caça superior. Portanto, o trabalho do pescador é visto tal qual ele se apresenta: duro, árduo e perigoso. O sucesso na pesca não o faz um cidadão melhor, um *polítes* honrado. Faz dele somente um bom pescador. Mas suas técnicas e conhecimentos, ao contrário do que acredita Xenofonte, são tudo para ele. É claro que estes homens como todos os seus concidadãos, são tementes aos deuses e evitam a todo custo que estas potências se voltem contra eles. No entanto, sair para o alto mar no inverno é um perigo e anuncio de possíveis tristezas. Portanto, ele precisa conhecer o espaço em que atua e, se estamos falando do mar, conhecê-lo é saber do imponderável, do que é bom e cruel ao mesmo tempo. E é preciso conhecer as técnicas para uma pesca frutífera.

O sucesso na pesca é procurado também porque a pesca era relevante dentro das atividades econômicas desta comunidade. Mas uma atividade que não era imbuída de uma aura de culto "em sí", como era o caso do trabalho na terra (VERNANT e NAQUET, 1989, p.17) e ao mesmo tempo baseava-se na busca pela sobrevivência, não poderia usufruir de um status muito elevado. A pesca era ao mesmo tempo uma atividade 'dependente' das forças divinas, logo, extremamente introduzida no âmbito religioso, mas com um caráter extremamente comercial e técnico. Sem contar que as atividades ligadas ao mar e aos portos eram extremamente mal vistas (ARISTÓTELES, Política, VII, 1327b, 8-9; PLATÃO. As leis. IV, 705 a-b). Em resumo, o pescador lidava, de um lado, com um desprezo por sua atividade enquanto mera atividade de sobrevivência, como outras. Por outro, lidava com a indiferença incompatível com um profissional temente aos deuses e que realiza um ofício perigoso, que requer coragem e boas relações com os deuses. E, além disso, na comparação caça terrestre/ caça marítima, ele sai sempre perdendo. Ser 'caça' e ter os mesmos instrumentos que a caça terrestre, não faz daquele que caça no mar alguém valoroso. Esta contradição nos aponta para uma relação mais complexa no que diz respeito ao lugar social do pescador pois, sendo ele um caçador e não tendo ele o mesmo status que o caçador tradicionalmente reconhecido como tal, é necessário determinar o que o aproximava deste universo e o que, ao final e ao mesmo tempo, o rejeitava relegando-o à um lugar social de trânsito.

Um dos aspectos que mais aproxima as duas atividades é o instrumental. Pescadores e caçadores dividem, basicamente, o mesmo conjunto de artefatos e

instrumentos utilizados para a captura de animais. Mas isso não é nenhuma novidade. A questão é que o juízo de valor empregado nos textos quando o instrumento de trabalho mencionado pertence ou é associado ao universo da pesca. Este juízo de valor é, na maior parte das vezes, depreciativo ou mesmo negativo criando uma imagem inferiorizada para quem o utiliza. Estes dados podem ser aferidos na utilização de algumas metáforas, por exemplo, em relação à utilização da rede. A atividade do pescador, principalmente relacionada a pesca com rede, é nomeada, desde Homero, metaforicamente, como uma prática não-nobre, uma prática ardilosa, que engana e não permite à vítima uma chance de defesa e de fuga. Em Homero e nas tragédias do IV/V século, nomeadamente Ésquilo e Sófocles, a rede é essencialmente a arma do traidor, do covarde, daquele que não enfrenta face a face. Que captura de forma ardilosa e mata suas vítimas de maneira cruel.

Homero nos brinda com algumas dessas referências. Na Odisséia, o poeta lança mão de algumas imagens ligadas ao pescador e às suas práticas para narrar episódios de violência e morte. Quando Skylla ataca o barco onde estavam Ulisses e seus companheiros, por exemplo, Homero a descreve agindo como um pescador (HOMERO. Odisséia.12, 250-255). Os companheiros de Ulisses são comparados a peixes na forma como são atraídos e pegos pelo pescador. A imagem é de uma grande cilada e o resultado desta é a morte das presas enganadas. E ele não para por aí. Identificamos a representação do que seria o resultado de uma pesca com rede sendo usada como metáfora para o massacre dos pretendentes de Penélope. A imagem é de sangue e de uma cruel violência:

> Pôs-se, também, Ulisses a espiar pela sala sonora se vivo alguém se encontrava escapando do tenebroso destino. Mas todos estavam deitados sobre a lama e o sangue: sob seus olhos, que multidão! Como peixes, que às praias alagadas os pescadores tiraram do mar espumoso; nas malhas da rede, sobre a areia, aos montes voltavam-se em direção a onda amarga, e o fogo do sol lhes retira o fôlego(...) (HOMERO, Odisséia, *22, 384-385*)

A pesca é apresentada, e com ela o pescador, como uma atividade de enganadores. Sua atividade é representada, essencialmente, como a atividade do mentiroso, daquele que espreita sua vítima procurando o momento certo do qual ela não poderá escapar. Às vezes ele é mesmo comparado a um assassino. Ésquilo, para descrever o assassinato de Agamêmnon, utiliza a imagem da rede para descrever o ato

vil e traidor do qual o rei foi vítima: "(...) Que vejo eu? Não é uma rede do inferno?(...) mas não, a verdadeira rede é a companheira do leito transformada em cúmplice de assassinato (ÉSQUILO, Agamêmnon, 1115). Traidora é a rede e é Clitemnestra, sendo esta última compara ao objeto ardiloso que imobiliza de surpresa e do qual a vítima dificilmente pode escapar. E neste caso a vítima era o herói Agamêmnon.

Sabemos que a rede era um instrumento utilizado também pelo caçador terrestre, e, sendo assim, porque a rede mencionada não seria uma rede de caça? Neste ponto divergimos de Alan Schnapp (SCHNAPP, 1997, pp. 80-82). Para o autor, a rede que "captura" Agamêmnon é a do caçador e não uma rede de pesca. Contudo, o detalhe que não podemos esquecer é que a rede captura Agamêmnon quando ele está na banheira. Foi atraiçoado dentro d'água, como um peixe o é pelo pescador que joga a rede e o paralisa. Clitemnestra personifica, neste momento, toda a *métis* do pescador:

> Contemplo, enfim, o resultado favorável de planos pacientemente preparados. Estou aqui exatamente no lugar em que seguida e firmemente o golpeei no cumprimento de missão apenas minha. Os fatos foram estes, não irei negá-los: a fim de obstar qualquer defesa ou reação em tentativa de fugir ao seu destino, emaranhei-o numa rede sem saída, como às de pegar peixes, mas para ele um véu fértil em desgraças. (ÉSQUILO, Agamêmnon, 1380-1385)

As mesmas referências estão presentes nas obras de Sófocles (Ájax. 876-880) e nas peças do comediógrafo Aristófanes (As vespas. 163; 207-209; 368-369), que usa a rede também como instrumento de aprisionamento. Todavia, Platão será, sem dúvida, o principal crítico da *métis* do pescador. Convenientemente esquecendo que ela é a mesma do caçador e que, os tipos que ele hierarquiza e condena têm o seu correspondente para a caça terrestre. Inicialmente, convém lembrar que Platão hierarquiza também as espécies animais. Para Platão, eles seriam o resultado de metamorfoses humanas[3]. E se o status do caçador tem como uma das suas variáveis o grau de valor da presa, logo, o pescador seria o mais inferior destes, pois os animais aquáticos são classificados por Platão como os mais parvos (Timeu, 92b-92c). Desta forma é possível perceber que a pesca é denegrida tanto pelos instrumentos que utiliza como pelo local onde é realizada.

[3] No diálogo *Timeu* Platão apresenta o que ele chama de "mito verossímil" para a origem do universo e do homem. Dentro desta perspectiva, o autor apresenta a metamorfose sofrida por alguns tipos de homens, provocada pelos deuses, em animais. As quatro espécies seriam, de forma geral e em ordem de importância: os pássaros, provenientes de indivíduos inofensivos, porém frívolos, dados às coisas celestes; os animais selvagens; nascidos dos homens pouco afeitos à filosofia; os répteis, homens mais inferiores dentre os selvagens; e por último, os animais aquáticos.

Assim, as mesmas técnicas e os mesmos instrumentos podem produzir dois tipos de caçador tendo diferencial, além da atuação no mar, o uso da *métis*. Sim, porque existe um diferencial no uso desta inteligência prática que condena o pescador a ser ora preguiçoso, ora perigoso. A mesma *métis* faz da caça terrestre uma atividade honrada, e da caça no mar uma atividade ambivalente, portanto, olhada com desconfiança.

Primeiramente, podemos dizer que a *métis* pertence eminentemente a um imaginário marinho. Métis é uma divindade da primeira geração, filha de Oceano, personificação da águas que cerca a terra, pai de todos os rios (HESÍODO, Teogonia. 133, 337; HOMERO, Odisséia, XI, 13, 639; XII, 1; ÉSQUILO, Prometeu, 136, 793) e Tétis, divindade que personifica a fecundidade feminina do mar (HOMERO, Ilíada, XIV, 201; HESÍODO, Teogonia, 136, 237). Deusa da prudência e ao mesmo tempo da astúcia, deu a Cronos a droga que fez com que vomitasse os filhos que havia engolido (HESÍODO, Teogonia, 167; 485; 617; PAUSANIAS, Descrição da Grécia, V, 7, 6-10; VIII, 36, 2) e, mais tarde, para que a filha que esperava não destronasse Zeus, foi engolida por esse propiciando assim o nascimento de Atena (HESÍODO, Teogonia, 886; EURÍPIDES. Íon. 545). Não sabemos de um culto à Métis realizado pelos gregos e o relato principal sobre ela e o seu papel de primeira esposa de Zeus aparece basicamente em Hesíodo. Mas não podemos negar o lugar relevante que ocupa não só na construção da soberania do mais poderoso dos deuses como, também, no imaginário da *pólis*. Podemos observar, portanto, que a deusa Métis possuía uma relação bastante intrínseca com o elemento líquido. Era fruto, ao mesmo tempo, do mar fecundo, fértil, feminino, e do mar sem limites, poderoso, dominador, masculino. Dessa união, nascem a prudência e a inteligência prática, características capazes de enfrentar um meio ambivalente hostil como o mar. Métis, a deusa, é ela mesma movimento, mudança constante, tendo a capacidade de se metamorfosear (APOLODORO, Biblioteca, I, 3, 6). Segundo o mito referente à deusa, ao devorar Métis, Zeus detém a astúcia em seu interior, agora limitada, controlada, civilizada[4]. A ordem que seria abalada com a vinda daquele que o destronaria permanece intacta. A deusa Métis é, portanto, a personificação do imprevisto. Como o mar. Sua "origem" marinha lhe confere esta ambivalência. E esta ambivalência é o que caracteriza a *métis* enquanto saber, astúcia e inteligência prática. O mundo marinho, portanto é pleno de movimento. E a ele estão também associadas às

[4] Com Témis, sua segunda esposa, a personificação da ordem, do esperado, dos limites, Zeus ganha outro importante aspecto na construção de sua soberania.

ideias de infinito, de falta de limite e, logo, de desconhecido. E é assim a *métis* enquanto saber.

Utilizando a imagem do mito de Métis e Zeus, entendemos que a *métis* (saber) do pescador não possui freio, não obedece à regras sociais, ainda não foi "devorada" por Zeus, ainda não foi civilizada. Ao contrário da *métis* do caçador terrestre que, tendo sido "engolida" pela civilização, tem o papel de reforço desta. Ela está perfeitamente controlada e não oferece os perigos de uma *métis* selvagem como a do grupo dos pescadores. Acreditamos que a pesca é muito mais associada, dentro do imaginário *políade*, aos primeiros homens. Para estes, a caça, seja ela terrestre ou marinha, era eminentemente um modo de vida necessário, um meio de sobrevivência. Para a Atenas clássica, a caça terrestre possui a aura aristocrática de uma atividade nobre. A pesca, ao contrário, permanece ocupando o lugar de uma atividade "primitiva".

Falamos de Héracles, herói civilizador. Caçador que vence a barbárie, *métis* devorada por Poseidon. Mas podemos também apontar Filoctetes, homem solitário, caçador para quem a caça é uma questão de sobrevivência. Charles Seagal sublinha este aspecto 'necessário' da caça em Filoctetes em contraponto à caça prestigiosa dos heróis. O autor trabalha a ideia do "primitivismo" em Filoctetes e de que ele seria um Héracles que não teria sido ainda alçado a categoria de herói (SEAGAL, 1981). Concordando com Seagal, gostaríamos contribuir com essa leitura do personagem.

Filoctetes, guardião das armas de Héracles, é abandonado na ilha de Lemnos onde padece por dez anos, solitário, de uma terrível ferida no pé. Mais do que a sua relação com Ulisses, o que nos interessa é a caracterização deste homem. Segundo Seagal (1981), na tragédia de Sófocles podemos observar o processo que o personagem passa levando-o da selvageria à civilização e, ele completa, o uso da caça serve quase como um sistema de classificação onde podemos verificar este caminho percorrido por Filoctetes. No entanto, a imagem construída de Filoctetes quando este ainda se encontra no espaço do selvagem pode ser aproximada daquela ligada ao pescador. Não estamos afirmando que Filoctetes era um pescador, o que queremos dizer é que a sua imagem de caçador "primitivo" é a mesma que identificamos para a representação do pescador: homem rude (SÓFOCLES, Ájax, 876-880), solitário, que leva uma vida sofrida (HERÓDOTO, Histórias, III. 42. 2-11) e vive de forma rústica. Sobrevive do que caça. Os dez anos passados na ilha forjaram este caráter em Filoctetes. A vida dura do pescador forja igualmente seu caráter. O isolamento do personagem e sua intimidade e

confiança bem maiores com os elementos naturais que o cercam que com os homens (SÓFOCLES, Filoctetes, 1080-1090), o aproxima do isolamento social vivido pelos pescadores, isolamento este imposto, em grande parte, pela sua extrema aproximação com o mar que, além de forjar seu físico até à exaustão (TEÓCRITO, Tirsis, 39-45), construía uma forma de lidar com este espaço bastante próxima do personagem apresentado por Sófocles.

Filoctetes busca sua sobrevivência através da caça (SÓFOCLES, Filoctetes, 40-45; 165; 285-295). Esta caça "necessária" é o que o aproxima do pescador. Este não usa sua atividade para alcançar um objetivo outro que não sustento, seja ele através do consumo direto do resultado da pesca ou através da sua venda.

Acreditamos, portanto, que o pescador está muito mais próximo da imagem do caçador "primitivo", rude, pobre, que caça por necessidade, ligado a uma vida mais selvagem, isolado da comunidade de uma forma geral, muito mais próximo da natureza e seus pares, evidentemente. Somente este isolamento já seria o suficiente para lhe conferir um caráter ambivalente. Em uma sociedade do "ver e ouvir", em que o seu igual é reconhecido nas relações "face-a-face", o distanciamento produz uma 'invisibilidade' social que contribui para a construção de uma imagem de desconhecido. O desconhecido, para essa comunidade de lugares sociais hierarquizados, representava um perigo. O desconhecido poderia trazer contaminação ao corpo social. Mas ao mesmo tempo, este 'desconhecido' era alguém, ou um grupo, que fornecia alimento, que tinha seu lugar no sustento da *pólis*. Daí seu lugar social ambivalente. O pescador ocupava, na verdade e ao mesmo tempo, lugares contrários. Assim como o mar, ele ameaçava e nutria. E não era só isso. O pescador que parece ter um lugar tão óbvio está, na verdade, transitando o tempo todo por lugares contrários sem se fixar a nenhum deles, sejam estes lugares sociais ou geográficos. Consideramos relevante, neste momento, o delineamento de algumas questões.

Malagardi localiza a pesca no espaço da *chóra* ateniense. A autora argumenta que, assim como a caça, a pesca estava ligada a uma "economia arcaica", portanto, ligada ao mundo rural (MALAGARDIS, 1988). Chevitarese acrescenta ainda que, por sua localização, a *pólis* dos atenienses é praticamente toda banhada pelo mar e que podemos afirmar que a pesca seria uma atividade localizada na *chora* (CHEVITARESE, 2000). Sobre este aspecto, Dumont acrescenta ainda que Atenas "anexou" as chamadas zonas de pesca ao espaço rural (DUMONT, 1981). Sobre isso, vários pratos de cerâmica ática

foram encontrados em cemitérios (oferendas votivas). Esses pratos serviam de suporte para a representação das mais diversas espécies marinhas (MCPHEE e TRENDALL, 1987). Além de fósseis de peixe e de animais marinhos em grandes santuários rurais (BODSON, 1975).

Entendemos por espaço rural uma área transformada pelo homem, com uma relativa dispersão da população onde haveria uma proeminência das atividades agrícolas; onde a terra seria tanto um instrumento de trabalho quanto uma forma de riqueza, valor ou status social (FARCY, 1975). É claro que não podemos confundir espaço rural com atividades agrícolas. E um exemplo disto é a *chôra* ateniense, onde podemos localizar outras atividades[5].

Compreendemos que os vários autores citados localizem a pesca no espaço físico chamado *chôra* e é bastante tentador de chamá-la, pura e simplesmente, de uma atividade rural. Existem, afinal, e nós o sabemos, pontos em comum entre os pescadores e os camponeses, ou seja, agricultores, pastores, etc. E estas similaridades, no que diz respeito às respectivas atividades desempenhadas, estão ligadas, principalmente, à relação que estes homens tinham com a *phýsis.* Esta relação finalizava na forma de um saber, uma espécie de conhecimento tradicional, que unia todos aqueles que praticavam uma atividade ligada e dependente dos ritmos da natureza. Este saber foi construído através da observação dos sinais da *phýsis*, climáticos, astronômicos ou ambientais, e da verificação da sua eficácia na vida prática. Estes sinais marcavam os momentos propícios para a realização das atividades, tais como: início do plantio ou colheita, momento de abrigar as ovelhas do frio ou da chuva, período propício para a navegação ou a pesca, entre outros[6].

Este saber, essa capacidade de 'ler' os sinais da *phýsis*, não estava restrita a uma, ou algumas, atividades. Este saber era um conhecimento de todos os atenienses (XENOFONTE, Memoráveis. IV, VII, 4), contudo era utilizado, prioritariamente, para as atividades que exigiam essa capacidade de 'leitura'.

Era na natureza que os atenienses identificavam a passagem do tempo. As estações (TUCÍDIDES, História da guerra do Peloponeso, I, 1) eram a base da cronologia temporal e social para as atividades profissionais, sobretudo, como já

[5] Podemos identificar, além das atividades agrícolas, a atividade pastoril, o corte da lenha, a produção de derivados do leite de cabra, por exemplo, etc.
[6] Podemos identificar este 'saber', sobretudo, através de Hesíodo que realizou um trabalho de codificação deste saber com datas sazonais bem precisas. Ver, por exemplo; HESÍODO. *Os trabalhos e os dias*. 618-641; 664-678.

mencionamos, daquelas que dependiam diretamente do ritmo da *phýsis*, dentre elas a pesca. E estas atividades estavam, em grande parte no campo, mas isto não faz, necessariamente, que a pesca possa ser considerada como uma atividade rural.

Os gregos não nasceram homens do mar, eles se tornaram. O mesmo vale para a pesca. Dumont (1981) lembra que o vocabulário da pesca, de uma maneira geral, era derivado das atividades basicamente conhecidas como campesinas mas, também, de termos ligados às atividades guerreiras[7]. Sem contar que alguns utensílios de pesca, como a rede, a armadilha, o arpão, são também utensílios de caça e esta é, como sabemos, uma atividade ligada, originalmente, à aristocracia fundiária de Atenas. Portanto, é bastante lógico a inserção da atividade pesqueira no rol das atividades rurais. Contudo, existem alguns pontos que, se não negam essa afirmação, ao menos servem para inserir uma nuance e, com isso, dar à pesca e ao pescador um caráter muito mais complexo.

As representações iconográficas tendo a pesca como temática se referem, majoritariamente, à pesca de rio ou costeira, àquela onde o resultado era menor e, portanto, nos faz imaginar ser um complemento à agricultura (VIEIRA, 2011). Imagens da pesca no mar para o período são inexistentes. Logo, quando falamos de pescador dentro da produção imagética do período, este é basicamente o pequeno pescador. Muito mais próximo do olhar do outro e muito mais próximo também do chamado espaço rural. Mas não é esse pescador de quem tratamos aqui. Falamos daquele que tem a pesca como sua atividade primeira.

A primeira questão estaria ligada ao local de moradia do pescador. Se concordarmos que a pesca era uma atividade rural, então o pescador habitava a *chôra*? Se levarmos em conta a ideia apresentada de que à *chôra* ateniense havia sido anexado o litoral, a resposta é sim. Mas essa "anexação" é tão simples ou óbvia assim?

Quando um pescador é mencionado na documentação, ele é sempre associado ao mar. Ou ele está realizando sua atividade, ou ele é alguém que habita o litoral. Ele é um homem do mar. Aristóteles se preocupa em classificar os diversos gêneros de vida do homem, estes sendo guiados pelas necessidades (ARISTÓTELES, Política I, 1256 a-b). E dentro destas necessidades, está o local de habitação. E o local de habitação dos pescadores é a costa, o litoral.

[7] Uma parte considerável do vocabulário halieutico seria derivado do termo *als*, 'sal' e, logo, 'mar'. Contudo, alguns instrumentos primordiais para a pesca, a rede, por exemplo, *diktyon* e *bolos*, derivam dos verbos 'lançar' e 'jogar'.

A pesca estava talvez muito mais associada à *chôra*, ou ao que Malagardi chama de 'economia arcaica' por uma associação/comparação à caça aristocrática. O que, em termos de imagem social, não lhe favorecia em nada. Consideramos equivocado negar uma verdadeira "especialização" náutica e pesqueira presente em toda a Parália. O litoral ateniense era o espaço dos homens do mar, pescadores, marinheiros, comerciantes marítimos, e não de camponeses. O pescador nunca chamado de camponês. Ele é sempre o 'pescador' (*halieis, gripeys* in: TEÓCRITO, Thirsis, 39-40), o 'trabalhador do mar' (*thalassourgoi* in: XENOFONTE, Econômico, XVI. 5,7), o 'habitante da costa' (*perí ten thalassan* in: ARISTÓTELES, História dos animais. VIII. 13. 598b, 24), 'o caçador de peixe' (*ichtyous agreyterres* in: PSEUDO-TEÓCRITO, Les pêcheurs, v. 6), 'o lançador de rede' (*diktybolos* in: Antologia Palatina, 'De maercius', 89). O que vem associado a todos estes termos são seus utensílios, sua vida dura, difícil, as suas técnicas, a *métis* que aplica à sua atividade. Não conseguimos identificar nenhuma referência que o associe ao mundo do camponês. São realidades muito diferentes, e, ouso dizer, os atenienses tinham plena consciência disto. A conclusão a que chegamos, portanto, é a de que o primeiro aspecto de ambivalência ligado ao pescador estaria pela própria dificuldade de inseri-lo em um espaço socialmente pré-determinado para ele. A organização do espaço e a constituição de um lugar são construções que se dão no interior de uma sociedade, de forma simbólica (AUGÉ, 1994). No caso, o espaço de atividade do pescador, o mar, não está inserido, como tal, no imaginário da sociedade políade ateniense. O mar é o espaço, de um lado, do desconhecido, do imprevisível, enfim, do medo. De outro, é o espaço da honra quando associados à marinha. Onde Atenas reinava absoluta mantendo a hegemonia de poder e a coesão entre os cidadãos. A este "lugar" simbólico o pescador não pertence.

Mas, por outro lado, ele não era visto como um camponês, pois seu espaço não era o campo. Mas o campo, a *chôra*, pode ser um lugar simbólico de honra. A *pólis* ateniense do período clássico estava, ainda, profundamente mergulhada em valores rurais. Sabemos que o termo *pólis* nomeia uma sociedade que conjuga o espaço urbano e rural em um território determinado. Contudo, os valores *políades* eram ligados ao espaço rural - *chôra*. Durante a primeira metade do século Vº, o trabalho digno e honesto era o trabalho na terra[8]. O camponês, principalmente o agricultor, e o espaço

[8] Após a guerra greco-pérsica, incluindo esta, uma série de processos históricos vão contribuir para uma valorização da cidade ao invés do campo. A partir da segunda metade do Vº século, são valorizados os aspectos citadinos, democráticos. Esta mudança visava à própria manutenção da estrutura políade que

rural representavam o que havia de mais valoroso. E eram esses valores que formavam o perfeito cidadão ateniense: A coragem (*andréia*), a temperança (*sophrosýne*), a bondade (*praótes*), a liberdade (*eleutheriótes*), a verdade (*alétheia*), a reserva (*aidós*), a justa indignação (*gémesis*), a amizade e o amor (*philía*), a piedade (*eusébeia*) e a disciplina (*eutaxía*). Eles estavam vinculados ao duro trabalho nos campos. A labuta na terra é que lapidaria um verdadeiro *polites*.

O campo era também, e é de fato daí que são forjados estes valores, o lugar de honra de uma aristocracia fundiária que tinha a terra como um signo de status, e a caça terrestre, a grande caça, como a atividade nobre formadora do verdadeiro cidadão. Logo, neste "lugar" simbólico também não havia espaço para o pescador.

A construção simbólica do lugar do pescador é a de um "não-lugar". Ele não pertence a esse lugar simbolicamente construído chamado *chôra*, e esse não pertencimento é significativo na construção desse não-lugar, pois o território cívico ateniense era dividido em *ásty* e *chôra*. Ele estaria, na verdade, transitando entre espaços e lugares simbolicamente construídos de uma forma que o excluíam. Ele não só transita entre mar e terra - o mar é o 'lugar' de honra da marinha e a terra não é o seu 'lugar' já que ele trabalha no mar- mas, logo de início, ele faz parte de uma *chôra*- que possui um significado simbólico que o exclui- sem ser um camponês e sem realizar uma atividade considerada pela sociedade que o observa como uma atividade camponesa. O mar como lugar de honra não pertence ao pescador; a *chôra* como lugar de honra não o inclui tampouco. A *chôra* como um lugar de honra estava associada idealmente à aristocracia fundiária, aristocracia esta que tinha na caça sua expressão das mais caras.

---

mostrava sinais de desagregação. E isto deve-se, além de tudo, ao choque da eclosão e posterior derrota na Guerra do Peloponeso. Atenas sai fragilizada e, para não desestruturar-se, procura fortalecer seus valores morais ligando-os ao espaço urbano, lugar da prática política democrática. E isso foi feito ligando esses valores às atividades dos segmentos sociais que formavam a nova elite urbana. Não ocorre uma inversão de valores, mas uma reorganização das categorias culturais, que estavam anteriormente associadas a valores aristocráticos. Era preciso fortalecer a democracia neste momento conturbado. E a melhor forma era valorizar as práticas e saberes do espaço da *ásty*. Contudo, os valores continuam os mesmos e estes foram forjados no campo, local da aristocracia fundiária. Podemos afirmar que os séculos V e IV a.C., foram basicamente caracterizados pelo estado de guerra, mais especificamente, por uma corrida incessante pela hegemonia do mundo grego, com um estado quase que permanente de guerra generalizada, isso sem mencionarmos os vários conflitos localizados. É com a guerra do Peloponeso – 431 a 404, que percebemos uma virada na história grega, seja esta mudança encarada tanto por aspectos econômicos, políticos, sociais ou militares. Dá-se início à desagregação da *pólis*, como quadro essencial da civilização grega, sendo substituída por novos quadros, como a monarquia, que vai imperar durante a época helenística. O século V pode ser caracterizado, também, por aspectos que surgem já com a guerra do Peloponeso, e aos que surgem paralelamente ao conflito, a saber: transformação das técnicas da guerra, conflitos sociais e políticos, e por outros traços, ou seja , uma mudança, ou melhor, uma desagregação dos valores políades, valores estes que mantinham a unidade da *pólis* porque mantinham a unidade entre os iguais, entre os cidadãos.

Entendemos, portanto, que o pescador carrega sobre seus ombros o peso de um lugar indefinido. O único lugar, talvez, onde que o pescador poderia fixar raízes seria o de caçador, mas mesmo esse, quando comparado ao caçador terrestre, lhe é negado em parte. A caça terrestre, como vimos, utilizava os mesmos instrumentos que a pesca. O caçador terrestre tinha a obrigação de ser, assim como o pescador, astucioso, flexível e versátil, conhecer os hábitos de sua presa, ser mais inteligente que ela. Se quisesse ser um bom caçador, assim como o pescador, teria que saber usar de sua *métis*. A caça aristocrática, sendo uma atividade formadora do guerreiro-hoplita, se utilizava da *métis* com um fim que redimia a astúcia e "enganação" empregadas, contrariamente ao pescador que tinha na mesma *métis* o apoio a realização de sua atividade com sucesso, mas que não tinha como objetivo final algo tão nobre. Ele lançava mão de toda sua astúcia e inteligência prática visando tão somente à conquista do dia-a-dia, a sobrevivência no cotidiano.

A *métis* do caçador terrestre tinha sido "engolida" por Zeus, e assim como o nascimento de Atena, ela permitiria o "nascimento" do hoplita que defenderia a *pólis*. A *métis* do pescador andava ao seu lado, solta, livre, sem controle. Ela não passava por nenhum processo 'civilizador', 'regulador', para que assim pudesse ser utilizada se perigos para o corpo social. Não havia um fim nobre para a sua utilização. Não havia nenhuma redenção para esse homem do mar.

Documentação

ARISTÓTELES. *Geração dos Animais.* Paris: Les Belles Lettres, 1961.

_____. *História dos Animais.* Paris: Les Belles Lettres, 1966

_____. *Política.* Paris: Les Belles Lettres, 1971, 1991

ÉSQUILO. *As Suplicantes, Os Persas, Prometeu, Sete contra Tebas.* London: Loeb, vol. I, 1996.

_____. *Agamemnon, Oréstia, Eumenides, Fragmentos.* London: Loeb, vol. II, 1995.

EURÍPIDES. *Teatro Completo.* Paris: GF- Flammarion, vol. I e II, 1989

HESÍODO. *Os Trabalhos e os Dias.* Paris: Belles Lettres, 1986.

HERÓDOTO. *Histórias*. Paris: Les Belles Lettres, 1963.

_____. *Ilíada.* (tomo I, II, III, IV). Paris: Les Belles Lettres, 1961, 1957.

_____. *Odisséia.* Paris: Les Belles Lettres, 1924.

OPPIEN. *Cinegética & Halieutica.* London: Loeb, 1928.

PAUSÂNIAS. *Descrição da Grécia.* Paris: Les Belles Lettres,1998, 2000.

PLATÃO. *Íon.* Paris: Les Belles Lettres, 1956

_____. *A República*. Paris: Les Belles Lettres, 1959.

_____. *Timeu, Crítias, Menexenus.* London: William Heinemann, vol. 9, 1989.

_____. *As Leis.* London: William Heinemann, 2 vols., 1984.

SÓFOCLES. *Teatro Completo.* Paris: GF-Flammarion, 1989.

TEOFRASTO. *De Causis Plantarum.* London: William Heinemann, 3 vols., 1990.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso.* Paris: Les Belles Lettres, 1944.

XENOFONTE. *Memoráveis, O Econômico.* London: Loeb, 1992.

_____. *A Arte da Caça.* Paris: Les Belles Lettres, 1994.

Referências

AUGÉ, Marc. *Não-Lugares. Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade.* São Paulo: Papirus, 1994.

BOARDMAN, J. *The Greeks overseas.* Londres: Thames and Hudson, 1980.

BODSON, L. *IERA ZWIA. Contribution à l'Étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne.* Bruxelles: Palais des Académies, 1975

_____. 'O Rústico', in: VERNANT, Jean-Pierre (org.). *O Homem Grego.* Lisboa: Ed. Presença, 1994.

FRONTISI-DUCROUX, F. 'L'Image et la Cité'; in: *METIS. Revue d'Anthropologie du Monde Grec Ancien.* Vol IX-X, Paris, 1994-1995, pp. 199-207

MALAGARDIS, N. 'Images du monde rural Attique à l'époque archaïque', in: *ARXAIOLOGIKH EFHMERIS*. 127, 1988, 95-134

DETIENNE, M. e VERNANT, J.P. *Les Ruses de l'Intelligence: La Métis des Grecs.* Paris: Flammarion, 1974.

DUMONT, J. *Halieutika: Recherches sur la pêche dans l'antiquité grecque.* Resumo da tese de doutorado, Paris: Université de Paris IV, 1981.

DUMORTIER, J. *Les Images dans la poésie d'Eschyle.* Paris: Les Belles Lettres, 1975.

FARCY, Henry de. *L'Espace Rural.* Paris: 1975.

FRONTISI-DUCROUX, F. *Dédale: Mythologie de l'Artisan en Grèce Ancienne.* Paris: François Maspero, 1975

GALLANT, T.W. *A Fisherman's Tale: Analysis of the Potential Productivity of Fishing in the Ancient World.* Cambridge: The Museum of Classical Archaeology, 1985.

LONGO, O. *Le Forme della Predazione. Cacciatori e Piscatori della Grécia Antica.* Nápoles: 1989.

SCHNAPP, Alain. *Représentations de la chasse en Grèce ancienne dans les textes et la céramique de 700 à 300.* Tese de III° ciclo, Université de Paris, 1972.

SÉCHAN, L. 'Légendes grecques de la mer'; in: *Bulletin de l'Association Guillaume Budé.* Supplément Lettres d'Humanité, tomo XIV. Paris: Les Belles Lettres, 1955.

SEGAL. Ch. 'Divino e umano nel *Filottete* di Sofocle', in: *Quaderni urbinati di cultura classica*. Roma: Istituto di filologia classica, número 23, 1976, pp. 67-89.

_____. *Tragedy and civilization. An interpretation of Sophocles.* Massachusettes: Cambridge, 1981.

TRENDALL, A.D. & McPHEE, I. *Greek Red-Figured Fish-Plates.* Basel: Vereinigung der Freunde Antiker Kunst, c/o Archaologisches Seminar der Universitat, 1987.

O cristianismo *jeronimiano* e as nobres mulheres de Roma: uma reflexão a partir das cartas de São Jerônimo

Eduardo Silva Leite[1]

Submetido em 05/2017
Aceito em 05/2017

RESUMO:

Nesse artigo temos por interesse discutir, numa visão mais geral, o monacato feminino. As *fontes monásticas* que hoje mostram-se ao mundo, após anos de catalogação permitiram que os estudiosos realizassem novas leituras sobre o *monaquismo*. O século IV é nosso recorte temporal, mais precisamente a segunda metade. O cenário é de profundas transformações estruturais na sociedade romana. Dentre as transformações uma é especialmente tratada nesse trabalho: a cristianização das mulheres nobres de Roma. Este artigo direciona-se para a mudança no nível da mentalidade para compreender como algumas mulheres da aristocracia tardo antiga romana, sobretudo aquelas dos finais do IV século, viveram nesse novo cenário "cristianizado". Como puderam viver a *sancta castitate*? É dentro desse contexto que São Jerônimo está inserido. Para nós, ele é um grande propagador do cristianismo ascético nos finais do IV século. Usamos suas correspondências com técnicas de análise de discurso e a abordagem contextual para chegarmos à conclusão que: com continuidades e descontinuidades culturais, essas elites romanas ainda se revelaram capazes de manterem-se, no seio da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância sociocultural que por tempos lhes caracterizaram.

Palavras-chave: mulheres - aristocracia – cristianismo – São Jerônimo - ascetismo

ABSTRACT:

In this article we are interested in discussing, in a more general view, female monasticism. The monastic sources that today show themselves to the world, after years of cataloging allowed the scholars to realize new readings on *monasticism*. The fourth century is our temporal cut, more precisely the second half. the scenario is of deep structural transformations in the Roman society. Among the transformations one is especially addressed in this work: the Christianization of the noble women of Rome. This article addresses the change in mentality level to understand how some women of the late Roman aristocracy, especially those of the late fourth century, lived in this new "Christianized" setting. How could they live the *sancta castitate*? It is within this context that St. Jerome is inserted. For us, he is a great propagator of ascetic Christianity at the end of the fourth century. We use their correspondences with discourse analysis techniques and the contextual approach to arrive at the conclusion that: with cultural continuities and discontinuities, these Roman elites still proved to be able to stay within the structure of the Low Empire the prestige and cultural relevance that characterized them times.

Keywords: women - aristocracy - Christianity - St. Jerome – asceticism

[1] Mestre em História (UFMT), com atuação desde 2013 em História do Cristianismo na FEICS/Cuiabá. Doutorando em História antiga (UFMT) com orientação do Prof. Dr. Marcus Cruz; membro pesquisador do Vivarium C.O. profeduardoleite@gmail.com

1. Introdução

Segundo Paulo Augusto Tamanini (2016, p.181) o interesse pelo tema do monacato feminino é tardio. As *fontes monásticas* que hoje mostram-se ao mundo, após anos de catalogação permitiram que os estudiosos realizassem novas leituras sobre o monaquismo. Essas incluem também uma separação específica entre feminino e masculino que pode lançar dúvidas novas acerca da ordem eclesiástica, isso porque as mulheres apareceram estando também organizadas nessa estrutura chamada Igreja disputando espaços de poder. Elas não estavam somente para os trabalhos manuais, algumas monjas eram exímias copistas, estudiosas dos textos sagrados, tradutoras, numa palavra: eruditas. Nesse sentido, novas significações impuseram-se sobre o feminino.

Sobre os novos olhares, o deserto passou também a significar um lugar não somente de protesto, mas uma espécie de estágio para santificação, um lugar para purificação do homem e da mulher.

> Se era um lugar de despojamento, um espaço de desapego e de substituição de valores, também aparecia como um espaço de aprendizagem e de autoconhecimento para as mulheres e homens que se atreviam a atravessá-lo. O deserto como mestre daquilo que era essencialmente humano, tornava-se aos poucos um propício endereçamento para a contemplação, uma referência para centros de peregrinações, lugar de culto e aonde se podia descobrir e exercitar uma espiritualidade individual. A construção da imagem-símbolo do desdobramento do deserto, instituídos e chamados eremitérios, monastérios, lavras, foram ganhando força e legitimação graças às investidas, organização, regramento e discursos dos Pais da Igreja (também conhecidos como "Padres da Igreja" ou "Santos Padres", em sua grande maioria Bispos), primeiramente gregos, depois latinos (TAMANINI, 2016, 181).

Siqueira (2013, p. 13) permite-nos refletir que as viúva e mulheres ricas mais do que proporcionar o sustento econômico e protegerem seus mestres cristãos "foram impulsionadas também por uma necessidade de estudo, de conhecimento devido, muito provavelmente pela sensibilidade da sua própria cultura, da formação greco-romana". Com muita dificuldade o cristianismo foi aceito no seio aristocrático, pois este se mantivera por séculos como guardião das tradições romanas *pagãs*. As nobres mulheres do Aventino representaram um setor da aristocracia que soubera apropriar-se do cristianismo com grande efeito. Uma mera apropriação descolada da vontade real? Um mero simbolismo sem efeito prático? Não nos pareceu.

Este grupo social não escapa às transformações, com continuidades e descontinuidades essas elites romanas ainda revelar-se-ão capazes de manterem, no seio da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância sociocultural que por tempos lhes caracterizaram. No que diz respeito às mulheres aristocratas romanas, elas vão prosseguir na busca de autonomia.

A cristianização da sociedade dos finais do século IV tem contornos próprios. As cartas de Jerônimo mostram uma janela do processo. Numa pequena análise de suas correspondências, é possível chegar a perceber que essas mulheres alvos de Jerônimo foram intimadas a viverem um cristianismo que, aparentemente poderia lhes custar a liberdade. Contudo, a moralidade ascética feminina levada a altos níveis e expostas publicamente permitiram que ganhassem maior autonomia.

2. A aristocracia romana na segunda metade do IV século

O período que iremos lançar olhares é o século IV, mais precisamente a segunda metade. Um período de grandes mudanças pois é assim que entendemos não somente o IV século, mas toda a antiguidade tardia. A antiguidade tardia, cuja abrangência compreende o século IV configura-se como um período de profundas transformações estruturais na sociedade romana, (CRUZ, 1997, fl 110). Para Siqueira (2013, p.1) "O termo indica a crise da sociedade clássica que se estruturou em um estado imperial cujas bases, em grande parte, foram estabelecidas sobre a tradição, o privilégio, e a insuficiência das instituições antigas". Renan Frighetto (2012, p.20) alerta tratar-se de uma complexa definição, quando se preocupa com a delimitação temporal problematiza onde começa e onde termina a antiguidade tardia. Então prefere trabalhar com o arco temporal que começa no século II e termina no século VIII. Segundo ele, se lermos a maioria dos especialistas que tratam do assunto, notaremos

> a primazia de perspectivas que apontam a concepção de ideia de permanências, continuidades provenientes do mundo clássico e helenístico que se mantiveram vivas na Antiguidade Tardia. Mas devemos recordar e ter sempre em consideração que novas concepções ideológicas, representadas pelo pensamento neoplatônico e cristão, acabaram por transformar as ideias características legitimadora, agregando as novas criações provenientes do pensamento tardo antigo, inclusive sob o ponto de vista político (IBID, p.23).

Assim não seria muito dizer que existem diversos elementos que podemos identificar nessas transformações a fim de compreendermos tal período, porém dentre eles um reveste-se de especial interesse aqui, as mudanças a nível cultural ou da

religiosidade. Nossos olhos voltam-se para essa mudança no nível da mentalidade, por assim dizer e para compreender como algumas mulheres da aristocracia tardo antiga romana, sobretudo aquelas dos finais do IV século, viveram nesse novo cenário "cristianizado".

Nos finais do século III, o Senado - lugar da revelação de poder da aristocracia romana ou lugar onde a camada social aristocrática se fazia ouvir - esteve em considerável declínio frente aos militares que ascendiam ao poder sem ao menos necessitarem de apoio senatorial[2]. Mesmo diante dessa situação, este grupo aristocrático conservou sua riqueza e alguns a fizeram crescer (em virtude de instabilidade política e econômica que favorecia a concentração fundiária). É assim que nos finais do século III, o senado (e aristocracia) revela-se como o mantenedor da tradição, um guardião conservador pálido que percorre as carreiras nas magistraturas tradicionais do Império (IBID, fl. 118).

Contudo, a ascensão de Constantino provocou outras mudanças que possibilitaram que os equestres[3] e senadores dividissem os mesmos espaços. O senado passa a ter um aumento significativo no efetivo. Os novos senadores são oriundos principalmente da ordem do grupo equestre. Os membros da ordem senatorial voltam a ocupar os altos cargos da administração vinculados à monarquia constantiniana. Nesse sentido, uma reviravolta ocorre a favor da aristocracia tradicional romana. Essas mudanças permitem um retorno do mais alto prestígio que tradicionalmente caracterizava esse grupo social, embora dividindo espaço com originários da cavalaria o os tradicionais tentavam garantir que todos, para chegarem a níveis de alto poder político e social viessem do senado.

---

[2] Desde os tempos de Adriano, nota-se que o senado lentamente perdia suas funções políticas e senatoriais para os amici princeps ou amigos do príncipe, que passaram a condição de consilium princips ou conselheiros do príncipe tendo atribuições de aconselhamento jurídico. Este conselho tinha participação de senadores e cavaleiros e suas decisões eram chamadas de constituitiones ou constituições. Assim, parece-nos uma tentativa de adquirir legitimamente, aos poucos, a tarefa de elaboração das leis (FRIGHETTO, 2012, p.42).

[3] "Os eqüestres, ou cavaleiros, eram aqueles que, originalmente, tinham posses suficientes para serem cavaleiros do exército e, mais tarde, eram os que tinham certa renda mínima, muitas vezes comerciantes e, em geral, eles não se ocupavam diretamente da política, mas mantinham relações estreitas com os nobres". FUNARI, Pedro Paulo. **Grécia e Roma**. São Paulo: Contexto, 2002. p.59. "De acordo com este sistema, os cavaleiros eram recrutados entre aqueles que possuíam o censo mais elevado, constituindo assim a primeira classe censitária. Este era um recrutamento plutocrático e aristocrático, pois eram escolhidos não somente os mais ricos, mas também os melhores, o que explica as características da ordem equestre (NICOLET, 1974, p. 15-16). Ela era plutocrática, porque a escolha dos seus membros era feita com base no censo; e era aristocrática porque, inicialmente, a cavalaria era recrutada nas famílias aristocráticas ligadas à monarquia, [...]". SOUZA, Alice Maria de. **O processo de diferenciação das ordens senatorial e equestre no fim da República romana**. Romanitas – Revista de Estudos Grecolatinos**.** n. 4, p. 156-170, 2014. ISSN: 2318-9304

Em Roma, cidade em que residia uma parcela importante dessa elite, as famílias que se destacavam pelo prestígio e riqueza e que influenciavam a assembleia senatorial em suas decisões, hegemonicamente são os Anicii, os Ceionii, os Valerii, a dos Petronii, dos Simachii e dos Nicomachii (IBID, fl.129). Essas famílias se orgulhavam de manterem vivas na memória suas linhagens de parentesco, seus *mos maiorum* ou a cultura (cultura em nossos termos) de seus ancestrais, um exemplo é o caso de Paula, que São Jerônimo diz descender dos Gracos e Cipiões (JONES, A. H. M; MARTINDALE, J. 1993. p.675). Isso também significa que essas elites lutaram para manterem o que entendiam ser a tradição e a cultura da aristocracia senatorial romana na medida em que diziam serem herdeiros das virtudes romanas antigas (CRUZ, 1997, fl.130). Assim, em volta do senado, na primeira metade do século IV a aristocracia romana voltara a ser o grupo social mais rico e poderoso sustentando o Império com uma cultura e uma moral que se entendia como vinculada às tradições antigas.

2.1 A Cristianização da aristocracia romana do IV século.

Tem em alvo este poderoso grupo social é interessante e necessário notarmos como o cristianismo pode introduzir-se nesse conjunto social que buscava no passado sua legitimidade. Mas não queremos abordar todas os grupos, pensamos em mulheres da nobreza de Roma. A historiografia percebe que o cristianismo desde os tempos de Paulo e Pedro havia encontrado guarida nos corações de alguns poucos aristocratas de Roma (LATOURETTE, 2006, p.105). Embora tenham sofrido duras perseguições, a ilegalidade e, porque não dizer até mesmo a morte no mundo romano, os cristãos no século IV experimentam a proteção e os benefícios do império: de perseguidos agora protegidos, ou no mínimo tolerados.

Podemos, por assim dizer que em todas as camadas sociais existiam cristãos, mas na aristocracia e em sua face senatorial o cristianismo teve grandes dificuldades para consolidar-se. Siqueira (2013, p.4) diz que: “estudos indicam que a conversão masculina na classe senatorial foi muito menor do que a feminina”. Mesmo com a vinda de alguns aristocratas para o cristianismo, processo que se iniciou efetivamente no século II, em Roma no século IV as elites cederão ao cristianismo na medida em que este fosse capaz de unir os valores cristãos aos romanos.

Contudo, essa mensagem evangélica do tipo que dialogue com esses grupos aristocráticos vinha sendo elaborado desde o século II. No século III, o cristianismo

possuía pessoas do nível de Clemente de Alexandria, o mesmo que escreve um tratado, em 200 d.C, de moral prática para a aristocracia cristã, *O Pedagogo;* Hipólito de Roma, Tertuliano de Cartago, Orígenes demonstram, desde o século III, que o cristianismo deixara de ser uma religião de iletrados, se algum dia o foi, de ignorantes e simples (LEITE, 2014, p.59). "Com efeito, o século III, foi uma época em que muitos personagens surpreendentes aderiram ao Cristianismo" (BROWN, 1999, p.43), no entanto isso foi um processo lento da periferia para o centro do poder.

Esses novos intelectuais cristãos com seus discursos voltados para o ideal aristocrático de vida permitiram que o cristianismo acessasse às novas figuras aristocráticas. É assim que podemos, de forma significativa, perceber a conversão de famílias nobres de Roma, ao cristianismo. Famílias como a do futuro imperador Teodósio, tornaram-se cristã no IV século. Com o pai prefeito do pretório em Tréveris, a família do futuro santo Ambrósio de Milão, se converte ao cristianismo também no mesmo século. Em Roma, Furius Maecius Gracchus ao assumir a prefeitura em 376 é batizado e toma medidas anti-pagãs (CRUZ, 1997, fl.165). Nos anos finais do IV século, um casal de nobres, moradores do palácio familiar dos *Valerii* - uma família que possuía uma das maiores fortunas em Roma - abraçou a vida ascética e distribuíram seus bens aos pobres. Esse processo foi possível pelo fato de haver já no século III cristãos de alto nível intelectual dialogando com uma mensagem ao nível desse grupo. Um último exemplo desse alcance está na carta de Jerônimo, no IV século, dirigida a filha menor de Paula, a nobre *Eustoquia* (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.22.).

Desde as primeiras décadas do IV século o concílio de Elvira mostra-nos entre outras coisas, um cristianismo preocupado com uma organização, com regras, com doutrinas claras. "Algunos historiadores creen que el concilio es incluso el primer intento conocido por 'institucionalizar' de alguna manera este ascetismo del que hablamos, por la forma en que lo regula y estipula unas rígidas normas al respecto" (SÁNCHEZ, 2013, p.33). Sabemos que nele houve, segundo se lê nos cânones XIII e XIV relativos as virgens, grandes preocupações com mulheres que tinham função social ativa, dedicadas a servir a comunidade, a visitar enfermos e a evangelização, mas que não tinham regras claras e normas que as impedissem de cometerem erros conhecidos pelas antigas comunidades cristãs (sobretudo aqueles relativos ao sexo). Sánchez

acredita que as fontes indicam que eram mulheres ricas e que escolheram a consagração como uma maneira de adquirirem maior autonomia (IBID, p.39).

Essa cultura cristã logrou êxito e tonou-se por meio das propagandas da igreja e dos intelectuais cristãos uma forma notável de *ser* cristão. Uma grande evidência que em Roma nos finais do século IV o cristianismo havia alcançado a aristocracia feminina é a existência do "Círculo do Aventino". Localizado sobre o monte Aventino, uma das sete colinas da cidade Eterna, o palácio de uma patrícia cristã chamada Albina irmã do pontífice romano Albino fora aproveitado para ser um lugar dedicado a vida casta (VIZMANOS, 1949, p.531). Serrato (1993, p.78) diz que Albina era filha de Ceionio Rufio Albino (consul em 335 e prefeito de Roma em 335-337) aparentada com a família dos Ceionios. Para ser mais preciso, o cristianismo que ali chegara era de vertente ascética. O Aventino destacava-se por dois fatores: era constituído por nobres mulheres romanas e a experiência cristã ali vivida era de natureza ascética-erudita (CRUZ, 1997, fl.167). Esse grupo liderado pela nobre filha de Albina, Marcela, mulher que "fué la primera dama romana que en un golpe de audacia revistó las costumbres y la túnica despreciada del estado monástico. Su decisión produjo un verdadero escândalo" (VIZMANOS, 1949, p.534).

Assim compreendemos que, embora a aristocracia romana fosse difícil de converter-se ao cristianismo, este foi eficaz no processo cultural de elaboração discursiva e na constituição de formulações de conceitos sobre a ordem das coisas de maneira eficiente que convencesse uma considerável parcela da aristocracia de Roma. Sua eficiência consistiu na forma como permitia que seus novos crentes pudessem manter moldes culturais pré-existentes, configurando em algo novo e antigo simultaneamente.

As mulheres do Aventino representam bem essa conversão, embora assumissem o cristianismo ascético, será possível perceber que não se deslocarão socialmente para baixo da estrutura social pouco flexível de Roma, com suas altas demonstrações de erudição darão manutenção ao status social e poderão ir além disso. "Elas não romperam completamente o papel de *mater familias*, mantendo, seus vínculos familiares, suas responsabilidades de matronas não encerrando-se completamente na vida ascética" (SIQUEIRA, 2013, p.4).

2.2 Educação e moralidade cristã

Mas como elas poderiam incluir esse novo elemento no repertório cultural aristocrático? Então uma possível resposta vem pela educação e o conceito divulgado no modo de vida ascético cristão. O aspecto ascético-erudito pode ser melhor explicado se compreendermos o que segundo Nunes (1978, p.5) foi a formação educacional entre os romanos. Estes destacaram-se por dar à família o título de agência de formação e aos estudantes o senso prático de voltarem-se para o serviço militar e aprenderem a leitura, escrita e cálculo. Nos estudos superiores, algo muito restrito, o aluno estudaria artes e ciências práticas para o exercício da advocacia, do comércio, da arquitetura e a estratégia, as ciências especulativas viria surgir com a conquista da Grécia. Da Grécia, os romanos assumiram sua língua, literatura, filosofia, porém resistiram à música e a dança.

> A aristocracia romana era composta por pessoas cultas, gramáticos, retores, estudiosos especializados, altos funcionários da burocracia. No período tardio as práticas intelectuais de leitura e escrita estavam cada vez mais circunscritas a determinados grupos, em ambientes sociais restritos nos quais a cultura se fossilizava em experiências livrescas voltadas para conservar a herança da tradição (SIQUEIRA, 2013, p.6)

Assim, surgiu entre os romanos grandes oradores que, tendo um ideal de formação romana, assumiram a retórica como uma disciplina essencial para espelhamento da romanidade[4] (ex. Cícero e Quintiliano) (IBID, p.5).

Com a cristianização da sociedade romana um novo conceito de educação elaborava-se.

> De fato, por influência da *paidéia* grega, ainda vigente e aceita, passava-se a elaborar um novo conceito de *paideia,* então com a identidade cristã. Esse processo teve seu início com o grupo de escritos paulinos, como as epístolas aos *Efésios* (VI,4) aos *Hebreus* (XII,5), a *II Timóteo* (III,14-16), e com a carta de São Clemente Romano aos coríntios. É preciso considerar que, nesse momento, o conceito de *paideia* já não marcava relação com o mundo da época, que chamavam de "pagão", pois ficava clara para os cristãos, pelo que acreditavam, a possibilidade de contribuírem para a elaboração de um verdadeiro conteúdo de *Paidéia* (MELO, 2012, p.194).

[4] A aristocracia romana se distinguia do restante da população não somente pelo nome da família ou pelas grandes propriedades que estas exibiam. A educação moral que recebiam projetava-os socialmente na frente dos "inferiores". A conduta um tanto ascética, característica de um estoicismo acentuado, destilava do "homem bem-nascido". A cultura elitista romana tinha seus próprios códigos e regras que os marcavam distinguindo-os da população geral. Esses códigos os identificavam e permitiam a comunicação cultural entre os pares para assimilarem as regras da boa conduta daqueles que cuidam dos negocios da cidade (BROWN, 1992, p.38).

A *Paidéia* agora se configurava como o conjunto de fatores que orientam o cristão numa conduta desejável a fim de cumprirem os mandamentos de Cristo. A experiência cristã desde o mundo antigo nos tempos de Paulo não mudou muito em sua maneira de expandir-se pelo mundo na antiguidade tardia. Assim:

> No período final da Antiguidade, os Santos Padres, quando favoráveis à filosofia, tratavam de utilizá-la a fim de aprofundar o conhecimento do depósito da fé para resistirem com o seu auxílio às investidas dos adversários que delas se valiam nos seus ataques ao Cristianismo. [...]. Além disso, é preciso ter em mente que a própria filosofia da época facilitava a aceitação do ponto de vista segundo o qual a religião podia ser tida como uma certa filosofia (NUNES, 1978, p.15).

Os estudos e a meditação que a aristocracia romana realizava como uma espécie de modelo ideal aristocrático de vida, fora cristianizado e voltado para os estudos dos textos bíblicos. Isso pôde demonstrar o processo de fundição da mensagem evangélica com tradições romanas para propiciar condições de aceitação no seio aristocrático (CRUZ, 1997, fl.169). Essa cultura erudita cristã que a aristocracia romana quis espelhar, auxiliou em alguma medida as mulheres romanas cristãs ascéticas, em especial as do Círculo do Aventino, a ganharem maior autonomia. Essas mulheres procuravam desde os tempos de Cômodo os *didaskaleia* cristãos para orientações educacionais e no IV século as *clarissimae feminae* podem ser encontradas como suporte econômico e intelectual para o cristianismo (SIQUEIRA, 2013, p.2).

> Em relação a cultura de mulheres, ou mais especificamente sobre a sua educação temos informações significativas, elas liam e escreviam, eram dotadas de refinada cultura, promoviam atividades literárias com a apresentação de poetas e escritores, escreviam suas próprias prosas ou poesias. Entretanto é na fase das muitas conversões quando a Roma pagã cada vez mais se torna cristã que temos notícias de que as Sagradas
> Escrituras eram lidas intensivamente e estudadas com ardor (IBID, p.6).

Outro elemento que somou-se a esse processo de construção de autonomia foi o discurso moral cristão a respeito da sexualidade. Essa proposta moral projetou novos olhares destas mulheres do Aventino. É sabido que as doutrinas filosóficas, sobretudo o estoicismo, que no II século distinguiam a elite romana dos demais, os cristãos aglutinaram-nas às doutrinas cristãs e "explodiram respingando-as" em todo o império. Isso não quer dizer uma hegemonia do discurso cristão sobre toda sociedade romana, mas que ao divulgarem o evangelho os intelectuais cristãos se apropriaram também de um discurso vigente de alto efeito em um grupo social dominante: a aristocracia.

Baseado no produto desse entroncamento doutrinário, os mestres cristãos construíram não somente a igreja "universal" (LEITE, 2013, fl.24) com suas estruturas hierárquicas, mas uma plataforma para alçarem essas castas mulheres romanas a níveis elevados de poder.

Essa nova moralidade, agora semeada pelo cristianismo a exaustão, trouxe novas preocupações em vários espaços da vida, mais precisamente a vida sexual das pessoas.

> Seu desprezo pela morte a cada dia nos é evidente, assim como sua moderação em matéria de coabitação. Pois elas se constituem não só de homens como também de mulheres que durante toda a vida se abstêm de coabitar; conta-se entre eles igualmente indivíduos que, pela autodisciplina e pelo autocontrole, se elevam à altura de autênticos filósofos (BROWN, 1989, p.237).

As relações familiares romanas cristãs, sobretudo as de natureza sexual deveriam expor ao mundo, ideais cristãos assim como na cultura aristocrática se externava a condição social em seus comportamentos disciplinados e planejados na tentativa de mostrar suas diferenças. As relações sexuais estavam dentro do espaço que, por sua vez, estava sobre a vigilância do nobre cidadão na antiguidade tardia. O sexo transmitia, desde o século II muito mais do que apenas prazer. Independente das relações sexuais que se mantinha: homossexual ou heterossexual – embora a noção de sexualidade e homossexualidade ainda não tinha, efetivamente os nossos contornos (ROUSSELE, 1988, 270), o prazer físico permitia também um contágio moral de uma pessoa para outra. Homem e mulher tinham diferentes conceitos:

> um homem é um homem porque evoluiu com eficácia no mundo público. E evoluiu porque seu feto "cozinhou" no calor do ventre mais completamente que o de uma mulher; também seu corpo é um reservatório dos "calores" preciosos dos quais depende a energia masculina (BROWN, 1989, p.219).

O homem ativo, um cidadão romano, deveria cuidar para não perder energia a qual o mantém masculino, para não ser surpreendido com a fraqueza moral, uma qualidade feminina, que aliás, sempre cede ao sexo (LEITE, 2013, p.27). O excesso de prazer sexual poderia também lhe dar um esgotamento de energia, o que lhe prejudicaria em sua qualidade moral e temperamental, consequentemente não desempenharia suas nobres atividades públicas com eficácia.

Diante do problema que o sexo causava teoricamente a abstinência sexual será a arma que o homem público de maior zelo lançará mão. O homem superior demonstra sua condição em seu corpo, no abster dos prazeres deste mundo, entre eles o sexo. A

moral estóica, e Sanchez (1986, p.315) acrescenta, neopitagórica e neoplatônica assimilada pelo cristianismo catapultou, em grande medida, a valoração moral dos bispos e ascetas cristãos do IV século. O "missionário moral" do século IV é um "espelho histórico" dos filósofos que ofuscavam os olhos da nobreza romana desde o século II (LEITE, 2013, fl.27). "São Basílio e São Gregório de Nissa não cansavam de afirmar que se os monges eram chamados 'filósofos' os monastérios, por sua vez, eram as "escolas de filosofia", no interior das quais se ensinava a suprema filosofia de viver a vida em Deus" (TAMANINI, 2016, 189). E as mulheres ascetas do Aventino percorreram esse trajeto e puderam ser vistas com maior autoridade dentro desse cenário.

Nesse sentido, o que ocorre com essas mulheres orientadas pelo cristianismo ascético, eruditas como eram e cujo principal fator é o desprezo pelo corpo e seus supostos prazeres em especial o sexo, ao aceitarem a vida de castidade cristã podiam chegar a níveis até mais altos que os homens invertendo assim as supostas diferenças que a séculos gracejavam entre os romanos.

> Se a criação era virginalmente imagem e semelhança de Deus, à essa *vernaculidade* se deveria retornar. O estado de pureza da alma, alimentado pelo saber da 'verdadeira filosofia', não prescindia de que a beleza ou os adornos sustentados pelo corpo fossem obliterados. Era um reflexo e um jeito burilado de ascetismo experimentado por mulheres que estavam acostumadas à vida de corte e que, de maneira parcial, tentavam transplantar para o mundo monástico os costumes ali praticados, sob a égide de uma tradição régia (TAMANINI, 2016,191).

Rebecca Krawiec (2002, p.120) também acredita nessa dificuldade enfrentada pela mulher na antiguidade tardia. Essas mulheres eram em alguma medida inferiores aos homens por uma questão "natural" cuja força o evangelho prometia a elas a capacidade de frear e vencer.

Joyce Salisbury (1995, p.12) conta-nos sobre Ecdícia, mulher que fizera votos de castidade junto com o marido em um santo matrimonio, mas que ele a traiu. Ela vestiu-se de viúva mesmo tendo o marido em vida. Vendeu seus bens sem a autorização dele. Mesmo com uma orientação de Agostinho, Ecdícia demonstrou algo mais que surpreendente: "parece ter acreditado que, renunciando a seus deveres matrimoniais e assumindo controle sobre o próprio corpo, poderia controlar também outros aspectos da vida" (SALISBURY, 1995, p.12).

> Em razão de pré-concepções sexuais, a tradição ascética assumia diferentes formas para homens e mulheres. Assim, se para o homem asceta era perfeitamente possível, por exemplo, reivindicar

> indepêndencia em relação à autoridade eclesiástica com base no poder conquistado através de suas renúncias, esse mesmo direito não era dado à mulher asceta. Mas as mulheres o reclamavam. [...] reivindicando liberdade da autoridade eclesiástica, elas pareciam acreditar-se também isentas da obrigação de desempenhar o papel social feminino de acordo com as expectativas. [...]. A diferença fundamental entre homens e mulheres ascetas era, pois, que os homens não renunciavam à suas posição de poderosos e as mulheres desejavam fortemente renunciar a posição de impotentes (IBID, p.15).

É dentro desse contexto que São Jerônimo está inserido. Para nós, ele é um grande propagador do cristianismo ascético nos finais do IV século. Jerônimo esteve em Roma exercendo uma função importante junto ao líder da igreja romana, o bispo Dâmaso, uma espécie de consultor bíblico (MORENO, 1986, p.52), o que lhe proporcionou aproximar-se de figuras importantes para o fortalecimento de sua autoridade. Algumas dessas pessoas constituíram-se como alvos para o monge estridonense cooptar para seu círculo de discípulos inclinados ao ascetismo. Então, possivelmente as mulheres do Aventino tiveram contato com Jerônimo durante esse período. A educação ascética-erudita foi orientada e incentivada por São Jerônimo em especial. Assim é que se pode constatar pelas suas diversas correspondências.

3. As mulheres do Círculo do Aventino

Esse grupo ascético feminino romano se caracterizou pelos rigores ali empreendidos para atingirem o ideal cristão. Segundo Serrato (1993, p.77) essas mulheres foram modeladas em boa medida por monges orientais e exortações patrísticas. São Jerônimo por sua estadia em Roma foi um dos guias e promovedores do ascetismo feminino, sobretudo do Aventino. Serrato (IBID, p.77) nos diz que ele fora o guia espiritual e mestre escriturário de um grupo de matronas da mais alta nobreza da cidade de Roma, as quais devido ao grande nível de espiritualidade praticavam o retiro e austeridade no interior do palácio do Aventino.

A estas mulheres do "Círculo do Aventino", em virtude da influência de São Jerônimo uniram-se um grupo de outras virgens e viúvas. As primeiras foram Sofronia e Felícitas, mais tarde Marcelina, irmã do bispo de Milão e filha do prefeito das Gálias, depois Asela, Princípia, a matrona Lea que fora convidada por Jerônimo, a nobre Fabiola, da casa dos Fabios, e como já acima citado a família da nobre romana Paula (VIZMANO, 1949, p.549). Algumas delas eram conhecedoras do latim, grego, e até

hebraico. Trata-se de uma demonstração de que o "Círculo do Aventino" era sobretudo um círculo cristão feminino ascético-aristocrático.

> Além de Jerônimo, outros Pais da Igreja também escreveram sobre *clarissimae feminae* autores não cristãos como Celso, Porfirio, Juliano, Libânio, Ammiano Marcellino. De modo geral as argumentações acusam que as mulheres da aristocracia, seja no oriente ou no ocidente, após a conversão adotavam a vida ascética e gastavam suas grandes fortunas (SIQUEIRA, 2013, p.6).

As reuniões cristãs entre monges e mulheres ascéticas em lares de nobres romanas parecem-nos algo praticado com certa frequência, inclusive foi alvo de crítica de Jerônimo na epístola 22.6,28 a Eustóquia. Para o monge isso não era seguro e o nível intelectual e moral desses monges que se reuniam com aquelas mulheres, não era confiável. Significa também que além do "Círculo do Aventino" havia outros lugares que concorriam na mesma direção. É também possível crer que não fora apenas Jerônimo que mantivera contato com o Aventino. Contudo, é ele que em sua breve estadia em Roma e até a hora de sua morte lutará para dar manutenção ao cristianismo ascético feminino em Roma em especial no Aventino e na casa de Paula.

3.1 São Jerônimo e as nobres mulheres romanas

Mais precisamente, em que consistia a relação entre Jerônimo e essas mulheres romanas? Jerônimo atuou como *um* (não qualquer) construtor de uma concepção sobre o que seja uma mulher espiritualmente aceita e louvável. Ele tem o projeto, ele tem os referenciais, ele possui credenciais, ele tem o mapa. O padrão cultural jeronimiano especificamente aquele que fornece uma espécie de caminho ou gabarito para o feminino torna-se modelo "*de*" santidade e autoridade espiritual e funciona ao mesmo tempo, "para representar esses processos padronizados como tal, para expressar sua estrutura num meio alternativo" (GEERTZ, 2015, p.70). Nesse sentido, Jerônimo fornece fontes extrínsecas de informações a elas como modelos da realidade, sugerindo que se apropriem desse discurso e executem tais programas como meio de atingirem o resultado do gabarito, qual seja, espiritualidade superior.

Esses discursos não são meros improvisos ou sem cargas de efeitos práticos. Segundo Geertz (ibid, p.70) eles induzirão o tal "crente a um certo conjunto distinto de disposições (tendências, capacidades, propensões, habilidade, hábitos, compromissos, inclinações) que emprestam um caráter crônico ao fluxo de sua atividade e à qualidade da sua experiência". Essas *disposições* podem ter apenas natureza de probabilidade, ou

seja, uma possibilidade de uma tal atividade ser exercida, não significa que as mulheres fizeram como o "gabarito jeronimiano" dissera, embora dispostas. Outra provocação do discurso dele pode gerar *motivações*. Usando nosso objeto aqui, essas mulheres podem, ao assumirem para si tais informações agirem com "uma tendência persistente, uma inclinação crônica para executar certos tipos de atos e experimentar certas espécies de sentimento em determinadas situações" (ibid, p.71).

> A diferença principal entre disposições e motivações é que, enquanto essas últimas são, por assim dizer, qualidades vetoriais, as primeiras são apenas escalares. Os motivos têm um molde direcional, um certo caminho amplo, gravitam em torno de certas consumações, geralmente temporárias. As disposições, porém, apenas variam em intensidade: elas não levam a coisa alguma (ibid, p.72).

Sabemos que São Jerônimo foi um dos grandes promovedores da fé cristã, sobretudo entre a aristocracia romana de seu tempo. Também sabemos que ele foi mais um guia espiritual do que apenas um professor dessas mulheres. Das cento e vinte e cinco cartas que escreveu, cinquenta são endereçadas à elite romana. Além disso, das cinquenta cartas endereçadas a elite romana, trinta e três são encaminhadas às mulheres, especialmente as do Aventino. É sem dúvidas alguma nas cartas às mulheres que o monge constrói discursos para uma vida monástica feminina palaciana e notável.

Em suas cartas, tratou de assuntos que relacionavam-se com a prática da vida diária; o começo da vida espiritual e a renuncia de todo o mundo; o processo de vigilância para o crente novo convertido; hábitos, de comer, vestir, beber, de trabalhar, e sobre as boas e más companias. Embora seus discursos coubessem mais a um mosteiro que a uma mansão, todavia ele adapta às palacianas ascéticas metamorfoseando o abandono da cidade em um abandono dos prazeres como se fossem assimétricos (SERRATO, 1993, p.89). Segundo Sanchez (1986, p.315), essas cartas às mulheres tem um interesse ímpar, qual seja: persuadi-las a um rigoros ascetismo.

Jerônimo ajuda essas mulheres a construirem a possibilidade de haver grupo feminino ascético fora dos quadros cenobíticos e monásticos, ou seja, em sentido mais estrito: *secessio mundi*, pois o que ele permite é a vida monástica dentro de lares, em comunidades femininas, dentro da cidade Eterna. Seria uma espécie de concessão? É assim que ele as chama de *monachae christianae,* ou seja, elas embora não estejam em um mosteiro ou em cenobios devem ser vistas como tais (SERRATO, 1993, p.92) pela vida de austeridade mesmo não abandonando suas posses e bens e vivendo em família.

Orientadas pelo monge belemita, essas mulheres vivíam sem regras gerais e claras como em monastérios e aos seus modos procuravam reproduzir uma vida do deserto na cidade. Certamente não se tratava de comunidades monásticas propriamente ditas, já que se tratava de grupos ascéticos de caráter privado e constituído por mulheres da mesma família, com algum esforço uniam-se a elas suas servas em oração e jejuns somando-se aos votos de castidade (IBID, p.95). Não estamos a falar de uma comunidade doméstica plena, pois as estruturas sociais foram apenas cristianizadas na medida em que após as orações e jejuns cada qual se ia para seu lugar social que originalmente ocupava. Pois mesmo o Aventino não parece ser um local de habitação para todas as mulheres, mas um lugar de reunião delas.

3.2 As cartas e as mulheres

O epistolário de São Jerônimo que iremos usar e tentar mostrar como ele promove esse cristianismo ascético feminino é nossa principal fonte documental. Ele foi editado pela Biblioteca de Autores Cristãos, com introdução, versão e notas por Daniel Ruiz Bueno, uma edição bilíngue de 1962. As epístolas foram escritas durante um período de aproximadamente 45 anos, isto é, de 374/75 d.C., até a morte de Jerônimo em 419 d. C. Endereçadas às mais diversas pessoas, o epistolário tem 154 cartas, destas, cento e vinte cinco compreende-se que são de sua autoria. Jerônimo, um asceta em disputa nos espaços estreitos de poder[5] usa todos argumentos necessário para convencer as mulheres a não se casarem e dedicarem-se a castidade como sendo uma espécie de grau superior entre todos os cristão. Assim o casamento nessas cartas será pouco tolerado.

> As obras cristãs do IV e V séculos, são filhas da retórica clássica, as quais usam as estruturas e os *topoi* dos *bíoi* antigos como tal, ao biografar mulheres a abordagem utilizada inscrevia-se na abordagem filosófica seja como herança do mundo clássico ou como uma elaboração própria do pensamento cristão. Ao mesmo tempo, inicia o modo cristão especificamente para escrever sobre um santo, ou melhor, de um personagem exemplar para depositar a admiração, a imitação e em última análise a devoção dos leitores. Em última instância consagrando a protagonista, digna de imitação e lembrança valorizando filosoficamente as mulheres (SIQUEIRA, 2013, p.5).

[5] No contexto dos finais do IV século havia muita concorrência para cooptação de amigos poderosos para manterem empreendimentos e auxílio político ou até mesmo defenderem-se. As correspondências circulavam nesses ambientes públicos a fim de aumentarem o prestígio e a autoridade do escritor (NEIL, 2008, p. 322)

São muitas as cartas que Jerônimo deixa-nos rastros de seus argumentos pró ascetismo. Aqui, pelo espaço usaremos algumas cartas[6] e a primeira é a de número 22, cuja destinatária chama-se Eustoquia[7], filha mais nova de Paula, uma nobre romana, família originária de Paulo Emilio, o Macedônio, cônsul em 181 e 168 a.C. e Cornelios Escipiones Emilianos Gracos. O ano é, provavelmente, 384, tempo em que Jerônimo ouvia de todos: "*dicebar sanctus, dicebar humilis et disertus, omnium paene iudicio dignus summo sacerdotio decernebar",* mas também é o ano em que morre a irmã Blesia e o bispo de Roma, Dâmaso[8]. Essa virgem era mais uma que fazia parte do grupo de mulheres do Aventino (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.22.*introdução*).

Jerônimo começa sua exortação a Eustoquia pedindo a ela não somente deixar sua parentela como também esquecê-los (IBID, cap.22.1). Seu contexto ameaçador lhe faz saltar em defesa de sua autoridade:

> Acaso diga alguno: ¿Y te atreverás a hablar mal de las nupcias que fueron bendecidas por el Señor? No es hablar mal de las nupcias anteponerles la virginidad. [...]. Gloríense las casadas, pues ocupan el segundo grado después de las vírgenes. […]. Alabo las nupcias, alabo el matrimonio, pero porque me engendran vírgenes (IBID, 22.4).

Diante das acusações e inimizades que contraiu e com o propósito de consolidar sua visão ascética cristã, lança mão de estratégias retóricas para atacar e defender-se. Parafraseando Mt 19.11 escreve: "No todos entienden esta palabra de Dios, sino aquellos a quienes les es concedido" (IBID, 22.19). Jerônimo quer deixar claro não estar contra o casamento, interpretando os conselhos paulinos pensa estar dando a ele seu lugar certo e não condenando-o, pois "si la virginidad fuera cosa que de precepto, parecería haber sido abolido el matrimonio" (IBID, 22.20), mas seu valor está subordinado ao fato de proporcionar virgens, longe das pretensões das nobres famílias romanas.

Embora ele promete: "No habrá en este opúsculo adulación alguna, [...]; no habrá artificio de lenguaje retórico que te coloque entre los ángeles [...]" (IBID, 22.2),

---

[6] Estamos cônscios das técnicas de análises de epístolas, cartas do período.

[7] Eustochium, um nome grego em forma neutra, que traduzido para o castelhano encontra-se Eustoquia.

[8] Dois eventos subsequentes marcam o "começo do fim" de Jerônimo na corte sacra de Roma: as mortes da nobre Blésia, filha de Paula e do bispo Dâmaso, quem tinha um grande apreço pelo monge. No outono do ano 384 d.C., a nobre filha de Paula morrera por causas desconhecidas, mas a notícia corria entre seus amigos que o motivo seria seus jejuns excessivos, depois morre Dâmaso, quem o protegia. Assim, sem apoio, e com fortes acusações, inclusive de relações íntimas com Paula, Roma tornou-se um lugar hostil para Jerônimo. O monge deslocou-se ao Oriente, estabelecendo-se precisamente em Belém. Nas terras de Jesus, continuou a manter contato com seus amigos e em alguns casos, a convidá-los para o "deserto" (LEITE, 2013, passim).

sua carta está repleta desses artifícios e construções de arquétipos a partir das interpretações alegóricas de sua hermenêutica, colocando-o em posição de "servo de Cristo" e seus opositores como os carnais, na melhor das hipóteses menos espirituais. Eustoquia precisa vigiar – até mesmo em pensamento (IBID, 22.5) - para não perder sua condição de virgem de Cristo, que lhe seria uma perda enorme, em outras palavras: era necessário evitar que essa nobre donzela projetasse para um casamento. Não que ele pense não existir outras formas de viver e agradar a Deus, mas "Lo que pasa es que nuestra castidad no puede estar segura de otro modo" (IBID, 22.*11).* Dentro do conjunto dos interesses sobrepostos, Jerônimo está insistindo na moralidade ascética quanto portadora do mais alto grau de espiritualidade.

> A la verdad, las cargas que lleva consigo el matrimonio y cuán incierta sea la dicha humana lo has podido aprender de puertas adentro, pues tu hermana Blesia, mayor que tú por la edad y menor por el estado, quedó viuda a los seis meses de casada. ¡Desdichada condición humana, ignorante de lo por venir! Tu hermana ha perdido la corona de la virginidad y el placer del matrimonio. Cierto que ocupa el segundo grado de la castidad; sin embargo, ¡qué cruces no crees tú estará padeciendo ella por momentos, cuando vea diariamente en su hermana lo que ella ha perdido! Y justamente cuando le ha de ser más difícil carece del placer probado, recibirá menor galardón de su castidad. Pero también ella puede estar tranquila. La semilla única de la castidad de ciento y sesenta por uno *(IBID, 22.15).*

Para eles, continentes, o casamento não deveria roubar-lhes os prêmios advindos do primeiro e segundo grau de castidade a saber: virgens e viúvas castas. O esposo da virgem é Cristo!

> No quiero someterme a la sentencia que fue dada contra el hombre condenado: Con dolores y angustias darás a luz, mujer – esta ley no me atañe -, y al varón te volverás (Gen 3.16). Vuélvase a su marido la que no tiene por esposo a Cristo. Y por fin: Con muerte morirás (Gen 2.17). Con esto se acaba todo conyugio. Mi profesión no tiene que ver con el sexo. Tengan las nupcias su tiempo y su título. Para mí la virginidad está consagrada en María y en Cristo *(IBID, 22.18).*

Um cenário de perdas e ganhos é construído por Jerônimo. O arquétipo de "esposa de Cristo" é usado para convencer a virgem se afastar de um homem. Quando Jerônimo diz: "Mi profesión no tiene que ver con el sexo. Tengan las nupcias su tiempo y su título. Para mí virginidad está consagrada en María y en Cristo" *(IBID, 22.18),* assumo que estamos diante de um defensor de sua autoridade espiritual, de seu lugar de fala. Penso que está tentando cooptar clientes para lhe auxiliar na sua promoção intelectual. Isso demonstra também como as mulheres eram necessárias para os empreendimentos espirituais e sociais.

Lançar o casamento distante da virgindade é, também, uma forma de aproximar-se das virgens e viúvas ricas. Dizer: "La muerte por Eva, la vida por María. Por eso, ya que tuvo principio por la mujer, el don de la virginidad ha fluido más copiosamente entre mujeres" (IBID, 22.21), é tentar dar legitimidade a seu discurso e elevar o valor da sua autoridade e do grupo social em contato. Essas nobres mulheres estão negando o casamento – se é que o fazem -, seja como virgem ou viúva, por uma série de razões pessoais, entre elas poderíamos citar o trabalho jeronimiano, mas não poderíamos minimizar as razões socioeconômicas e outras incontáveis.

Na diversidade da prática da viuvez e da virgindade, uma vez que há possibilidades de ser, as mulheres aproveitaram[9] esta condição de variadas formas, umas se tornaram ascéticas outras parecerão. As cartas de Jerônimo fazem uma pintura das mulheres romanas que aproveitam seus estados para darem novas direções as suas vidas e riquezas. Mesmo com a adoção da vida ascética, segundo Serrato (1993, p.35, 102), não há registros que essas mulheres tenham abandonado suas riquezas.

Numa carta escrita a Pammaquio[10] Jerônimo havia feito afirmações fortes de mais para as famílias nobres suportarem.

> Donde se da lo bueno y lo mejor, no puede ser el mismo el premio de lo bueno y lo mejor, no puede ser el mismo el premio de lo bueno y lo mejor; y donde el premio no es el mismo, los dones son, sin género de duda, distintos. Hay, pues, entre nupcias y virginidad la misma diferencia que entre no pecar y hacer bien o, atenuando un poco, entre lo bueno y lo mejor (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.49.7)

Para Jerônimo, seguir o conselho apostólico de não casar, em I Co 7.27: "Estás ligado a mulher? não procures romper o vínculo. Não estás ligado a uma mulher? Não procures mulher" (Bíblia de Jerusalém), "es honesto y decoroso" (IBID. cap.48.7), do contrário seria desonesto e indecoroso. Em relação as segundas núpcias, tinha escrito no *líber ad jovinianus* "Efectivamente, más vale conocer a un solo marido, aunque sea el segundo o tercero, que a una muchedumbre de ellos. Es decir, más tolerable es

[9] Algumas procuraram a autonomia econômica diante do alto prestígio espiritual/social que adquiriam. As leis nesse período permitiam somente às mulheres sui iuris decidirem o que fazer com seus bens e vida (DEL CASTILLO, 1986, 188).

[10] foi um membro do senado romano que, segundo Jerônimo era o "más sabio, el más poderoso, el más noble […]: grande entre los grandes, primero entre los primeros, capitán general de los monjes" (BUENO, cartas de São Jerônimo, v. 1, cap.66.4), dispensa comentar sobre a astucia do Belemita. A prosopografia que temos prefere dizer que: "His proconsular rank might have been honorary, but if the office were real, he is most likely as a leading Roman senator to have been proconsul in Africa. In any case the office was prior to the death of his wife in c.396" (JONES, A. H. M.; MARTINDALE, J. R.; MORRIS, J.1993. p.663.).

prostituirse a un solo hombre que a muchos" (IBID, cap.49.8). Estas afirmações possivelmente estavam lhe rendendo "dores de cabeça".

Na continuidade o estridonense se coloca no lugar de falar pela Igreja Romana. A construção de autoridade nos parece chegar a pontos altos aqui. "La Iglesia no condena el matrimonio, sino que lo subordina – queráis o no queráis, casados, la iglesia subordina – a la virginidad y a la viudez. [...]; no las condena ni rechaza, sino que las pone en su propio lugar" (IBID, 49.8). Para os clérigos ele lança seu parecer: "Y si los casados lo llevan a mal, no se enfaden conmigo, sino con las Escrituras santas o, más bien, con los obispos, presbíteros y diáconos y con todos el coro sacerdotal y levítico, todos los cuales saben que no pueden ofrecer os sacrificios, si cumplen el acto conyugal" (IBID, cap.49.10). Estes anúncios podem funcionar como propaganda de sua autoridade, cuja repercussão não deixa de ser abrangente, mas provocam justificativas plausíveis para as mulheres nobres de Roma projetarem-se aqui.

Em outro ponto:

> Desde luego, donde no interpreto las Escrituras, sino que hablo libremente de mi cosecha, tácheme quien quiera de haber dicho algo duro contra las nupcias. Pero, si no da con ello, lo que parezca severo o duro, no lo impute a la autoridad del escritor, sino al oficio do intérprete. (IBID, cap.49.10)

Jerônimo está querendo dizer que seu problema está na prática do sexo e não no casamento. Nesse processo de construção de autoridade, arrola Santo Ambrósio:

> Acaso a algunos les parezca duro y digno de censura que hayamos puesto tanta distancia entre la virginidad y las nupcias cuanta va del trigo a la cebada. Pues lea ese tal el libro que San Ambrosio escribió sobre las viudas, y hallarás, entre otras cosas que trató sobre la virginidad y matrimonio […] (IBID, cap.49.14).

Dentro dessa premissa, Jerônimo utiliza toda estratégia possível para defender-se, colocando-se como porta voz da tradição apostólica e da própria Igreja. Tendo por certo a circulação dessa carta, ele encerra com um anúncio à toda estrutura hierárquica eclesiástica:

> Así, pues, […], Cristo virgen y Maria virgen consagraron […] los principios de la virginidad. Los apóstoles o fueron vírgenes o continentes después de las nupcias. Los obispos, presbíteros y diáconos son elegidos o vírgenes o viudos, o, por lo menos, después del sacerdocio, permanecen castos para siempre. ¿A qué viene engañarnos a nosotros mismos o irritarnos de que, ansiando constantemente la unión conyugal, se nos nieguen los premios de la castidad? Queremos comer opíparamente, gozar de los abrazos de nuestras esposas y reinar con Cristo en el número de las vírgenes y viudas (IBID, cap.49.21).

A epístola 66, ao mesmo Pammaquio, sobre a morte de sua esposa, Paulina, em 395 d.C., data o ano de 397 d.C. Passados dois anos da morte da Paula, Jerônimo resolve consolar-lhe recorrendo aos mais audaciosos elogios. A concorrência pelo aliciamento do destinatário era grande visto que, este nobre se encontrava viúvo e inclinado ao ascetismo. Não foi somente Jerônimo que percebera, Paulino de Nola, com intenções próximas à do nosso monge, havia escrito ao aspirante, uma *consolatio* (IBID. cap.66.2).

Jerônimo escreve uma carta tão bem estruturada para o gênero, salvo o tempo que demorou para escrever, em que o casamento ganha mais uma vez um lugar que permite ao discurso ascético jeronimiano ressoar com mais liberdade.

> Tres clases de fruto leemos (Mt 13.9) haber el campo de buena tierra: de ciento, de sesenta y de treinta por uno; y en tres mujeres, unidas por la sangre y la virtud, reconozco yo los tres galardones de Cristo. Eustoquia corta las flores de la virginidad, Paula trilla la era laboriosa de la viudez, Paulina guarda la castidad del lecho matrimonial (IBID, cap. 66.2).

Não resta dúvidas que nos finais do IV século São Jerônimo foi um dos maiores difusores, com instrumentos que lhe era possível de usar, do ascetismo cristão feminino retratando vidas de virgens, viúvas, e homens que se entregavam a vida casta. Essas cartas, antes de prestarmos a elas as honras de um verdadeiro retrato, podem ter servido de instrumento pedagógico e aliciador na medida que outras mulheres tivessem contato com tais ferramentas de informação. Do ponto de vista histórico cultural Jerônimo auxilia as virgens e viúvas a consolidarem seus lugares de honra da sociedade oficialmente cristã. “Constituidas en un *ordo uirginum*, tendrán lugares a ellas reservados en la iglesia tras los obispos, presbíteros y diáconos, y separadas del común de los fieles según nos transmiten las Constituciones Apostólicas” (SERRATO, 1993, p.29).

4. Conclusão

O processo de mudanças na cultura religiosa pode, as duras penas apresentar-se à nobreza romana. Muitas famílias se entregaram a vida cristã em suas mais diversas formas de ser. Os pais da igreja souberam, no processo de cristianização veicular uma mensagem que tivesse audiência e convencesse os mais diversos grupos sociais do Império. As mulheres do Aventino, as *Clarissimae feminae,* ouvem também essa mensagem e produzem elaborações e sínteses para compreenderem seu tempo.

Temos um monge interessado em cooptar discípulos no apertado espaço de poder eclesiástico. São Jerônimo confia às mulheres mensagens que lhes proporcionam pensarem em segui-lo. Este tem interesses doutrinários e outros. Mas elas? Elas também tinham seus interesses para além de uma castidade que as direcionassem para o céu.

Aqui na terra, a partir de agora, alcançariam um lugar de maior honra numa sociedade oficialmente cristã. Numa trajetória histórica que remonta o I século a.C. elas estavam numa busca por autonomia (TROCONIS, 2006, p.258). Este grupo social não escapou às transformações, essas elites romanas foram capazes de adaptarem-se e manterem-se, no seio da estrutura do Baixo Império o prestígio e a relevância sociocultural que por tempos lhes caracterizaram. No que diz respeito às mulheres aristocratas romanas, elas conseguiram paradoxalmente mais autonomia.

Assim, pode-se chegar a concluir que essas nobres mulheres de Roma, em especial as do círculo do Aventino aceitaram as mensagens patrísticas espelhadas em Jerônimo a fim de um compromisso mais nobre com Deus. Contudo, na mesma medida de compreensão, não podemos negar as vontades de autonomia política e social ao assumirem tais compromissos. Essas vontades são próprias de uma sociedade que tem como paradigma de estrutura sócio-política um misto de elementos romanos e cristãos simultaneamente.

Bibliografia

BROWN, Peter. *A Ascensão do Cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença, 1999.p 43

_____. Antiguidade Tardia. In: VEYNE, Paul (org.): Império romano ao ano mil. São Paulo: Cia das Letras, (História da Vida Privada, v. 1) 1989. p. 237.

_____. *Power and Persuasion in Late Antiquity:* towards a Christian Empire. Londres: Wisconsin, 1992. p.38

CRUZ, Marcus Silva da**.** *Da virtus Romana à Virtude Cristã*: Um Estudo Acerca da Conversão da Aristocracia de Roma no IV século a partir das Epístolas de Jerônimo. TESE (Doutorado) Rio de Janeiro, UFRJ, IFCS, 1997.

DEL CASTILLO, Arcadio. *El sistema legislativo como elemento fundamental para el desarrollo femenino en el mundo romano*. Actas de Las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria: La mujer en el mundo antiguo. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, p.188, 1986.

FRIGHETTO, Renan. *A antiguidade tardia*: Roma e as monarquias romano-bárbaras numa época de transformações (Séculos II – VII). Curitiba: Juruá, 2012.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2002.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2015.

JONES, A. H. M; MARTINDALE, J. *The Prosopografhy of the Later Roman Empire*. Cambridge: University Press, 1993. p.675.

KRAWIEC Rebecca. Shenoute and the women of the White Monastery: Egyptian monasticism in late antiquity. New York: Oxford University Press. p. 120, 2002.

LATOURETTE, Kennth scott. 1884-1968. *Uma história do cristianismo*: até 1500 a.D. São Paulo: Hagnos, 2006.

LEITE, Eduardo Silva. *A Cristianização do Império Romano e a Vida Privada***.** Enfoque Teológico: Cuiabá.V.1, N.1, p.59. 2014.

_____. *O casamento nas epístolas de São Jerônimo*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Programa de Pós-Graduação em História, 2013.

MELO, José Joaquim Pereira. *São clemente romano e sua carta aos coríntios*: *aspectos da educação cristã*. Revista Brasileira de História das Religiões. ANPUH, Ano V, n. 13, p.194, Maio, 2012.

MORENO, Francisco. *San Jerónimo*. Madrid, 1986.

NUNES, Ruy Afonso da Costa. *História da educação na antiguidade Cristã*: o pensamento educacional dos mestres e escritores cristãos no fim do mundo antigo. São Paulo: EDUSP, 1978.

TAMANINI, Paulo Augusto. *O Tema Do Deserto E Da Vida Ascética No Monaquismo Feminino Na Igreja Cristã Primitiva: Os Monges E As Monjas Do Deserto.* Signum: Porto Alegre, vol. 17, n. 1, 2016.

ROUSSELE, Aline. *Gestos e signos de la familia en el Imperio romano*. In: BURGUIÈRE, André, et. al**;** Historia de La Familia. Madrid: Alianza Editorial, 1988. p. 270.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

SALISBURY, Jouce E. *Pais da Igreja, Virgens independentes*. São Paulo: Scritta,1995.

SÀNCHEZ, Estefanía Bernabé. *A propósito del concilio de Elvira (Siglo IV*)*: El caso de las virgenes deo sacratae*. Signum: Porto Alegre, vol. 14, n. 1, 2013.

SANCHEZ, Maria del Mar Marcos. *La Vision de La Mujer en San Jeronimo a Traves de su Correpondecia*. Actas de Las V Jornadas de Investigacion Interdiscipinaria: La mujer en el mundo antiguo. Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, p.315, 1986.

SERRATO, Mercedes. *Ascetismo feminino en Roma*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 1993.

SIQUEIRA, Silvia M. A. *Clarissimae feminae nas comunidades cristãs*: *Uma reflexão sobre a "democratização" da cultura na Antiguidade Tardia*. Chaos e Kosmos XIV, 2013.

TROCONIS, Martha Patricia Irigoyen. *La mujer romana a través de fuentes literarias y jurídicas*, *Estudios jurídicos en homenaje a Marta Morineau: Derecho romano. Historia del derecho,* México, *Tomo I*, UNAM/IIJ, pp. 251-274, 2006.

VIZMANOS, P. Francisco de B. *Las Virgenes Cristianas de la Iglesia Primitiva*. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: La Editorial Católica, 1949.

A PARTICIPAÇÃO DA MAÇONARIA NA EDUCAÇÃO NO FINAL DO SÉCULO XIX NO BRASIL

Samuel Vieira da Silva[1]
Adílio Jorge Marques[2]

Submetido em 06/2017
Aceito em 06/2017

RESUMO:

O trabalho escrito a partir do campo da história da educação tem como objetivo apresentar à comunidade acadêmica a contribuição da maçonaria na educação brasileira no final do século XIX. A maçonaria é sempre citada nos livros de história do Brasil principalmente por conta da sua atuação política no século XIX, no entanto, a participação da ordem noutros acontecimentos históricos nacionais carecem de maiores investigações. Colussi (2012) afirma que a principal dificuldade numa pesquisa envolvendo a maçonaria reside no acesso a documentos devido a sua estrutura fechada que via de regra são reservados apenas aos pertencentes à instituição. A pesquisa adota a metodologia bibliográfica e documental que embora não inédita é pouco explorada no meio acadêmico. Busca-se nesse contexto temporal compreender a defesa do ensino laico pela maçonaria destacando a fundação e manutenção de escolas pela instituição. Portanto, pretende-se com a pesquisa demonstrar que a instituição maçonaria apesar de manter um número expressivo de escolas por todo o país no final do século XIX passou despercebida pela historiografia tradicional. Que a maçonaria dentre outras instituições também deixou sua contribuição à história brasileira, sobretudo na História da Educação.

Palavras-chave: Educação – Maçonaria - Laicidade**.**

THE PARTICIPATION OF FREEMASONRY IN EDUCATION AT THE END OF THE XIX CENTURY IN BRAZIL

ABSTRACT

The work written from the field of the history of education aims to present to the academic community the contribution of Freemasonry in Brazilian education in the late nineteenth century. Freemasonry is always cited in the history books of Brazil mainly because of its political activity in the nineteenth century, however, the participation of order in other national historical events need further investigation. Colussi (2012) states that the main difficulty in a survey involving freemasonry lies in the access to documents due to its closed structure which, as a rule, is reserved only for those belonging to the institution. The research adopts the bibliographic and documentary methodology that although not unpublished is little explored in the academic environment. It is sought in this temporal context to understand the defense of secular education by Freemasonry highlighting the foundation and maintenance of schools by the institution. Therefore, it is intended with the research to demonstrate that the Freemasonry institution despite maintaining an expressive number of schools throughout the country in the late nineteenth century went unnoticed by traditional historiography. That Freemasonry among other institutions also left its contribution to Brazilian history, especially in the History of Education.

Key words: Education - Freemasonry - Laicity.

[1] Mestrando do curso Mestrado em Ensino pela Universidade Federal Fluminense (UFF) no Instituto do Noroeste Fluminense de Educação Superior (INFES), Santo Antônio de Pádua/RJ – E-mail: samuelvieiraprofessor@gmail.com.

[2] Doutor em História e Epistemologia das Ciências pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) na área de História da Ciência Luso-Brasileira. Professor Adjunto da Universidade Federal Fluminense (UFF) no Instituto do Noroeste Fluminense de Educação Superior (INFES), Santo Antônio de Pádua/RJ – E-mail: adiliojm@yahoo.com.br.

1. INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, a maçonaria tem se tornado objeto de estudo de muitos campos do conhecimento, sobretudo, nas linhas de pesquisa de história e cultura política. A temática da maçonaria surge como mais uma possibilidade de compreensão das inúmeras relações de poder que perpassam as sociedades.

No Brasil como em outras partes a maçonaria foi um dos grandes veículos da divulgação do liberalismo e consequentemente alvo de perseguições. Os maçons influenciados pelos ideais iluministas defendiam um Estado moderno e laico, contribuindo assim para o surgimento de um embate político envolvendo a igreja católica e a maçonaria. Na visão da maçonaria da época a igreja católica exercia uma influência negativa na educação. A maçonaria percebeu que a igreja católica tinha como objetivo se assenhorear do ensino público e influenciar o ensino particular. Na visão dos maçons havia uma espécie de doutrinação nos colégios jesuítas. Isso fez com que a maçonaria brasileira lutasse pelo fim dos privilégios conferidos ao catolicismo, que era a religião oficial do Estado brasileiro.

No campo político a franco-maçonaria defendia a separação entre Igreja e Estado, mas entendiam que essa separação deveria se iniciar no ensino laico. A educação nessa época era vista como instrumento de difusão das ideias liberais e racionalistas. Imbuídos dos ideais iluministas, os maçons, enxergavam na educação um motor de libertação do homem. O posicionamento anticlerical da maçonaria permeava a maioria de seus projetos no final do século XIX apoiados pela elite intelectual da época. Esse panorama levou a maçonaria brasileira a engendrar esforços no sentido de promover um ensino laico e gratuito a população, principalmente aos jovens, através de colégios fundados e mantidos pela ordem maçônica.

2. A PESQUISA

A pesquisa advém de uma abordagem bibliográfica e documental, que embora não inédita é pouco explorada por ser usualmente destinada ao meio maçônico. Colussi (2012) afirma que a principal dificuldade numa pesquisa envolvendo a maçonaria reside no acesso a documentos devido a sua estrutura fechada que via de regra são reservados apenas aos pertencentes à instituição.

A historiografia vem adotando alternativas para se pesquisar a história utilizando reflexões teóricas de outras ciências. Essa forma de olhar a história questiona fontes e problematiza os processos de reconstrução do passado. Assim, esse movimento de descobrir, ou melhor, redescobrir o passado, sobretudo o passado da nossa educação através da instituição maçonaria ficará expresso aqui através do uso de novas fontes, novas abordagens e novos métodos que embora desconhecidos por talvez não possuírem notoriedade tiveram importância em seu tempo e contribuíram para a construção da nossa história. Portanto, pretende-se enxergar a história ainda que por uma pequena, mas importante fresta, constituída de personagens e vidas tidas como invisíveis, mas de extrema relevância para nossa história.

Ao configurar um modelo de sociabilidade próprio baseado na filantropia, na rede de solidariedade entre os pares, nos juramentos e rituais que criam laços de pertencimento, percebe-se na maçonaria a existência de mecanismos próprios de dominação, constituindo-se em um dos espaços, fora do domínio direto do Estado, por onde o poder circulava e os homens faziam política.

A maçonaria é sempre mencionada nos livros de história do Brasil quanto a sua atuação política no século XIX, no entanto, a participação da instituição noutros acontecimentos históricos nacionais carecem de maiores pesquisas. O entrelaçamento dos temas maçonaria e educação têm como objetivo apresentar à comunidade acadêmica fatos e argumentos no tocante a contribuição maçônica na educação brasileira no final do século XIX.

Barata (1999) conceitua a maçonaria como sendo uma sociedade discreta, onde suas ações são reservadas e interessa apenas àqueles que dela participam. A maçonaria é uma sociedade universal regida pelos princípios da liberdade, democracia, igualdade, fraternidade e aperfeiçoamento intelectual. Colussi (2012) diz que desde a fundação da Grande Loja de Londres em 24 de junho de 1717 a maçonaria têm-se organizado em Obediências, sejam elas Grandes Lojas ou Grandes Orientes. Os maçons reúnem-se regularmente uma vez por semana em estabelecimentos denominados Lojas.

A ideia de elaborar esse trabalho surgiu das leituras de artigos e livros de Eliane Lucia Colussi, Doutora e Professora titular na área de história medieval da Universidade de Passo Fundo no Rio Grande do Sul. A autora em seu artigo *A maçonaria brasileira e a defesa do ensino laico (século XIX)* publicado na revista História & Ensino da Universidade Estadual de Londrina no ano de 2000 afirma que a temática é pouco

abordada pela historiografia Brasileira, além de ser um assunto polêmico. A autora, em seu livro *A maçonaria Brasileira no Século XIX*, mostra de forma sucinta, em um texto de 46 páginas recheadas de ilustrações, a maçonaria e suas origens; uma breve história da maçonaria brasileira; e, encerra falando da influência da maçonaria na política e na cultura brasileira. No livro *a maçonaria gaúcha no século XIX*, do ano de 2000, Eliane Lucia Colussi fala sobre a maçonaria brasileira no século XIX dando maior enfoque a participação da ordem no Estado do Rio Grande do Sul.

A maçonaria sempre foi alvo de ataques preconceituosos o que acarretou inicialmente um entrave a pesquisas universitárias envolvendo seu nome no país. Eliane Lucia Colussi é uma das pioneiras no Brasil a falar sobre a participação da maçonaria nos acontecimentos históricos nacionais. Seu nome figura dentre outros autores que aproximaram a maçonaria do meio acadêmico, como por exemplo: Alexandre Mansur Barata, Marco Morel, Françoise Jean de Oliveira e Souza, Frederico Guilherme Costa, Alex Moreira Andrade e Célia M. M. de Azevedo.

Partindo dessas estimulantes leituras a presente pesquisa busca trazer à luz da história nacional a participação da maçonaria na educação do país no final do século XIX, período em que levou a instituição a fundar e manter escolas para promover uma educação pública e laica aos trabalhadores, aos jovens, aos escravos e aos ex-escravos. Portanto, delinear um caminho para a história da educação nacional por meio da participação da instituição maçonaria, trazendo à luz a importância da ordem maçônica para a educação brasileira.

3. A PARTICIPAÇÃO DA MAÇONARIA NA DEFESA DO ENSINO LAICO NO FINAL DO SÉCULO XIX

A realidade educacional brasileira no final do século XIX era gravíssima conforme afirma Colussi (2000), principalmente durante o período imperial, que deixou o ensino primário, secundário e profissional num abandono quase completo. A maçonaria defendia firmemente a obrigatoriedade do ensino aos jovens. A partir de 1870 surgiram às primeiras propostas de iniciação de professores nas lojas maçônicas como meio de influenciar na formação laica dos setores populares.

No final do século XIX a maçonaria se lançou à frente dos seguimentos sociais com seu posicionamento anticlerical. Nesse período "os maçons utilizaram-se da

imprensa escrita, da política parlamentar, das associações e clubes literários ou filantrópicos sob sua influência para combater os privilégios do catolicismo no País" (COLUSSI, 2000, p. 47). Além da atuação no meio político-social a maçonaria atuou fortemente no campo educacional. No interior das Lojas maçônicas além da discussão de ideias republicanas e o fim de escravidão, os maçons defendiam a separação entre igreja e Estado, e que essa separação deveria se iniciar no ensino laico.

> Durante a segunda metade do século XIX, a questão da educação foi muito discutida pelos maçons brasileiros. Ciente dos problemas relativos à fragilidade do sistema educacional e do fato de que pequena parcela da sociedade tinha acesso a esse sistema, a maçonaria procurou soluções práticas para a questão, buscando modificar essa realidade (COLUSSI, 2012, p. 39).

Conforme expõe Colussi (2000), a educação nessa época era vista pela maçonaria como instrumento de difusão das ideias liberais e racionalistas. Todavia, a realidade educacional brasileira era caótica, um completo abandono. Nesse período o ensino primário além de precário possuía um corpo docente leigo. O ensino secundário era privilégio da elite brasileira, bem como o ensino superior ainda mais fragilizado (COLUSSI, 2000, p. 49).

Uma das iniciativas da maçonaria foi o de promover a iniciação de professores na ordem, principalmente daqueles que atuavam na instrução pública, pois estes certamente iriam influenciar na formação laica dos setores populares e divulgar na sociedade ideias republicanas e abolicionistas. Na visão da maçonaria, o Brasil só alcançaria o progresso econômico e social com uma educação de qualidade e, para isso, a educação deveria ser laica, gratuita e obrigatória aos jovens (COLUSSI, 2000, p. 51).

Uma das personalidades mais influentes no cenário nacional no final do século XIX foi sem dúvida Rui Barbosa (1849-1923). O célebre jurista além de se destacar no campo do Direito também se destacou no campo político e educacional. Rui Barbosa que com 20 anos de idade ingressou na maçonaria elaborou propostas para a educação que começavam pela divisão do ensino em: jardins de infância, escolas primárias, cursos profissionais, escolas normais, liceus e ensino superior. Rui Barbosa alinhado aos ideais da maçonaria, instituição a qual pertencia, lutou pela melhoria da educação no país, pois também entendia que o Brasil só se tornaria um país desenvolvido e próspero se investisse na educação da população (EGITO, 2011, p. 40).

Em termos práticos além a iniciação de professores na maçonaria, a ordem resolveu a partir de 1870 criar escolas próprias que primassem pela identificação com o

pensamento liberal e cientificista (COLUSSI, 1998, p. 441). “As escolas maçônicas eram criadas principalmente para alfabetizar os adultos pobres, de acordo com a ideia de ‘educar para libertar’”, lema da maçonaria (COLUSSI, 2012, p. 39).

A generalização do ensino laico era vista como um dos recursos necessários para sustentar o combate aos adversários do progresso. A maçonaria atuou na construção de uma ampla rede de escolas libertadoras da consciência dos homens e suas fiéis escudeiras no combate às trevas, representadas pelo fanatismo da Igreja Católica (BARATA, 1994, p. 95).

4. A FUNDAÇÃO E MANUTENÇÃO DE ESCOLAS PELA MAÇONARIA NO FINAL DO SÉC. XIX

A criação e manutenção de escolas pela maçonaria teve início no decênio de 1870. Egito (2011) informa que em 1876 circulava no GOB (Grande Oriente do Brasil) uma proposta constitucional que, dentre outras coisas, garantia no Art. 9º, § 3º a Instrução do Povo. Percebe-se, portanto, a preocupação da maçonaria com a educação pública.

Os maçons da época questionavam a inexistência de colégios maçônicos. Barata (1999) em seus estudos confirma a existência de inúmeros empreendimentos maçônicos de criação de escolas. Segundo o autor, em 1872 foi fundada pela maçonaria a “Escola Vesper” na cidade do Rio de Janeiro, com intuito de instruir as classes populares.

Silva (2009) enfatiza a construção de escolas pela maçonaria em virtude da preocupação da Ordem com os rumos da educação na época.

> Durante a segunda metade do século XIX, a questão da educação também era discutida pelos maçons brasileiros, usando como instrumentos para a divulgação de suas ideias, a construção de uma rede de escolas, criação de “aulas noturnas” e bibliotecas24. Diante dos problemas relativos à fragilidade do sistema educacional e do fato que apenas uma pequena parcela da sociedade tinha acesso a esse sistema, a maçonaria participou de ações práticas para a questão, intervindo nessa realidade. Na visão da maçonaria, a sociedade brasileira deveria entrar definitivamente na modernidade. Em conjunto com outros atores sociais, defendia o progresso econômico e social do Brasil, acompanhado de um ensino de qualidade, laico e em condições de servir a maioria da população. As escolas maçônicas foram criadas principalmente para alfabetizar os adultos pobres, de acordo com a ideia de “educar para libertar”, lema adotado da maçonaria (SILVA, 2009, p 59-60).

As escolas maçônicas baseavam-se em concepções modernas balizadas no ensino laico e científico. Nessas escolas anunciavam a condenação às tentativas da igreja católica de instituir nas escolas públicas e privadas o ensino religioso (COLUSSI, 1998, p. 441).

Achiamé (2010) traz a informação do funcionamento em 1870 da escola chamada "União e Progresso" que inicialmente funcionava dentro da própria Loja Maçônica União e Progresso na cidade de Vitória/ES. Egito (2011) cita a criação da "Eschola Popular" em 1875, pela Loja Maçônica Fraternidade Cearense na cidade de Fortaleza/CE e da fundação da "Escola Nocturna Cotinguiba" pela Loja Maçônica Cotinguiba em Aracaju/SE em 1872. O professor Silva (2009) em sua pesquisa traz a história da Loja Maçônica Perseverança III da cidade de Sorocaba/SP que em 1891 inaugurou o "Liceu Sorocabano".

Magalhães (2013) fala da fundação em 1889 do "Lyceu do Grande Oriente" fundado pela Loja Maçônica União e Tranquilidade na cidade do Rio de Janeiro/RJ. O autor em sua pesquisa intitulada "Maçonaria e Educação: contribuições para o ideário republicano (1889-1930)" traz uma relação contendo aproximadamente cerca de 20 escolas fundadas pela maçonaria entre 1870 e 1900. Magalhães (2013) relata que no final do século XIX era muito comum a construção de escolas incorporadas aos templos maçônicos, pois dessa forma barateavam os custos de construção ao erguerem dois empreendimentos numa mesma campanha. Outro ponto que deve ser destacado é a fundação de Escolas Noturnas, pois o funcionamento nesse horário visava atender os trabalhadores e as classes populares. Muitas escolas funcionavam no interior das próprias Lojas Maçônicas onde também eram ministrados cursos profissionalizantes (artes e ofícios) visando combater a pobreza e diminuição da criminalidade (MAGALHÃES, 2013, p. 149-155).

Colussi (2000, p. 53) destaca que "na ausência de escolas próprias, a maçonaria, por meio dos seus órgãos de imprensa, orientava a matricula de crianças em escolas particulares identificadas com o anticlericalismo e com as ideias liberais". Notadamente se vê que a maçonaria através das ideias liberais conseguiu influenciar a população culminando com o advento da República no ano de 1889.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

A disputa entre a maçonaria com seu pensamento liberal e científico, e a igreja católica, com seu conservadorismo, conforme mostrado por Colussi (2000), marcou as últimas décadas do século XIX. O ensino foi considerado ponto nevrálgico pela maçonaria, pois aí localizava-se a influência católica na formação da juventude brasileira mantendo-os no obscurantismo em contraposição ao modelo educacional moderno, científico, progressista e, especialmente laico.

Percebeu-se então que a igreja católica tinha como objetivo tomar para si a educação pública nacional e também influenciar o ensino particular. A resposta maçônica foi se mobilizar no sentido de promover a iniciação de professores e a criação de escolas próprias; com isso, diversas escolas foram criadas por Lojas maçônicas no Brasil.

A maçonaria também é conhecida como "escola de conhecimentos", portanto, sua preocupação com a educação brasileira sempre foi vista com um dever e não apenas mais um ato de filantropia. A atuação da maçonaria ao promover a educação de jovens e pobres no final do séc. XIX deixou enorme contribuição à história brasileira, sobretudo na História da Educação.

REFERÊNCIAS

ACHIAMÉ, Fernando. **Esquadro e Compasso em Vitória: álbum da Loja Maçônica União e Progresso.** Vitória: IHGES, 2010.

ALMEIDA FILHO, J. C. A. **O Ensino Jurídico, a Elite dos Bacharéis e a Maçonaria do Séc. XIX.** 180 f. Dissertação (Mestrado em Direito). Rio de Janeiro: Universidade Gama Filho, 2005.

ASLAN, N. **História Geral da Maçonaria:** fastos da Maçonaria Brasileira. Londrina: A Trolha, 1997.

BAÇAN, L. P. **O livro secreto da maçonaria.** São Paulo: Universo dos Livros, 2008.

BARATA, Alexandre Mansur. **Luzes e Sombras:** a Ação da Maçonaria Brasileira (1870-1910). Campinas: Ed. Unicamp, 1999.

BENIMELI, Pe. José A. F. **Arquivos Secretos do Vaticano e a Franco-maçonaria.** São Paulo: Madras, 2007.

CASTELLANI, J. **A ação secreta da maçonaria na política mundial.** São Paulo: Landmark, 2007.

COLUSSI, Eliane Lucia. **A Maçonaria Brasileira no Século XIX.** São Paulo: Saraiva, 2012.

_____, **Hist. Ensino,** Londrina, v. 6, p. 47-56, out. 2000.

_____. A maçonaria brasileira e a defesa do ensino laico (século XIX). Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/histensino/article/view/12366>. Acesso em: 03 jan. 2016.

_____. **Plantando Ramas de Acácia:** a maçonaria gaúcha na segunda metade do século XIX. 1998. 489 f. Tese (Doutorado em História) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1998.

EGITO, P. H. T. **Olhares da Maçonaria Sobre a Educação no Brasil**. 2011. 89 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2011.

FAGUNDES, Lourival M. **A maçonaria e a Educação.** Campo Grande: IESF/UNIGRAN, 2004.

FERREIRA, **Antônio do Carmo. Educação & Maçonaria.** Londrina: Editora A Trolha, 2011.

GOMES, M. **A Maçonaria na História do Brasil.** Rio de Janeiro: Editora Aurora, 1975.

LE GOFF, Jacques. **História e Memória.** Tradução Bernardo Leitão. Campinas: Ed. Unicamp, 1990.

_____. **A história deve ser dividida em pedaços?** São Paulo: UNESP, 2014.

MARQUES, Adílio Jorge. **Iluminismo no mundo luso-brasileiro**. Rio de Janeiro: Sapere, 2012.

_____. **O professor do jovem Imperador. Alexandre António Vandelli**. Rio de Janeiro: Vieira & Lent Casa Editoria, 2010.

MAGALHÃES, F. da Silva. Maçonaria e Educação: Contribuições para o Ideário Republicano (1889-1930). 2013. 307 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

NASCIMENTO, José A. A contribuição da Maçonaria para a Prática educativa em Aracaju (1970-1980). 2010. 86 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, 2010.

PAZ SILVA, Augusto C. A. MAÇONARIA E REPÚBLICA: confrontos, conflitos, tensões e atuação sociopolítica de maçons em Pernambuco nas Décadas de 1930 e 1940. 2013. 227 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2013.

RIBEIRO, Viviane; INÁCIO FILHO, Geraldo. Protestantismo, Liberalismo, Maçonaria e a Educação no Brasil, na Segunda Metade do Século XIX. In: II CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2004, Uberlândia. Práticas docentes, história e política educacional. Uberlândia: EDUFU, 2004. Disponível em: <http://www.sbhe.org.br/novo/congressos/cbhe3/Documentos/Individ/Eixo2/059.pdf>. Acesso em: 09 jan. 2016.

SANTOS, João Bento dos. **A Maçonaria na História.** Recife: Ed. Companhia Editora de Pernambuco, 1983.

SAVIANI, Demerval. **Escola e Democracia.** Campinas: Editora Autores Associados, 1997.

SILVA, Vanderlei da. **A PARTICIPAÇÃO DA LOJA MAÇONICA PERSEVERANÇA III NA EDUCAÇÃO ESCOLAR EM SOROCABA: Do Final do Segundo Reinado ao Final da Primeira República.** Sorocaba: Crearte Editora, 2013.

FILOSOFIA EM TEMPOS DE GUERRA

o pensamento de Francisco de Vitoria

Lucas Magalhães Costa[1]
Paulo César Oliveira[2]

RESUMO:
Francisco de Vitória é um dominicano que viveu intensamente as modificações da sociedade espanhola e voltou sua reflexão sobre o resultado da relação entre espanhóis e o mundo pós Cristóvão Colombo. Desse contato entre europeus e os povos indígenas Vitória vislumbrou que as diferenças culturais logo poderiam suscitar instabilidades tais cujo resultado quase sempre seria a guerra entre cristãos espanhóis e os povos da América. Para tal, prepara na obra que este artigo analisou *Relecciones sobre los Indios y el derecho de Guerra* um caminho instigante cuja a finalidade explorar e estabelecer os limites do direito dos cristãos à guerra justa. Mas, para além de uma reflexão técnica, Vitória busca à luz da razão os elementos que darão, diante da impossibilidade de não guerra, fundamento, ética e propósito para o conflito armado.

Palavras-chave: Guerra – História - Filosofia - Índios.

RESUMEN:
Francisco de Vitoria es un dominicano que vivió intensamente los cambios en la sociedad española y volvió la reflexión sobre el resultado de la relación entre el español y el mundo después de que Cristóbal Colón. Que el contacto entre los europeos y los pueblos indígenas Victoria vio que las diferencias culturales pronto podrían elevar las inestabilidades tales el resultado casi siempre sean guerra entre cristianos españoles y los pueblos de América. Para tal, en la obra Relecciones de los Indios y El Derecho Guerra, que este artículo he analizado, he preparado una manera emocionante cuyo propósito analizar y establecer los límites del derecho de los cristianos a la guerra justa. Pero, aparte de una reflexión técnica, Victoria busca la luz de la razón los elementos que, dada la imposibilidad de no guerra, fundación, la ética y el propósito de los conflictos armados.

Palabras clave: Guerra, História, Filosofía, Indios.

[1] Autor. Aluno do Programa de Mestrado Profissional em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas.
[2] Co-autor. Doutor em Filosofia e Professor do Programa de Mestrado Profissional em História Ibérica da Universidade Federal de Alfenas.

1 - Considerações Iniciais

Francisco de Vitória foi um notável teólogo e filósofo que nasceu na capital da província de Álava em 1486 e morreu em 11 de agosto de 1546. O adjetivo 'notável' cabe bem ao religioso dominicano que em seu tempo fora chamado de "Sócrates" da Espanha[3]. É sobre sua obra mais notável, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, que iremos discorrer nesse artigo cujo objetivo principal é mostrar os principais pontos da defesa deste filósofo medieval sobre as reflexões sobre a guerra. A obra tem um importante peso filosófico cuja primeira parte se dedica a meditar sobre o influxo espanhol sobre as colônias na América do Sul. A relação do índio e seu direito (ou não) de posse e suas necessidades de tutela. As demais reflexões da obra também discorrem sobre esse primeiro título gerador.

Francisco faz um brilhante contraponto na direção da teoria de Aristóteles da escravidão natural e apresenta seu ponto de vista hora se aproximando do estagirita hora se distanciando dele. O que também traremos aqui. Relação semelhante trava com outro gigante do pensamento medieval, Agostinho. No entanto, nos interessará ainda mais estudar suas inflexões sobre o direito da guerra, que ajudou a render a Francisco o título de *Fundador do Direito Internacional*[4].

Na adolescência entrou para o convento dos padres dominicanos em Burgos, ainda na Espanha. Durante seus primeiros anos mostrou destaque nos estudos até que seus superiores o enviaram para Paris, onde chegou no início do século XVI em 1506. Fez parte das seletas turmas do colégio Santiago e frequentou também a Universidade de Paris.

Em 1513, a Ordem dos Pregadores a qual pertencia o nomeou professor de teologia nas escolas Mayores, dedicadas ao estudo da filosofia. Mas, para além do magistério, ou melhor, a serviço dele redigiu nessa época *Comentarios a la Secunda Secundae de São Tomás*.

Em 1522 volta para a Espanha, também por ordem de seus superiores, onde passa a dar aulas de teologia no colégio de San Gregorio em Valadoli. Vai escrever a obra que passaremos analisar *Relecciones sobre los Indios y el derecho de Guerra* entre

[3] FRANCISCO DE VITÓRIA. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Colección Austral. Espasa-Calpe, S. A. 3º edição. Madrid. 1975. P. 617
[4] Idem. Nota da Editora. p 10

o final de 1538 e começo de 1539. Francisco foi um apaixonado pelas letras, estudioso chegou a dizer em um de seus manuscritos

> La sagrada teología no tiene término ni meta en sus aspiraciones; de tal manera que si alguno pasase toda la vida en su asiduo estudio, no adelantaría tanto como reclama la materia. (FRANCISCO DE VITÓRIA. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. 3ª.Ed. 1976. p. 12)

Sua influência no século XVI se estendeu da teologia à política. Armando D. Pirroto (1976) autor das notas introdutórias da terceira edição da obra *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, vai atribuir ao religioso "*la verdadera restauración de los estudios teológicos en España"*. O autor continua dizendo que há um verdadeiro abismo entre a teologia ensinada na Espanha até Francisco de Vitória e suas reflexões. Mas o religioso dominicano não se restringiu ao campo da Teologia. Refletia e fazia refletir sobre as questões políticas espanholas e sua entrada e dominação na América Latina, bem como a subjugação espanhola sobre povos ameríndios, mora aqui a principal influência de Francisco de Vitória sobre o direito do índio e os limites de intervenção dos espanhóis nas terras, então, recém-dominadas e principalmente uma exaustiva porém profícua reflexão sobre a guerra justa dos cristãos.

Pirroto (1976) chega afirmar sobre a presença espanhola em terras sul americanas "*En aquellas décadas de hierro, enseñó Vitoria que no existirá paz entre los hombres hasta que se proscriba la violencia y hasta que la justicia impere en las relaciones internacionales.* (FRANCISCO DE VITÓRIA.3ª.Ed. 1976. p. 16).

Francisco de Vitória ainda hoje é estudado na filosofia do direito e muito contribuiu para a formação de uma ideia de direito internacional, cujo núcleo principal é a liberdade dos povos de se autogovernar. Entre suas obras podemos citar *De silentii obligatione*; *De potestate civili*; *De homicidio*; *De potestate Ecclesiae prior; De indis recenter inventis prior* que é a obra que agora passamos a analisar com o título traduzido do latim para o espanhol *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra* cuja primeira tradução para o espanhol é de 1765[5] feita por Manuel Martín. A tradução espanhola aqui estudada é a obra Francisco de Vitória. Relecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra. Colección Austral. Espasa-Calpe, s. a. 3º edição. Madrid. 1975. E que de agora em diante passo a citar apenas como *Relecciones*.[6]

[5] Relleciones. p. 15

2 A obra de Francisco de Vitória

"(...) *Yo no entiendo la justicia de aquella guerra*" (Relecciones. p. 20).

Esse trecho foi escolhido para mostrar que o recorte desse artigo trará o caminho traçado pelo pensamento de Vitória para questionar e apresentar argumentos racionais sobre o conceito de guerra justa. Este é um fragmento da carta de Vitória dirigida a Padre Miguel de Arcos de 1534. Nela, Francisco não discute se a Espanha tem ou não direito de dominar a costa leste da América do Sul, quando a época dos descobrimentos. Mas coloca interrogações sobre a forma em que se dá a relação espanhola com a futura colônia. Esta inquietação faz o dominicano discutir que em sendo um povo pacífico e sem oferecer agressão aos espanhóis, ainda sim, onde está a justificativa para o ataque aos índios? A resposta de Vitória não é direta, nem óbvia e muito menos se resume em sim ou não. Nesse ponto a leitura de Relleciones sobre los Índios y el derecho de guerra é instigante por que convida a considerar as variantes antes de tomar uma posição. Para fins didáticos, passo a partir daqui a chamar a obra e a citá-la como Relleciones.

O pensamento de Vitória não é generalista, ao contrário prefere discutir pontos específicos desta relação nova que se formava a partir do fim do século XV e início do XVI. Em um determinado ponto, o filósofo admite o direito à guerra "*Yo doy todas las batallas y conquistas por buenas y santas*". A obra *Relecciones* possui quatro partes divididas em temas, sendo que as três primeiras preparam, embasam e solidificam o caminho para a última. Na primeira há uma discussão sobre o direito do Índio à sua propriedade, agora descoberta pelos europeus. A segunda versa de temas variados desde a legitimidade da soberania espanhola sobre as terras descobertas, passando pela autoridade temporal e espiritual do papa até discussões teológicas sobre se os índios incorrem ou não em pecado mortal. A terceira parte considera quais são os direitos dos espanhóis em terras americanas e seus desdobramentos, desde a exigência de uma convivência pacífica e produtiva para ambos até o direito de tutela sobre os índios. A quarta onde mora nosso foco de análise principal fala sobre o conceito de guerra justa dos cristãos, quando e como pode ocorrer. A cada uma das partes, Vitória dá passos em direção ao fechamento e ponto ápice de seu pensamento: o direito a guerra.

No início de cada reflexão ele expõe seu pensamento e parte para defendê-lo, antes, porém estabelece o que se tem pensado à sua época, ou seja, a ordem teórica e prática vigente em seu tempo. Assim, oferecendo pontos de vista contrários uns aos outros, o filósofo marca os limites por onde seu argumento passará.[7]

Para Francisco de Vitória, tudo deve ser anteriormente analisado e só depois sentenciado.

> Tornando, pues, a nuestro tema, diremos que ni el asunto de los bárbaros es tan evidentemente injusto que no podamos discutir su legitimidad, ni tan notoriamente justo que no podamos dudar de su injusticia, habiendo en él aspectos que permiten sostener una y outra tesis. (FRANCISCO DE VITÓRIA. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. 3ª.Ed. 1976. p. 37)

2.1 - O Direito à propriedade

Vitória é bem prático no que tange à discussão sobre o direito dos índios sobre a terra onde vivem. Retomando, um dos pontos em que se discute na obra Relleciones é que direitos dos índios estariam subjulgados ao da coroa Espanhola[8] e o que Vitória trata nessa primeira parte era o direito à terra onde eles viviam. Uma vez que o direito à posse cabe ao senhor não ao servo.

O direito dos espanhóis estava acima dos nativos sobre a terra onde eles viviam? As argumentações à época, segundo Relleciones se baseavam em três pontos. O da servidão natural de Aristóteles, leitura pela qual há pessoas nascidas predestinadas à escravidão, presente na obra *Política*[9]. Assim, uma vez escravo ou servo, o direito à propriedade seria do senhor e não do escravo. O da infidelidade a Cristo que não permitia ao herege ou infiel o direito à propriedade decretada no concílio de Constanza em 1413.

E uma prerrogativa presente no século XV que na verdade é a geradora de um pensamento dominante da superioridade dos povos dominadores. De que para ser dono era necessário o uso da razão, uma vez que os índios eram identificados como bárbaros do novo mundo, servos, povos de cultura inferior, portanto não teriam direito à propriedade[10]. Seres bestiais, sem uso da razão, portanto indignos de propriedade.

---

[7] Só a título de esclarecimento Vitória utiliza muitíssimo o termo "recién descubiertos" para fazer referência aos índios, o que parece mostrar a influência histórica que o autor, como todos, viviam à época diante da tomada de consciência da existência de povos além do Atlântico. O termo é fruto de um senso de época e não necessariamente exprime uma ideia do filósofo de dominação cultural, nacional, etc.
[8] Relleciones p. 32
[9] Cf. ARISTÓTELES, Política I, 2, 1252b5
[10] IOANNIS MAIORIS. In Secundum Sententiarum. Paris, 1510. d. 44, q. 3.

Indo direto ao ponto, recentemente em um artigo o professor Fernando Rodrigues D'Oca discorreu sobre proximidades e distanciamentos de Francisco de Vitória e a teoria Aristotélica da escravidão natural. [11] D'Oca defende que Vitória rebate Aristóteles e troca o que é escravidão por servidão. Segundo ele, é a tutela a relação mais coerente para Vitória entre espanhóis sobre os indígenas. No entanto o texto de Vitória traz bem claro que também para Aristóteles essa configuração é aceitável. Vitória defende que Aristóteles foi, na verdade, mal interpretado.

> El trataba de la servidumbre civil y legítima, porque creconoce que nadie es esclavo por naturaleza. Y em modo alguno quiso decir el Filósofo que aquellos que por su naturaleza sean de corto ingenio, pudan ser privados de sus bienes y ser vendidos. Lo que quiere enseñar es que hay quienes, por naturaleza, se hallan en la necessidad de ser gobernados y regidos por otros, siéndoles muy provechoso el estar sometidos a otros, así como a los hijos lês conviene, antes de llegar a la edad adulta (Relecciones. p. 51).

O segundo ponto Vitória desconstrói a ideia de que o pecado mortal possa retirar o direito civil. Essa determinação consta na obra *De Contractibus*, onde o papa parte do princípio de que somente por causa de algumas heresias, segundo a lei canônica, os culpados perderiam seus bens. Francisco ataca essa ideia em sete frentes. Para não ficar em delongas, separamos duas pelas quais as outras são originárias.

Nas sagradas escrituras, especificamente no Antigo Testamento, Quando o rei David peca, ele não perde seu reino.[12] E assim, Vitória também sita outros personagens que mesmo sob pecado mortal não perderam seus bens. Ou seja, a determinação pode ser questionada [13], dentro das próprias Escrituras Bíblicas.

Depois, o poder espiritual do indivíduo, ou seja, sua capacidade de se comunicar com Deus não acaba com pecado mortal. Muito menos o direito civil que está bem menos fundamentado na graça. E ainda que se admita a perda dos bens mediante a infidelidade, os bens só poderiam ser retirados após um julgamento e condenação[14]. Assim, Vitória derruba a tese de que eles não seriam dignos proprietários.

Sobre o fato de serem acusado de amentes, ou seja, nécios, ou de usar pouco ou nada a razão Vitória repudia a afirmativa e busca seu argumento na empatia com o mundo dos índios, e para tal se distancia das influências históricas e sociais de sua época argumentando que os índios usavam a razão a seu modo, governavam a si mesmo

[11] D'OCA. Fernando Rodrigues Montes. Francisco de Vitória e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. Thaumazein, Ano VII, Número 14. Santa Maria. 2014. Págs. 03-31.
[12] I Samuel. Capítulo 11. Versículos de 4 a 10.Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003
[13] Relecciones. p.42
[14] Idem.

e estruturavam sua sociedade de acordo com seu particular interesse. *"Es manifesto que tienem cierto orden em sus cosas, puesto que tienen ciudades debidamente regidas, matrimonios reglamentados, magistrados, señores, leyes, artesanatos, mercados, todo ló cual requiere uso de razón*. (Relleciones. p. 50) .

Francisco conclui essa parte dizendo *"que antes de la llegada de los españoles, los indios eran verdaderos dueños, tanto pública como privadamente".* (Relecciones. p. 52) .

3 - O Domínio de seu próprio governo temporal e espiritual

Nas duas partes seguintes da obra Relleciones Vitória vai discutir com profundidade a questão de que, uma vez superada a questão sobre o direito à propriedade dos índios, são eles ainda sujeitos a um governo superior a eles mesmos? A primeira resposta Vitória busca argumentos que mostra a ilegitimidade desse superior comando, na sequência uma série de argumentos que podem embasar um modo de governo espanhol sobre os índios.

Para iniciar discussão, Vitória abre um parêntese na ideia do tópico anterior ao afirmar "*Por que aun aceptando que tales índios sean verdaderos señores, pueden tener otros señores superiores a ellos, como los príncipes inferiores tienen al rey, y algunos reyes al emperador"* (Relleciones. p. 59). Para tal evoca Aristóteles e a obra *A Política* e Tomás de Aquino e a obra *De Regimine Principum* onde Vitória encontra eco na defesa de que a monarquia seria o melhor dos regimes políticos. Seguindo sua metodologia de argumentos contrários, ele expõe

> Además, las cosas que están fuera de la naturaleza, deben imitar a las naturales; y como en éstas hay siempre un solo rector – que es em el cuerpo el corazón y en el alma la razón – del mismo modo debe Haber uno solo en el orbe, como no hay más que un solo Dios (Relleciones. p. 55)

Vitória esboça o pensamento vigente à época de que há uma necessidade para que se mantenha a ordem de que haja um único imperador. Alguém que consiga reunir os reinos e faz uma defesa da monarquia embasada em Aristóteles e São Tomás de Aquino, mas é também possível ver, ainda que sutilmente, que também mantém um distanciamento dessa premissa, para somente desejar exprimir a base do que se tinha

como noção de dominação à época e a partir de tal pensamento oferece entendimento contrário ao estabelecer seu argumento, como veremos a seguir.

> Por derecho natural los hombres son libres, exceptuándose los domínios paterno y marital, por que, según el derecho natural, el padre tiene dominio sobre los hijos y el marido sobre la mujer. Por ló tanto, no hay nadie que por derecho natural tenga el dominio del orbe. (Relleciones. p. 56)

Ou seja, Vitória quer deixar claro que não é natural dar a um império ou monarca a detenção de todo o mundo ou de mundos descobertos. A dominação política é direito imposto, não natural.

Ainda na tentativa de se fazer entender, Vitória estabelece um paralelo entre a conquista dos Reinos com embasamento no Antigo Testamento e os reinos dos reis católicos Fernando e Isabel. Os últimos salienta o dominicano, conquistaram por meio de guerras e não só guerras, mas guerras justas e outras razões. Mas também foi o mesmo Deus que os deu como a Saul e a David *"(...) sino que por divina providencia consiguieron esse império; mas no ló obtuvieron de Dios del mismo modo que Saúl e David recibieron sus reinos, sino de outra manera, en virtud de justas guerras o de otras razones"* Relecciones. p. 57).

Resumindo, seja por uma graça de Deus, seja por meio de uma guerra justa, e chamo atenção para o termo que mais tarde iremos ver, ou seja, por herança ou outro motivo, o fato que Vitória quer mostrar é que o mundo está divido sob comandos diferentes. Mas que ninguém tem o direito natural de governar outro domínio onde já haja dominantes.

> Lo cual demuestra, sin lugar a dudas, que nadie tuvo por derecho divino el império del orbe antes de la venida de Cristo, y que el emperador no puede arrogarse por este título el dominio del mundo, ni, por consiguiente, el de los bárbaros (Relecciones. p. 57).

Nos trechos abaixo, Vitória vai expor um pensamento vigente à sua época embasado em Tomás de Aquino que logo em seguida vai se distanciar de seu mestre. Ao refutar que Cristo era o senhor do mundo e Augusto César seu representante, Vitória expõe a fragilidade do pensamento de um dominador universal temporal. No entanto, primeiro, Francisco vai mostrar o embasamento para a noção vigente e ele cita novamente Tomás de Aquino ao dizer "*Y Santo Tomás dice que Cristo desde su*

nacimiento era monarca y señor del mundo, y que Augusto era su vicário sin saberlo"[15]. (Relleciones. p. 58)

Para então aqui começar sua desconstrução do pensamento e chegar numa conclusão. Vitória trabalha em duas frentes, a religiosa e a civil. Na primeira, começa levantando a seguinte dúvida se baseando no Evangelho de João[16]

> Pero tampoco esto puede ser sostenido de ningún modo. En primer lugar, por que es dudoso si Cristo, como hombre fue señor temporal del orbe. Lo más probable es que no, y hasta parece que le mismo Seño loasegura en aquel pasaje: 'Meu Reino não é deste mundo" (Relecciones. p. 58)

Mas, conforme sua metodologia, Vitória abre para a possibilidade do poder temporal de Cristo, que daria ao Imperador o desígnio de representá-lo, como se pensou fortemente durante a Idade Média. Para desmantelar uma noção de que o império, ou o imperador poderia se arvorar a ser dono do mundo por uma transferência do próprio Cristo, ou de algum mundo conhecido ou recém-descoberto, Vitória tem duas bases sólidas de argumentos. Como religioso, e membro de uma sociedade do início do século XVI cujas bases estavam ainda vinculadas a um conceito de *Societas Christ*, o filósofo vai primeiro desconstruir o conceito de que Cristo concedeu ao imperador a missão de representá-lo e dominar por Cristo, ao mundo. E isso era um ato de coragem, por que essa noção está em ninguém menos do que Tomás de Aquino[17] e favorecia a política dominadora da Espanha sobre o novo mundo, assim ele refuta classicamente dizendo "*Por ló demás, aun admitiendo que Cristo fuera señor temporal, es en verdad una simple suposición el aseverar que dejó esa potestad al empeerador, ya que ninguna mención de ello se hace en toda las escrituras*. (Relleciones. p . 59).

Outra coluna que sustenta esse argumento, Vitória, discute sobre o direito civil. E vai dizer que não há lei que respalde tal assédio. E se houve tal lei, nada serviria, por que o imperador não tem jurisdição sobre todo e qualquer lugar.

> En lo que se refiere al derecho humano, consta que (por derecho humano positivo) el emperador no es señor del orbe. Por que eso sería solo por la autoridad de una ley, y no hay ninguna que tal poder otorgue, y si la hubiera de nada serviria, puesto que la ley presupone la jurisdicción, y si antes de la ley el emperador no tênia jurisdicción en el orbe, tal ley no podría obligar a los no súbditos. (...) Luego, nunca el emperador fue señor del mundo. (Relecciones.p. 60)

[15] TOMÁS DE AQUINO. De regimine principum, lib. III, capítulo XIII.
[16] *"Meu reino não é deste mundo"* Evangelho Segundo São João. Capítulo 18. Versículo 36. Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003.
[17] Pensamento presente em De Regimine principum, Vol. III, cápitulo XIII. São Tomás apud Francisco de Vitória. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. Colección Austral. Espasa-Calpe, S. A. 3º edição. Madrid. 1975. p. 60

Vitória também discorre sobre a temporalidade do poder papal. Para o dominicano, o papa não tem poderes temporais sobre os reinos e rompe com uma cadeia de pensamento secular que ligava a legitimidade dos reinos ao consentimento da Sé Romana. Vai dizer que nas Escrituras, Cristo repudia essa doutrina ao citar o seguinte trecho presente nos evangelhos de Mateus e Lucas "*Sabéis que os príncipes dos gentios avassalam a seus povos, mas entre vós não deverá ser assim*" [18]. E já se discutiu nos argumentos do religioso que para ele, Cristo não tinha poder temporal.

Mas, o pensamento de Vitória, como já dissemos, é compartimentado, ele abre a possibilidade de se admitir que o Papa tenha tal poder temporal. Para esse ponto de visto, Vitória apresenta que se ele tivesse não poderia repassar a mais ninguém, por que o poder estaria ligado ao cargo, à Cátedra de Pedro e não seria transferível. [19] E ainda, outro compartimento da lógica Vitoriana, se o papa o tivesse estaria a serviço do bem-estar espiritual dos fiéis[20] e não ao serviço de qualquer que seja o reino.

Conclusão lógica do pensamento do filósofo é que uma vez percorrida as premissas anteriores, o papa tão pouco tem poder temporal sobre os índios. [21] E uma vez que os índios ou bárbaros não reconhecem o domínio papal, segundo Vitória, não é lícita a guerra contra eles para forçá-los a tal servidão e nem que se imponha mediante guerra a fé cristã.

Vitória levanta ainda outra suíte para esse pensamento. Ainda que fosse lícita a guerra contra infiéis, termo entendido aqui como aqueles que não comungam da fé em Cristo, os índios não poderiam se encaixar nessa categoria e a resposta, Vitória dá ao argumentar que aos índios, a fé em Cristo não fora apresentada. "*Los que nunca oyeron hablar de la fe, por muy pecadores que Sean por otros conceptos, ignoran invenciblemente, y tal ignorância nos es pecado*" (Relecciones. p.74).

Ideia também presente na Carta de Paulo aos Romanos, que Vitória faz menção, ou seja, como crer se não há quem anuncie? [22]

[18] Evangelho de São Matheus, capítulo 20, versículo 24 e Evangelho de São Lucas capítulo 22, versículo 25. Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003
[19] Relleciones. p. 64
[20] Idem. p. 65. Aqui Vitória também tem a preocupação de dizer que a serviço do poder espiritual o papa tem direitos sobre bens temporais e pode, até, infringir as leis civis. Incluindo decretar a deposição de reis por ele coroado. "Por esta razón pude el Papa infrigir las leyes civiles que fomentan el pecado, tal como hizo cn las leys acerca de la prescripción por mala fé (...)."
[21] Idem. p. 67.
[22] Carta de São Paulo aos Romanos, capítulo 10. Versículo 14. Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003

Ainda na segunda parte Vitória vai discutir vários temas ligados à incursão religiosa da Igreja no novo mundo. Uma das defesas dele é de que os índios não são obrigados a crer ainda que escutem o anúncio da fé cristã e não se pode fazer-lhes guerra mesmo assim. Para tal evoca a noção de que uma guerra tem que haver razão justa, ideia defendida inicialmente por Agostinho e São Tomás.

Faz duras críticas ao modo como a fé tem sido propagada no novo mundo, denuncia que não há piedade na relação de evangelização, o que torna ainda mais forte o argumento de que os índios não tem obrigação, e nesses casos nem exemplos, para abraçar a fé cristã, "*(...) tengo noticias de muchos escândalos, de hechos inhumanos y de actos deimpiedade perpetrados en esas regiones*."(Relecciones. p. 77)

E continua dizendo que mesmo que a fé seja anunciada de forma piedosa e com beatitude e sem aspereza, os índios não caem em pecado mortal por isso e nem ficam sujeitos a aceitarem por meio de guerra a fé em Cristo. Para tal evoca a obra de Aristóteles, *Ética a Nicomaco, "O compulsório parece, pois, ser aquilo cujo princípio motor se encontra do lado de fora, para nada contribuindo quem é forçado*" (Aristóteles. Ética a Nicomaco. Nova Cultural. São Paulo. 1991. p. 47).

E o tom de crítica acompanha até o fim da segunda parte, quando levanta a questão de que se seria justa uma guerra já que os hábitos dos índios não seriam por acaso crimes contra a lei natural?[23] Francisco então questiona que não seria o homicídio pecado superior a todos estes?[24] E ainda, não há entre cristãos pecados semelhantes? [25]

4 - O direito Espanhol

Vitória inaugura a terceira parte elencando aquilo que a seu ver seria lícito para a presença espanhola em terras descobertas. Nesse momento da obra Relleciones o dominicano volta seu olhar para a ótica espanhola sem deixar de considerar o papel dos nativos.

Resumidamente podemos dizer que o filósofo defendia uma relação pacífica, uma permanência em terras indígenas na América do Sul cujo fim seria a interação harmoniosa e proveitosa para ambos os povos.

[23] "Tales son el concúbito com los niños, o el bestial, o el de jujer con mujer, de ló cual se habla en la Epístola a los Romanos, 1." Fazendo referências a notícias que o dominicano recebeu do novo mundo de que havia por lá tais práticas e ainda até antropofagia. p. 80
[24] Relecciones. p. 82
[25] Idem. p. 84

Ressalta principalmente o direito dos espanhóis de ir e voltar das terras descobertas quando quisessem e a liberdade de permanecer, desde que pacificamente, em terras americanas. E ainda, de aproveitar as riquezas naturais presentes na natureza, como as águas, os minerais dentro e fora delas, mas a condição para esta situação continuava sendo a paz entre os povos e proveito, nesse último caso de ambos.

> De ello resulta que estas cosas son públicas e y comunes, y que por ló tanto, su uso no puede vedarse a nadie, y, por ló tanto, los bárbaros ofenderián a los españoles si se ló prohibieran en sus regiones (FRANCISCO DE VITÓRIA. Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra. 3ª.Ed. 1976, p.90).

Vitória chega a se aproximar dos interesses da coroa ao acrescentar, *"Es lícito a los españoles comerciar com ellos, pero sin perjuicio de su patria, importándoles los productos de que carecen y extrayendo de allí oro o prata u otras cosas en que ellos adundan"* (Relecciones p. 91). O trecho acima assinala o ponto mais forte da discussão desta terceira parte, ou seja, mediante à paz e ao benefício mútuo, os espanhóis poderiam livremente extrair bens naturais, se estabelecer, comercializar, ter filhos em terras americanas lhe sendo garantida a cidadania e se casar com nativas sem que esses sejam motivos para serem atacados.

O texto do religioso faz uma ressalva nesse ponto, ao afirmar que se algum desses direitos for negado ou até mesmo retirado dos espanhóis e em reagindo os índios com violência é lícita a defesa também com o uso de força. "*Y no solo esto, sino también, si de outro modo no están seguros, pueden amunicionarse y construir fortificaciones e (...) vengarle con guerra*" (Relecciones. p. 94).

Num olhar mais aproximado e antropológico, Vitória adjetivou os índios como estúpidos, em alguns casos *nécios,* e "*por naturaleza medrosos"* para afastar esse medo presente ao confrontar homens tão diferentes e armados, pode ocorrer, segundo o religioso, algum ataque deflagrado pelos índios.[26] Nesse ponto Vitória também considera direito bélico o de se defender. No entanto, segundo a filosofia aqui apresentada, não são lícitos todos os direitos de guerra, "*pero sin excederse de lo preciso para una defesa irreprochable, sin que les sea permitido usar de los demás derechos de guerra*"[27]. Aqui o filósofo se refere ao direito de matar, espoliar e ocupar as terras dos inimigos vencidos. Ou seja, uma guerra limitada por um direito, mas ainda

[26] Idem. p. 94
[27] Idem. p. 94

sim Vitória considera esse um confronto justo entre o direito e a ignorância invencível[28].

Adiante, o pensamento de Vitória se volta de novo para compartimentos da ideia defendida. Ele advoga que se ainda sim, se ainda houver resistência, é lícito tomar a cidade dos índios. E insistindo a tentativa de atacar os espanhóis esses tem o direito de ver os índios como "*adversarios pérfidos*" [29]. Subjulgando-os, dominando-os, tomando para si suas propriedades e espoliando e tornando-os servos. Tudo com moderação, sem ira em busca de apaziguamento. Esse pensamento deriva da ideia seguida por Vitória com origem Agostinho que defende que não há guerra sem paz e de que é a paz o objetivo final de uma guerra justa. [30]

"*Porque si tienen los cristianos el derecho de viajar y comerciar entre ellos, puden también eseñar la verdade a los quieran oírla*" (Relecciones, p. 97). Se o direito civil pacífico e proveitoso para ambos era lícito, por que não a pregação do Evangelho? Assim, Vitória entra num conjunto de argumentos que terminará no direito do Papa em dividir as terras do Novo Mundo, vejamos.

Para Vitória todos os cristãos podem aportar nas terras da América, podem se vincular aos povos e pacificamente viver e até pregar o cristianismo entre eles. Mas cabe ao papa o direito de encomendar a quem essa missão será dada. Francisco de Vitória continua num caminho que passa pelo fato dos espanhóis terem chegado primeiro até as terras americanas com Colombo[31], com despesas pagas pela coroa espanhola, então uma vez que o poder temporal do Papa só é válido estando este a serviço do espiritual e se o direito de explorar o comércio do novo mundo favorecesse a esse trabalho espiritual, então caberia ao papa ditar a quem seria dada as terras na América. [32] Examinemos o texto

> (...) si para la predicación del Evangelio en aquellas provincias tienen más facilidades los príncipes de España, puede encomendársela a ellos y prohibírsela a todos los otros. Y no solo puede prohibir a estos últimos la predicación, sino también el comercio, si esto resultara cnveniente para la difusión de la religión Cristiana, puesto que puede disponer en las cosas temporales según convenga a las cosas espirituales (Relecciones. p. 97).

[28] Ignorância invencível no texto de Vitória pode ser entendida como a falta da capacidade de compreender a situação a qual os índios estavam lidando.
[29] Idem. p. 95
[30] AGOSTINHO. Contra Fausto, o maniqueu. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. Livro 22, p. 75
[31] Aqui para efeitos de entendimento há a necessidade de considerar que era essa a forma como era vista a chega de Colombo nas Américas em 1492.
[32] Relleciones. p. 97

E não para por aí, Francisco defende o direito dos cristãos de defender com uso bélico o direito da pregação do evangelho e a defesa militar de quem se converte, evitando assim a opressão. E assim, repete a fórmula dizendo que para tal também é garantido todos os direitos de guerra como ocupação política e militar das terras dos índios. (Relecciones, p. 99). Mas, o argumento que ele põe como superior a esse caminho é que encontrando resistência, se busque a pregação do evangelho de outra forma para que se evite a deliberação de guerras, *"Porque puede ocurrir que estas guerras, matanzas y despojos, más bien impidan que fomenten la conversión de los bárbaros"* (Relecciones, p. 99)

Essas linhas tênues entre direito e abuso, Vitória já previa que houvesse na ação espanhola na América, disse,

> (...) lo que se q eu ló que de suyo es lícito, pueda por alguna circunstancia convertiser en malo; porque el bien necesita la integridad de todas sus partes, mientras que ló malo resulta de cualquier circunstancia defectuosa (Relecciones p. 99).

E o texto segue até o fim da terceira parte relatando outras situações onde os índios poderiam licitamente cair em domínio espanhol, o que inclui defesa dos nativos convertidos militarmente, caso sejam perseguidos, declarar guerra caso a coroa tome parte de algum povo nativo numa disputa interna e até sugere Vitória que os espanhóis, sem necessidade da intervenção Papal proíbam, essa é a palavra do texto, proíbam seus rituais caso eles ofendam diretamente o direito natural à vida.[33] Ou seja, para o dominicano, não está excluída a dominação espanhola sobre os índios, mas é necessária uma série de situações de afronta ao direito pacífico da coexistência entre europeus e indígenas.

Aqui Vitória defende, em nome da fé, uma intervenção administrativa, política e militar, para assegurar o direito espanhol ao culto e à pregação e suas consequências.

Abre um leque de possibilidades que se alternam entre lícitas e ilícitas a depender do juízo do valor espiritual e de valores naturais, tudo sob a ótica europeia.

O pensamento de Vitória além de compartimentado, ainda traz sérias dúvidas sobre alguns pontos, se ele quer mesmo retroagir no que outrora defendia, ou se é mais um dos inúmeros compartimentos de seu desenvolvimento argumentativo. No fim da terceira parte chega a dizer que os índios não estão aptos para formar uma república, ou

[33] Afirmo que, aun sin necesidad de la autorización del Pontífice, puden los españoles prohibir a los bárbaros todas estas nefandas costumbres y ritos, pues le está permitido defender a los inocentes de una muerte injusta. Relleciones. p. 101

governar-se por que " *aún que no sean del todo amentes, distan, sin embargo, muy poco de los amentes*" (Relecciones. p. 103). Diz isso para justificar a necessidade da tal tutela defendida na primeira parte de Relecciones. Tutela esta só válida caso os índios livremente, como defende o dominicano, escolham por ela.

Por fim, argumenta que caso os índios livremente rejeitem a tutela espanhola, o comércio e a exploração não precisam necessariamente parar. São bens públicos como defendeu há pouco, e os príncipes espanhóis tem o direito por ter chegado até a costa. E demonstra certa comparação com os portugueses, podendo demonstrar seu desejo para que a coroa espanhola fique de fora desses proveitos, "*Tengase en cuenta que los portugueses tienen mucho comercio com pueblos semejantes a estos, sin haberse enseñoreado de ellos, y sacan, en realidad, grandes provechos*" (Relecciones. p. 105).

5 - O direito da guerra

Aqui chegamos no foco deste trabalho onde exporemos os argumentos de Vitória para a defesa do direito dos cristãos em se fazer guerra. Nessa parte da obra Relleciones o dominicano vai discutir quatro pontos. O primeiro, os cristãos têm direito de guerrear? O segundo, qual é a autoridade que os credencia e os envia para guerra? Depois, quais são os preceitos para uma guerra justa? E por último o que é lícito fazer com os inimigos dos cristãos em uma guerra justificada?

Como é sua metodologia, na obra Relecciones, ele elenca passagens e ideias que mostram a dificuldade de ver entre cristãos o direito de guerrear. Entre elas cita passagens do evangelho, como por exemplo, "*Si alguno te hiriere en la mejilla derecha, preséntale también la izquierda (...)*[34] (Relecciones. p. 110). Ou ainda quando Cristo diz que é melhor oferecer a outra face a quem lhe agredir[35].

5.1 - O Cristianismo e a guerra

Nas próximas linhas a reflexão vai trazer à tona argumentos sobre o direito do cristianismo em declarar guerra. O que soou durante mais de trezentos anos contraditório só encontrou em Agostinho seu ponto para um esclarecimento mais

[34] Evangelho de S. Lucas. Capítulo 6. Versículo 29. Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003
[35] Evangelho de S. Mateus. Capitulo 26. Versículo 52. Bíblia de Jerusalém.Paulus. São Paulo. 2003

completo. Aqui, Vitória hora se aproxima das ideias do mestre de Hipona, hora as ultrapassa.

O que parece impossível vindo de seguidores de um Cristo cujas palavras acima encorajam a não agressão, passa diante de argumentos que para Vitória validam a reação bélica de cristão. Para tal vai evocar em primeiro lugar Santo Agostinho que foi o sistematizador de um código de conduta ética para a guerra justa, em sua obra Contra Fausto, O Maniqueu (397 e 398). Ali, Agostinho enumera uma série de situações que conduzem a uma justiça para declaração cristã de guerra, argumentos defendidos e evocados por Vitória que vão desde o merecimento da guerra por determinada atitudes até a guerra justa para recuperação de bens ou direitos tomados. [36]

Evoca ainda Tomás de Aquino com sua obra *Secunda Secundae, questão 40, art. 1º*. . Onde há a defesa do poder dos príncipes em tomar a espada para defender seu povo de qualquer tipo de mal. No entanto, Agostinho concebe uma ideia de guerra defensiva, quando o ataque parte dos inimigos e na obra Contra Fausto, o Maniqueu pouco se fala em uma guerra que avança às linhas inimigas, mas Vitória aprofunda o assunto dizendo que é lícito avançar as linhas de guerra, uma vez que "*de ló contrario, tales enemigos se harían más audaces para repetir sus invasiones, ya que el miedo del castigo no lês retraería de repetir la injuria*" (RELLECIONES. p. 112).

Aqui é possível perceber que Vitória se aproxima novamente de Agostinho ao ver na guerra um instrumento, mas avança e se distancia do bispo de Hipona ao considerar lícita a perseguição aos injuriantes.[37] Sua justificativa para tal? O castigo à tirania e "*esto conviene al fin y bien de todo orbe*" (Relleciones. p. 113).

Adiante Vitória vai discutir sobre a autoridade da guerra. De quem é a autoridade para declarar guerra. Para ele, no ponto de vista da guerra defensiva qualquer pessoa, indivíduo, pode agir em sua defesa, mas passando o momento do perigo e rechaçando o mal iminente caberá tão somente ao Estado perseguir o injuriante. [38]

Ou seja a guerra de expansão, de avanço buscando a justiça e/ou castigo pela injúria só o Estado pode ter tal autoridade, segundo o filósofo.

[36] AGOSTINHO. Contra Fausto, o maniqueu. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. Livro 22, p. 74 e ss.
[37] Relleciones. p. 113
[38] Relleciones. p. 115

5.2 - A autoridade bélica

Aqui outra preocupação de Vitória. O mestre samaltino busca um referencia civil, até, para discernir quem tem autorização para decretar guerra. E quem é que o teria, segundo o religioso, senão o príncipe, aqui mais uma vez vai se aproximar de Agostinho que também faz a mesma referência em Contra Fausto, o Maniqueu. E para Vitória o príncipe é aquele governante confirmado por uma república inteira, ou seja, independente, autônoma, ou nas palavras escritas em Relleciones, "*una comunidad perfecta*" (Relleciones. p. 116).

Mas como faz parte da metodologia do filósofo, Vitória abre concessões para essa máxima. Para ele, repúblicas imperfeitas também podem declarar guerra, ou seja, comunidades que não gozem de total autonomia, nos casos de herança bélica[39], injúria constante, unidades políticas dotadas de principados, ainda que subjulgadas a um rei maior, e "*en otros casos, la necessidad podría justificar se concediera esta misma licencia y autoridad*" (Relleciones. p. 117). Ele conclui essa parte dizendo que o direito à guerra está para a necessidade desde que não haja outro motivo alternativo para cessar as ofensas.

Embora evoque em Relleciones a São Tomás de Aquino[40] para embasar a proibição para uma guerra motivada a obrigar aos índios ou a povos considerados bárbaros a abraçar a fé, tal pensamento é ainda mais antigo, remonta também a Agostinho em Contra Fausto, o Maniqueu[41].

Outra proximidade de Vitória e Agostinho, vem na proibição e na declaração de ilicitude quando os motivos para guerra também forem a ampliação de reinos, o que para Vitória resultaria na inexistência de partes inocentes quando dois reinos buscarem se ampliar, o que muito ocorreu no processo bélico da Reconquista, por exemplo. E estende essa ilicitude a qualquer se venha ser o benefício pessoal e tão somente pessoal ao rei. "*De donde se infiere que las leyes de la guerra deben ser para la utilidad común, y no solo para la particular del prínicipe"* (Rellecines. p. 118). O raciocínio de Vitória é que se um rei declara guerra obrigando seus súditos ao combate, ele os transforma em escravos[42].

[39] Vitória entendia que se uma cidade ou condado já possuía desde muitas gerações o hábito de guerrar com quem quer que fosse, isso não lhe seria retirado. Relleciones. p. 117.
[40] SÃO TOMÁS de Aquino. Secunda Secundae, cuestión 66. art. 8º apud Relleciones. p. 118
[41] AGOSTINHO. Contra Fausto, o maniqueu. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. Livro 22, p. 74 e ss
[42] Relleciones. p. 119

"La única y sola causa justa de hacer la guerra es la injuria recibida" (Relleciones. p. 119). Vitória outra vez vai a Agostinho e São Tomás para embasar seu pensamento. Ele comenta os dois filósofos dizendo que contra quem não praticou o mal não há de praticá-lo de volta, numa premissa de resposta a um ataque belicista. E adverte, que não é qualquer injúria passível de reposta, e relaciona que se aos súditos os rei não tem o direito de impor castigos graves, tão pouco o tem a estrangeiros. Fazendo referência ao livro dos Deuteronômios do Antigo Testamento, vaticina o seguinte

> Y como todas las cosas que se realizan en la guerra son graves y atroces, pues son extermínios, incêndios y devastaciones, no es lícito acudir a al guerra por injurias leves, pra castigar a sus autores, por que la pena debe guardar proporción com la gravedad del delito (Relleciones. p. 119).

5.3 - O direito militar no ataque ao inimigo

Para iniciar essa reflexão, Vitória, como de costume nesta obra, vai recorrer à finalidade do motivo do qual está refletindo. Neste caso, busca impostar no alto da argumentação que a finalidade da guerra "*es defender y conservar la república*" (Relleciones. p. 120). Assim, diante deste exposto, o mestre samaltino vai elencar uma série de licitudes bélicas que em si convergem pra esse princípio. Começa dizendo que é direito de quem guerreia recuperar todos bens ou direitos retirados e também ao ressarcimento pago pela parte derrotada pelos custos da guerra empreendido pelo vencedor. [43]

Também defende que todos os esforços são lícitos para garantir que o inimigo não volte ao ataque, incluindo a destruição das fortalezas além da linha inimiga "*y levantando fortificaciones en el territorio enemigo, si fuere indispensable para evitar peligros (...)*" (Relleciones. p. 121). E avança "*De todo ló cual se infiere que, terminada la guerra y recuperada las cosas, es lícito exigir rehenes del enemigo, naves, armas y otras cosas que Sean necesarias para mantener a los enemigos en el cumplimiento de su deber (...)*" (Relleciones. p. 121). Relacionando o pensamento de Vitória a Agostinho seu precursor nas preocupações filosóficas sobre o direito de guerrear, o mestre samaltino tem para com o pensamento agostiniano uma relação de embasamento em primeiro plano, e seu distanciamento de Agostinho também pode ser considerado um desdobramento da filosofia agostiniana sobre guerra ao afirmar, por exemplo, que todos os esforços sejam empreendidos para que o inimigo não volte a infligir injúrias ao reino.

[43] Relleciones. p. 120

Podendo também ser castigado, espoliado, receber vingança, ter bens e exércitos destruídos. Tudo isso aponta para o princípio que rege esse pensamento que o que move Vitória a conceder tais direitos que é proteger aos inocentes, conservar a paz e os bens do reino[44].

> Lo cual se confirma reflexionando que es imposible que se consigan la paz y la tranquilidad, que son el fin de la guerra, a no ser castigando a los enemigos com males y daños, com los cuales escarmienten y no vuelvan outra vez a cometer atentados (Relleciones. p. 122).

Se a base para um guerra justa é uma causa justa e o fim de uma guerra é a preservação dos bens dos inocentes, Vitória levanta uma questão dentro da própria defesa. Quem é que determina que causa bélica é justa? Para responder o texto de Vitória traz duas frentes. [45]

Os súditos tem o direito de examinar se a causa da guerra é justa antes de fazer parte das linhas de ataque e nesse ponto, o dominicano concede à consciência dos súditos o direito de examinar, e para ele, estão certos mesmo quando se equivocam.

Ou seja, para Vitória, se o súdito julgar que a guerra declarada pela autoridade competente é injusta ele está desobrigado de participar dela, e não erra, caso seu julgamento esteja equivocado. Para Vitória a guerra é uma questão de consciência. [46]

No entanto, aparece aqui um desdobramento desse pensamento, em sendo mais seguro permanecer ao lado de seu príncipe numa batalha, o súdito não erra mesmo que a causa não seja justa. Novamente Vitória se aproxima de Agostinho que também defende a inocência do soldado que obedece a um rei ainda que ele seja sacrílego[47].

A outra frente se refere não mais com essa liberdade atribuída aos súditos, mas Vitória de chama de obrigação dos conselheiros em aprovar ou impedir que um reino vá a uma guerra sem justa causa e são eles que também erram ao consentir uma matança injusta.

> Esto es manifesto, por que todo el que puede impedir el peligro o el daño del prójimo, está obligado a hacerlo, sobre todo cuando se trata de peligros mortales y de males mayores, como son los de gla guerra. Y como estos tales pueden com su consejo y autorida evitarla, si acaso

[44] Idem. p. 122
[45] A que se dizer que na obra, Vitória ainda traz uma observação sobre essa questão. "Además, los príncipes son jueces de sus propias causas, por que no tinen superiores." (Relleciones. p. 128)
[46] Idem. p. 124 Mas esse "privilégio" Vitória só concede a cidadãos que podem opinar sobre as questões do reino. Na sociedade de Vitória escravos, por exemplo, estavam livres para militar nas empreitadas bélicas de seus senhores sem examinar as causas da guerra. Vitória defende que nem todos os cidadãos deveriam ser consultados sobre questões de Estado, fala isso se referindo à plebe.
[47] AGOSTINHO.Contra Fausto, o maniqueu. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993. Livro 22, p. 75

> fuese injusta, examinando sus causas, están obligados a ello (Relleciones. p. 125).

Ainda na questão da justiça para a causa bélica, de acordo com o raciocínio da obra não é permitida a guerra em casos onde não está claro qual é a justiça da causa para iniciar uma guerra. Aqui novamente entra o direito de posse, por exemplo, se um reino está de posse de uma região e outro a reclamar, até que se extingam as dúvidas, o direito do atual possuidor tem que ser respeitado. E o motivo, novamente, aponta para a finalidade da guerra: a paz, retorno a Agostinho.

> Porque si fuese lícito a una parte reclamar por las armas alguna cosa en un asunto de esta naturaleza, también sería lícito a la outra defenderse. Y después que uno la hubiese recobrado poria a su vez el outro reclamársela, y así nunca tendrían término las guerras, com grandíssimo perjuicio de todos los pueblos (Relleciones. p. 127).

Caso essa premissa seja desrespeitada, a guerra será considerada lícita da parte de quem procurar defender o que está em sua posse. O samaltino vai defender que tudo deve ser feito pra se evitar a guerra, até mesmo, aceitar um acordo para dividir as posses postas em dúvida.

Ainda sobre dúvida, Vitória defende que pode haver situação tal que coloque os reis como culpados ao declarar uma guerra injusta e quem combate nessas peleias está livre de erro caso ignore as causas pelas quais se batalha, uma vez que é lícito lutar por ordem do regente. No entanto, o código de Vitória, estabelece que em havendo consciência do erro a parte vitoriosa deve devolver os espólios, pois, "*porque es una regla de derecho que quien no tiene culpa tampoco há de experimentar daño*". (Relleciones. p. 131)

E o dano é outra preocupação presente na obra, e fica claro que está vedada a guerra que mesmo carregada de todo o direito de guerrear, espoliar e castigar, ainda sim, pode trazer em si elementos que a tornem ilícita. O principal deles, para o samaltino é que em se tratando de guerras que vão trazer grande matança, escândalos de fé e intermináveis retaliações, há ilicitude no ato de declarar guerra. [48]

Vitória dedicou parte de sua reflexão a afastar por completo qualquer pretexto para morte de inocentes na guerra. A esse respeito não é permitida a morte de nenhum inocente, segundo a doutrina bélica de Vitória, entre eles e principalmente as crianças e mulheres. Se juntam esse também os lavradores, peregrinos, hóspedes do inimigos,

[48] Relecciones. p. 132

clérigos e religiosos, e a ressalva compartimentada de Francisco é que só se pode matá-los casos fique claro que tem participação na guerra. Mas, ele ainda levanta outra questão. Há uma situação em que essa morte de inocentes é lícita, explica assim o religioso

> Como sucede cuando se ataca justamente una fortaleza o una ciudad, dentro de la cual se sabe que hay muchos inocentes, y no es posible emplear máquinas de guerr, armas arrojadizas o dar fuego a los edifícios, sin que padezcan tanto los incoentes como los culpables (...). Como también es lícito usar de las máquinas de guerra contra los sitiadores, cuando atacan injustamente una ciudad, aunque entre ellos haya algunso niños e inocentes" (Rellegiones p. 133).

Mesmo sendo autor dessas premissas, a preocupação de Francisco é que não se faça na guerra males maiores dos quais se luta contra, e deixa claro que se tal ataque que resulte em morte de inocentes for representar pouco para a vitória na guerra, que se abandone este ataque[49]. E o princípio que rege essa conduta é também um dos fundamentos para a autorização da guerra, ou seja, que se tentem todas as alternativas antes de empreender tal avanço.[50]

No entanto, os argumentos do texto em Relleciones não tem a mesma posição quanto ao espólio de guerra, sendo lícito despojar tanto os culpados quanto os inocentes do lado derrotado. Mesma licitude concedida sobre os inocentes, mulheres, crianças, lavradores sobre o cativeiro, "*no hay Duda que es lícito hacer cautivos y reducir a servidumbre a los niños y a las mujeres de los sarracenos*"(Relecciones. p. 137). Mais adiante no texto, admite que este cativeiro não é para torná-los escravos, senão para exigir resgate por eles. [51]

Ponto delicado que Vitória trata ao evocar o livro de Deuteronômio para refletir se é lícito ou não, depois de uma vitória exterminar os combatentes que sobraram. Aqui outro ponto importante onde também o dominicano se afasta de Agostinho que recomenda misericórdia com o inimigo. Francisco explica embasando no livro do Antigo Testamento acima descrito que é lícito que todo sejam passados a fio de espada. E traz para sua obra a citação direta do livro de Deuteronômio 20, que vamos reproduzir aqui também

> Quando estiveres para combater uma cidade, primeiro propõe-lhe a paz. Se ela aceitar a paz e abrir-te as portas, todo o povo que nela se encontra ficará sujeito ao trabalho forçado e te servirá. Todavia, se ela

[49] Idem. p. 134
[50] O código de Vitória ainda proíbe a morte de crianças e intelectuais pacíficos mesmo sobre o pretexto de que no futuro possam representar algum risco.
[51] Relecciones. p. 137

> não aceitar a paz e declarar guerra contra ti, tu a assistirás. Iaweh teu Deus a entregará em tua mão, e passarás todos os seus homens ao fio da espada. Quanto à mulheres, crianças, animais e tudo o que houver na cidade, todos os seus despojos, tu o tomarás como presa (DEUTERONÔMIO. Cap. 20. Versículos de 10 a 14. Bíblia de Jerusalém. Paulus. São Paulo. 2003).

Nem sempre a morte do derrotado será lícita, para Vitória, necessário é medir o quanto a injúria oferecida prejudicou o reino vencedor, "*la pena debe guardar proporción com la culpa (...)*" (Relecciones. p. 144). Essa medida é para ele misericórdia para com o inimigo, no entanto, restringe esse direito e não o concede aos infiéis e condena, "(...) *y alguna vez no puede conseguirse la seguridad sino suprimiendo a todos los enemigos, y esto sucede com los infieles, de quienes, según es notório, no puede esperarse nunca una paz justa y duradera*". (Relecciones. p. 139)

Apesar dessas concessões que por hora podem até beirar a pusilanimidade, está expressamente proibida em Vitória atrocidades que ele descreve que sobreveem muitas vezes dos assédios, dos saques à cidades tomadas como rapto de virgens, estupros de matronas, despojos de templos e torturas de inocentes. [52]

Vitória finaliza sua obra voltando a dar princípios a serem seguidos. Primeiro, não buscar a guerra, guardar a paz. Depois, em não sendo possível preservar seu reino sem guerra que o faça por uma razão justa, buscando a paz e a preservação do reino. E por último, em vencendo a guerra que seja complacente com a nação atacada, sendo para ela também equânime.

Considerações Finais

Ao discorrer sobre a relação com os índios nas três primeiras partes de Relecciones Vitória, na verdade, vem sedimentar o que ele trata no último capítulo; a guerra deflagrada com justa causa e suas implicações quando da origem.

Todos os direitos dos índios discutidos e por ele defendidos com argumentos compartimentados, ou seja, sempre considerando os questionamentos possíveis e oferecendo novas argumentações; Vitória prepara para sua argumentação final que, ao meu ver, é a discussão mais instigantes e central da obra. Ou seja, o direito na guerra, teoria filosófica da guerra em Vitória é uma resposta ao emaranhado de situações conflitivas vividas quando do contato do europeu com os indígenas. Esse contato não é

[52] Relecciones. p. 142

simples, está mergulhando num mar de complexidades que inevitavelmente terminam em conflito armado. Assim, a quarta parte que trata do direito na guerra é o argumento final de Vitória aos inúmeros impasses que podem gerar das discussões preliminares sobre direito à propriedade, governança e culto. Ele sabe que tudo isso pode parar num delta cuja foz é a guerra. Então, se a guerra está no horizonte dessas relações, Vitória estipula que ela deve ser evitada, em não sendo, deve ser justa em havendo vitória que o vitorioso seja justo.

Assim o dominicano oferece razoabilidade para discutir o conflito que iminentemente poderá ser bélico para responder: há ou não direitos na guerra? O sim a essa resposta é mais que uma obviedade; é a declaração de que a barbárie não impere nem mesmo onde vencer, muitas vezes, signifique o extermínio. Para que a guerra também não seja um fim em si mesma, mas tenha um propósito que não seja só o encher de poder e riquezas quem vença, mas seja a guerra um instrumento para a estabilidade e não o extermínio de um povo, raça, nação.

Extermínio este que afasta Vitória de Agostinho e mostra que seu pensamento não segue uma corrente contínua e positivista. Pois, ainda que a misericórdia até mesmo com o inimigo seja defendida por ambos, Vitória abre muitas margens para que ele de fato aconteça. E essa é uma constante no último capítulo em Relecciones, onde há a discussão sobre os direitos de uma guerra justa, ou seja, proximidades e distanciamentos entre o dominicano e o bispo de Hipona.

Vitória aproveita pensamentos de Agostinho e dele se desfaz quando, aos poucos, os desdobramentos de seu pensamento o exigem. Outra evidente distância entre Agostinho e Vitória está no fato de que a guerra justa para Agostinho está basicamente na batalha de defesa, enquanto Vitória trata a questão com mais liberdade. Ele considera que há licitude em guerras ofensivas cuja origem fora uma resposta a uma agressão, desde que elas componham de direitos tais que permitam no fim obter paz. Vitória relativiza o conceito de defesa, portanto.

Em nome do princípio supremo de evitar que injustos causem prejuízos a inocentes, Vitória concede um largo repertório de direitos a quem vence a guerra. Não obstante, esse princípio esteja na base do pensando que defende que só a guerra de resposta seja justa. Assim, com motivação justa e causa final também idealizada, no caso de Vitória, defender os inocentes, preservar a república e seus bens, há de se assegurar vários direitos a quem vence a batalha até chegar a dominação do governo

inimigo, castigos, espólios de guerra, reféns, ressarcimentos pelos gastos de batalha, etc. Vitória nesse ponto chega a ser generoso ao conceder ao vencedor todos os privilégios necessários para que nem no futuro o inimigo volte a ameaçar. Assim, se desvincula do pensamento de Agostinho e lança ainda mais possibilidades compartimentadas nesse instável e delicado campo da reflexão sobre a guerra. E o é pelo limiar entre legalidade e ilicitude presentes no direito dos povos à guerra.

Quando Vitória discorre sobre direito à guerra, o filósofo reflete em seu texto elementos com os quais a sociedade em que ele vivia estava imersa. Descobrimento de novas terras, contato com outros povos com diferenças marcantes em seus costumes, religiões, governo. E Vitória demonstra que o assunto é de fato delicado ao dar à reflexão um cuidado minucioso, ao analisar os pormenores e as situações que ainda poderiam se desenrolar. Ou seja, dentro de um cenário propício à dominação de outros povos há inúmeras circunstâncias que hora permitem o direito à guerra e à dominação, hora os proíbe ou os concede parcialmente. Sobre essa temática, o filósofo não poupou esforços em analisar paulatinamente os vários membros que constituem o direito de ser em primeiro lugar para assim dar diversas conclusões sobre o direito à guerra.

O que o pensamento de Vitória nos ensina é que não há respostas gerais quando o assunto é de tamanha repercussão. Quando se tratar de vidas que podem ser ceifadas, Vitória é um ardente defensor da reflexão e bom discernimento como atitudes para a justiça. Outra constante é justamente esse pensamento de fronteira presente em Vitória. Está sempre examinando à luz da razão e também da fé cristã qual é o caminho da justiça.

O filósofo não tem respostas prontas para nenhuma situação. Em Relleciones procurou apresentar algumas delas e refletindo passo a passo, experimenta-as diante dos princípios que ele julga ser os de uma guerra justa.

O filósofo adota uma metodologia em que toma uma situação de guerra e a experimenta à luz dos princípios de uma guerra justa e só então pode dizer se é lícita ou não, na maioria das vezes a resposta não é direta e cabem possibilidades.

Se de um lado Vitória coloca ordenamento e procura com isso afastar a barbárie até mesmo da guerra, por outro há pontos em que o dominicano não se prendeu tanto e por tanto dá espaço para críticas. O que abre discussão à Vitória é que a tal tutela defendida na primeira parte não está totalmente examinada, não pelo menos, com os rigores das demais situações, ou seja, o dominicano não explicita até onde essa tutela

deve ser exercida dos espanhóis sobre os índios. E na sequência também não mostra a total finalidade dessa tutela europeia sobre os índios que, se não tem limites, pode ser duradoura e definitiva o que contraria até mesmo autonomia dos povos defendida pelo próprio Vitória. E não tendo limites de tempo também não apresenta finalidades, assim, uma tutela administrativa, política e militar pode ser confundida como dominação ilimitada, sem os benefícios de uma autonomia futura.

Outro ponto no pensamento do filósofo que abre para discussões é que em todas as situações há uma presunção de idoneidade das esferas do poder espanhol envolvidas no contato com os índios da América do Sul. Uma vez que a teoria da guerra justa de Vitória saísse do papel e funcionasse seria necessária uma governança régia idealizada, um subcomando com intenções retas e que a exploração do ouro devolvesse aos índios também parte das riquezas espoliadas.

E para concluir, ao se afastar de Agostinho, Vitória, em Relecciones mostra emancipação do pensamento, mas não discute o conceito de paz, que como o santo de Hipona, também defende ser essa a motivação final para a guerra. Agostinho tinha uma ideia mais clara sobre a paz e a defendeu, por exemplo, como condição para existência. Se a paz é a finalidade de se guerrear, Vitória não discute seu conceito. Assim deixando aberta para situações onde a simples ausência de guerra também possa ser considerada paz, ou o silêncio imposto e não questionado também, escondendo injustiças ou maquiando a realidade que pode estar repousando sobre acomodações e domínios injustos.

Referências Bibliográficas

AGOSTINHO. Contra Fausto, o maniqueu. Tradução de Pío de Luis Vizcaíno. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.

ARISTÓTELES. Ética a Nicomaco. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Nova Cultural. São Paulo. 1991

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Paulus. São Paulo. 2003

D'OCA. Fernando Rodrigues Montes. Francisco de Vitória e a Teoria Aristotélica da Escravidão Natural. Thaumazein, Ano VII, Número 14. Santa Maria. 2014.

FRANCISCO DE VITÓRIA. Relecciones Sobre Los Índios y el Derecho de Guerra. Colección Austral. Espasa-Calpe, s. a. 3º edição. Madrid. 1975

O DEUS MOISÉS E O PROFETA ARÃO (EX 4,10-17)

The god Moses and the prophet Aaron (Ex 4,10-17)

Rafael França[1]

Submetido em 05/2017
Aceito em 05/2017

RESUMO

Este artigo propõe explicar as designações dadas por Deus à Moisés e Arão em seus comissionamentos (Ex 4,10-17) dentro do contexto histórico do Antigo Oriente, principalmente do Egito. Para tal objetivo, será utilizado o método histórico-gramatical, realizando o estudo das tradições e do contexto literário, cultural, linguístico, religioso e geográfico concernentes ao texto estudado. Portanto, o texto definido e delimitado é submetido a um crivo que leva em consideração o contexto da narrativa e do ambiente onde se situa tal narrativa, passando a ser analisado e comentado versículo por versículo. Com isso é possível verificar muitas compatibilidades entre aspectos sociais, religiosos e literários do texto bíblico e o ambiente onde ele foi gerado, mostrando a importância da história, dos estudos arqueológicos e das críticas, para uma interpretação teológica eficiente da história do êxodo dos hebreus e seus personagens.

Palavras-chave: deus Moisés - Êxodo – Egito - Antigo Oriente.

ABSTRACT

This article propose to explain the designation given for God to Moses and Aaron in the commissioning (Ex 4,10-17) inside thesocial and literary context of the Ancient East, mainly of Egypt. For such objective, it will be carried the historical-critic method, realizinga study of the traditions and of the contextual literature, cultural, linguistic, religious and geographicconcerned to the text studied. Therefore, the text defined and delimited it is subjected to a sieve that taking into account the narrative'sbackground and the environment where is located such narrative, passing to be analyzed and commented verse for verse. Hence it is also possible to check much compatibilities among socials, religious and literal aspectsof the biblical text and environment when it was generated, showing the importance of history, archeologicalstudies and criticism, for an efficient interpretation of the history of the exodus of the Hebrews and its characters.

Keywords: god Moses - Exodus - Egypt - Ancient East.

[1] Rafael da Silva França é bacharel em teologia pela Faculdade Teológica Batista de São Paulo (FTBSP), mestrando em teologia na Pontifícia Universidade Católica (PUC). Além da formação teológica, é graduado em Petróleo e gás pela Universidade Paulista (UNIP).

INTRODUÇÃO

Neste artigo será estudado o significado das funções dada pelo Senhor à Moisés e Arão no projeto do êxodo, com base na passagem de Êxodo 4,10-17, onde *YHWH* comissiona Moisés como deus e Arão como boca de Moisés. Alguns autores, como Thomas Römer (2016, p.89-108) e Walter Vogels (2003), examinaram a função e papel, especificamente de Moisés, levando em consideração seus feitos no decorrer do êxodo. Porém o estudo aqui realizado busca pelo motivo que levou a escolha de tais designações, *deus* e *boca*. Utilizando o texto e o contexto torna-se viável esse objetivo, portanto utilizaremos a metodologia histórico-gramatical (KUNZ, 2015).

Os comentários sobre a passagem geralmente abrangem apenas o estudo sincrônico, mas essa pesquisa visa trabalhar em paralelo o contexto social, a literatura e as tradições do Antigo Oriente, principalmente a egípcia (KAELIN, 2016; MELLA, 1981; CASSON, 1969), que circundaram e influenciaram as narrativas bíblicas desde a tradição oral. Portanto, o texto definido pela crítica textual (FRANCISCO, 2008) e delimitado segundo os padrões pré-estabelecidos, será a base para o paralelo entre o estudo das tradições e os gêneros literários que permeiam esse texto. Essa análise será efetuada com instrumentos de exegese gerais e específicas da interpretação do Antigo Testamento e do Pentateuco (SIMIAN-YOFRE, 2011a; RENDTORFF, 2009; SKA, 2016a).

Com essa base sólida é possível o estudo sincrônico e diacrônico do texto, onde os aparatos contextuais, como história das tradições, arqueologia e até egiptologia, agregam ao ponto de partida, que é o texto bíblico, tornando viável à interpretação e os comentários relevantes sobre esse trecho. Sendo assim, este estudo surge com a intenção de significar os papéis dado por *YHWH* ou ao menos demonstrar o porquê do Senhor comissionar Moisés como *deus* e Arão como *boca* dentro do contexto oriental da antiguidade.

1. CRÍTICA TEXTUAL

A crítica textual é o trabalho de reconstrução e estabelecimento de um texto, o "objetivo da crítica textual consiste em apresentar um texto que seja confiável e defensável em termos científicos, uma edição que reproduz de forma aproximada um

texto original que uma vez existiu, mas que não nos foi transmitido" (FISCHER, 2013, p.164), ou seja, analisar o texto em meio as variações que ela obteve no decorrer dos anos.

No início dos modernos estudos minuciosos sobre a interpretação do Antigo Testamento, a crítica textual, que faz parte da alta-crítica, teve dois focos de atenção: as fontes e a datação, originando assim no século 17 d.C. o método Wellhausen (e as fonte JEPD). Porém, durante todos esses anos de pesquisas muitas questões surgiram sobre as fonte do Pentateuco (PURY, 1996). De acordo com os estudos da última década, a fonte J (Javista) e a fonte E (Eloísta) não aderem aos quesitos de fonte, são apenas coletâneas de textos, embora alguns estudiosos remanescentes discordem (SKA, 2016b, p.28-32). Outro aspecto importante a citar é sobre as "autorias" do Pentateuco. Alguns estudiosos defendem veementemente a busca do texto original a partir de um único autor, não levando em consideração os acréscimos redacionais que facilitam o entendimento do texto (VAN SETERS, 2006; 2012, p.9-22). Mas outros classificam o Pentateuco como um *stemma*, uma árvore genealógica, formada por vários ramos e galhos textuais, como a Septuaginta (LXX), o Pentateuco Samaritano (PS) e os achado de Qumran. Esses ramos têm a mesma relevância do Texto Massorético (TM) e suas vertentes (TOV, 2016).

Rolf Rendtorff (1990, p.190-192) supera esses problemas dizendo ser necessário estudar o Pentateuco a partir de uma pequena unidade de texto e não da fonte, pois esta se reconstrói a partir dessas unidades. Portanto, a Bíblia Hebraica Stuttgartensia (ELLIEGER; RUDOLPH, 1997), elaborada a partir do Texto Massorético (MT) do Códice de Leningrado: Firkowitch l. B19a (L), o texto mais antigo e completo dos massoretas (FRANCISCO, 2008, p.315), é a edição crítica e será o guia para a análise das variantes textuais existentes no texto de oito versículos que compreende essa pesquisa, buscando assim, por meio de critérios de especialistas, alcançar o objetivo da crítica textual que é definir o texto mais próximo do original.

1.1. Variantes textuais

A primeira se encontra no v.10 onde a partícula *daberëkha* (seu falar) apontada no Códice de Leningrado B19a, nos muitos manuscritos hebraicos medievais e as edições críticas de Kennicott, De Rossi e de Ginsburg (FRANCISCO, 2008, p.350) contendo um acento, disjuntivo chamado *tippah* ou *tarha*, que no texto fornecido pela

edição crítica não se encontra. Este acento serve para assinalar as divisões entre unidades, como informa Edson Francisco (2008, p.204), com a tentativa de organizar dividindo as metades de um versículo em duas ou três partes, identificando assim as diferentes partes de cada versículo (FISCHER, 2013, p.32).

No v.11 há uma variação com o Pentateuco Samaritano e Fischer (2013, p.77-80) explica que neste texto existem cerca de 6.000 variações com o texto massorético onde a grande maioria se dá em peculiaridades ortográficas que não alteram o significado do texto. Essa variante parece estar dentro dessa categoria visto que a palavra *yasum* (ele estabelecerá), que no Pentateuco samaritano se apresenta como *yasym*, trocando um *shureq* por um *yodh*, não altera em nada a palavra *estabelecer* ou *pôr* na forma do *qal incompleto* masculino na 3ª pessoa do singular: *ele estabelecerá* ou *ele porá*.

A segunda variante desse versículo se refere a mudanças e acréscimo. A palavra *YHWH* que aparece na edição crítica é trocada por *ho theos* (o deus) no Códice Vaticano e em códices cursivos da Septuaginta (LXX) e no códice manuscrito da Septuaginta. Além da alteração há um acréscimo *kyrios ho theos* (senhor, o deus). A palavra *YHWH* adere particularidades para o povo da aliança acarretando, assim, até nos tempos contemporâneos, certa dificuldade de compreensão e até de pronúncia (DEUS, NOME DE, 2008, p.123-127). É provável que a troca de *YHWH* por o *Deus* se deu pela tentativa de facilitar o entendimento do texto, mas pelo critério *Lectio difficilior probabilior* continuaremos com *YHWH* (FISCHER, 2013, p.190). O acréscimo é uma glosa com o objetivo de explicar, visto que tal palavra era teologicamente escandalosa (SIMIAN-YOFRE, 2011a, p.68).

No versículo 14 se encontra a última variante da perícope aqui estudada. Na Bíblia Hebraica a última palavra é *bëlibo*, porém no Pentateuco Samaritano se encontra *bilëvavo*. Esta variação provavelmente segue os mesmos critérios de definição encontrados da segunda variante desse trecho, pois *coração* se escreve dessas duas formas, *libo* e *lëvavo*, não alterando em nada seu significado (LËVAVO, 2010, p.243).

1.2. Delimitação

A delimitação do texto é exposta por marcas que o autor deixou em seu escrito, demonstrando, de forma subjetiva, onde é o início e o fim de seu texto. Para que a delimitação seja efetuada é necessário levar em consideração os critérios de delimitação

existentes, as marcas que os especialistas, em muitos anos de pesquisas encontraram, demonstrando ser possível enxergar unidades textuais dentro dos diversos textos que compõe a Bíblia (SILVA, 2009, p.70).

Silva (2009, p.71) nos ajuda a encontrar os indícios que o texto de Ex 4,10-17 fornece para a devida delimitação dentro dos critérios pré-estabelecidos, como por exemplo, um novo personagem que apareceu no episódio e pela perspectiva de argumento que o inicia. Esse texto faz parte de um relato episódico, ou seja, é um episódio inserido dentro de uma trama maior que é o comissionamento de Moisés. Essa trama segue uma ordem cronológica, onde um episódio é decorrente de um anterior, "movimenta-se" conforme as mudanças de situações e cada movimento gera um episódio importante para o entendimento do relato como um todo (SIMIAN-YOFRE, 2011a, p.135-136).

É possível visualizar a conexão entre os episódios dessa trama, onde os episódios antecedentes (Ex 3,14-4,9) demonstram uma problemática e o episódio concernente a essa pesquisa aparece como finalização da trama, onde a problemática/relutância de Moisés é solucionada e extinguida.

> A complicação corresponde às diversas etapas que conduzem à solução do conflito ou do problema: as diversas tentativas de resolver o problema, as etapas de um itinerário, as mudanças progressivas etc. os relatos comportam um "obstáculo" que retarda a solução e aparece desde o início do relato. (SIMIAN-YOFRE, 2011a, p.137).

Em resumo, a indagação de Moisés *vayomer Mosheh él YHWH* (mas disse Moisés ao Senhor) demonstra o início de mais uma cena nessa trama e a ruptura do diálogo e mudança de cenário no versículo seguinte demonstra o término. A problemática é resolvida e a trama é finalizada com o aparecimento de um novo personagem, Arão, além da designação clara da função de cada um dentro do plano do Senhor.

1.3. Tradução

Após a definição e delimitação do texto sob análise das variantes textuais listadas na *Biblia Stuttgartensia*, apresento nossa tradução do texto hebraico da passagem de Ex 4,10-17:

> **v.10** Mas disse Moisés ao Senhor: "Com vossa permissão meu senhor, não sou homem de palavras, tanto anteriormente quanto até agora, também depois do teu falar para teu servo, pois pesada boca e pesada língua eu sou".

v.11 Disse o seu Deus, o Senhor: "Quem estabeleceu boca para as pessoas? Ou quem estabelecerá mudo ou surdo? Ou quem enxerga bem ou cego? Não sou eu, o Senhor?"

v.12 "E agora ande e eu serei com a tua boca e ensinarei a ti o que tu falarás".

v.13 Mas ele (Moisés) disse: "Com vossa permissão meu senhor, envie, por favor, pela mão que tu enviarás".

v.14 E o calor de ira do Senhor sobreveio Moisés e disse: "Não é teu irmão Arão, o levita? Ele reconhece-me e ele certamente falará. E também, preste atenção, ele aparecerá para te encontrar, e te verá e te alegrará com a vida dele".

v.15 "E tu ordenará, deus dele, e tu colocarás as palavras dentro da boca dele (Arão) e eu mesmo estarei com a tua boca e com a boca dele, e eu vos ensinarei, juntos, como agirás".

v.16 "E ele falará por ti para o povo e ele Arão será aquele que será para ti por boca e tu serás para ele por deus".

v.17 "Ele pegará este cajado que com tua mão realizastes com ele os sinais".

2. CONTEXTO

Para a interpretação desse texto narrativo é importante o entendimento de seu contexto. Essa última cena do comissionamento de Moisés e Arão retém características de seu contexto interno, a saber, o Pentateuco, o livro do Êxodo, o evento do êxodo e a trama no todo. Além do contexto interno, existe um contexto externo, características sociais, geográficas e religiosas do Antigo Oriente, a influência da cultura e literatura egípcia.

2.1. Pentateuco e o êxodo

Como já foi relatado a cerca do Pentateuco, embora não haja um consenso unânime, principalmente sobre as fontes, é preferível, trabalhar com a leitura sincrônica dos textos canônicos a partir de sua forma final, levando em consideração pareceres diacrônicos relevantes (SKA, 2016b; FERNANDES, 2017).

O evento do êxodo vai do livro de Êxodo à Deuteronômio, dividindo-se em três partes: partida do Egito (Ex 13,17-15,21), passagem pelo deserto (Ex 15,22 - Nm 21,20) e chegada à Terra Prometida (Nm 21,21 - Dt 1,5; 34,1-5), (FERNANDES; GRENZER, 2011) tendo como tema principal a liberdade, onde Deus vem em socorro aos oprimidos salvando-os do opressor (GRENZER, 2007).

Sobre o livro de Êxodo é difícil definir sua estrutura devido a questões estilísticas, por isso é preferível defini-la de forma conceitual e não estrutural. Jean-Louis Ska (2016a, p.118-120), a partir da proposta de alguns especialistas, tenta nos deixar a par do fio condutor que torna possível integrar os componentes desse livro, a saber, *presença de Deus*, o *poder e a presença de Deus* e *peregrinação*. Porém R. Alan Cole (1980, p.19-38) não sugere um fio condutor, mas uma vasta gama de temas. Não há consenso entre conceito, estrutura ou teologia do livro de Êxodo, mas utilizando o conceito de Rendtorff (2009, p.39) entendemos que o texto de Êxodo tem como objetivo e tema principal a libertação dos israelitas.

2.2. Contexto histórico e cultural

A Torá (CRÜSEMANN, 2008, p.449-463) abrange lei e história, porém alguns estudiosos asseveram que a tradição oral precedeu e serviu como base para sua escrita (SELLIN; FOHRER, 2007, p.53-26) e por isso há a necessidade de questionar o impacto que as tradições causaram no texto do Pentateuco (PURY; RÖMER, 1996, p.83-84). Portanto analisaremos nesta pesquisa a crítica das tradições, buscando o substrato e o panorama cultural do texto transmitido através das gerações, observando em paralelo à escrita judaica os antecedentes do Antigo Oriente, pois os israelitas foram influenciados pela cultura mesopotâmica, cananéia e egípcia. Não cabe nesta pesquisa identificar todos os paralelos entre as tradições do Antigo Oriente e a escrita bíblica, porém para pontuar as convergências utilizaremos o método de Horácio Simian-Yofre (2011b, p104-107).

Nesse contexto será relatado principalmente as questões do Egito, pois é necessário levar em consideração que a religião egípcia impactou muitas religiões contemporâneas e posteriores à ela, e também influenciou e inspirou ideias e imaginário bíblico (KAELIN, 2016).

2.3. Antecedentes da passagem e do Antigo Egito

Analisando características gerais do Egito, vemos é um povo de vasta e complexa história, em seu surgimento, unificação e desenvolvimento (DRIOTON, CONTENAU; DUCHESNE-GUILEMIN, 1958). Com cerca de três mil deuses, entre maiores e menores (MELLA, 1981, p.88-91), era um sociedade politeísta e considerava normal a crença e a devoção de deuses territoriais, deuses misteriosos, com vários

nomes, alguns secretos, e de várias formas. Portanto o místico nome *YHWH* adere esse formato, sem causar espanto naquela época, sendo possível interpretar que faraó não achou estranho que os hebreus tivessem seu Deus e o adorasse, mas o ponto de conflito talvez tenha se dado no momento em que a solicitação feita por Moisés deixara subentendido que a divindade que a requeria teria mais autoridade do que ele, pois os cultos, serviços e rituais religiosos eram de responsabilidade de faraó (KAELIN, 2016).

Segundo Casson (1969) não havia separação entre religião e o Estado, pois a vida egípcia era norteada pela religião, por isso os assuntos civis e religiosos eram juntamente processados. Num governo sistematizado de forma piramidal, onde no vértice da sociedade se encontrava faraó, sendo ele a autoridade principal, identificado não apenas como governante, mas como deus. "O faraó não era um vice-rei que governava por eleição divina, nem era um homem que tinha sido deificado. Ele *era* deus" (BRIGHT, 2003, p.61). Faraó era considerado deus na terra, líder universal, principal ordenador da terrestre, realeza dos deuses (KAELIN, 2016).

Essa complexidade de uma administração civil-religiosa era comum na época de Moisés (MESQUITA, 2001) não só no Egito, mas nos povos do Médio e Próximo-Oriente (DRIOTON, CONTENAU; DUCHESNE-GUILEMIN, 1958). Dinâmica conhecida por Moisés "a chamada de Moisés realmente foi significativa, à luz de seu passado e treinamento. Na corte de faraó ele percebeu que teria de entrar em choque com autoridade" (SCHULTZ, 1995, p49).

Sellin e Fohrer conferem que os eventos citados na passagem, como a chamada para uma missão, a função "divina" de Moisés e o desejo de Deus sendo feito, parece com uma forma básica de historiografia egípcia, a "chamada 'novela real', que pretende narrar um acontecimento concreto, descrevendo-o como ação do rei divino que, por isso mesmo, executa a vontade de Deus" (2007, p.89). Analisando as histórias desse tipo, como as registradas nas estelas de Thutmose lll, Israel (Merenptah) e da Fome é possível encontrar a celebração da realeza, seu papel de intercessor entre o povo e as divindades, comemorações de conquistas, glorificação de reis, reconhecimento do poder divino entre outras características que coincidem com a narrativa do êxodo (SIMPSON, 2003, p.335-392).

Em resumo, é possível fazer uma ligação entre a narrativa bíblica e pontos do contexto do Antigo Egito, por exemplo, pontos da religião, a equiparação entre Moisés

e faraó, a "fusão" do humano com o divino e outras questões que serão pontualmente comentadas.

3. COMENTÁRIO

O evento do êxodo contém os quesitos de uma narrativa (personagem, lugar, tempo, narrador e trama), onde a macronarrativa tem características de uma saga, um relato transmitido de via oral de forma exuberante e poética, no caso, a saga de um herói e de um povo (SILVA, 2009) e a micronarrativa aqui estudada se apresenta basicamente em formato de discursos direto (diálogos), oito para ser mais exato.

Analisaremos nos comentários questões do gênero literário, particularidades e peculiaridades da língua hebraica, como por exemplo, o papel de destaque do verbo hebraico (GRENZER, 2016; LIMA, 2001) e a história da tradição (SILVA, 2009, p.242), pois, segundo Jean Louis Ska (2016, p.152-157), precisamos manusear o texto com as "duas mãos", analisando o contexto histórico e literário que o circunda, levando em consideração a linguagem humana que nele contém, com suas obscuridades e imperfeições, de acordo com a convenção de linguagem que nele existe.

3.1. Versículo por versículo

Versículo 10: ***Mas disse Moisés ao Senhor: "Com vossa permissão meu senhor, não sou homem de palavras, tanto anteriormente quanto até agora, também depois do teu falar para teu servo, pois pesada boca e pesada língua eu sou".*:** o **"**...não sou homem de palavras…" não é no sentido de não cumprir o que diz, mas de não saber falar. Afirmação interessante, pois foi dito por alguém que foi educado em todas as áreas que um Faraó o é, sendo assim, essa objeção de não saber falar por ter "*...pesada boca e pesada língua*…" não é viável para Moisés.

Por isso é necessário entender o porquê da relutância de Moisés e suas objeções. Moisés se encontrava como um refugiado em Madiã, perseguido pelos egípcios e rejeitado pelos hebreus. O questionamento feito pelo hebreu na ocasião que acarretou em sua fuga "*Quem* te colocou como chefe ou juiz de nós?" (Ex 2,14b) ainda o perturbava (Ex 3,13-15) e mesmo tendo o respaldo divino de *quem* o enviou, não exauriu esse incômodo (GRENZER, 2007, p.44-46).

O problema da objeção não estava no falar, pois a tradição o considerava como um bom orador, como mostra Estevão "Assim foi Moisés iniciado em toda sabedoria

dos egípcios, e tornou-se poderoso em suas palavras e obras" (At 7,22 BJ), sua relutância se dava no enfrentar os egípcios e os hebreus, os dois grupos que de certa forma o oprimiu. Todas suas objeções se dão no temor de enfrentá-los (Ex 3,11-12; 13-15; 4,1-9). "Com esta quarta objeção, deixam de ser problemas reais as objeções para ir indicando ao leitor os temores do líder" (PIXLEY, 1987, p.43).

Em qualquer gênero literário há influência cultural, social, econômica, política e religiosa, circunstâncias naturais que interferem na escrita de um texto, podendo o mesmo gênero sofrer alterações mantendo apenas algumas características dela (SIMIAN-YOFRE, 2011b, p.103-104). Podemos identificar as semelhanças e evolução do gênero saga na história de êxodo e com isso entendendo esse trecho, pois a vulnerabilidade e deficiência de um herói é um dos elementos desse gênero (VOGELS, 2003, p.17-18).

Versículo 11 e 12: ***Disse o seu Deus, o Senhor: "Quem estabeleceu boca para as pessoas? Ou quem estabelecerá mudo ou surdo? Ou quem enxerga bem ou cego? Não sou eu, o Senhor?". "E agora ande e eu serei com a tua boca e ensinarei a ti o que tu falarás"***. No versículo 11 o verbo *estabelecer, pôr* colocado por *YHWH* de maneira retórica, demonstra a soberania do Senhor. O verbo que aparece duas vezes, uma de forma perfeita e outra de forma imperfeita, mostra a abrangência do poder de *YHWH* de estabelecer certas condições no decorrer do tempo.

Depois dessa explanação retórica o Senhor ordena mais uma vez a Moisés que este siga em colaboração ao divino, tendo a palavra do Senhor de que ele será/estará com ele e o ensinará o que ele deve falar. Neste trecho o processo e o verbo *tëdaber* (falar, ordenar) pode indicar a chamada de Moisés como profeta, pois no comissionamento de outros profetas, como Ezequiel (3,1-3) e Jeremias (1,7), o Senhor dava a mesma garantia de que a Ele e a palavra dele estaria dentro deles e com isso era para eles falarem (*dabar*).

Neste trecho é possível compreender que Deus mesmo demonstrando seu soberano poder em estabelecer tudo de acordo com a sua vontade, não extingue a participação humana incapacitada de participar de seus planos (PIXLEY, 1987, p.43). Vogels (2003, p.107) diz que "O diálogo entre Moisés e Deus sobre a palavra mostra que a palavra do profeta não depende da eloquência humana. Essa palavra não provém do homem, mas tem sua origem em Deus".

Versículo 13 e 14: ***Mas ele (Moisés) disse: "Com vossa permissão meu senhor, envie, por favor, pela mão que tu enviarás". E o calor de ira do Senhor sobreveio Moisés e disse: "Não é teu irmão Arão, o levita? Ele reconhece-me e ele certamente falará. E também, preste atenção, ele aparecerá para te encontrar, e te verá e te alegrará com a vida dele"***. No versículo 13 Moisés recusa o comissionamento do Senhor e suplica a ele para não exercê-la. A frase "*envie, por favor, pela mão que tu enviarás"* é tipicamente semita, utilizada para dizer que tal pedido é impossível ou indesejado (COLE, 1980, p.73).

A ira de Deus e a escolha ficam em evidência no versículo 14, porém o comissionamento de Arão será exclusivamente analisado por ser um dos objetos dessa pesquisa. A formulação *daber yëdaber* (certamente falarás) mostra que a função profética de falar ficou para Arão. Além disso, os verbos seguintes mostram que Arão *aparecerá, verá* (no sentido de familiarizar) e *alegrará* Moisés, mostra que a escolha de Arão não foi apenas para o projeto do êxodo, mas também para o próprio Moisés.

Versículo 15 e 16: ***"E tu ordenará, deus dele, e tu colocarás as palavras dentro da boca dele (Arão) e eu mesmo estarei com a tua boca e com a boca dele, e eu vos ensinarei, juntos, como agirás". "E ele falará por ti para o povo e ele será aquele que será para ti por boca e tu será para ele por deus".*** Nesses dois versículos é onde *YHWH* estipula a função de cada um no projeto do êxodo. O Senhor ao utilizar o verbo no *piel* intensifica o falar de Moisés à Arão, mostrando a diferença desse falar para o falar ao povo, "*Tu ordenarás...*", e já em seguida diz a nova função dele em relação a Arão "*...deus dele*…".

Fazendo uso da repetição como recurso retórico, no versículo seguinte *YHWH* enfatiza a função de cada um nessa obra. Utilizando o pronome pessoal da 3ª p., masc., sing. o Senhor dá ênfase que a função de falar agora pertence a Arão, este sendo boca de Moisés, e Moisés será como deus para ele, sendo assim, uma relação de Deus e profeta (COLE, 1980, p.73). Como já foi analisada a função de Arão nesse projeto divino, agora será feita as considerações sobre Moisés ter a função de deus.

A cultura do Antigo Oriente influenciou em muitos pontos os israelitas, na literatura e também nas questões religiosas. É grande a possibilidade de influência no que diz respeito ao esquema cultual de obter um rei-deus (*cultic pattern*) (SELLIN;FOHRER, 2007, p.47-48), não o idolatrando, mas fornecendo aspecto divinal ao herói da saga, pois este (rei, Faraó) era visto como um deus. Thomas Römer ressalva

a relação entre realeza e divindade presente em muitos lugares do Antigo Oriente, como o Egito, que possivelmente impactou a escrita bíblica: "Com Arão como seu porta-voz, ele representa Javé, do mesmo modo como o faraó está representando as divindades egípcias. Em Ex 4,16, Moisés é chamado o Deus de Arão, e, em 7,1, o Deus do faraó" (2016, p.93).

Versículo 17: ***"Ele pegará este cajado que com tua mão realizastes com ele os sinais***". O cajado tem simbologia importante e papel singular no evento do êxodo. Os sinais citados neste versículo referem-se aos sinais que o Senhor concedeu em Ex 4,2-5 como prova de seu poder. *YHWH* era conhecedor dos temores de Moisés, conhecendo sua relutância em enfrentar o poder dominante da época, o faraó.

Por isso o Senhor lhe concedeu este utensílio com simbologia significativa, demonstrando sua superioridade aos símbolos de faraó. Faraó empunhava um cajado de pastor com conotação real e Moisés também teria um, além disso, seu cajado se transformou numa serpente na qual ele dominaria pegando-o pela cauda "Essa vara é mais que um cajado de pastor ou de mago; é parecida com o cetro de um rei, o sinal de sua autoridade" (VOGELS, 2003, p.108). A serpente também tinha significado importante para faraó, usando um ureo na cabeça (uma serpente da deusa Uto) que também simbolizava realeza (MELLA, 1981, p.88-91).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto focou-se nas funções que Moisés e Arão receberam do Senhor para o evento do êxodo. Os versículos 15 e 16 efetivamente a função de cada um: Arão será o profeta e Moisés será como um deus. A função de Arão não expressa muitos problemas de interpretação, pois segue o modelo de comissionamento de outros profetas como Ezequiel e Jeremias. Porém a função de Moisés apresenta indagações.

Para um melhor entendimento do que seria o *deus Moisés*, foi necessário entender contexto literário, religioso e cultural do Antigo Oriente, principalmente do Egito. Do entendimento do texto e do contexto, é possível entender o porquê da utilização de uma designação divina para Moisés e, também, da não preocupação das problemáticas que essa denominação poderia acarretar. Porém continua a dúvida do que seria e qual seria a representatividade da função *deus*, pois na análise do texto pesquisado, não foi possível definir claramente a função de Moisés e o significado de ser um deus, visto que essa função supera a de um profeta. Em Deuteronômio 34,10 a

preposição *bë* (como, igual) junto com a palavra profeta demonstra que não houve profeta como Moisés, mas não no sentido de qualidade e sim no sentido de espécie, isto é, não houve profeta do tipo de Moisés.

Ao comissionar como deus, o Senhor não o chamou para ser apenas um profeta, visto que ele não exerceu somente essa função, sendo também pastor, intercessor, legislador, entre outras funções (VOGELS, 2003; RÖMER, 2016). Ele foi um "deus" exercendo várias funções para o povo de Israel, assim como faraó era um "deus" exercendo várias funções para o povo do Egito. Por sua função única, Moisés se torna um personagem singular em toda Bíblia, deixando um legado significativo de sua pessoa.

A partir do conhecimento e entendimento do texto bíblico em sua totalidade, exemplificado com a narrativa interpretada neste artigo, torna-se aplicável outros elemento da reflexão teológica, como a adesão e a práxis. Com isso a teologia e interpretação bíblica mostram-se relevantes para um entendimento e prática teológica coerente com a sociedade circundante e academicamente apta para o diálogo multidisciplinar.

BIBLIOGRAFIA

BRIGHT, J. *História de Israel*. 2.ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2003.

CASSON, L. *O antigo Egito*. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1969.

COLE, R. A. *Êxodo*: introdução e comentário. 3. reimp. São Paulo: Vida Nova; Mundo Cristão, 1980.

CRÜSEMANN, F. *A torá*: teologia e história social da lei do Antigo Testamento. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

DEUS, NOME De. In: TENNEY, M. C. (org.). *Enciclopédia da Bíblia***.** v.2. São Paulo: Cultura Cristã, 2008. p. 123-127.

DRIOTON, É.; CONTENAU, G.; DUCHESNE-GUILEMIN, J. *As religiões do Antigo Oriente,* Sei e creio: enciclopédia do católico do século XX, v.14. São Paulo: Flamboyant, 1958.

ELLIGER, Karl; RUDOLPH, Wilhelm (eds.). *Bíblia Hebraica Stuttgartensia*. 4. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

FERNANDES, L. A.; GRENZER, M. *Êxodo 15,22-18,27*. São Paulo: Paulinas, 2011.

FERNANDES, L. A. Verbete sobre Pentateuco. *Estudos Bíblicos: A Bíblia e a sua mensagem.* Rio de Janeiro, 12 de Fevereiro de 2017. Disponível em: <http://www.estudosbiblicos.teo.br/?p=341>. Acesso em: 30/3/2017.

FISCHER, A. A. *O texto do Antigo Testamento*. São Paulo: SBB, 2013.

FRANCISCO, E. F. *Manual da Bíblia hebraica*: Introdução ao texto massorético: guia introdutório para a Bíblia Hebraica Stuttgartensia. 3. ed. revisada e ampliada. São Paulo, Vida Nova, 2008.

GRENZER, M. *As dimensões temporais do verbo hebraico: desafio ao traduzir o Antigo Testamento*. Revista Pistis e Práxis, Teo. Pastor, Curitiba, v.8, n.1, p.15-32, jan./abr. 2016. Disponível em: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/pistis?dd1=16082&dd99=view&dd98=pb>

_____. *O projeto do êxodo*. 2. ed. ampl. São Paulo: Paulinas, 2007.

KAELIN, O. *Gods in Ancient Egypt*. Oxford Research Encyclopedia of Religion. Oxford, 11/2016. Disponível em: <http://religion.oxfordre.com/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-244>.

KUNZ, C.A. *Método histórico-gramatical*: um estudo descritivo. Revista Batista Pioneira, v.4, n.1, p.1-18, 2015.

LËVAVO. In: HOLLADAY, W. L. *Léxico hebraico e aramaico do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 2010. p.243.

LIMA, M. L. C. *A contribuição da linguística textual para a compreensão dos valores do verbo hebraico*. Atualidade Teológica (PUCRJ), Rio de Janeiro, v.5, n.9, p. 229-239, 2001.

MELLA, F. A. A. *O Egito dos Faraós*: história, civilização, cultura. São Paulo: Hermes, 1981.

MESQUITA, A. N. *Povos e nações do mundo antigo:* uma história do Velho Testamento. São Paulo: Hagnos, 2001.

PIXLEY, G. V. *Êxodo*. São Paulo: Paulinas, 1987.

PURY, A.; RÖMER, T. *Inventário provisório das principais questões que hoje se apresentam à pesquisa sobre o Pentateuco*. In: PURY, A. O Pentateuco em questão: as origens e composição dos cinco primeiros livros da Bíblia à luz das pesquisas recentes. Petrópolis, RJ: Vozes, 1996, p. 72-88.

RENDTORFF, R. *Antigo testamento:* uma introdução. Santo André: Academia Cristã, 2009.

_____. *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*. England: JSOT Press Sheffield, 1990.

RÖMER, T. *Os papéis de Moisés no Pentateuco*. in: CARNEIRO, M. S.; OTTERMANN, M.; FIGUEIREDO, T. J. A. (orgs.). Pentateuco: da formação à recepção: Contribuições ao Vll Congresso ABIB-UMESP. São Paulo: Paulinas, 2016, p. 89-108.

SCHULTZ, S. J. *A história de Israel no antigo testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1995.

SELLIN, E.; FOHRER, G. *Introdução ao Antigo Testamento.* São Paulo: Ed. Academia Cristã Ltda, 2007.

SILVA, C. M. D. *Metodologia da exegese bíblica*. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 2009. - (Coleção bíblia e história).

SIMIAN-YOFRE, H. (org.). *Metodologia do Antigo Testamento*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011a.

_____. *Diacronia*: os métodos histórico-críticos. In: _____ (org.). Metodologia do Antigo Testamento. 2.ed. São Paulo: Edições Loyola, 2011b, p.73-108.

SIMPSON, W. K. *Royal Stale*. In: _____. The Literature of Ancient Egypt: An Anthology, of Stories, Instructions, Stalea, Autobiographies, and Poetry. 3. ed. New Haven and London: Yale University Press, 2003, p.335-392.

SKA, J.-L. *O canteiro do Pentateuco*. São Paulo: Paulinas, 2016a.

_____. *Tendências fundamentais na pesquisa do Pentateuco nos últimos dez anos*. in: CARNEIRO, M. S.; OTTERMANN, M.; FIGUEIREDO, T. J. A. (orgs.). Pentateuco: da formação à recepção - Contribuições ao Vll Congresso ABIB-UMESP. São Paulo: Paulinas, 2016b, p.13-88.

TOV, E. *The Development the Text of the Torah in Two Major Text Blocks*. Mandel Institute of Jewish, Jerusalém, Bible Project (HUBP) - Textus 26: 2016. Disponível em: <http://www.hum.huji.ac.il/upload/_FILE_1474293442.pdf>.

VAN SETERS, J. *The Edited Bible*: The Curious History of the "Editor" In: _____. Biblical Criticism. Winona Lake: IN: Eisenbraus, 2006.

VAN SETERS, J., *The Genealogy of the Biblical Editor*, In: KLOPPENBORG, J. S.; NEWMAN, J. H. (Eds.). Editing the Bible: Assessing the Task Past and present, n.69, Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2012. p.9-22.

VOGELS, W. *Moisés e suas múltiplas facetas*: do Êxodo ao Deuteronômio. São Paulo: Paulinas, 2003.

A antagonia dos dois mundos de uma Mulher: o literário e o real

A misoginia do trovadorismo ao contemporâneo

Andréa Hamminni Pires da Silva Avila Franquetto[1]
Carla Barcelos Nogueira Soares[2]

RESUMO:

O presente artigo analisa as Cantigas de Amor criadas no Trovadorismo e o contexto-histórico-social em que a mulher da época está inserida. Aspira-se ponderar sobre a influência das Cantigas nas músicas contemporâneas verificando as semelhanças e diferenças com as Cantigas trovadorescas e registrar o legado destas obras medievais na contemporaneidade. Questiona-se o emprego antagônico entre as letras das canções e a realidade vivida pela mulher em uma sociedade misógina. Enfoca, também, os casos de violência contra a mulher tanto na era medieval quanto no mundo contemporâneo preservando o recorte de cada momento histórico. A fim de mostrar que a idealização da mulher, nas Cantigas e Músicas contemporâneas, deve ser questionada no cotidiano feminino.

Palavras-chave: misoginia – mulher - Idade Média - contemporaneidade.

ABSTRACT:

This article examines the Love Songs produced in the troubadour and the social context historic that the woman of this period is inserted. Wish that contemplate about influence of those songs in the music actualy analysing what are the similarities and the differences whith the troubadour songs and records the value these works of the Middle Age in the in our period. Ask a question about use antagonist between the letters of the songs and the reality lived by woman in misogynist society. Emphasize, too, the cases of the violence against the woman such in the Middle Age as in the actual world retaining the snippet of the each epchal moment. In order to showing that idealization of the woman in the Love Songs and actual Musics should be asked in the women's daily life.

Keywords: misogyny – woman – Middle Age - actuality

[1] Doutoranda em Cognição e Linguagem – UENF, Mestre em Cognição e Linguagem, Pós-graduada em História Moderna pela UFF, Professora Livre Docente de Islã, da Mística Islâmica, da Filosofia Averroísta, de Psicologia Juguiana, de Psicologia Organizacional, Palestrante da Idade Clássica Média correlacionada ao Islamismo e à Filosofia Árabe (Falsafa), Acadêmica de História.

[2] Pós-graduada em Língua Portuguesa pela Faculdade de Filosofia de Campos, ministra aulas de Língua Portuguesa e Língua Inglesa para cursos de Ensino Médio e cursos Técnicos.

INTRODUÇÃO

O presente artigo expõe as várias facetas que a literatura trabalha com a imagem do feminino no mundo do idealismo romântico e a obscuridade da misoginia encoberta através da realidade social que atravessa a linha do tempo.

A literatura expressa uma concepção da realidade, isto é, o autor, através de sua obra procura transmitir um certo conhecimento pessoal da realidade. Numa obra literária, podemos encontrar a expressão de uma realidade interior ou de uma realidade exterior do artista. (TUFANO, 1978, pag.13). Partindo desta afirmação, nos debruçaremos na cultura trovadoresca surgida entre os séculos XI e XII para apresentar as cantigas daquele período. Na primeira época do medievo, esses textos poéticos são acompanhados de músicas e normalmente cantados em coro, porém o influxo dessas cantigas está presente nas músicas contemporâneas sendo apresentado como pano de fundo para evidenciar o papel da mulher na sociedade medieval e contemporânea. A forma de investigação literária que confronta duas ou mais literaturas a qual iremos abordar é a Literatura Comparada. (CARVALHAL, 2006, pag. 6).

O trovadorismo encontra-se na cultura Medieval, um dos fenômenos entrelaçados ao intelectualismo e a erudição. Este movimento dos trovadores medievais – em várias regiões e países que se expandiam da França e Europa Central à península Ibéria. A literatura medieval portuguesa faz referência a textos escritos em galego-português, uma mistura da língua usada na Galiza com a língua utilizada pelos portugueses que recebe o nome de Trovadorismo, termo derivado de trovador que era o poeta e musicista da época.

Como a poesia estava ligada à música, os poemas eram cantados pelos trovadores recebendo, então, o nome de cantiga. Os autores das trovas ou cantigas eram, geralmente, nobres. Elas eram apresentadas em praças e propagavam-se de um grupo para o outro sendo difundidas pelas regiões. As cantigas trovadorescas são divididas em dois grupos: as cantigas líricas que se subdividem em cantigas de amor e cantigas de amigo e as cantigas satíricas fragmentando-se em cantiga de escárnio e cantiga de maldizer. Neste artigo, através das cantigas de amor escritas no período medieval será analisado o papel da mulher na cultura medieval fazendo um paralelo com o contexto

histórico social em que ela está inserida, verificando a contribuição dessas trovas no mesmo elemento (mulher) nas músicas contemporâneas e na realidade social.

Como a língua não é e nunca foi um objeto separado de tudo que a rodeia, é possível verificar, através de textos literários, o que está sendo denunciado nas entrelinhas. A língua se encontra inerente ao mundo político, social e econômico em que está inserida, os escritos literários refletem a denúncia desse contexto tornando-se, assim, um registro histórico da época em que foi escrito. Nessa conjuntura, afirma-se que *A língua não é um sistema de signos isolados do resto do mundo. Tudo o que acontece, tudo que é pensado, que é previsto, e é concebido aparece refletindo na linguagem.(ANTUNES,2005,pg188)* Nessa perspectiva de relação entre língua, pensamento, conhecimento e realidade é que pretendemos fazer a interação das cantigas medievais e músicas contemporâneas com o contexto sociocultural de cada época.

Cantigas de Amor

Investigando as cantigas de amor, percebe-se que na Provença, região sul da França, entre os séculos XI e XIII, desenvolveu-se a arte dos trovadores e o "amor cortês" que influenciou as cantigas de amor, que são sempre escritas em primeira pessoa e o eu-poético declara seu amor a uma dama em um ambiente palaciano. Dessa forma, a maneira respeitosa e cortês com que se dirige a ela (chamada de "senhor", isto é, senhora) mostrando uma servidão amorosa dentro dos mais puros padrões medievais de vassalagem. Analisemos a cantiga de amor de D. Dinis:

Em gran coita, senhor,
Que peior que mort`é.
Vivo, per boa fé,
E pólo voss`amor
Esta coita sofr´eu
Por vós, senho, que eu

Vi pólo meu gran mal;
E melhor mi será
De morrer por vós já
E, pois me Deus non val
Esta coita sofr´eu
Por vós, senho, que eu

Polo meu gran mal vi;
E mais mi Val morrer
Ca tal coita sofrer,
Pois por meu mal asi

Esta coita sofr´eu
Por vós, senho, que eu

Vi por gran mal de mi,
Pois tan coitad`and eu.

D. Dinis. In: TORRES, Alexandre Pinheiro. Antologia da poesia portuguesa. Porto: Lello & Irmão. 1977. P. 226

Examinando o texto, observa-se o sofrimento do eu-lírico (eu-poético) pela mulher amada. As palavras, que nos remetem a pensar nesse desgosto, estão explícitas no texto e pode-se verificar que há uma mulher amada que é dona do coração do eu-lírico, referindo-se a ela como "senhor". Assim, a mulher é vista como um ser inatingível, uma figura idealizada, a quem é dedicado um amor sublimado, igualmente idealizado. Existindo a presença de um forte lirismo representado pela "coita d`amor" (o sofrimento amoroso; coita, em galego-português, significava "dor, aflição, desgosto" – especialmente por motivo de amor) para os trovadores esse sentimento é pior que a morte, e o amor é a única razão de viver. Ao finalizar a cantiga, o eu-lírico expressa a sua infelicidade por sofrer de amor "Pois tan coitad`and eu." (pois tão desgraçado e infeliz por sofrer de amor ando eu).

Diante dessa análise literária, pergunta-se: a mulher na sociedade medievo era mesmo tão valorizada quanto se cantava na cantiga de amor? Os relatos históricos dizem que não. Então, verifica-se uma visão antagônica da realidade da mulher na sociedade.

A história nos apresenta que mulher da idade média do século XII da Península Ibérica da Galiza pertencia a uma classe social silenciada e silenciosa, considerada apenas como um apêndice dos homens e vista como uma moeda de troca em uma sociedade que predominava a misoginia. Além disso, a leitura era somente para as que tinham pais afortunados, apesar disso o seu cognitivo era delimitado a cuidar do lar, do marido e dos filhos, costurar, cozinhar, ou seja, ao conhecimento doméstico. Ela, nessa condição construída pelos homens e caracterizada pela dominação e deturpação dos aspectos da realidade, não possuía direito à herança do pai sendo barganhada ao marido que administrava seus bens, desta forma, estava presa aos desígnios familiares. *A composição da família daquele tempo era bastante diferente da que se conhece hoje, ou seja, da família nuclear (composta por pai, mãe e filhos).* MACEDO, 1990, página 19

Nessas circunstâncias, em que há passividade da mulher, surgem as cantigas trovadorescas que discursavam sobre elas através da ótica dos homens dominadores propiciando o estabelecimento e o gotejo entre duas versões do mesmo fato: a originária (da mulher) e a derivada (do homem) que faz a voz ativa de uma mulher passiva. Percebe-se que a sintaxe dessas representações e impressões foi construída dentro de um contexto histórico guardando suas devidas proporções e contingências históricas, nos aspectos sociais, religiosos e políticos da época.

O resultado dessa delimitação na sociedade medieval foi a visão da mulher como um ser rebaixado e inferior assujeitando-se a todas as vontades dos homens e seu papel principal era servir ao marido e lhe dar filhos tendo ele sobre ela o direito de vida e morte em todas as classes sociais desde as camponesas até as mulheres da alta nobreza estavam submetidas a seus pais e maridos. Verifica-se, também, que o casamento era apenas um pacto entre famílias, então, não eram amadas por seu cônjuge e seu objetivo na sociedade era procriar passivamente. Macedo afirma que

> *As estratégias matrimoniais organizavam e sustentavam as relações sociais. O casamento era antes de tudo um pacto entre famílias. Nesse ato, a mulher era ao mesmo tempo doada e recebida, como um ser passivo. Sua principal virtude, dentro e fora do casamento, deveria ser a obediência, a submissão. Solteira, era identificada filia de, sorror de. Casada, passava a ser personificada como uxor de. Filha, irmã, esposa: os homens deviam ser sua referência.* (MACEDO, 1990 página 19)

Conhecendo essa trajetória histórica, percebe-se que as cantigas de amor, que traduziam o amor cortês não passavam de palavras que, apesar de trazerem à baila o sentimento do amor, estavam distante da realidade da mulher medievo e o que ela vivenciava, mesmo pertencendo à nobreza, era uma opressão imposta pelo ambiente misógino entre os séculos XI e XIII.

A herança medieval no mundo contemporâneo

Com o passar do tempo, evidencia-se um incremento da mulher na sociedade, uma vez que a mulher contemporânea busca o status social igualitário e se torna independente financeiramente. O homem contemporâneo disputa espaço no mercado de trabalho com essa mulher. Devido a este salto, há mulheres ativas que decidem o rumo de suas vidas e, muitas vezes, invertem a relação de gênero no lar, provendo financeiramente e educando os filhos. A mulher agora é um ser com sobrecargas, já que

além de disputar o espaço no mercado de trabalho, também tem que organizar a vida familiar.

Todavia, pode-se perceber que o encantamento do homem pela mulher perdura e, mesmo com realidades históricas e sociais diferentes da mulher medievo, a contemporânea é tão "amada" quando na era medieval e o modo de cantá-la tem origem trovadoresca. Há um desejo a apreciação que remete às lembranças da cantiga trovadoresca por meio das músicas interpretadas por vários estilos não pertencendo mais somente às classes intelectuais e eruditas e sim a um patrimônio arquetípico do amor. No mundo contemporâneo, a leitura do amor do homem ocidental é, em sua maioria, tocada pelas novas formas de sensibilidade que se inscrevera a partir da prática do Amor Cortês tal como os trovadores medievais projetaram. Indagando o texto sob o prisma de Koch, constata-se que é importante verificar a intenção comunicativa do emissor e o aspecto pragmático. Percebe-se que a intenção comunicativa do musicista é exaltar um ser que, mesmo com o passar do tempo, está subordinado a um ambiente social misógino. Indagando as letras das músicas contemporâneas sob o prisma de Koch, constata-se que é importante verificar a intenção do emissor (autor do texto) e o aspecto pragmático

> o ouvinte não se limita a "entender" o texto, no sentido de "captar" apenas o conteúdo referencial, mas necessita, isto sim, reconstruir os propósitos comunicativos que tinha o falante ao estruturá-lo, isto é descobrir o para quê do texto." (KOCH, 2013, pag 15)

Analisemos a música composta, no século XX por Tom Jobim.

Rua
Espada nua
Boia no céu imensa e amarela
Tão redonda a lua
Como flutua
Vem navegando o azul do firmamento
E no silêncio lento
Um trovador, cheio de estrelas
Escuta agora a canção que eu fiz
Pra te esquecer Luiza
Eu sou apenas um pobre amador

Apaixonado
Um aprendiz do teu amor
Acorda amor
Que eu sei que embaixo desta neve mora um coração

Vem cá, Luiza
Me dá tua mão
O teu desejo é sempre o meu desejo
Vem, me exorciza
Me dá tua boca
E a rosa louca
Vem me dar um beijo
E um raio de sol
Nos teus cabelos
Como um brilhante que partindo a luz
Explode em sete cores
Revelando então os sete mil amores
Que eu guardei somente pra te dar Luiza
Luiza
Luiza

Kleiman afirma que "o texto é considerado para alguns especialistas como uma unidade semântica onde vários elementos de significação são materializados através de categorias lexicais, sintáticas, semânticas, estruturais." (Kleiman, 2013, pag 49)

À luz desta afirmação discorreremos sobre os valores semânticos (sentido) empregados na música. A leitura da letra da música de Tom Jobim nos conduz à idade medieval, já que percebe-se o sofrimento do homem apaixonado por amar e não ser correspondido o que nos remete a pensar na mulher como ser inatingível e, consequentemente, a sua exaltação. No início da música, o eu-lírico se situa no espaço e emprega termos metafóricos. Em "Rua / espada nua" a espada era o instrumento bélico favorito na Idade Média usada para defesa do combatente e, consequentemente ferir o adversário. O eu-lírico parece melancólico, pois a ausência da amada na rua "fere" o coração. O eu-lírico usa a figura de linguagem gradação para se situar no espaço e se apresentar como um homem apaixonado "Rua / Espada nua /Boia no céu imensa e

amarela /Tão redonda a lua /Como flutua /Vem navegando o azul do firmamento /E no silêncio lento /Um trovador, cheio de estrelas" Note que o eu-lírico se intitula "trovador" parece nos mostrar que está tão apaixonado e sofrido quanto o guerreiro da idade média. Em "Acorda amor / Que eu sei que embaixo desta neve mora um coração", evidencia-se a frieza da mulher amada, pois palavra "neve" que é empregada metaforicamente.

Na segunda parte da música, ele chama a amada para desposar uma noite de amor, no entanto fica somente o vazio do nome da amada "Luiza". É importante ressaltar que, no contexto sócio-histórico-cultural contemporâneo, o homem não usa o termo "senhor" para se referir à pessoa amada. Porém percebe-se que o "trovador" emprega termos que nos remetem à era medieval pelo desgosto explícito por amar e não ser correspondido e o tom melancólico também existe por sofrer de amor.

A mulher na década de 80

No cenário histórico-social da década de 80, época provável em que a música foi composta, observa-se que a mulher participava dos movimentos feministas. O feminismo brasileiro do final da década de 1970 e do início dos anos 80, era militante de rua, dedicado a duas frentes: nas causas nacionais e na visibilidade dos problemas sofridos pelas mulheres. Assim, o Movimento da Mulher reiterava reivindicações na melhoria das condições de vida (mudanças no sistema de saúde, movimento por creches, assistência às vítimas de violência, etc.) devido a tantos movimentos, houve um grito da mulher silenciosa que passou a ser ativa e fazer a diferença na sociedade, essa mulher ultrapassa os limites impostos pelo medievo e torna-se forte por possuir uma postura agressiva para se mostrar e, a partir da linguagem que possui (corpo), passa a se apresentar a sociedade de forma valente, já que tem forças de erguer a voz até então silenciada pela misoginia e, com isso, alcançando recursos como: o direito à pílula, voto, trabalho remunerado. Esta mulher, até então, aprisionada pela misoginia em cativeiros psicológicos, físico e social criava estratégias para se apoderar da liberdade e da individualização enquanto sujeito.

Apesar da conquista social, a mulher, na década de 80, não era tão amada e valorizada como elucida a música, pois os dados estatísticos nos apresentam o número elevado de mortes de mulheres nesta década. Então, pode-se afirmar que tanto na era medieval quanto na contemporânea o amor e exaltação da mulher constituem apenas

parte de uma literatura fascinante que nunca foi sentido e vivenciado pelas mulheres. Para sustentar esta argumentação, seguem, na tabela abaixo, dados retirados do Mapa da Violência de 2015, homicídios de mulheres no Brasil.

Número e taxas (por 100 mil) de homicídios de mulheres. Brasil. 1980/ 2013

Ano	N.	taxas
1980	1.353	2,3
1981	1.487	2,4
1982	1.497	2,4
1983	1.700	2,7
1984	1.736	2,7
1985	1.766	2,7
1986	1.799	2,7
1987	1.935	2,8
1988	2.025	2,9
1989	2.344	3,3
1990	2.585	3,5
1991	2.727	3,7
1992	2.399	3,2
1993	2.622	3,4
1994	2.838	3,6
1995	3.325	4.2
1996	3.682	4.6
1997	3.587	4.4
1998	3.503	4,3
1999	3.536	4.3
2000	3.743	4,3
2001	3.851	4,4
2002	3.867	4,4
2003	3.937	4.4
2004	3,830	4.2
2005	3.884	4,2
2006	4.022	4,2
2007	3,772	3,9
2008	4.023	4,2
2009	4,260	4.4
2010	4.645	4,6
2011	4,512	4,6
2012	4.719	4,8
2013	4.762	4,8

Fonte: Mapa da Violência 2015. Homicídio de mulheres no Brasil.

Como o número de homicídio aumentava a cada ano, em 2006, foi criada a lei Maria da Penha que institui que todo o caso de violência doméstica e intrafamiliar é

crime, deve ser apurado através de inquérito policial e ser remetido ao Ministério Público. A lei número 11.740 de 07 de agosto de 2006 menciona no artigo segundo:

> Art. 2º Toda mulher, independentemente de classe, raça, etnia, orientação sexual, renda, cultura, nível educacional, idade e religião, goza dos direitos fundamentais inerentes à pessoa humana, sendo-lhe asseguradas as oportunidades e facilidades para viver sem violência, preservar sua saúde física e mental e seu aperfeiçoamento moral, intelectual e social.

Diante deste prisma, verifica-se que o amor e admiração cantados nas músicas contemporâneas estão longínquos, uma vez que a mulher se encontra em posição de desvalia e de assujeitamento, devido ao alto índice de violência doméstica que as assolam. No entanto, existem músicas que relatam fidedignamente tal vivência e, através de suas letras, fazem uma intertextualidade com a práxis. No recorte deste contexto, observa-se a música composta por Paulinho Resende e Evandro Lima e interpretada por Alcione.

Maria da Penha

Comigo não, violão
Na cara que mamãe beijou
"Zé Ruela" nenhum bota a mão
Se tentar me bater
Vai se arrepender
Eu tenho cabelo na venta
E o que venta lá, venta cá
Sou brasileira, guerreira
Não tô de bobeira
Não pague pra ver
Porque vai ficar quente a chapa...
Você não vai ter sossego na vida, seu moço
Se me der um tapa
Da dona "Maria da Penha"
Você não escapa

O bicho pegou, não tem mais a banca
De dar cesta básica, amor
Vacilou, tá na tranca
Respeito, afinal, é bom e eu gosto
Saia do meu pé
Ou eu te mando a lei na lata, seu mané

Bater em mulher é onda de otário
Não gosta do artigo, meu bem
Sai logo do armário
Não vem que eu não sou
Mulher de ficar escutando esculacho
Aqui o buraco é mais embaixo

A nossa paixão já foi tarde
Cantou pra subir, Deus a tenha
Se der mais um passo
Eu te passo a "Maria da Penha"
Você quer voltar pro meu mundo
Mas eu já troquei minha senha
Dá linha, malandro
Que eu te mando a "Maria da Penha"
Não quer se dar mal, se contenha
Sou fogo onde você é lenha
Não manda o seu casco
Que eu te tasco a "Maria da Penha"
Se quer um conselho, não venha
Com essa arrogância ferrenha
Vai dar com a cara
Bem na mão da "Maria da Penha"

Observa-se que, na primeira parte da música, é mencionada a Lei Maria da Penha que serve de amparo para a mulher em caso de agressão verbal e física. No trecho "Não vem que eu não sou / Mulher de ficar escutando esculacho /Aqui o buraco é mais embaixo", faz referência a agressões verbais que ferem moralmente a mulher. A música está sediada de tom de ameaça e a mulher se assegura na Lei para fundamentar seu argumento. Desta forma, observa-se que há um jogo de palavras que remete à violência doméstica contra a mulher da mais rudimentar a mais sutil. Nota-se, ainda, que a mulher tem uma percepção de estar protegida, acolhida pela lei Maria da Penha que atua como um papel maternal de proteção a essas agressões sofridas no cotidiano, porém não impede que a agressão ocorra. Percebe-se que, antes da criação da lei, o grito de socorro era sem eco enquanto hoje se tem uma escuta pelo viés da lei.

A diferença entre o mundo medieval e o contemporâneo está no papel social da mulher. Ela não silencia mais e tem o "poder" de subir ao palco e falar pelo viés da

música sobre sua dor. A mulher deixa de ser passiva e apresenta o pano de fundo da sua realidade inscrevendo sua identidade para falar de si sem temer a repressão masculina.

A utopia apresentada nas cantigas de amor e nas músicas contemporâneas nos permite discorrer sobre submissão e o assujeitamento das mulheres às violências sofridas, já que o lirismo das canções parece-nos antagônico à realidade de muitas mulheres do Brasil e do mundo. Para corroborar o ponto de vista, seguem dados estatísticos retirados do jornal "O Estado de S. Paulo em 07 Março 2016"

> "Os dados da Secretaria de Políticas para as Mulheres da Presidência da República (SPM-PR) denunciam que o Brasil, em 2015, registrou 63.090 denúncias de violência contra a mulher - o que corresponde a um relato a cada 7 minutos no País. Desses registros 31.432 ou (49,82%) correspondem a denúncias de violência física e (58,55%) foram relatos de violência contra mulheres negras.
>
> Houve também 19.182 denúncias de violência psicológica cerca de (30,40%), 3.071 de cárcere privado (1,76%), 3.064 de violência sexual (4,86%) e 4.627 de violência moral (7,33%) O registros mostram que 77,83% das vítimas têm filhos e destes 80% vivenciaram ou presenciaram violência doméstica.
>
> Em cerca de (67,36%) o agressor é do sexo masculino com os quais as vítimas tinham ou já tiveram fórum afetivo, como cônjuges, ex-cônjuges, namorados ou ex-namorados (67,36%), as violências foram cometidas por. Em 27% dos casos, o agressor era um familiar, amigo, vizinho ou conhecido.
>
> Dos 4.762 homicídios de mulheres registrados em 2013, (50,3%) foram cometidos por entes da família, sendo que a maioria desses crimes (33,2%) tem parceiros ou ex-parceiros como autores. Quatro em cada sete feminicídios foram realizados por aqueles que tiveram ou tinham relações afetivas com a mulher.
>
> Entre as mulheres de etnia afro-descendentes o número de óbitos expandiu para cerca de 54% em dez anos, passando de 1.864, em 2003, para 2.875, em 2013. Na mesma época, a quantidade de homicídios de mulheres etnia caucasiana caiu 9,8%, de 1.747 para 1.576."

A idealização misógina da mulher no mundo contemporâneo

O olhar encantador do homem pela mulher permanece, existe a idealização de uma mulher perfeita esteticamente. É interessante mencionar que toda a perfeição ditada pela sociedade é tão somente para suprir o desejo libidinal do homem o que a torna, apesar de todas as conquistas sociais no decorrer dos tempos, um mero objeto de desejo. O sensualismo erótico cantado por Vinícius de Moraes em Receita de mulher, música composta em 1959, exemplifica esta assertiva.

Receita de mulher

As muito feias que me perdoem
Mas beleza é fundamental. É preciso
Que haja qualquer coisa de flor em tudo isso
Qualquer coisa de dança,
qualquer coisa de haute couture
Em tudo isso (ou então
Que a mulher se socialize
elegantemente em azul,
como na República Popular Chinesa).
Não há meio-termo possível. É preciso
Que tudo isso seja belo. É preciso
que súbito tenha-se a
impressão de ver uma
garça apenas pousada e que um rosto
Adquira de vez em quando essa cor só
encontrável no terceiro minuto da aurora.
É preciso que tudo isso seja sem ser, mas
que se reflita e desabroche
No olhar dos homens. É preciso,
é absolutamente preciso
Que seja tudo belo e inesperado. É preciso que
umas pálpebras cerradas
Lembrem um verso de Éluard e que se acaricie nuns braços
Alguma coisa além da carne: que se os toque
Como no âmbar de uma tarde. Ah, deixai-me dizer-vos
Que é preciso que a mulher que ali está como a corola ante o pássaro
Seja bela ou tenha pelo menos um rosto que lembre um templo e
Seja leve como um resto de nuvem: mas que seja uma nuvem
Com olhos e nádegas. Nádegas é importantíssimo. Olhos então
Nem se fala, que olhe com certa maldade inocente. Uma boca
Fresca (nunca úmida!) é também de extrema pertinência.
É preciso que as extremidades sejam magras; que uns ossos

Despontem, sobretudo a rótula no cruzar das pernas,
e as pontas pélvicas
No enlaçar de uma cintura semovente.
Gravíssimo é porém o problema das saboneteiras:
uma mulher sem saboneteiras
É como um rio sem pontes. Indispensável.
Que haja uma hipótese de barriguinha, e em seguida

A mulher se alteie em cálice, e que seus seios
Sejam uma expressão greco-romana, mas que gótica ou barroca
E possam iluminar o escuro com uma capacidade mínima de cinco velas.
Sobremodo pertinaz é estarem a caveira e a coluna vertebral
Levemente à mostra; e que exista um grande latifúndio dorsal!
Os membros que terminem como hastes, mas que haja um certo volume de coxas
E que elas sejam lisas, lisas como a pétala e cobertas de suavíssima penugem
No entanto, sensível à carícia em sentido contrário.
É aconselhável na axila uma doce relva com aroma próprio
Apenas sensível (um mínimo de produtos farmacêuticos!).
Preferíveis sem dúvida os pescoços longos
De forma que a cabeça dê por vezes a impressão
De nada ter a ver com o corpo, e a mulher não lembre
Flores sem mistério. Pés e mãos devem conter elementos góticos
Discretos. A pele deve ser frescas nas mãos, nos braços, no dorso, e na face
Mas que as concavidades e reentrâncias tenham uma temperatura nunca inferior
A 37 graus centígrados, podendo eventualmente provocar queimaduras
Do primeiro grau. Os olhos, que sejam de preferência grandes
E de rotação pelo menos tão lenta quanto a da Terra; e
Que se coloquem sempre para lá de um invisível muro de paixão
Que é preciso ultrapassar. Que a mulher seja em princípio alta
Ou, caso baixa, que tenha a atitude mental dos altos píncaros.
Ah, que a mulher dê sempre a impressão de que se fechar os olhos
Ao abri-los ela não estará mais presente
Com seu sorriso e suas tramas. Que ela surja, não venha; parta, não vá
E que possua uma certa capacidade de emudecer subitamente e nos fazer beber

O fel da dúvida. Oh, sobretudo
Que ela não perca nunca, não importa em que mundo
Não importa em que circunstâncias, a sua infinita volubilidade
De pássaro; e que acariciada no fundo de si mesma
Transforme-se em fera sem perder sua graça de ave; e que exale sempre
O impossível perfume; e destile sempre
O embriagante mel; e cante sempre o inaudível canto
Da sua combustão; e não deixe de ser nunca a eterna dançarina
Do efêmero; e em sua incalculável imperfeição
Constitua a coisa mais bela e mais perfeita de toda a criação inumerável.

Analisando o discurso da letra desta música, pode-se verificar que o olhar do eu lírico pela mulher, agora não mais amada como no trovadorismo, exige uma servidão erótica e mistura vários elementos culturais para expor os desejos de uma cultura masculina em que o feminino é colocado como profano e não mais como sagrado.

Ao afirmar "As muito feias que me perdoem / Mas beleza é fundamental." O eu lírico comporta-se como um sujeito ativo discursando sobre um ser passivo, fazendo uma analogia com a passagem histórica medieval em que as mulheres eram passivamente caladas. Mesmo sendo "a coisa mais bela e mais perfeita de toda a criação inumerável.", parece estar no mundo apenas para servir as projeções eróticas masculinas.

Em: "Qualquer coisa de dança, /qualquer coisa de haute couture /Em tudo isso (ou então Que a mulher se socialize / elegantemente em azul, /como na República Popular Chinesa)./ Não há meio-termo possível", há um traço poético recorrente: a exigência da mulher como modelo mitológico do belo para cada momento histórico na linha do tempo deixando implícito a submissão da mulher.

Assim como na cultura medievo, a contemporânea parece fornecer o mesmo status de procriação à mulher que deve apenas gerar filhos, cuidar dos afazeres domésticos e de prover prazer ao homem "e que seus seios / Sejam uma expressão greco-romana, mas que gótica ou barroca" neste trecho observa-se a transcendência do medieval ao contemporâneo.

Ilustra-se, também, a valorização do momento amoroso e a efemeridade do sentimento (Eros) o que resultam apenas na satisfação imediatista dos impulsos

masculinos, isto evidencia-se nos versos: “Ah, deixai-me dizer-vos / Que é preciso que a mulher que ali está como a corola ante o pássaro”

Percebe-se que, por meio das palavras, o eu lírico trabalha o mundo misógino e não traz consigo nenhum romantismo ou exaltação da mulher como no medievo. A letra desta música parece-nos reforçar o que estava encoberto na literatura na era medieval: a mulher a serviço do homem. É através da palavra que o autor deixa explícito o desejo do homem em ter um ser feito somente para servi-lo. Bakhtin afirma que

> por meio da palavra, o artista trabalha o mundo, para o que a palavra deve ser superada por via imanente como palavra, deve tornar-se expressão do mundo dos outros e expressão da relação do autor com esse mundo. O estilo propriamente verbalizado é o reflexo do seu estilo artístico (o reflexo da relação com a vida e o mundo da vida e do meio da elaboração do homem e do seu mundo ada condicionada por esta relação) na natureza dada do material; o estilo artístico não trabalha com palavras mas com elementos do mundo com valores do mundo e da vida. (BAKHTIN, 180, 2011)

Conclui-se que as músicas contemporâneas trazem um dialogismo com as cantigas trovadorescas no que tange à misoginia e o desrespeito ao feminino. Transpondo o tempo e fazendo da mulher um ser assujeitado em todos os sentidos: fisicamente, emocionalmente e psicologicamente por uma sociedade impressa de desvalorização do feminino. Cabe mencionar que este comportamento é reforçado de geração em geração nas culturas ditas machistas, e isto não é um problema único e exclusivo do Brasil e sim um problema mundial, uma vez que historicamente as linhas do tempo se encontram no comportamento humano quando nos referimos ao masculino e ao feminino.

Bibliografia

http://www.cnj.jus.br/programas-e-acoes/lei-maria-da-penha/sobre-a-lei-maria-da-penha(documentação)

ANTUNES, Irandé Costa. *Lutar com palavras: coesão e coerência*. São Paulo, Parábola Editorial, 2005.

BAKHTIN, Mikhail Mikailovtch. *Estética da Criação Verbal.* São Paulo, WMF Martins Fontes, 2011.

CARVALHAL, Tânia Franco. *Literatura Comparada.* São Paulo, Ática, 2006

KLEIMAN, Angela. *Texto e leitor: aspectos cognitivos da leitura*. Campinas, São Paulo Pontes Editores, 2013.

KOCH, Ingedore Grunfeld Vilaça. *O texto e a construção dos sentido.*São Paulo, Contexto, 2002

_____.*Desvendando os segredos do texto*. São Paulo, Cortez, 2006

PERNOUD, Règine: *O mito da Idade Média*. Portugal, Europan, 1977

TERRA, Ernani - NICOLA, José de – CAVALLETE, Floriana Toscano. *Português para ensino médio: língua, literatura e produção de texto.* São Paulo, Sipione, 2002

TUFANO, Douglas: *Estudos de Literatura Brasileira*. São Paulo, Moderna, 1978

WAISELFISZ, Julio Jacobo: Mapa da Violência 2015: homicídio de mulhers no Brasil, 1ª ed. Brasília, DF, 2015 (documentação)

A representação de Cleópatra VII na obra de Guido Reni

Thamis Malena Marciano Caria[1]
Submetido em 05/2017
Aceito em 06/2017

RESUMO:

Já faz algumas décadas que historiadores, arqueólogos e pesquisadores se utilizam das obras de artes como documentação para respaldar suas pesquisas. Um bom exemplo deste fato são os historiadores que se dedicam ao estudo da antiguidade, que a partir da análise da arte (pintura, escultura e arquitetura) pretendem recuperar a história das antigas sociedades. De fato, símbolos, imagens e mensagens contidas nas obras de arte demonstram características do cotidiano, modelos de conduta social, entre outros pontos relativos ao comportamento humano. Pode-se inferir que a arte é uma pequena janela que permite ao historiador da arte observar e imaginar as relações sociais de uma determinada época. Desta forma, é possível depreender que a o mundo artístico nos permite vislumbrar outros mundos e novas ideias. Neste artigo em particular pretendemos tratar destes aspectos na representação de Cleópatra VII na obra do pintor Guido Reni.

Palavra chave: Cleópatra VII – Guido Reni – Século XVII – Barroco – Usos do Passado

ABSTRACT:

For decades, historians, archaeologists, and researchers have used artworks as documentation to support their research. A good example of this is the historians who are dedicated to the study of antiquity, who from the analysis of art (painting, sculpture and architecture) intend to recover the history of ancient societies. In fact, symbols, images and messages contained in works of fine arts demonstrate characteristics of daily life, models of social conduct, among other points related to human behavior. It can be inferred that art is a small window that allows historian of Art to observe and imagine the social relations of specific epoch. In this way, it is possible to deduce that the "artistic world" allows us to glimpse other worlds and new ideas. In this particular article we intend to deal with these aspects in the representation of Cleopatra VII in the work of the painter Guido Reni.

Keyword: Cleopatra VII - Guido Reni - 17th Century - Baroque - Uses of the Past

[1] Profa. Mestre em Arte e Cultura e Linguagens pela Universidade Federal de Juiz de Fora- UFJF, Especialista em História Antiga e Medieval pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro – UERJ, Especialista em Arte e Cultura pelo Instituto de Pesquisas do Estado do Rio de Janeiro – IUPERJ/ UCAM e pesquisadora do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia Transdisciplinar – NEHMAAT. http://www.nehmaat.uff.br/

Este artigo é fruto do trabalho de conclusão do curso de especialização em Arte e Cultura. No entanto, para este artigo nossa proposta foi elaborar um estudo sobre a representação de Cleópatra VII na obra de Guido Reni (Cleópatra com a áspide), com intuito de tecermos breve análise de símbolos presentes nas obras e sobre a possível inspiração do artista para compor sua tela. Tais como: o texto de Plutarco (*Vidas Paralelas – Vida de Antônio*) e a peça de Shakespeare (*Antônio e Cleópatra).*

A história da última monarca egípcia é intrigante porque existe um misto de imaginário, fascínio e realidade em torno dessa mulher que detinha autoridade em um período em que o domínio romano era sinônimo de poder apenas para homens (séc. I a.C.). Sua história foi narrada pelos romanos ou aqueles que de alguma forma estavam associados a eles, mas nunca tendo como protagonista na narrativa a própria Cleópatra VII. Porém, sua imagem e memória foram reproduzidas, reinventadas e imaginadas por diversos segmentos artísticos.

Podemos salientar que na literatura e nas pinturas dos séculos XVI e XVII o imaginário sobre a rainha Cleópatra (sedutora, altiva e gananciosa), muito se baseava na obra de Plutarco. Contudo, o que chama atenção nas obras destes períodos é a questão da idealização de uma Cleópatra divinizada e singela.

O pintor Guido Reni nasceu em Bolonha no ano de 1575, e era filho do músico Daniele Reni. No início de sua formação Guido Reni foi aprendiz do artista flamengo Dionisio Fiammingo Cavaleri (1540-1619), e depois estudou na academia dos Carraci. Em 1601, Guido Reni viajou para Roma e sua estadia durou em torno de 15 anos. Mas neste período, em 1603 retorna momentaneamente a Bolonha — possivelmente para comparecer ao funeral de Agostino Carracci (1557-102). Neste período passa a ter contato com as inovadoras técnicas da pintura de Caravaggio (1571-1610). Durante sua passagem por Roma trabalhou para o papa Paulo V e para algumas autoridades locais. Ele também prestou serviço para nobres, mercadores, autoridades eclesiásticas e ordens religiosas. Entretanto, de volta a Bolonha, na segunda metade do século XVII, suas obras recebem críticas. Seus contemporâneos — Scannelle e Malvasia — conferem o enfraquecimento das forças e do espírito do artista em consequência de sua idade avançada, e, sobretudo, por causa de seu marcante declínio financeiro, devido as suas dívidas de jogo. Segundo Malvasia, a partir desta situação crítica, o artista pintava

meias-figuras e não tinha mais o costume de preparar suas telas, além de trocar suas obras e suas horas de trabalho "como um mero mercenário" [2].

De acordo com Juliana Ferrari Guide "a repercussão póstuma de Reni em sua obra é vasta e varia de acordo com o gosto e aceitação do classicismo por parte de cada período, indo do exemplo ao esquecimento, e tendo motivado, ao longo dos séculos, grande quantidade de textos de crítica" [3]. Neste sentido, é possível que a partir deste momento difícil na vida de Guido Reni, ele tenha preferido pintar mulheres significativas do Mundo Antigo tais como Lucrécia e Cleópatra, não esquecendo, entretanto, de personagens bíblicas — Maria Madalena é um bom exemplo. Para este estudo nos interessa a representação de Cleópatra VII em função da aproximação com o Mundo Antigo e, sobretudo, com o Egito Antigo. Das diversas pinturas de Cleópatra de Guido Reni escolhemos a que foi pintada em 1630.

A Cleópatra de Guido Reni e suas relações com Maria Madalena

É possível verificar que a *Cleópatra* (1630) de Guido Reni foi representada como uma personagem semidivinizada, de forma angelical e bela seguindo o modelo estético da época (século XVII) e de forma similar o mesmo também acontece com a obra *Santa Maria madela* (1633). As personagens femininas, Cleópatra e Maria Madalena, podem ser associadas por outros aspectos, pois ambas foram retradadas na história como promíscuas. De acordo com as antigas escrituras Maria da Madalena era prostituta até ir ao encontro de Jesus Cristo e Cleópatra foi retratada por escritores romanos como interesseira, pois seduziu dois importantes homens da Roma Antiga para manter-se no poder. (Figs. 2.1 e 2.2).

[2] MICHELOTI, Alexandra. **Vida de Guido Reni: uma tradução comentada da Vita Di Guido Reni de Carlo Cesare Malvasia**. Dissertação de Mestrado, Campinas-SP; 2002, p. 40.
[3] GUIDE, Juliana Ferrari. **O Suicídio de Lucrécia, pelo Ateliê de Guido Reni, do Museu de Arte de São Paulo: apontamentos preliminares**. Anais do IV Encontro de Pesquisa de graduação em História, 2012, p. 02.

FIGURA 2.1: Cleópatra

Guido Reni, Cleópatra com o Asp, 1630.
Óleo sobre tela, 113,7 x 94,9 cm.
Royal Coleção, Windsor.

FIGURA 2.2: Santa Maria Madalena

Guido Reni, Santa Maria Madalena, 1633.
Óleo sobre tela, 234 x 151 centímetros,
Galeria Nacional de Arte Antiga, Roma.

Em 1630 Guido Reni pinta *Cleópatra*, esta personagem demonstra deter uma forma angelical e juvenil. Nesta pintura Também pode ser percebido o semblante triste, e eventualmente, o prenuncio de súplica, um pedido de redenção, pois seus olhos estão voltados para o céu e uma de suas mãos apresenta-se com a palma voltada para cima, o que pode indicar uma busca reflexiva sugerindo ao espectador que a personagem estaria prostrando-se a ação divina e compreendendo sua condição mundana.

A ligação divina também pode ser encontrada na pintura de *Santa Maria Madalena* do mesmo pintor. Contudo, a obra de *Maria Madalena* parece denotar conformismo, por meio de sua postura quase que relaxada no assento improvisado nos rochedos, assim como, sua feição serena que aguarda a companhia dos anjos, e finalmente na forma como descansa seu rosto levemente sobre sua mão — como uma musa — enquanto a outra mão segura o crânio, o que pode indicar sua iminente morte e possivelmente uma representação da *Vanitas* que segundo Sonia Siqueira[4] no século XVII seria "gênero particular da natureza morta com significados filosóficos e morais em que os objetos representativos das riquezas da natureza e das atividades humanas são mesclados a elementos evocativos do triunfo da Morte, principalmente crânios". A

[4] SIQUEIRA, Sonia. **Vanitas Vanitatis.** Revista Ângulo – Cadernos do Centro Cultural Teresa D'Ávila, Lorena, 110, pp. 43-48, jul/set, 2007, pp. 44-45.

autora ainda saliente que "a idéia é levar o espectador a meditar sobre a inutilidade dos prazeres do mundo face à morte que tudo devora."

Se compararmos a pintura intitulada "*Cleópatra"* com a pintura de *Maria Madalena* é possível perceber que Cleópatra não demonstra conformismo e tranquilidade no momento de sua morte, pelo contrário, sua feição angustiante pode significar a desolação.

É provável que o artista Guido Reni tenha trabalhado com temas Greco-romanos, de acordo com o gosto do público e do suporte dos mecenas, ou seja, das estruturas de apoio[5] do período. Em função desta demanda por quadros de Lucrecia e por quadros relativos à Cleópatra, é possível que os pintores deste momento — e no nosso caso, Guido Reni — tenham tido acesso direto ou indireto aos textos de Plutarco ou a Shakespeare de modo a representar Cleópatra com maior precisão ou como meio de inspiração.

Se por um lado é possível perceber que as representações de Cleópatra de Guido Reni e de seus contemporâneos (século XVII) possuem elementos "divinizados", também é possível inferir que elementos sedutores poderiam estar presentes na pintura, sendo algo agradável para alguns segmentos sociais, os quais solicitavam tais encomendas. Em outras palavras, as estruturas de apoio definidas por Vera Zolberg[6], que "consumiam" obras que representavam o período Greco-romano.

No entanto, o ato suicida na história de Cleópatra pode ser configurado como heróico, pois de acordo com a história ela era uma mulher forte que decidiu morrer ao invés de optar pela submissão, rendição e aceitação do fracasso. Sua exibição como troféu no triunfo, em Roma, não perpetuaria sua história como grande rainha e, sobretudo não faria valer todos os seus esforços para permanecer como monarca.

Analisando os textos antigos que tratam de Cleópatra é possível inferir que o suicídio era uma forma de resistência e honra, uma vez que Cleópatra era uma mulher e rainha forte que não aceitava a submissão de um inimigo, sem mencionar que era a

[5] Segundo Vera Zolberg "as estruturas de apoio às" artes podem ser caracterizadas como um funil de duas vias, por meio do qual as obras de arte vão do artista para o cliente e do cliente para o artista[...] Em primeiro lugar, apoio cultural, criação, disseminação e recepção não constituem meros processos de intercâmbio econômico, mas são simbólicos também. Em segundo lugar nenhum dos atores da relação é apenas um recipiente passivo, mas interage com outros nos processos de negociação, seleção e conflito.

herdeira de uma linhagem histórica e marcante do período Greco egípcio (séculos IV a I a.C.). Neste sentido, Isabel Valverde e Maria Picazo[7] consideram que:

> "[...] Cleópatra se suicidou em uma posição fechada, no mausoléu de Alexandria, que simbolizava o seu poder real. Ela morreu fazendo uma afirmação igualmente simbólica de sua condição de rainha do Egito e seu status político [...]".

Assim sendo, a morte da última rainha do Egito antigo não deve ser comparado aos suicídios femininos que buscavam "lavar a honra da família" como no caso de Lucrécia. De qualquer forma estas narrativas mitológicas e históricas, podem ter servido como modelo de conduta social para as mulheres de algumas das sociedades européias, sobretudo, nas quais viviam estes pintores — no caso de Guido Reni certos segmentos na sociedade de cidades italianas, como Bolonha e Roma, por exemplo — e talvez estas narrativas e modelos fossem apropriadas por segmentos sociais do século XVII. De um modo geral, os segmentos com mais posses e possibilidade de adquirir quadros deste tipo. As representações de Cleópatra podem ser deste modo, uma expressão do desejo, tendo relação com o modelo de conduta ou com o deleite em admirar uma bela obra.

Cabe ressaltar, que desde o período faraônico, a posição sócio-cultural feminina destacava-se pela liberdade. Elas podiam possuir e administrar seus bens, reclamar de maus tratos, solicitar o divórcio sem a permissão dos pais ou de seu companheiro e podiam andar desacompanhadas pelas ruas[8]. Sendo assim, é possível perceber que Cleópatra encerrou a sua vida para manter viva sua glória, sua imagem de rainha e de mulher forte. Neste sentido, Isabel Valverde e Maria Picazo[9] destacam que:

> De todas as *femmes fortes*, as grandes mulheres que história e as lendas legaram, Cleópatra é a que mais se presta a uma erotização forte na figuração de sua morte. Esta se resume, essencialmente, na imagem de uma mulher quase sempre sozinha dilacerando seu corpo, uma situação que chegou por vontade própria e em resposta a valores como honra e prestígio, tão viris e tão apegados à expressão de poder. O suicídio de Cleópatra não é comparável, nem em sua narrativa, nem em sua representação, ao suicídio virtuoso de Lucrécia ou de uma Sofonisba; nem a devoção conjugal de Porcia e nem a proclamação de amor de Astemisia, que se converteu na tumba viva de seu marido. Em suma, a figura de Cleópatra é tão ambivalente

[7] VALVERDE, Isabel & PICAZO, Maria ?**La reina vencida? Cleopatra y El poder em El arte y La literatura**. In: Congreso Internacional" Imagines", La Antigüedad en las Artes escénicas y visuales. Editora : Universidad de La Rioja, 2008, p. 524.
[8] CARIA, Thamis Malena M. **Aspectos da condição feminina no antigo Egito**. Revista Mundo Antigo (NEHMAAT-UFF/PUCG), Campos dos Goytacazes (RJ), Ano II - Volume II- Número 1,pp 93-106, Junho, 2013. p. 94
[9] VALVERDE, Isabel & PICAZO, op. cit. p. 526

> que não só fica difícil de assumir por um discurso tradicional das relações entre sexos, mas também tão pouco encontra um lugar de representação unívoco nas propostas de mulheres ilustres.[10]

Neste contexto, indagamos se seria possível que os pintores dos séculos XVI e XVII representassem Cleópatra porque se interessavam pela sua história — como mulher forte — ou porque havia uma procura pelo público geral por tal obra. Talvez um misto de ambas fosse possível e é o que defendemos.

De acordo com Paulo Simões Rodrigues "o período em que se registra a maior produção de pintura de temática histórica baseada nas Vidas Paralelas de Plutarco (incluindo Antonio e Cleópatra) estende-se do século XVII ao século XVIII (62% das obras levantadas), com particular incidência no século XVII (32,2%)". Segundo Evelyne Azevedo[11] durante a antiguidade o Egito também exercia o fascínio em outras sociedades e:

> [...] não foi diferente com a Arte ocidental Moderna. As descobertas arqueológicas do século XVI tiveram grande impacto na cultura Renascentista e influenciaram profundamente a produção artística deste momento e dos períodos posteriores. Entre os séculos XVI e XIX, os temas egipcizantes ganharam destaque nas pinturas e esculturas produzidas na Europa, sendo constantemente revigorada a cada nova descoberta.

Por sua vez Erik Hornung[12], ao pesquisar o imaginário e o fascínio do Egito Antigo entre os séculos XII e XVI verificou que textos literários antigos e textos produzidos neste período por místicos e acadêmicos eram apreciados. Giordano Bruno (1548-1600) lamentava a ação destruidora da Cristandade frente à religião egípcia. Uma das versões do livro *Hieroglyphika* de Horapollo, traduzida pelo humanista Willibald Pirkheimer, foi ilustrado pelo seu amigo e pintor Albrecht Durer (1471-1528). Da mesma forma versões do *Corpus Hermeticum* foram traduzidas desde o final do século XV e não era incomum que médicos da época fizessem referência à sabedoria do Egito Antigo — dois exemplos são significativos: Paracelsus (1493-1541) e Nostradamus (1503-1566). Além disso, o gosto pela Arqueologia (ainda não existente claramente como ciência) e pela cultura egípcia, vista como mágica e exótica, foi propulsora de diversas viagens e retratadas em diferentes publicações. É o caso, por exemplo, do

[10] Tradução livre.
[11] AZEVEDO, Evelyne. **O Egito mítico de Athanasius Kircher: o obeliscus pamphilius e a fonte dos quatro rios na praça Navona.** Dissertação de Mestrado em História pela Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2009, p. 01.
[12] HORNUNG, Erik. **The Secret Lore of Egypt – its impact on the west**. London: Cornell Univesity Press, 1999.

médico Pierre Belon (1517-1564) que em sua viagem trouxe para a Europa numerosos objetos, além de múmias, o que certamente fazia sucesso em determinados segmentos da sociedade.

A representação sedutora de Cleópatra: áspide e seio desnudo

Nas representações do suicídio de Cleópatra nos séculos XVI e XVII dois elementos iconográficos são marcantes e merecem uma análise tendo em vista as possibilidades de interpretação. Referimos-nos à serpente (ou áspide) e ao seio desnudo. O trabalho de Silvia Urbini[13] é importante neste contexto:

> Na verdade, a frequência com que em todas as épocas e em todas as culturas encontramos a serpente representada com a mulher ou considerado atributo feminino (no antigo oriente: Isis, Atena, de Eva a Maria, Cleópatra, Medusa, Olympia mãe de Alexandre, o Grande, etc...) tem significados mais profundos do que o simbolismo erótico mais imediato ou ao mal que nós tendemos a associar com a representação de um réptil.[14]

Silvia Urbini[15] também destaca que a posição de Cleópatra nas pinturas do século XVI, que a representam em pé ou sentada, e segurando uma serpente de um modo deliberado podem indicar um "cetro originalíssimo" e assinala um emblema importante feminino.

O Elemento emblemático nas representações da rainha do Egito é a serpente, aparentemente uma víbora ou áspide. De um modo geral, a narrativa de Plutarco, que relata o suicídio de Cleópatra por uma picada de serpente no braço parece ter fascinado as artes visuais do século XVII e de certos segmentos do público. A famosa peça de *Antonio e Cleópatra* de Willian Shakespeare, encenada pela primeira vez em 1606, também retomou esta idéia, mas no ato V cena II colocou algo de novo. A rainha morre por duas picadas: a primeira no peito e a segunda no braço.

Na obra de Guido Reni e de seus contemporâneos sobre Cleópatra a representação da picada no peito é a mais comum e é a que parece ter mais apelo. Talvez estes pintores tenham tido acesso tanto a Plutarco quanto a Shakespeare. Apesar de não haver indícios claros que Guido Reni tenha tido contato com essa peça de teatro é possível defender esta hipótese pelas evidências circunstanciais. Ao que tudo indica a

[13] URBINI, Silvi, Il mito di Cleopatra. Motivi ed esiti della sua rinnovata fortuna fra Rinascimento e Barocco. in "Xenia Antiqua", II, 1993, p. 183.
[14] Tradução livre.
[15] Ibid,. p. 183.

narrativa de Dion Cássio, sobre o uso de veneno não parece ter sido representada neste período ou não teve grande apelo. Desta forma, podemos inferir que a serpente, seu significado greco-romano, seu significado bíblico tiveram aceitação entre pintores e segmentos sociais. Por conseguinte, uma análise da iconografia da serpente e do seio desnudo pode demonstrar também seu caráter sedutor e erótico. Em seu trabalho intitulado *Il mito di Cleópatra. Motivi ed esiti della sua rinnovata fortuna fra Rinascimento* e Barocco[16] Silvia Urbini[17] defende que o réptil possui uma simbologia antiga que:

> [...] a partir de um significado original de muitos valores diferentes. A atitude da serpente evoca a lua: ela [a serpente] desaparece e reaparece; tem tantos anéis, como a nos dias do mês lunar; Ela [a serpente] é o "marido de todas as mulheres"; sua aparência muda ciclicamente. A relação entre a mulher e a serpente, portanto, deve ser atribuída ao mito da adubação [tempo certo para semear, gestação e colheita pelas fases da Lua] da Lua tendo como símbolo um réptil. A associação mulher-serpente também se relaciona a outra esfera em que o influxo luar era considerado decisivo: a feitiçaria. Significativo, a este respeito, são as palavras em hebraico e árabe sobre a magia e sobre a serpente, pois tem uma relação etimológica próxima. A mulher investida de influência lunar e das serpentes, eterna como a regeneração, equipada para a sua vida subterrânea e em contato com o mundo dos mortos e o conhecimento misterioso, são as profetas eleitas da bruxaria.[18]

De acordo com Isabel Valverde e Maria Picazo[19] a escolha da áspide pode estar ligada a um tipo de salvação. No Egito Antigo e nas imagens que chegaram até a Europa do Renascimento a realeza faraônica tinha a serpente como algo divino, em Roma um símbolo de fertilidade e talvez os humanistas e artistas tivessem este conhecimento. Por outro lado, a relação Eva e a serpente, no Gênesis, pode ter conferido a este réptil uma simbologia depreciada. Seja como for, nas obras de Guido Reni, a representação da serpente parece denotar algo divino e ao mesmo tempo sedutor sem ser depreciativo.

As representações de Cleópatra VII na pintura de Guido Reni com os seios a mostra e sendo picada pela áspide parecem denotar também a reminiscência das cenas de Marte e Vênus na Roma Antiga, nas quais Marte é representado tocando o seio de Vênus, descobrindo-a ou ela própria segurando um dos seios. O ato de tocar o seio pode indicar uma relação de prazer, sedução e fertilidade, e isto deveria ser conhecida por artistas e certos segmentos sociais do Renascimento.

---

[16] "O mito de Cleópatra: Razões e resultados da sua fortuna renovada entre o Renascimento e Barroco".
[17] Ibid, p. 183
[18] Tradução livre.
[19] VALVERDE, op. Cit .p 524

Nos textos do século XVI e XVII[20] o seio é tratado de forma médico-moralista valorizando a importância da amamentação e cuidado com o recém-nascido. Entretanto, o trabalho de Kathryn Schwarz[21] demonstra que o seio — sobretudo o materno —, teria ao mesmo tempo a função de nutrição do infante, mas também estimularia desejos eróticos. Segundo a autora na peça de Henrique VI (1591) estes elementos já estão presentes. Jane Sharp[22], parteira (midwife) do século XVII que elaborou um manual importante revela também, de forma parcial, estes dois aspectos ao relatar que os seios não devem ser nem grandes nem pequenos e que após o ato sexual estes estão avermelhados e ao amamentar são azuis (provavelmente se referindo aos mamilos). Ou seja, existe uma ambivalência moralista e materna por um lado, e sedutora e erótica por outro. Na sua dissertação de Mestrado, Pérola de Paula Sanfelice[23] defende que:

> "Desde os primórdios de Roma, as lendas a respeito de Marte e Vênus se encontram entrelaçadas". A própria história sobre as origens de Roma liga-se ao deus da guerra e à deusa da fertilidade [...]A mitologia sobre Marte e Vênus também está presente nas obras do poeta latino Ovídio. A Arte de Amar, escrito em meados do século I a.C., apresenta uma narrativa sobre a vida amorosa e sexual de homens e mulheres e, mais especificamente no Livro II, Ovídio aborda a relação entre os amantes, procurando ensinar o homem não somente a maneira de conquistar sua amada, mas, principalmente, como mantê-la em suas graças. Para compor seus ensinamentos sobre aquilo que seria, em suas palavras, "a arte de amar".

Pérola Sanfelice observa que, no mito de Vênus e nas representações da deusa, as jóias são elementos importantes. Segundo a autora "em todas as imagens podem ser observadas coroas, brincos, colares, anéis que vão além de um elemento de beleza e sedução, mas também de fertilidade". Ela também sugere que esses adereços podem corresponder à ideia de ciclo porque "formam pequenas "espirais" no pulso da Vênus. Muitas vezes estas espirais são relacionadas com a serpentes"[24]. Na sociedade romana, às serpentes era conferido o significado religioso da fecundidade.[25]

---

[20] Para uma estudo mais ampliado ver as referências de textos médicos do período WHARTON, Thomas. **Adenographia**, London, 1656; **The birh of mankyde, otherwyse named of women book**, by Thomas RAYNALDE, Phisition, 1540.

[21] SCHWARZ, Kathryn. **Missing the Breast: Desire, Disease, and the Singular Effect of Amazons.** IN MAZZIO, Carla, Hillman David. The Body in Parts: Fantasies of Corporeality in Early Modern Europe. London:Routledge, 1997.

[22] Apesar de a primeira edição ter sido publicada em 1671 edição disponível é esta. SHARP, Jane. **The Compleat midwifes' Companion or the Art of Midwfry improved**. 3rd edition. London: printed for John Marshall, 1724, 217 pp.

[23] SANFELICE, Pérola de Paula. **Amor e Sexualidade em Ruínas: as pinturas da deusa vênus nas paredes de colonia cornelia veneria pompeianorum.** Dissertação de mestrado, Universidade Federal do Paraná, 2012, p. 12.

[24] Ibid. p. 105.

[25] Apud: SANFELICE, p 1-147.

FIGURA 2.3: Vênus e Marte

Afresco de Vênus e Marte, Museu Arqueológico Nacional, Nápoles

Todavia, estes elementos não estão claros nas obras do século XVII. É possível perceber que nas representações de Cleópatra a sua expressão facial, a serpente e o seio desnudo são pontos centrais, e as joias não são exploradas. Uma possibilidade é que tais adereços desqualificariam as possíveis representações como divina em um mundo sob a égide judaico-cristã. Nem Cleópatra e nem Maria Madalena aparecem carregadas de joias ou qualquer outro objeto que, no caso de Cleópatra, tirasse a atenção da face, da

serpente e do seio. Podemos observar nas pinturas do século XVII esta constância de representações, e por conseguinte também visível na obra de Guido Reni.

Considerações Finais

Ao longo dos séculos XVI e XVII diversos pintores passaram a representar Cleópatra em seus quadros, em especial Guido Reni. O que motivou estes pintores pode ter diversas respostas, mas defendemos que tais pinturas eram consumidas por determinando segmentos sociais, em princípio com condições financeiras para encomendar este tipo de obra. Além disso, pretendemos demonstrar que tanto Plutarco quando Shakespeare podem ter servido de inspiração para estes pintores, pois na grande maioria das obras, e no caso também de Guido Reni, a cena frequentemente pintada tem relação com o suicídio desta rainha por meio de uma picada de serpente no peito.

Além disso, foram atribuídos elementos simbólicos marcantes à imagem de Cleópatra. Desta forma, a serpente, o seio desnudo — um nu parcial — teria conotação sensual, erótica e ao mesmo tempo divina. O suicídio heróico demonstraria uma mulher forte diferente de outras histórias de suicídios femininos pintados nos séculos XVI e XVII. Outrossim, foi possível constatar que viajantes destes períodos traziam objetos e que publicações diversas poderiam também já estimular o gosto pelo exótico. Apesar disso, foi à presença de Cleópatra VII e sua história com Marco Antônio que parece ter motivado tanto pintores e suas estruturas de apoio. Ou seja, o público consumidor e mecenas.

Revista Mundo Antigo

Resenha

Review

O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo. Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa

Pedro Paulo A. Funari[1]

Submetida em 05/2017
Aceita em 05/2017

Jonas Machado, *O misticismo apocalíptico do apóstolo Paulo. Um novo olhar nas Cartas aos Coríntios na perspectiva da experiência religiosa.* São Paulo, Paulus, 2009, 294 pp., ISBN 9788534930895.
Revista eletrônica História em Reflexão, ISSN 1981-2434, historiaemreflexao@ufgd.edu.br

Paulo de Tarso já foi considerado o grande fundador do Cristianismo, o apóstolo dos gentios, aquele que transformou uma seita judaica numa religião de aspiração universal. Outros discordaram dessa avaliação, mas não há dúvida que Paulo continua a constituir um dos mais importantes personagens históricos, tanto pelo que escreveu e chegou até nós, como por tudo que inspirou nos pósteros. O que seria da Reforma Protestante, sem sua leitura de Paulo? Jonas Machado, mestre em Teologia e doutor em Ciências da Religião, aceitou o desafio de voltar-se, com um olhar original, para esse que pode ser considerado um dos grandes referenciais da História ocidental e mesmo mundial.

O volume inicia-se com um balanço historiográfico sobre Paulo, cuja ênfase está nas correntes mais recentes e inovadoras, voltada para a historicidade do personagem. Em particular, destaca a experiência religiosa e o misticismo apocalíptico, assim como o arrebatamento, agenciando, para isso, conceitos como a circularidade cultural. Paulo, nesta perspectiva aparece como um fariseu que adotou uma forma apocalíptica, mística e herética do judaísmo, conforme Segal. A revelação, tal como aparece na carta de

[1] Departamento de História e Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais da Unicamp.

Paulo aos Gálatas, constitui aspecto central da sua pregação: "não recebi o evangelho de instância humana, mas por revelação de Jesus Cristo" (Gl 1, 12). Na verdade, Jesus e seus seguidores estavam mergulhados num ambiente religioso caracterizado pelas noções de ascensão celestial e revelação (apocalipse). O termo grego usado por Paulo para "revelar" (*apocalypsai*) insere-se bem na apocalíptica judaica da época.

A análise mais detalhada está nas cartas aos coríntios. O conhecimento é um tema que aparece em Paulo na esteira da sabedoria esotérica judaica (*da'at*). A centralidade do tema do Espírito como agente da revelação está no centro da carta aos Coríntios (1Cor 2,6-16), algo nem sempre levado em devida conta pelos estudiosos de Paulo. O fenômeno da fala em diversas línguas desconhecidas ou glossolalia liga-se, assim, às coisas celestiais, não deste mundo. Também a glória é outro conceito que pode ser entendido como "brilho" ou radiância do contato direto com as entidades superiores, com a revelação. Há toda uma hermenêutica resultante da experiência religiosa e visionária, na qual se inclui o próprio Cristo. Paulo, afinal, foi convertido por revelação. Jonas Machado apresenta uma leitura exaustiva de Paulo e o relaciona às crenças e práticas apocalípticas e místicas judaicas, marcadas pela tríade ascensão, revelação dos segredos celestiais e transformação. Paulo não indica ter tido qualquer contato com Jesus de Nazaré, o homem, mas apenas uma experiência mística e visionária com o Cristo.

A abordagem proposta por Jonas Machado procura superar a dicotomia entre teologia e experiência mística, ou entre razão e fé, para mostrar como Paulo estava bem inserido nas preocupações sobrenaturais da sua época. Esta tarefa é tanto mais original, quanto Paulo foi tomado, em muitas épocas e contextos, como o paradigma do teólogo voltado para a formulação de uma compreensão racional da religião cristã. Em sentido diverso, o autor procura mostrar como Paulo estava inserido num mundo mágico e extático e, por isso mesmo, sua força residia, de maneira mais profunda, nessa sua ligação mística com Cristo. Está, pois, no âmbito das considerações da nossa época, pois as representações e o simbolismo mostram toda sua força e pujança como formuladores do mundo social. Este Paulo místico e apocalíptico releva outras facetas daquele personagem, mas também de nós mesmos.

La possession de Loudun

Resenha do livro a possessão em Loudun – *La possession de Loudun* – Michel de Certeau[1].

Otávio Barduzzi Rodrigues da Costa[2]

Submetida em 05/2017
Aceita em 05/2017

RESUMO

O relato de De Certeau da possessão em Loudun demonstra como o passado sempre adquire significado através de sua permanencia no presente; Sua história, portanto, não é meramente um registro do fato que aconteceu em Loudun em 1632, mas também das histórias que foram escritas sobre o fato desde então, e na verdade um espelho de seu próprio método histórico que é critico da cultura. De certo modo reflete a histora de um crime não cometido e de como sistemas juridicos na história podem se realizar para condenar alguem que atrapalha a comunidade forjando provas.

Palavras chave: Certeau, Historia , possessão, Loudun

ABSTRACT:

The De Certeau's account of the possession in Loudun demonstrates how the past always acquires meaning through his stay in the present; Its history is therefore not merely a record of something that happened in Loudun in 1632, but also the stories that have been written about the fact that since then, and in fact a mirror of their own historical method that is critical of the culture. In a way reflects the histora a crime not committed and how legal systems in history can be held to condemn someone who disrupts the community by forging evidence.

Keywords: Certeau, history, possession, Loudun

[1] Tradução e adaptação livre do resenhista.

[2] Graduado em Ciências Sociais e filosofia pela UNESP, Mestre em filosofia pela UNESP, Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista, Doutorando em Ciências Sociais e filosofia pela UNESP, Professor substituto de Antropologia da UNESP –FAAC.

Biografia:

Nascido em Chambéry, em maio de 1925. De uma formação ecleticamente invejável, formou-se em Filosofia, História, Teologia e Letras Clássicas nas universidades de Grenoble, Lyon e Sobornne, em 1950, ele ingressa na companhia de Jesus; em 1956 é ordenado sacerdote e vive como jesuíta onde é formado teólogo pelo seminário jesuíta de Lyon. Se preocupa com estudos de método de e analise de textos ascéticos e místicos da renascença. Erudito e jesuíta, Michel de Certeau é um nome bastante conhecido na academia de ciências humanas. Ocupando cadeiras de universidades americanas de peso tais como Universidade da Califórnia e San Diego, mais tarde ocupará uma cátedra de "Antropologia Histórica das Crenças, na *École* des *hautes études* en sciences sociales (Escola de Estudos Avançados em Ciências Sociais) se torna um autor fundamental em todas ciências sociais.

O Compromisso de De Certeau às versões de história oral e de considerar muitas vozes para um mesmo fato é manifesto na metodologia historiográfica adotada na obra (*La possession de Loudun)* A possessão de Loudun; assim ele reconhece a presença constante de heteroglossia (uma multiplicidade de vozes), e seu desaparecimento na história oficial. Na construção de seu raciocínio e de sua pesquisa surgem histórias contraditórias, cada em diferentes épocas e lugares e cada uma delas conexa em transformações políticas e epistemológicas, de Certeau não só mantém uma postura autoral não-convencional, mas o mais importante: mostra ao leitor aquilo que está perdido, faltando e fragmentado no processo de escrever a história oficial.

Sobretudo quando a história se refere ao tema religião, há de se saber que essa história não pode ser determinada apenas por uma determinada posição em uma matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos, que são centrais para todo um contexto cultural. Há várias leituras da obra de De Certeau sobre estas questões da subjetividade e da narrativa histórica e este trabalho ora analisado (*La possession de Loudun)* não tem a pretensão de fornecer um ponto final as essas questões, mas sim clarificar alguns pensamentos da obra do autor. No entanto, a contribuição de Certeau nessa seara complicada, ajuda-nos a refletir sobre o encontro entre o pluralidade de práticas que ocorrem no cotidiano.

A obra:

O relato de De Certeau da possessão em Loudun demonstra como o passado sempre adquire significado através de sua permanencia no presente; Sua história, portanto, não é meramente um registro do fato que aconteceu em Loudun em 1632, mas também das histórias que foram escritas sobre o fato desde então, e na verdade um espelho de seu próprio método histórico. De certo modo reflete a histora de um crime não cometido e de como sistemas juridicos na história podem se realizar para condenar alguem que atrapalha a comunidade forjando provas.

A apresentação plural de documentos reflete as turbulenta Transformações políticas e culturais em Loudun de 1632, essa cidade havia sido devastada pelas guerras religiosas, e pela peste negra; estava em crise economica além de estar localizada na fronteira protestante e habitada por diversos Huguenotes protestantes.

O livro ora analisado traz à baila um acontecimento ocorrido em Loudun, no século XVII, utilizando estratégias que podem dar contirbuições metodológicas unicas as histórias oficiais, mais do que um relato é uma lição de metodologia, sobre um caso real do passado: a suposta possessão de todo um convento em meados do século XVII, no interior da França, por diferentes demônios. A prioresa Jeanne des Anges foi quem primeiro sofreu com a ação das criaturas infernais; não demorou para que as outras freiras ursulinas entrassem em convulsões, torcessem os corpos e proferissem blasfêmias.

Na trama, Padre Grandier adquire invejavel interferencia religosa e política sobre o vilarejo fortificado de Loudun, único local que resiste aos planos do Cardeal Richelieu de exercer controle total sobre a França. Um convento que abriga freiras sexualmente reprimidas se torna o centro de uma disputa pelo poder entre o padre e o Cardeal. Para acabar com o poder de Grandier, o cardeal envolve o padre em uma trama diabólica, com sérias acusações de heresia.

A obra retrata um dos períodos mais obtusos da Igreja Católica. Subverte o sagrado, e desnuda as relações promíscuas existentes entre o Estado e a Igreja no século XVII, revelando os males da religiosidade castradora e política que era a Europa daquele tempo. Retrata também um dos mais famosos casos de foja de provas na condeção juridica da história.

O livro descreve um fato histórico, registrado nos documentos da santa inquisição francesa. Também é recorrente no folclore popular da região de Poitou-

Charentes e de Poitiers de onde faz parte. O que faz a história não significa aqui ser cientificamente real. O fato é que está registrado nos documentos um curioso caso, portanto verídico, o caso da possessão das freiras de Loudun.

As freiras de certo convento acreditavam-se possuídas por demônios. Esse caso Certeau analisou histórica e através do folclore da região. Não é a possessão que é verídica, não entraremos nesse assunto, o caso é verídico. Ao lado desse episódio verídico, os preconceitos e os dogmas em que mergulhava a França da época constituem os elementos a partir dos quais Certeau realiza uma profunda investigação sobra a natureza da vida espiritual – analisando principalmente a possessão como uma realidade que tem lugar dentro e fora da psique humana.

O fato é largamente registrado não só nos documentos da santa inquisição, mas também nos registros dos tribunais civis. Também é registrado em diversos livros de magia e de relatos de casos sobrenaturais. Também ainda hoje está bem registrado entre os curas, padres, freiras e populares da região. Qualquer guia turístico da região relata com riqueza os detalhes do caso. Está nas igrejas e nas ruínas do convento ursolino que hoje é uma espécie de museu a céu aberto.

A própria forma de como foi escrito o livro reafirma o argumento de que De Certeau pretendeu fazer sobre a historiografia: a de que é impossível contar apenas uma história sobre Loudun, ou mesmo qualquer processo histórico. A mensagem é comunicada não só através do conteúdo do texto, mas também a sua forma. O original Edição francesa (1970) manteve uma distinção tipográfica estrita entre passagens extraídos de fontes oficiais documentais. As fontes simplesmente são apresentados sem interpretação imediata, torna-se claro o quão longe de "óbvio" que podem significar.

As fontes documentais e as explicações do autor muitas vezes contradizem uns aos outros, e levantam novas questões. A possessão de Loudun ensaia formar um método que escreve contra a história oficial e é contra seguir um único método, universalista, em favor de uma abordagem eclética ao dar valor a multiplicidade de vozes que foram escondidas ainda recuperáveis a partir do registro histórico. Essas vozes não podem mais ser ouvidas, exceto no interior do contexto onde ecoam.

A Possessão

As possessões começaram a 22 de setembro, 1632, no centro-oeste da cidade francesa de Loudun, que vivia um clima de crises e incerteza. Por causa da peste a Coroa, para centralizar o seu poder, deu uma ordem para derrubar os muros da cidade. A ordem real para demolição havia dividido Loudun em quem queria manter as paredes - em geral, os huguenotes - e aqueles que se aliaram com a Coroa e o seu desejo de um governo central forte - em grande parte, a população católica. Aliada a angústia gerada por essa luta política, houve o retorno da peste, em maio de 1632, que custou a vida de um segmento significativo da população. Estas circunstâncias alimentaram apreensão sobre o futuro, e criou uma atmosfera de ansiedade que definir o cenário para um dos julgamentos de bruxaria mais notórios da história.

Urbain Grandier nasceu em Bouère e, tendo estudado ciências com seu pai Pierre e seu tio Claude Grandier, que eram astrólogos e alquimistas, foi admitido, aos doze anos, no colégio Jesuíta de Bordeaux, recebendo uma educação tradicional. Tinha, no entanto, o dom da oratória e muita facilidade no aprendizado de idiomas. Devido a essas habilidades, foi incitado por seus professores a praticar a pregação, a fim de aprimorar seus dons. Assim que tomou os votos, foi designado para a paróquia de Saint-Pierre, em Loudun.

Tal honraria suscitou críticas e inveja. Além disso, o padre Grandier possuía outros predicados invejáveis. A eloquência dos seus sermões tinha atraído à sua igreja grande parte das congregações de outras comunidades religiosas. Dono de uma beleza incomum e de uma inteligência singular, o que decerto teria sido responsável pelo seu brilho em uma cidade grande, como Paris, foi responsável por sua derrocada em Loudun. Aos vinte e sete anos de idade, o elegante Grandier era bonito e eloqüente, tinha habilidade na espada, sagacidade e glamour de sobra.

O padre jesuíta Urbain Grandier chegou em Loudun em 1617, e com esse ato, foi concedido dois benefícios lucrativos aos Jesuítas: o ofício de pároco de Saint-Pierre-du-Marché, e nomeação como um cânone na Igreja de Sainte-Croix. Apesar de ter feito inimigos - Ele foi fortemente a favor da manutenção das muralhas da cidade Loudun, adquirindo uma perigosa atitude anti-Richelieu, e uma postura anti-monarquista.

Grandier também tinha ganhado o apoio de muitos homens influentes no início de sua carreira. Por doze anos, ele foi um grande sucesso. Sua situação privilegiada não durou muito. Parte de sua personalidade hollywoodiana, aliada a uma aparente

predileção por se envolver com diversas mulheres, levou-o a perder apoio e a ser odiado por homens poderosos, para não falar de sua perigosa opinião política. Um evento crucial que contribuiu para a queda de Grandier foi a "Sedução de Philippe", a filha do proeminente Louis Trincant, promotor do rei em Loudun e um dos mais ferrenhos amigos e apoiadores de Grandier. Embora não possa ser comprovado, é provável que Philippe foi engravidada por Grandier. Depois que Philippe ficou grávida, á vida de Grandier começou a degringolar, perdera seus aliados[3] e seus vícios que não combinavam com um padre começaram a ser revelados.

No processo jurídico-eclesiástico contra Grandier, consta como prova conclusiva um pacto, ou seja, um documento encontrado entre os papéis do réu devassados depois de sua prisão, pretensamente assinado com sangue por ele e pelo demônio Asmodeus. Grandier, mesmo sofrendo cruel tortura, jamais confessou ser o responsável pelos acontecimentos em Loudun.

A política

Um de seus mais ferozes opositores era La Rocheposay, o bispo de Poitiers. Grandier ignorava os votos de celibato, relacionando-se sexualmente com várias mulheres. Em 1632, quando as freiras do convento das Ursulinas apresentaram sintomas de uma histeria coletiva, então interpretada como possessão, o padre foi acusado de ter invocado demônios, Asmodeus e Zabulon, para que fossem forçadas a cometerem atos indecorosos com ele.

As irmãs Ursulinas do convento local começaram a ouvir vozes, sentir presenças de espíritos e rir involuntariamente. Algumas tinham convulsões, e em 01 de Outubro de 1632 o diabo foi declarado responsável. A relativamente nova ordem religiosa, as Irmãs Ursulinas, abriu seu primeiro convento de Loudun em 1626. Por volta de 1632, o jovem Jeanne des Anges assumiu como prioresa dirigindo assim um convento de dezessete monjas jovens com idade média de vinte e cinco anos. Ela foi descrita como portadora de uma "vontade forte, manipuladora, muito nervosa, e uma atriz brilhante". quando ela decidia assumir um caráter particular, seja de grande caridade, grande aprendizado, grande misticismo, ou grande poder, outras a seguiriam. "Não é difícil imaginar como Prioresa , uma posição poderosa de no convento

[3] Não é de admirar, se a sedução de Philippe de Grandier fosse um fato, o círculo de homens Loudun que se alinharam como inimigos amargos contra Grandier levou estreitos laços de família ou amizade Philippe e seu padreLouis Trincant, como Robert Rapley mostra em um caso de Feitiçaria: O Julgamento de Urbain Grandier (Montreal: McGill University Press-queen, 1998), 25-29.

combinada com seu carismático jeito de se pode ter persuadido as outras freiras de sua própria possessão.

As possessões começaram pouco depois da crise da peste que atingiu em 1632. Eles começaram quando uma freira, irmã Marthe, teve uma visão do Padre Moussaut, confessor recentemente falecido da freira. As visões do Padre Moussaut logo transformado em visões eróticas de Urbain Grandier, a quem as freiras nunca conheceram. Sonhos lascivos com Grandier se espalharam entre as freiras, incluindo Jeanne des Anges, que se tornou a peça central dos exorcismos públicos posteriores; ela foi considerada a mais fortemente possuída. Como as possessões se expandiram, muitos começaram a vê-las como a revelação da vontade de Deus, mostrando que Deus estava de fato irado com a Igreja Católica por causa dos protestantes. Um bem sucedido exorcismo pelos padres iria demonstrar o poder da Igreja para vencer o Diabo e reforçar o Catolicismo, e talvez até mesmo incentivar conversões. Por outro lado, reconhecendo as possessões como uma farsa seria equivalente a uma declaração de que em a ordem católica haveria mentido, afastando as vocações de jovens e ricas noviças, algo lucrativo para o catolicismo, ou que membros do clero católico, eram brincalhões mal-intencionados, ou insanos, tudo isso frente a ameaça do crescimento protestante.

Os exorcismos foram impressionantes, e o lascivo e bizarro comportamento das jovens freiras durante os exorcismos atraiam um público cada vez maior. As freiras gritavam palavrões, vociferavam, se expunham, falavam uma forma deturpada do latim (que elas não sabiam), e contorciam seus corpos em posições obscenas e estranhas.

Mais política

Finalmente, o Coroa e o Cardeal Richelieu intervieram. A sedução de um sacerdote de uma paroquiana foi um fato grave demasiado flagrante para ser ignorado, e por isso se sentiu obrigado a assegurar a punição de Grandier em nível pessoal, Richelieu tinha sofrido uma humilhante derrota pública por Grandier alguns anos antes de sua ascensão ao poder como primeiro-ministro do rei. E politicamente, Grandier tinha garantido a animosidade de Richelieu quando ele veementemente se opôs à ordem real para demolir as muralhas da cidade de Loudun.

Quaisquer que sejam as razões para tomar um interesse no caso, a intervenção da Coroa havia selado o destino de Grandier. Um grupo de magistrados locais foi montado pelo Comissário do Rei (pai da ofendida), o Intendente Laubardemont (outro

desafeto de Grandier), foi nomeado para presidir o corpo de juízes. Ao todo, setenta e duas testemunhas apareceram no julgamento.

As provas e testemunhos Anti-Grandier incluíam afirmações de que Grandier tinha convidado alguém para um *Sabath*[4], que tinha feito um pacto com o diabo, e que seu corpo deu insensíveis " marcas diabólicas". Esse ultimo fato foi "atestado por médicos" que apesar dos gritos de Grandier durante os exames afirmaram que o padre tinha insensibilidade em certas partes do corpo, algo tido pela cultura europeia como sinal do pacto demoníaco.

O registro do julgamento foi gravado em cerca de cinco mil folhas em tamanho ofício, e durou 18 dias. Grandier apareceu perante os juízes de 15 a 17 de Agosto. Ele foi considerado culpado de feitiçaria, conjuração de feitiços malignos, e possessão das Ursulinas, bem como algumas mulheres não religiosas. Em 18 agosto de 1634, Grandier foi torturado e queimado na fogueira.

As possessões não foram extintas com a morte horrível de Grandier ; eles continuaram , e o último exorcismo foi realizado em 1638. Durante o julgamento, as freiras foram determinadas, tanto pela igreja e Estado, terem sido possuídas. Só mais tarde é que as pessoas acreditaram que as freiras tinham sido escolhidas para suportar as possessões para a glória da Igreja.

A prioresa Jeanne des Anges emergiu do caso com grande notoriedade, e sua fama só continuou a crescer depois de da morte de Grandier. Ela tornou-se famosa por supostamente ter o poder de cura surgimentos das marcações milagrosos que apareciam em sua mão com os nomes de Jesus, José, Maria e Saint François de Vendes (obviamente riscadas a faca). O rei e a rainha, bem como Richelieu, insistiram em conhecê-la , quando ela viajou para Paris, onde também visitou os nobres parisienses. Jeanne des Anges foi considerado santa por muitos; após sua morte, sua cabeça foi preservada em um relicário, e venerada no convento das Ursulinas em Loudun, que foi reconhecido amplamente como um lugar sagrado.

Analise de algumas obras feitas por Certeau.

Dentre as inúmeras obras consultadas uma chama atenção, a *Histoire des Diables de Loudun* do autor Aubin. Este trabalho foi publicado em 1693, e sua página de título apresenta um lobo investigando uma colmeia em uma árvore. Em 1716, a sua

[4] Ritual demoníaco.

título aparece como *Cruels Effets de la Vengeance du Cardinal de Richelieu*. A mudança de título indica a vontade de reconhecer as implicações políticas do julgamento de Grandier. Os encontros e influencia de Grandier com o autoridades locais e os problemas decorrentes da sua conduta crioram uma celeuma no meio religioso e secular que Aubin destaca, não apenas como fato perigoso para Loudun, mas como uma ameaça aos valores reais e religiosos. O autor, Nicolas Aubin, era um ministro huguenote que tinha vivido em Loudun, e escreveu este livro cerca de cinquenta anos após a execução de Grandier. Aubin descreve a sedução, de Philippe como simplesmente um rumor. Como huguenote, Aubin contou a história das possessões a partir de uma perspectiva anti-católica. Embora autores católicos mais tarde discordassem com a versão de Aubin

O exame do escritor e frei La Menardaye, da obra *"Critique de l'Histoire des Diables de Loudun*" apresenta a posição católica sobre a possessão e é uma clara resposta à obra de Aubin. La Menardaye apoiou a visão católica, afirmando que as evidências apresentadas no julgamento era válidas; e que comportamento estranho das freiras foi devido a sua possessão; afirmava que Richelieu não foi motivado por vingança pessoal; e os indivíduos envolvidos no caso, os exorcistas, juízes e Laubardemont, foram irrepreensíveis.

Outra obra A "Histoire de la abrégée Possession des Ursulines de Loudun, et des Peines" do Padre Surin, que foi o mais dedicado exorcista de Loudun foi publicado em 1828. Padre Surin escreveu esta peça depois de deixar Loudun como exorcista de Jeanne no final de 1640. Como muitos outros de sua época, Surin acreditava em possessões e demônios, e como Exorcista de longo prazo da Jeanne, ele sinceramente acreditava que ela estava possuída. A primeira metade dos 21 textos se concentra em Loudun e suas experiências como exorcista de Jeanne; no segundo semestre, Surin descreve sua própria possessão.

A obra de Alphonse Bleau, "*d'Histoire sur la Ville et les Possédées de Loudun*" (1877) se discorda das publicações anteriores sobre a possessão das freiras de Loudun. Bleau argumentou que a doença mental e que acometia as freiras. Além disso, ele afirmou que Urbain Grandier morreu vítima de um "assassinato judicial.

A Biblioteca consultada também foi uma cópia da autobiografia Jeanne des Anges ", "*Soeur Jeanne des Anges, Supérieure des Ursulines de Loudun*", que ela escreveu em torno de 1644. Grandier é quase não mencionado; Jeanne se concentra

principalmente na sua possessão e como ela superou isso. O verdadeiro alvo de seu livro parece ser os huguenotes, em vez de o Diabo ou Grandier. No encerramento deste livro, duas cartas de Jeanne são reproduzidas em formato dobrável. Eles são a "*Lettre du Démon Asmodée*[5] *- Ecrite de la main de Soeur Jeanne des Anges*" e "*Lettre de Soeur Jeanne des Anges à Laubardemont*". Este trabalho é parte de um conjunto maior de obras da editora intitulada *Bibliothèque Diabolique*, que inclui uma outra obra sobre a possessão de uma freira, intitulado "*La possession de Jeanne Fery*".

Conclusão de Certeau.

Com muitas obras se contradizendo, e muitas vozes dizendo fatos discordantes só pode significar uma coisa, nenhuma delas é verdadeira, a partir daí Certeau quer achar a verdade e traduz em uma serie de coisas que os documentos não diziam. Acha então as vozes caladas pela história.

Como se vê, Certeau denuncia o subtexto do fato relatado por varias obras. Ele conclui que Grandier foi julgado não por motivos mágicos e diabólicos mas por motivos políticos. Como influente numa importante cidade comercial local ele foi contra a ordem real de derrubar os muros, se alinado com a ameaça Huguenote. Uma ameaça que amarrava as mãos de Richelieu, devido aos contatos comerciais com esses protestantes. Ao mesmo tempo precisava se livrar de um incomodo e poderoso padre em uma cidade influente da França e impedir novas conversões ao protestantismo. Um teatro de exorcismo foi providencial para mostrar o poder místico da igreja católica, ainda que contrariando o recomendado no ritual romano de se fazer exorcismo as portas fechadas, ao contrario, tornou-se um teatro. Com isso ainda Richelieu reafirmou sua influencia na corte real trazendo uma "Santa" (Jeanne des Agnes) para curar a doença do jovem infante.

De Certeau conseguiu ver o subtexto consultando obras além da historia oficial e o folclore sobre o local atual, entrevistou pessoas e chegou a conclusão de uma outra face da história. O relato possessão em Loudun revela algo talvez mais assustador que demônios reais, pois denota que fatos históricos são deslocados para a mentira[6],

[5] Inicialmente durante os exorcismos, faz parte do ritual romano, livro reconhecido pelo magistério católico de como exorcisar, forçar o diabo possessor a se identificar, porem durante os exorcismos eles não se identificavam. Porem mais tarde o chefe dos demônios se identificou como Asmodeu, largamente associado ao demônio da luxuria e um dos príncipes do inferno segundo a narrativa mística judaica - cristã revelada na chave menor de Salomão, um grimório que explica os papéis e invocações dos demônios.

[6] No pensamento judaico cristão o chefe dos demônios é o pai da mentira.

deslocando os conflitos de seus verdadeiros focos: a luta entre poderes religiosos e políticos, os mais sujos interesses humanos são escondidos e culpam algo sobrenatural.

Como próprio autor diz é sempre uma crise humana e não sobrenatural, a maldade (características dos demônios) são negadas pelo homem que é capaz de fazer muita crueldade que pode ser muito humana.

Sobre possessões

Demônios sempre apareceram, melhor sempre são relatados em crises, e há inúmeros relatos na historia. A possessão também é um termo caro na antropologia. É um relato comum em varias culturas e religiões diferentes, mas sempre está ligado a uma situação de crise, alguns relatos oficiais declaram o episódio da possessão, não se pode afirmar cientificamente que uma figura demoníaca exista, mas os relatos estão bem registrados na historia, o que importa é que milhares de pessoas acreditam e isso perfaz um quadro cultural passível de estudo nas Ciências humanas e médicas.

Milhares de caso são registrados em diversas culturas. As mais antigas referências à possessão demoníaca vêm dos sumérios, que acreditavam que todas as doenças do corpo e da mente eram causadas por "demônios de doenças" chamados *gidim*. Nas culturas xamânicas e animistas é um termo recorrente.

Alguns casos relatados na história famosos são: O caso relatado na Cidade Salem, inúmeros registros na idade média, mais atualmente o caso de Anneliese Michel, George Lutkins, Robbie Mannheim, Michael Taylor, Clara Germana Cele e inúmeros relatos nas igrejas pentecostais.

Os diabos sempre aparecem em situações de crise e comoção social, por isso em meio ao pentecostalismo brasileiro, um público sempre oprimido por uma situação econômica e social difícil é comum o quadro de possessão demoníaca. Também cresce no Brasil e na Itália padres católicos exorcistas numa tentativa de conter o crescente ateísmo e conversões a outras religiões. Em meio as crises, a falta de percepção do quadro político econômico, as pessoas precisam culpar alguém por seus diversos fracasso ou de seus amados, porque não culpar o demônio ao invés do alcoolismo ou da drogadição de seu filho, ou de sua conduta criminosa, porque culpam os políticos ou porque não culpar o diabo?

Assim o homem perde a sua responsabilidade, perde a responsabilidade de seus crimes. Passar a responsabilidade para uma pessoa, ainda que seja algo não humano do

sentido que fala Latour, é uma tendência humana, apenas superando tal tendência é que se encaminha para a melhora do gênero humano e a cura interior de seus próprios erros.

Referencia:

CERTEAU, Michel de ([1970], Ed. 2005) La possession de Loudun. Paris, Gallimard ed.

Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação

Guidelines for publication

Normas de Publicação / Guidelines for publication
REVISTA MUNDO ANTIGO

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo
Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores[1]

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 10.

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

O texto deve ser enviado no formato *.DOC ou *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;

[1] Se professor colocar: titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. Se pós-graduando: Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: **(SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página). Exemplo: (DANTAS, 1999, p.25) ou (DANTAS, 1999, pp. 15-20)**
- Citações com mais de três linhas, usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias à compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.

- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.
- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO[2]

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha[3]

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha[4]

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO[5]

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA[6]

---

[2] Conforme normas para artigo.
[3] Conforme normas para artigo.
[4] Se professor colocar: titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. Se pós-graduando: Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.
[5] Conforme normas para artigo.
[6] Conforme normas para artigo

MUNDO ANTIGO Journal

(Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXAMPLE

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors[7]

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC or DOCX

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

• For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;

• To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;

• For captions, font Times New Roman 14;

• To Footnotes, Times New Roman 10;

[7] Se professor colocar: titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. Se pós-graduando: Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

NOTES:

• quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).

• Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.

• Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).

• At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.

2. The bibliography should come next in alphabetical order.

• To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year

• To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.

• For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.

REVIEW - RULES OF PUBLICATION [8]

EXAMPLE

Review title[9]

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French**)**

Name and surname of author or authors [10]

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (diferent from native language).

TEXT[11]

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE[12]

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha
julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com
UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL
City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro
http://www.proac.uff.br/campos/
http://www.pucg.uff.br/

[8] As rules for papers.
[9] As rules for papers.
[10] If you are teacher indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. If you are graduate student indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..
[11] As rules for papers.
[12] If necessary.