

Alétheia - revista de estudos sobre Antiguidade e Medievalo

Volume 1/2, janeiro a julho de 2011

ISSN 1983-2087



Revista *Alétheia* de estudos sobre Antiguidade e
Medievo

Volume 1/2, jan./jul., 2011

ISSN: 1983-2087

Revista *Alétheia* de Estudos sobre Antiguidade e Medieval
ISSN: 1983-2087

Conselho editorial:

Lyvia Vasconcelos Baptista (UFRGS)
Rafael da Costa Campos (Unipampa)

Conselho consultivo:

Maria Beatriz Borba Florenzano (USP)
Ana Teresa Marques Gonçalves (UFG)
Margarida Maria de Carvalho (Unesp-Franca)
Renata Senna Garraffoni (UFPR)
Juliana Bastos Marques (UNIRIO)
Celso Silva Fonseca (UNB)
Anderson Zalewski Vargas (UFRGS)
Luciane Munhoz Omena (UFG)
Norberto Luiz Guarinello (USP)
Fábio Faversoni (UFOP)
Fábio Duarte Joly (UFOP)

Imagem da capa: François Jean-Baptiste Topino-Lebrun, *La mort de Caius Gracchus*, 1792-98, Marseille, musée des Beaux-Arts, concours prix de Rome 1797.

Editorial

É com imenso prazer que apresentamos a edição do volume 01, ano 2011, da Revista *Alétheia*. Agrademos aos autores que contribuíram com este material: Marcus Baccega, Renato dos Santos Barbosa, Alessandro J. Beccari, Rodrigo Pinto de Brito, Joana Campos Clímaco, Arthur Rodrigues Fabrício, Marlon Ângelo Maltauro, Felipe Parisoto, Joabson Xavier Pena, José Joaquim Pereira Melo, João Paulo Pereira Coelho, Jorge Henrique Nunes Pinto, Icles Rodrigues, Lilian Amadei Sais, Daniele Gallindo Gonçalves Silva, Roger Ribeiro da Silva e Guilherme Queiroz de Souza.

A revista *Alétheia* tem a responsabilidade e um grande interesse em incentivar e estimular a circulação e a divulgação contínua de artigos e resenhas que tragam como enfoque principal a pesquisa historiográfica acadêmica concernente aos ramos da Antiguidade e do Medievo, nos âmbitos nacional e internacional. Pensamos ser fundamental a constante renovação de informações e a publicação de trabalhos referentes aos mais variados temas de pesquisa sobre estes dois focos, como forma de se estabelecer um sério instrumento de diálogo, aprofundamento e enriquecimento para a construção de um forte viés de debate historiográfico em nossa área.

A Revista foi criada no ano de 2008 com o propósito claro de se consolidar como instrumento legítimo de diálogo entre diferentes instituições, pesquisas, campos e saberes (História, Antropologia, Filosofia, Lingüística, Filologia, entre outras). A visibilidade que a Revista adquiriu nestes anos é perceptível no aumento de artigos e resenhas enviados para avaliação. A qualidade dos textos e o nível das discussões parecem, de fato, cumprir o propósito principal de veicular o conhecimento e fomentar a discussão acadêmico-científica.

Esperamos que o material aqui apresentado seja de agradável e útil leitura a todos.

Sumário

A MATÉRIA ARTURIANA ENTRE OS ALEMÃES: PODERES E VENTURAS RETÓRICAS DE UM MITO TENSIONADO Marcus Baccega	6
O <i>PAR'HEMÁS</i> EPICURISTA ENQUANTO EVIDÊNCIA DE UMA AÇÃO RESPONSÁVEL EM UM MUNDO DE ACASO E NECESSIDADE Renato dos Santos Barbosa	25
A NAVALHA DE OCKHAM CONTRA OS MODOS DE SIGNIFICAR: A QUERELA DOS UNIVERSAIS NAS GUERRAS LINGÜÍSTICAS DA BAIXA IDADE MÉDIA Alessandro J. Beccari	35
PIRRO E ÍNDIA, SIMILARIDADES ENTRE O PIRRONISMO E O JAINISMO Rodrigo Pinto de Brito	55
ALEXANDRIA ROMANA POR DION CRISÓSTOMO, DION CÁSSIO E HERODIANO Joana Campos Clímaco.....	64
ARISTÓFANES E SUA LISÍSTRATA: UM ESPELHO PARA RELAÇÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE NA ÉPOCA DA GUERRA DO PELOPONESO Arthur Rodrigues Fabrício	88
O CHEIRO DO INIMIGO: ANÁLISE SOBRE A PERCEPÇÃO OLFATIVA A RESPEITO DOS “BÁRBAROS” GERMÂNICOS Marlon Ângelo Maltauro	100
CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA DOS ESTUDOS SOBRE D. ISABEL DE PORTUGAL, DUQUESA DA BORGONHA (1430-1471) Felipe Parisoto	118
FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA DA HISTÓRIA Joabson Xavier Pena	132
A DINÂMICA HISTÓRICA DA FILOSOFIA HELENÍSTICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTOICISMO José Joaquim Pereira Melo e João Paulo Pereira Coelho	144
OTÁVIO AUGUSTO DESSACRALIZADO: QUESTÕES DE TRADUÇÃO, ESTILÍSTICA E DISCURSIVIDADE NO LIVRO II DO <i>DE VITA CAESARUM</i> DE SUETÔNIO Jorge Henrique Nunes Pinto	156
PIEIDADE SANGRENTA: A LEGITIMAÇÃO DA TORTURA NA CAÇA ÀS BRUXAS NA EUROPA Icles Rodrigues	177

DÓLON: O ODISSEU TROIANO?	
Lilian Amadei Sais.....	194
ALGUNS ASPECTOS ACERCA DA FIGURA MASCULINA DO <i>RÎTER</i> (CAVAL(H)EIRO): UM ESTUDO DE CASO EM <i>PARZIVAL</i> DE WOLFRAM VON ESCHENBACH	
Daniele Gallindo Gonçalves Silva	204
CONTINUIDADE DISCURSIVA: O DISCURSO ÓRFICO NA ESCATOLOGIA APRESENTADA NO FÉDON DE PLATÃO	
Roger Ribeiro da Silva.....	220
“ <i>E TODOS PROMETERAM VOLUNTARIAMENTE MORRER PELA FÉ</i> ”: O PROLONGAMENTO DO IDEAL DE CRUZADA MEDIEVAL NA CONQUISTA DE MÉXICO-TENOCHTITLÁN (1519 -1521)	
Guilherme Queiroz de Souza	238

A MATÉRIA ARTURIANA ENTRE OS ALEMÃES: PODERES E VENTURAS RETÓRICAS DE UM MITO TENSIONADO

Marcus Baccega¹

Resumo: Este artigo pretende resgatar e discutir os usos retóricos do mito arturiano no Sacro Império Romano-Germânico, assinalando a disputa político-ideológica entre as aristocracias clerical e laica pela qual o mesmo transitou. Compara-se o caso alemão às estratégias de manipulação dos escritos e motivos arturianos na Inglaterra angevina para, então, propor uma leitura retórico-disciplinar do mito em meio a suas tensões. O breve ensaio procura, além de atentar para as especificidades da *Matéria Arturiana Alemã*, apontar para o potencial dos mitemas arturianos como poderoso discurso disciplinar, à maneira de Michel Foucault, no quadro mais amplo na mitologia cristã medieval. Aqui nos deteremos no exame dos *romans Lanzelet e Wigalois*.

Abstract: This article intends to recover and discuss the rhetorical usages of the Arthurian myth in the Holy Roman Empire of the German Nation, pinpointing the political-ideological disputes between the clerical and lay aristocracies, which the myth has gone through. The German case is compared to the manipulation strategies of Arthurian writings and motives in Anglo-Norman England in order to propose a rhetorical-disciplinary reading of the myth. This brief essays attempts, besides attending the specific elements of the *German Arthurian Matter*, to point out these mythemes' potentiality as a disciplinary speech, the way Michel Foucault defines it, within the greater framework of the Medieval Christian Mythology. Here we focus the *romans Lanzelet and Wigalois*.

O presente artigo tem por finalidade recuperar os usos retórico-ideológicos das narrativas e mitemas arturianos no contexto das tensões e disputas políticas do Sacro Império Romano-Germânico. A *Matéria Arturiana Alemã*, como se procura demonstrar neste breve ensaio, foi marcada pela contenda, superposição e, por vezes, confluência entre dois discursos disciplinares cristológicos. Trata-se, por um lado, da normativa clerical emanada da Reforma Pontifical, dita “Gregoriana” e, por outro, do *ethos* cavaleiresco proposto pela nobreza feudal laica, fundamentado no jogo estilizado do amor cortês e na vivência cortesã.

A abordagem aqui pretendida pressupõe um enfoque pouco usual nos estudos arturianos brasileiros, que vincule a discussão dos *corpora* medievais referentes ao Rei

¹ O autor é doutor em História Medieval pela Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). E-mail: marcusbaccega@uol.com.br.

Artur, ao Santo Graal e aos Cavaleiros da Távola Redonda não ao campo da convenção de ficcionalidade da Literatura, e sim à convenção de veridicidade do mito e da Retórica. O propósito de tal leitura é evidenciar a dimensão política do mito arturiano como camada privilegiada de representações centro e tardomedievais, o que significa atentar para a manipulação deste imaginário de longa duração por parte das falas do poder. Os discursos disciplinares, no fundo, constroem e rearticulam o mito cristológico forjado pela Matéria Arturiana, disputando a hegemonia simbólico-ideológica sobre tal rede de narrativas.

O mito consiste, na perspectiva que aqui se adota, em uma narrativa vivenciada e sentida como verdadeira pela sociedade que o formula. Seu conteúdo refere-se às origens do mundo e do homem, tais como se apresentam na atualidade, portanto a uma realidade que se processou *in illo tempore*, antes do tempo da história (Eliade, 2002: 11-12). Para Hilário Franco Júnior, trata-se, talvez, do construto cultural mais próximo ao nível da mentalidade, sendo a forma cultural pela qual as sociedades tradicionais enunciam e apreendem o universo. A narrativa mítica adquire uma função normativa e pedagógica ao instituir palavras, gestos, ritos, eventos, pensamentos e até sentimentos, todos atuando como arquétipos, prefigurações *in illo tempore*. Assim, o mito configura uma forma de controle sobre a realidade externa e interna do homem, integrando o campo da ideologia (Franco Jr., 2010: 26-28).

Os textos arturianos devem, por conseguinte, ser considerados como gêneros retóricos, não literários, haja vista que veiculavam conteúdos narrativos vistos como verdadeiros pelos homens do período alto e centromedieval (mito). Para os fins deste trabalho, pode-se pensar em *gênero retórico* como um conjunto articulado de convenções textuais, estilísticas e formais que visam ao convencimento ou persuasão de um público destinatário, um *auditório*. Ao efetivar esse discurso persuasivo, todo gênero retórico mobiliza uma *tópica*, ou seja, um conjunto de *topoi*, lugares-comuns típicos e adequados às convenções que definem seu *decoro*, e que se expressam concretamente por meio de *tropos* ou figuras de linguagem, recorrentes em seus textos (Pécora, 2001: 12).

A *auctoritas*, para a cultura erudita medieval, em matéria retórica foi, certamente, Aristóteles, cuja reflexão teria sido transmitida por meio de outro grande *rhetor* do Estoicismo tardio, o romano Cícero. Todavia, ao lado de *De inuentione* (c. 81 a.C.),

reconhecida como obra deste orador romano, os teólogos medievais atribuíam maior peso de autoridade ao livro de um Pseudo-Cícero, *Rhetorica ad Herennium* (c. 90 d.C.). De qualquer forma, o que tais escritos veiculavam era sempre a reflexão retórica de matriz aristotélica, consagrada na *Arte Retórica*.

Aristóteles afirma que “é igualmente evidente que, em um debate, devemos limitar-nos a demonstrar que o fato existe ou não existe, sucedeu ou não sucedeu” (*Arte Ret.* I, 1, 6). A Retórica se estrutura em torno dos entinemas, formas de silogismo em que se efetua uma demonstração da veridicidade e da correção das afirmações de um orador. Em Aristóteles, o entinema apresenta uma distinção fundamental com relação ao silogismo apodíctico, pois nesse último as duas premissas, maior e menor, estão patentes e a conclusão é uma decorrência necessária da adequação entre ambas. No entinema, uma das premissas é apenas pressuposta, não enunciada textualmente, ou pode mesmo não existir, precisando advir de uma invenção discursiva do orador. Neste caso, a conclusão não é *necessária*, mas apenas *possível* e, se defendida de modo persuasivo pelo orador, pode ser *provável*.

O filósofo de Estagira sacramenta a função e a utilidade da Retórica por meio da afirmação de que o verdadeiro e o justo, objetos desta Arte, são naturalmente preferíveis em relação a seus contrários. Assim, muitas vezes o esforço de persuasão racional do auditório se dá em nome das insuficiências do discurso comum, distinto daquele da Lógica Formal, em apresentar um grau peremptório de certeza. A verdade finda por triunfar por meio da argumentação entinemática. Essa última precisa ser constituída de modo eficaz e mostrar-se apta para debelar a argumentação antagônica, aquela que não guarda compromisso com o verdadeiro e o justo.

O mito arturiano constituiu matéria privilegiada para a efabulação de um gênero retórico epidítico (demonstrativo) típico do período centromedieval (séculos XI a XIII), o *roman*. Tal modo poético-narrativo, que Paul Zumthor considera uma *forma da História* na Idade Média Central (Zumthor, 1972: 410-411), engendrou grandes *exempla* para a conduta e a autorrepresentação do estrato cavaleiresco pertencente à pequena nobreza feudal, o que explica a ávida disputa por sua hegemonia discursiva entre clérigos e nobres seculares.

Na verdade, em seu afã de constituir o ideal da *plenitudo potestatis*, tal como preconizado pelo Papa Gregório VII (1073-1085), desde o período anterior a seu

Pontificado – quando ainda era o monge cluniacense Hildebrando – a Reforma Pontifícia procurou erigir, na verdade, um sofisticado instrumental de controle e normatização do próprio maravilhoso medieval, com destaque para a Matéria da Bretanha.

Este projeto, utópico à sua maneira, destinou-se à constituição terrena de uma sociedade ideal que antecipasse a Jerusalém Celestial. Preconizou, neste esteio, que o Papa, lugar-tenente do próprio Cristo na Terra, fosse *caput* de toda a Cristandade, detentor que era da *auctoritas* transmitida a São Pedro por Cristo, ao outorgar-lhe as chaves para “ligar e desligar na Terra e nos Céus”. Superior à *potestas* temporal, também concedida por Deus ao Pontífice e cedida em exercício aos príncipes e ao Imperador Romano-Germânico, esta autoridade papal deveria implicar, *ipso facto*, uma jurisdição universal sobre o orbe cristão. Os primeiros ensaios, ainda fundamentados em Gelásio I (492-496), dessa Teocracia Pontifícia, observam-se com o Papa Nicolau I (858-867), ocorrendo seu apogeu com Gregório VII e seu declínio com o IV Concílio de Latrão, em 1215.

Apenas a partir desta chave interpretativa será factível compreender o projeto clerical de sujeição da aristocracia laica, a que essa nobreza responde, nas palavras de Jacques Le Goff, com uma “reação folclórica”, reavivando um legado pagão ancestral, greco-romano, celta e germânico, também identificável nas narrativas arturianas.

Neste espectro, passemos ao resgate das formas de uso retórico que a Matéria Arturiana conheceu durante a Idade Média Central, para que, ao fim, possamos compreender suas venturas discursivo-disciplinares no Sacro Império Romano-Germânico.

Em primeiro lugar, faz-se necessário analisar o manuseio do mito arturiano por parte da dinastia dos Plantagenetas na Inglaterra. Quando se pensa no processo de difusão das narrativas arturianas nas Ilhas Britânicas, não se pode esquecer o intenso messianismo – em grande medida nutrido pelos celtas – forjado a propósito de um retorno escatológico de Artur.

Tal messianismo se vinculava, fundamentalmente, à Abadia de Glastonbury, em Gales, que reunia escritos de origem céltica e muitos monges irlandeses. Reputava-se fundada por José de Arimateia quando de seu êxodo da Palestina, tendo-se lá desenvolvido uma devoção cultural a esse fundador mítico, o que, em última instância,

pretendia legitimizar a própria antiguidade da Igreja Católica inglesa. Igreja que procederia, indiretamente, do próprio José de Arimatéia, pois seu filho Josephus teria sido o primeiro bispo das Ilhas Britânicas. Não por outra razão, articulando as pretensões de isonomia e autonomia da Sé inglesa, a pretexto da antiguidade da Abadia de Glastonbury, ao projeto centralizador e autoemancipatório – em relação à Sé Romana e à pretensão de universalidade política do Sacro Império Romano-Germânico – acalentado pelos Plantagenetas, aparece uma crônica, portanto um escrito do gênero historiográfico, *De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae* (c. 1130 d.C.) de William of Malmesbury.

De acordo com Richard Barber, o apogeu do projeto plantageneta de identificar Glastonbury a José de Arimatéia e à própria ilha mítica de Avalon deu-se no século XV, sob a influência do abade Richard Bere, que impulsionou o culto ao primeiro guardião do Santo Graal, vindo a alterar o selo de armas da abadia, para incluir a figura de José de Arimateia. Já era corrente, todavia, a versão oral de que o decurião judeu estaria sepultado na igreja antiga de Glastonbury, incendiada em 1184 d.C., e de que o decurião teria aportado a esse mosteiro duas ampolas, com o sangue e o suor de Cristo (Barber, 2005: 133).

Tal narrativa foi atribuída a um escritor semianônimo de nome Melkin, para quem a descoberta do sepulcro de Arimatéia, durante os trabalhos de reconstrução da abadia após o incêndio em 1184 d.C., teria revelado um cadáver incorrupto, signo evidente de santidade. Ainda em 1345, o rei inglês Eduardo III encorajou a busca por este túmulo, missão que Henrique V ordenaria aos próprios monges em 1419. Esta temática, discutida no Concílio de Constança (1414-1418), foi posteriormente esquecida, sendo apenas resgatada na Inglaterra anglicana, quando se atribuiu a origem de uma relíquia identificada com o próprio Graal à Abadia de Glastonbury².

Autonomizar a Sé inglesa em relação ao poder papal já é, evidentemente, um avanço no processo de centralização da monarquia britânica. Neste lastro, ainda que Roma pudesse reivindicar a supremacia sobre todos os demais bispados, apelando para a presença dos vestígios mortais de São Pedro e São Paulo *intramuros*, seria efetivamente árduo contrapor-se, com êxito retórico, a uma narrativa cristológica em que uma Sé, se não propriamente fundada por um Apóstolo, pois José de Arimatéia não pertencia ao

² *Idem ibidem.*

círculo dos 12, figuraria como aquela em que o discípulo secreto de Cristo ocultou o próprio Sangue do Senhor, contido, mais ainda, no cálice da Santa Ceia. Nada poderia, por coerência com a mitologia cristã, superar, em relevância e dever de adoração, o que seria a relíquia por excelência do próprio Cristo, seu sangue.

No entanto, apesar de Richard Barber considerar que tal se deu sob Richard Bere no século XV, para o que mais importa neste estudo, o apogeu do projeto mito-ideológico da monarquia britânica com relação a Glastonbury ocorre sob o reinado de Henrique II (1154-1189 d.C.). Nesse momento, esta “oficina de falsificações”, como Ferdinand Lot se referia à Abadia (Franco Jr., 2010: 178), engenha a fabricação da coincidência do túmulo de Artur com o território de Glastonbury.

Isso propiciou a difusão das narrativas arturianas por diversos estratos sociais, o que se denota pela alusão ao regresso messiânico de Artur e à própria Távola Redonda no *Roman de Brut* (1155 d.C.), do normando Robert Wace. Tal *roman* correspondeu à adaptação poética da *Historia regum Britanniae*, de Geoffrey de Monmouth (1136-1138 d.C.), por solicitação de Henrique II, que desejava uma epopéia versificada para consagrar uma narrativa de laude à Dinastia Plantageneta, apta a suplantiar a celebridade da *Chanson de Roland*. Desta última se valiam os Capetos franceses para exaltar suas glórias e, assim, legitimar seu poder político, vinculando sua linhagem, diretamente, a Carlos Magno (Megale, 2001: 135-136).

Como aponta Hilário Franco Júnior, tanto os Angevinos como os Capetos procuravam legitimar sua suserania a partir da constituição de uma ancestralidade heróica e predestinada à realeza. Mas havia um ponto mais concreto e ingente. A monarquia francesa ameaçava os territórios continentais sob jurisdição anglo-normanda, principalmente a Bretanha e a Normandia. Há relatos arturianos, na Grande Ilha, em que o Rei de Logres marcha sobre a Gália, em apoio ao Rei Hoel da Armórica (personagem recorrente também nos enredos tristânicos). Seria inevitável a associação legitimadora com relação à felonía praticada pelo Rei Henrique I Plantageneta (1100-1135 d.C.), filho de Guilherme, o Conquistador, face a seu suserano, o Rei Luís VI da França (1108-1137 d.C.) (Franco Jr, 2010: 177).

Com efeito, o rei anglo-normando Henrique II teria ordenado, em 1189, que se procurassem os vestígios mortais de Artur no terreno da abadia, identificada à ilha de Avalon (já que se situava em meio a um pântano), o que teria redundado na descoberta

de ossos gigantescos de um homem e uma mulher, juntos a uma cruz de chumbo, em que se encontrava a inscrição latina *Hic jacet Artorius, Rex Britonnum* (“aqui jaz Artur, rei dos bretões”). De acordo com o cortesão do referido monarca e arquediácono de Brecon, Gerald of Wales (c. 1146 – c. 1223 d.C.)³, o sepulcro de Artur teria sido encontrado nesse mesmo ano e de forma intencional (*De Principis Instructione*, I, 20). Henrique II interpretou a descoberta como evidência inconfutável de que Artur estaria morto, como qualquer outro homem, o que deveria condenar as esperanças messiânicas dos celtas sobre o futuro Reino de Artur. Isso implicava, evidentemente, a projeção, ressignificada, do messianismo artúrico sobre a casa normanda dos Plantagenetas⁴.

Autorrepresentada como ponto inicial de evangelização da Grande Ilha, a Abadia de Glastonbury inicia um processo de produção de documentos atestando a presença do cadáver de Artur em seu cemitério. O sepulcro do Rei teria sido identificado originariamente na capela dedicada à Virgem Maria, o que alude à proteção da Mãe de Deus ao Rei, como consta dos *Annales Cambriae*, documento do século X d.C, atribuído, por vezes, a Nennius, a Gerald of Wales e ao *cyffarwyd* (“bardo”) Taliesin. Dentre os textos que, posteriormente, reconhecem a presença do sepulcro de Artur em Glastonbury, destacam-se, por parte dos escribas abaciais, a crônica de William of Malmsbury (*De Antiquitate Glastoniensis Ecclesiae*, c. 1171 d.C.); por parte dos compiladores da Pequena Betranha, o *roman Estoire dou Graal* (*Livre de Joseph d’Arimatie*) do primeiro ciclo de prosificação da matéria arturiana, atribuído a Robert de Boron.

Em 1277 d.C., Eduardo da Inglaterra (1272-1307 d.C.) conseguiu derrotar os galeses, feito não pouco importante se considerada a duradoura resistência de Gales à suserania inglesa (entre 1157 e 1165 d.C., Henrique II tentou, em vão, impor-lhes seu domínio), mais longa que a gaélica, pois a Irlanda reconhece o Rei da Inglaterra como senhor em 1171 e a Escócia, em 1174. Para tentar neutralizar o potencial de resistência e combate dos galeses, o monarca inglês ordena o traslado dos vestígios mortais de Artur da capela

³ Gerald of Wales, de ascendência normanda e galesa, era também conhecido como Giraldus Cambrensis ou Gerard de Cambrai (ou de Barri). Não pode, no entanto, ser confundido com outra figura histórica homônima, o bispo francês Gerard de Cambrai, falecido em c. 1051, que se notabilizou, ao lado de Adalbéron de Laon, como opositor tenaz da *Paz de Deus* e ideólogo da tripartição dos *ordines* medievais em *oratores*, *bellatores* e *laboratores*.

⁴ Não é acidental que também a Siegfried, herói das sagas germânicas, fossem atribuídos ossos gigantes, que Frederico III (1415-1493 d.C.), do Sacro Império Romano-Germânico, procurou em Worms, em 1488.

dedicada à Virgem para o altar da igreja abacial. Pretendia, como é óbvio, convencer os oponentes de que o mítico Rei dos Bretões estava morto e, por conseguinte, não regressaria para libertá-los ou restituir a glória pretéria a uma Camelot celta.

A introdução de manuscritos da Matéria da Bretanha ao universo cultural alemão se teria iniciado com os trabalhos associados a Hartmann von Aue, que se ocupou em adaptar *Erec et Enide* e *Yvain (Le chevalier au lion, c. 1180-1220 d.C.)*, de Chrétien de Troyes, para o *Mittelhochdeutsch* (Médio Alto-Alemão)⁵. Os escritos de Hartmann consagraram-se como modelo ou moldura tópica para as demais narrativas romanescas que se desenvolveriam, até ultrapassando a temática arturiana, no Sacro Império Romano-Germânico. A influência de tais compilações apresentou ainda maior profundidade se considerarmos que as virtudes cavaleirescas veiculadas pelos *Romans* de Hartmann logo se tornariam o padrão de comportamento estilizado que se exigia da cavalaria alemã. Ao mesmo tempo, as aventuras cavaleirescas versificadas em alemão por esse *Epiker*⁶ afirmaram-se como verdadeiro espelho e ideal de estilização de futuras narrativas a serem declamadas nas cortes principescas e senhoriais alemãs.

Hartmann von Aue era um ator social pertencente ao estrato da cultura intermediária, ostentando o *status* social de cavaleiro, mas letrado e versado em saberes clericais (cultura de alto repertório). Em sua epopéia em verso *Der arme Heinrich (O pobre Henrique, c. 1190 d.C.)*, descreve a si mesmo como um cavaleiro instruído, “capaz de ler qualquer coisa que tenha sido escrita”. Com efeito, seus escritos sugerem familiaridade com a Retórica clássica e os cânones pedagógicos ensinados nas escolas dominicais do século XII, bem como com a Teologia Escolástica e a Filosofia de Aristóteles. Ademais, Hartmann se qualifica como *dienstman (dienstherr)* ou *ministerialis*, ofertando seus préstimos de cortesão letrado em uma corte senhorial almana em Aue.

Convém assinalar que os *ministeriales* foram protagonistas, ao longo do período centromedieval, de um processo de mobilidade e ascensão social no seio de uma sociedade *ordenada* (formada por *ordines*) como a do Império Germânico. Inicialmente

⁵ Observe-se que este período de introdução da Matéria da Bretanha no Sacro Império Romano-Germânico correspondeu ao que muitos historiadores da literatura convencionaram designar por *Primeiro Florescimento da Literatura Alemã*, sendo o *Segundo Florescimento* contemporâneo ao surgimento do Classicismo e do Romantismo Alemão, na transição entre os séculos XVIII e XIX.

⁶ Os medievalistas alemães empregam o termo *Epos* também para referências às canções de gesta e aos *romans* centromedievais. Daí a possibilidade de qualificar, em alemão, compiladores como Hartmann von

servos na casa do senhor feudal, os *dienstherren*, acabam por se tornar homens de confiança dos altos escalões da nobreza, paulatinamente atingindo uma posição de certo destaque social no Sacro Império. A princípio, não detinham direitos ou prerrogativas feudais, mas devido a sua proximidade e relativa intimidade com seus senhores, foram incorporados aos quadros do *ordo* nobiliárquico. Os ideais cavaleirescos transmitidos pelos escritos romanescos seriam apropriados por esta camada social, em seu processo de nobilitação, como sua autorrepresentação estilizada.

Neste quadro de produção, circulação e apropriação da matéria cavaleiresca no seio da sociedade alemã, a Matéria Arturiana conheceu inegável preeminência retórica. Uma primeira nota distintiva, no que se refere aos mitemas arturianos em terras alemãs, foi sua apropriação insurgente por parte da nobreza de espada, com o fito de resistir às investidas clericalizantes tão hegemônicas nos caminhos da Matéria da Bretanha na cultura francesa. Por exemplo, na narrativa de Ulrich von Zatzikhoven, *Lanzelet* (c.1194-1205 d.C.), Lancelot (Lanzelet) figura como herdeiro do trono de Genewis, ascendendo à condição régia ao final do conto e estabelecendo uma linhagem sucessória. Assim que assegura sua condição régia, justamente com o intuito de também assegurar a suserania de seus 4 filhos, o cavaleiro-rei outorga a cada qual um domínio. De modo também distinto de Chrétien de Troyes em seu *Le chevalier de la charrette* (1179 d.C.), *Lanzelet* apresenta uma descrição minuciosa da vida do cavaleiro, iniciando pela educação cortesã e cavaleiresca que recebeu da Rainha da Ilha das Donzelas.

Em *Lanzelet* o pai do protagonista não é vítima de felonias e usurpação de seus domínios, mas agente doloso de outro ilícito feudovassálico, ao oposto do que se relata no *Agravain* francês (c. 1230-1240 d.C.). Se, neste último conto, o Rei Ban e sua esposa, Elaine de Corbenic, são traídos por um vassalo, o Rei Claudas, que se apodera dos domínios de Ban e o assassina, o pai de Lancelot ostenta, em *Lanzelet*, comportamento tirânico, ofendendo seus *barones* ao descumprir suas obrigações contratuais como suserano, razão pela qual será destronado e assassinado. Será apenas após a derrota de Iweret, o pai de sua futura consorte Iblis, que Lancelot adquire informações sobre sua linhagem e sua filiação ao Rei Pant de Genewis e a uma irmã do Rei Artur, Clarine.

Ao final da narrativa, Lancelot recobra o respeito e a lealdade dos antigos vassallos de

seu pai, por meio de sua capacidade de agir com generosidade (*milte*), louvada como virtude principesca, ao mesmo tempo em que conserva intacta sua autoridade senhorial. Portanto, *Lanzelet* apresenta uma perspectiva régia das relações de poder no interior do *ordo* nobiliárquico. Lancelot, na verdade, parte em demanda de sua identidade original de rei feudal, buscando uma esposa que o possa fazer ascender ao trono, a exemplo dos cavaleiros andantes, secundogênitos, não herdeiros, dos senhores feudais e que pervagam à procura de dotes e bons casamentos.

Apesar de figurar também em *Lanzelet*, a Rainha Guinevere é referida, nesse texto, como uma das esposas, dentre as seis em relação às quais o cavaleiro mostra legítimo direito ao casamento, e que o herói entrega ao Rei Artur. Tal direito origina-se sempre que Lancelot triunfa nos embates contra os pais ou tios dessas mulheres. No caso específico de Guinevere, o cavaleiro acede à prerrogativa de desposá-la quando o Rei Valerin a reivindica na condição de sua noiva de outrora, sendo que a mesma se recusa a contrair matrimônio. Assim, não se apresenta o clássico triângulo amoroso entre Artur, Guinevere e Lancelot, ao passo que se conservaram elementos, ainda que existentes apenas em potência e nunca atualizados, da poligamia, recorrente entre celtas e alanos, cujos espólios culturais contribuíram para a gesta da Matéria da Bretanha.

Silvia Ranawake percebeu um paralelismo entre as fases da vida de Lancelot na compilação de Ulrich von Zatzikhoven e a idealização, por parte da nobreza feudal, a respeito da educação aristocrática de seus filhos. Assim como Lancelot passa sua infância no exílio em relação ao reino de Genewis, os *infantes* são educados entre as mulheres, sem convívio com a sociedade cavaleiresca, uma forma de parentesco espiritual masculino. Note-se, por exemplo, que a Rainha da Ilha das Donzelas proporciona a Lancelot educação física, social e moral, porém não militar. Atingindo a idade da razão, sete anos, Lancelot parte em busca de sua identidade régia e torna-se cavaleiro (Ranawake, 2000: 47).

Paralelamente, quando o *infans* (“sem fala”) se faz *puer* (“menino”), passa a conviver com os homens de sua linhagem e seus vassalos. Isso se dá aos 7 anos, sendo conveniente recordar a lição de Jean-Claude Schmitt de que essa é a idade em que as crianças se tornariam seres racionais. Tempo a que o historiador alsaciano alude como *âge de discrétion*, idade do discernimento. Nesta ocasião, devem aprender a recitar decor as três orações essenciais à prática devocional preconizada pela aristocracia

espiritual: o *Pai Nosso*, o *Credo* e a *Ave Maria* (Schmitt, 2001: 108).

Por fim, Ranawake reconhece em duas aventuras bem-sucedidas do cavaleiro uma forma de metaforizar a passagem definitiva para o mundo adulto, quando o *puer* é tornado *armiger* (“escudeiro”), requisito para ingressar no mundo cavaleiresco, em que poderá, no futuro, ser armado e sagrado cavaleiro. Trata-se, em *Lanzelet*, dos episódios em que Lancelot lidera um exército para libertar seus primos, Erec e Walewein e, adentrando o maravilhoso cavaleiresco, desfaz o encantamento que transformou uma princesa em dragão, aceitando beijar a besta. A passagem para a idade da *gravitas* será sacramentada com a admissão, de pleno direito, do cavaleiro à Távola Redonda e ao convívio de Artur (Ranawake, 2000: 47-48).

O que mais nos interessa é perceber o esforço de desnegativização do cavaleiro Lancelot, revertendo o processo contrário, acentuado nos ciclos de prosificação da Matéria da Bretanha em terras francesas. Além de não mais ser o condestável que comete felonias e, de forma simbólica, até um adultério incestuoso, se pensarmos que a Rainha é uma mãe simbólica para seus súditos, Lancelot restaura a justiça em seu reino hereditário de Genewis. Não parece desprovido de sentido e pertinência aqui entender *Genewis* como uma reapropriação mito-poética, ao nível da cultura intermediária de expressão vernácula alemã, do nome grego do *Bereshit* bíblico, vale afirmar, *Genesis*. Se tal ilação não for despropositada, há, na aventura de *Lanzelet*, uma metaforização da História da Salvação, mas moldada e retoricamente mobilizada em função do *ethos* nobiliárquico e sua projeção cavaleiresca.

Mas se já era possível perceber, em *Lanzelet*, um eloquente índice de distanciamento da tradição arturiana alemã em relação à francesa – lugar retórico, por excelência, do discurso disciplinar clericalizante da Reforma Pontifícia – outro *Roman* arturiano germânico, *Wigalois*, de Wirnt von Grafenberg, parece apontar para o paroxismo desta tendência. Este escrito, extremamente popular entre os alemães, do século XIII até o XVII, conheceu vários manuscritos, uma recensão em prosa no século XIV (*Wigaleis vom Rade*), uma adaptação em verso quatrocentista, *Floreis und Wigaleis*. Foi também o único *Roman* arturiano que, ainda no período medieval, recebeu uma adaptação para o iídiche, *Ritter Widuwilt* (intitulado, em alguns códices, *Kinig Artus hof*), datada também do século XV.

Wigalois não passa por qualquer crise interna ou dilema moral que descortine

qualquer índice de esfericidade ou introspecção, individuação, do protagonista. O que, à primeira vista, poderia parecer apenas a continuidade dos heróis celebrados nas canções de gesta altomedievais ou nos primeiros *romans* em verso, na verdade, é algo insólito quando se trata da personagem-título de *Wigalois*. Isso na medida em que o virtuoso cavaleiro encarna, de modo compatibilizado e não contraditório, os dois *ethoi* que se prescrevem, a partir de duas matrizes retóricas concorrentes, para a cavalaria.

Com efeito, convivem no herói *Wigalois*, por um lado, o ideal estilizado do cavaleiro cortesão, que procura uma noiva para adquirir um bom dote e ascender à condição de herdeiro de direitos feudais; por outro lado, o cavaleiro profético e messianicamente eleito por Deus para desempenhar uma missão salvífica e cristológica, que transforma a aventura, de uma ocasião de demonstração de proeza bélica, em peregrinação e auto de fé.

A condição de escolhido por Deus para cumprir uma função providencial, que talvez possamos considerar escatológica, já se antevê no fato de que, além do Rei Artur, apenas *Wigalois* pode sentar-se sobre a Pedra da Virtude. Herói cristológico, encomenda-se a Deus, acatando com humildade seus mandamentos e traz sempre um crucifixo ao peito, sobre a loriga, e ora ao Senhor antes de adentrar o castelo de Glois, onde derrotará o antagonista do enredo, Roaz von Glois. Como observa Volker Honemann, Deus cumula *Wigalois* de provações – sempre aventurescas – para moldar seu espírito à Sua vontade, de modo que a ação inicialmente errática do cavaleiro, ao ceifar a vida de seus adversários a esmo, torna-se progressivamente ação consciente da vontade de Cristo (Honemann, 2000: 147).

Na alternância de móveis morais que impelem *Wigalois* – o amor terreno e o amor de Deus – cada qual exerce uma função, convergindo para o desfecho decidido pela Providência. O maravilhoso de inspiração bíblica conhece expressão também no fato de *Wigalois* portar uma flor da árvore do Jardim do Éden, que o protege do hálito feroz do dragão. Esta besta mítica representa, em visão comparativa das mitologias do Crescente Fértil, o mal, o antípoda das divindades benéficas. Derrotar o dragão, ou de alguma forma rebater suas investidas, significa, em linguagem simbólica, restaurar a ordem primordial cosmogônica, já que se aniquila o Inimigo. Se, já no Mazdaísmo, o dragão exerce a função escatológica de devorar um terço da humanidade, quando liberto das correntes por Arimã, também na tradição judaico-cristã o Inimigo de Deus se reveste

desta forma. Não se trata apenas de pensar a figura do Diabo, o que seria anacrônico para o Antigo Testamento, mas quaisquer inimigos do Povo Eleito. Não por outra razão, o profeta Jeremias refere-se a Nabucodonosor da Babilônia como dragão (Jr. 51, 34), o que Ezequiel repete quanto ao faraó egípcio (Ez. 32,2).

O escriba de *Wigalois*, utilizando-se do *topos* retórico cristão da *humilitas*, insiste em sua ausência de domínio sobre a retórica. Por tal razão, roga a Deus que ilumine sua “mente débil” para bem compor este seu primeiro trabalho. No entanto, denota justamente o oposto na maneira inovadora, mesmo perante a Retórica aristotélica então revivescida no Ocidente medieval, como dirige sua fala ao leitor (auditório restrito).

O foco narrativo corporifica uma espécie de voz do próprio livro, lançando indagações retóricas como “quem é o bom homem que me abriu?”, que resgatam a ênfase do Estoicismo tardio sobre o *bonus uir* ou *bonus paterfamilias* (justamente o “bom homem”), mas ultrapassando os cânones do Mundo Clássico e ensaiando modos retóricos próprios. Daí a interessante emergência, nesta narrativa, do tropo retórico da *prosopopéia* (personificação) no narrador anônimo-coletivo. O narrador-livro declara, já no início do Prólogo, sua intenção de relatar um conto (*maere*), que lhe foi confidenciado por um escudeiro (*maere von knappe geseit*), expediente retórico de avocação de uma garantia de veracidade para o relato.

Do ponto de vista do discurso retórico de auto-representação do *ordo* nobiliárquico, que é dissonante, mas ainda – e sempre – cristão, instaura-se em *Wigalois* um *ethos* cavaleiresco particular que se pretende veicular como forja identitária e instrumento de um ideal de estratificação social em que a nobreza feudal figure como ápice da estrutura social. Assim como, nas palavras de André, o Capelão, em *Tractatus de amore* (1184 d.C.), é necessário distinguir claramente o *fin’amor* do ambiente aristocrático cortesão em relação ao amor dito vulgar dos servos da gleba, o narrador-livro de *Wigalois* avoca para si a missão de criticar os desvios desse *ethos*. Há um episódio na trama em que o protagonista, inconsciente à margem de um lago após o embate letal com o dragão, imagina que sua vida pregressa foi apenas um sonho e que, na verdade, era o “desprezível filho de um camponês” (HONEMANN, 2001: 147).

Além dos episódios narrados, o livro, como foco narrativo personificado, sempre endereça aos leitores (auditório em sentido amplo), críticas e comentários mordazes acerca daquilo que, a seu ver, caracteriza o envilecimento da cavalaria no Sacro Império

Romano-Germânico, além de temas de ordem mais geral. A voz do conto aproveita-se da cena em que Wigalois vence um gigante e dele obtém a promessa de escoltar uma donzela até a Corte de Artur sem molestá-la para lamentar que, em seu presente, muitas pessoas não cumprem a palavra empenhada (*schwur*).

É óbvia a remissão do episódio à grande causa de rescisão do contrato feudovassálico, a felonía, sendo que o narrador afirma que, ao tempo em que viveu o virtuoso cavaleiro Wigalois, alguém que abjurasse de uma promessa seria excluído do convívio social. Em sua fala elegíaca, deplora ainda a perda de vigência das velhas leis feudais e sublinha a convicção de que a honra (*êre*) não pode conviver com a desídia (*gemach*) e a falsidade. Seu antônimo elogiado, a lealdade, deveria ser detectável no olhar de qualquer pessoa. Há uma construção retórica inaugural em *Wigalois*, a propósito das lamúrias do narrador sobre a deslealdade, a vaidade, a cobiça e a força bruta que observa entre seus coetâneos. A voz semianônima do livro constitui para si um *alter ego*, com ele dialogando sobre a situação miserável de alguém desprovido de bens, perante os demais integrantes do *ordo* nobre.

A inaudita capilaridade de *Wigalois* na cultura escrita alemã, com as evidentes repercussões na oralidade correlata, pode ser atestada pelo fato de nos terem restado nada menos de 41 manuscritos desse *Roman*. Vinte e oito estão incompletos, mas, de toda forma, supera-se o número, também impressionante, de 32 manuscritos de *Iwein*. *Wigalois* apenas parece ter sido excedido, em sua profunda pregnância na sociedade alemã centro e baixomedieval, pelo *Parzival* de Wolfram von Eschenbach e, ainda em fins do século XIII, pelo *Jüngerer Titarel*, de Albrecht.

No caso alemão, esta intensa penetração das narrativas arturianas no seio da nobreza feudal não se deve apenas à possibilidade de uso retórico destes mitemas para constituir expressões da “reação folclórica”, mas atendia também a outro projeto político-ideológico mais ambicioso. Trata-se da constituição de uma Teocracia Imperial encarnada no Imperador Alemão.

Datado, como se viu, de c. 1215-1230 d.C., *Wigalois* é contemporâneo da acentuada fragmentação político-jurídica que se seguiu, no Império Alemão, ao término da tentativa de centralização por parte da Casa de Hohenstaufen (c. 1250 d.C.), como sublinha Erwin Theodor Rosenthal, em especial no que se refere ao reinado de

Frederico II (1220-1250 d.C.)⁷.

Frederico I, o Barba-Ruiva (1155-1190), já havia sofrido forte abalo em suas pretensões imperiais sobre o Norte da Península Itálica, derrotado pela Liga Lombarda em Legnano, em 1176 d.C., precisando outorgar-lhes cartas de franquia e reconhecer os estatutos forais elaborados pelo patriciado urbano da Lombardia. Mesmo seu influente protagonismo na Terceira Cruzada (1189-1192) foi eclipsado por sua morte a caminho de Jerusalém, então ocupada pelo Sultão Saladino (desde 1187), à margem do rio Selef, na Cilícia.

Henrique VI (1190-1198) ainda procurou concretizar a pretensão de *Renovatio Imperii*, negociando com a aristocracia laica e com os príncipes eclesiásticos para tornar hereditária a monarquia romano-germânica, então eletiva. Para tanto, além de voltar a promover incursões sobre as cidades italianas do Norte, contraiu matrimônio com Constança, a filha de Rogério II, da monarquia normanda da Sicília, sobre a qual nutria pretensões de suserania. No ano de sua coroação, aprisionou o rei inglês Ricardo Coração-de-Leão e o obrigou a lhe jurar fidelidade feudovassálica. Fez-se coroar Rei da Sicília em 1194 d.C., mas fracassou em seu propósito de constituir um Império Cristão Universal, uma Teocracia Imperial, não resistindo à oposição dos *potentes* laicos e clericais do Sacro Império Romano-Germânico. O Imperador falece antes de iniciar uma cruzada, que planejava para expandir sua órbita de poder sobre o Império Bizantino, em 1198.

Mas seria no período de seu filho e sucessor, Frederico II, que se verificaria a transferência, na prática, de grande parte dos *jura regalia*, as regalias, da figura do Imperador Romano-Germânico para os príncipes e nobres regionais. Esse monarca também procurou consolidar e centralizar o Império Alemão, tentando converter a sucessão eletiva em direito hereditário. Em 1198, foi reconhecido como Rei da Sicília, herdeiro que era do avô Rogério II (1101-1154), prometendo ao Papa Honório III (1216-1227) abdicar da dupla coroa, vale afirmar, não se tornaria Imperador Romano. Seu antecessor, Otto IV de Brunswick (1209-1218), já havia enfrentado as pretensões de estabelecer uma Teocracia Pontifícia por parte do Papa Inocêncio III (1198-1216). Para seu projeto de fortalecimento da Igreja e de uma monarquia papal, este pontífice

⁷ Cf. THEODOR, Erwin. "A Alemanha no Mundo Medieval". In: MONGELLI, LÊNIA MÁRCIA. *Mudanças e Rumos*. O Ocidente Medieval (séculos XI-XIII). Cotia: Íbis, 1997., p.p. 131 a 134.

esforçou-se por impedir que o Imperador se apossasse da Sicília.

O próprio Otto IV já tivera um Anti-imperador concorrente, Philipp von Schwaben, mas conseguiu ser reconhecido legítimo Imperador dos Romanos quando do assassinato de Philipp por parte do príncipe bávaro Otto von Wittlesbach. Todavia, a derrota na Batalha de Bouvines (27 de julho de 1214), em que tomou o partido de João Sem-Terra da Inglaterra (1199-1216), para Felipe Augusto da França (1180-1223), implicou a debilitação do poder tanto dos Plantagenetas Ingleses quanto do Imperador Romano-Germânico perante os Capetos franceses. Mas, antes de seu falecimento em Harzburg, em 1218, Otto IV conseguiu acordar sua sucessão, que caberia a Frederico II, que já atuava como Anti-imperador desde 1212.

Ao fim, o Papa Honório III aceita sagrar Frederico II também Imperador e, em tentativa de atrair o apoio da nobreza feudal alemã em suas pretensões de enfrentar o Papa e a cidades lombardas pela suserania sobre o Norte italiano, concede os *jura regalia* aos aristocratas laicos. Também com intenção de atenuar a oposição papal a seus projetos políticos, e sob o pretexto de retribuir o apoio dos altos eclesiásticos alemães a sua sagração, pactua com eles *Confoederatio cum principibus ecclesiasticis* (1220). Assim aparecem dois documentos de outorga das regalias aos príncipes temporais e espirituais, denominados *Privilegium in favorem principum ecclesiasticorum* (1220) e *Statutum in favorem principum* (1232) (Theodor, 1997: 136-139). Por certo tal processo implicou o fortalecimento dos Príncipes Eleitores do Sacro Império Romano-Germânico, cujo elenco seria formalmente consolidado em 1365, incluindo três arcebispos, de Colônia, Mainz e Trier, o Conde Palatino do Reno, o Margrave de Brandenburgo, o Príncipe da Saxônia e o Rei da Boêmia.

Wigalois traz, de forma estilizada, uma representação eloquente deste processo de descentralização do poder imperial, uma vez que, em seu enredo, a Corte de Artur cessa de ser a referência normativa fundamental para a aventura cavaleiresca, transferindo-se para Korntin, quando se torna domínio de Wigalois. Não é difícil perceber que Wigalois, como cavaleiro, corporifica a autorrepresentação da nobreza feudal e, neste sentido, a transição do poder referencial efetivo, no enredo, de Camelot para Korntin, metaforiza a outorga imperial de poderes aos príncipes temporais do Sacro Império.

Todavia, prossegue, no plano simbólico, a vassalagem com relação ao Imperador Romano-Germânico, que se faz presente, na trama deste *Roman*, no fato de Wigalois

remeter todos os adversários que derrota para a Corte do Rei Artur, onde devem prestar homenagem ao Rei de Logres. A rivalidade franco-germânica também se faz representar no enredo de *Wigalois*, pois o protagonista terá por dever sitiá-lo e conquistar a cidade de Namur. Articulado ao comércio de lã de Flandres e mantendo conexões linhageiras com esta região, o castelão de Namur, vassalo dos Capetos franceses, era tenaz opositor das pretensões dos imperadores alemães de se tornarem suseranos de Flandres.

No contexto das disputas políticas e ideológico-religiosas que caracterizaram a dinâmica interna no Sacro Império Romano-Germânico, bem como suas relações com a Santa Sé, é possível perceber a disputa por hegemonia simbólica sobre a manipulação do mito arturiano por parte de três macro-atores sociais. Os imperadores romano-germânicos procuraram se valer da matéria arturiana para constituir uma narrativa de origem mito-cristológica, que legitimasse sua aspiração ao *dominium mundi* na Cristandade Latina.

Ainda dentro do circuito de apropriações das narrativas arturianas por parte do *ordo nobiliárquico* – não se devendo desconsiderar que, no caso alemão, de fato o Imperador é um *primus inter pares* feudal – pudemos observar como a nobreza de espada se apropria desta memória mito-poética arturiana para tecer a autorrepresentação estilizada de seu próprio estamento, em torno da ideia do cavaleiro cortês, praticante do *fin'amor*.

Neste breve ensaio, detivemo-nos menos na análise do processo de clericalização da Matéria da Bretanha na França, uma vez que nosso intuito foi salientar de que maneira se deu a disputa ideológica em torno do mito arturiano, com evidente destaque para o contexto do Sacro Império Romano-Germânico. O fenômeno de tensionamento e disputa em torno das narrativas arturianas parece ter-se dado em todo o Ocidente medieval, mas vale observar que a Matéria Arturiana Alemã já nasce sob o signo da tensão, da heterodoxia e da resistência (da “reação folclórica”) da aristocracia laica perante a clerical.

Como se evidencia na trama aventuresca de *Wigalois*, com futuras repercussões sobre outro importante texto arturiano alemão, a *Gral-Queste* de Heidelberg (a versão alemã de *A Demanda do Santo Graal*), as investidas normatizadoras da Reforma Pontifical sobre o Ciclo Arturiano precisaram compor um compromisso retórico-ideológico com a “reação folclórica” no contexto alemão. Tal se faz bastante nítido no caso do cavaleiro-protagonista *Wigalois*. Para ser o herói cristológico capaz de

concretizar os desígnios escatológicos da Providência, Wigalois precisa cumprir todos os ritos de um cavaleiro andante cortês, inclusive a conquista de uma noiva e seu dote, o que não o torna distante de Deus.

Ademais, a confluência entre o maravilhoso bíblico-cristão e aquele celto-germânico acena para este compromisso entre as duas aristocracias medievais alemãs. À luz da *Arte Retórica* de Aristóteles, bem como de obras que seguiram seu lastro e constituíram uma *ars rhetorica* medieval, como *De poetica planctu naturae* (1171 d.C.) de Alain de Lille, fundamentada na *Rhetorica ad Herennium* (c. 90 d.C.), percebemos que o debate retórico é o *locus* social – e lugar da memória – em que as formações sociais determinam suas verdades históricas.

Nestes termos, convém assinalar que o campo textual arturiano alemão revelou-se como o lugar retórico não apenas da forja da convenção de veracidade sobre a existência histórica de Artur, dos Cavaleiros da Távola Redonda e do Santo Graal, mas como lugar do consenso. Trata-se aqui, precisamente, da tessitura do acordo de partilha do poder simbólico no interior da camada socialmente hegemônica, à maneira de Antonio Gramsci (*Caderno 13*). Isto significa que, conquanto as disputas fossem acirradas em torno de esta pretensão de monopolizar o mito arturiano e, com ele, construir um projeto cristológico universal de *Republica Christiana* para os cristãos latinos, a Matéria Arturiana Alemã também se configurou como solo simbólico para a reafirmação da condição social dominante dos *potentes* medievais sobre os *pauperes*. O compromisso retórico-político pactuado entre as aristocracias laica e clerical sacramente estes dois setores da nobreza como bloco hegemônico no Império Germânico medieval.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Arte Retórica*. São Paulo: Editora Tecnoprint, 1951. 270 pp.

AUERBACH, Erich. *Mimesis*. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Tübingen: Francke Verlag, 2001. 524 pp.

BARBER, Richard. *The Holy Grail*. Imagination and belief. Cambridge: Harvard University Press, 2004. 464 pp.

FRANCO JR., Hilário. “O Retorno de Artur. O imaginário da política e a política do imaginário no século XII”. In: *Os três dedos de Adão*. Ensaios de Mitologia Medieval. São Paulo: Edusp, 2010. p.p. 173-192.

GRAMSCI, Antonio. *Quaderni del Carcere*. Edizione critica dell' Instituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana. Torino: Einaudi, 2007. 3368 pp.

KÖHLER, Erich. *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2002. 278 pp.

HONEMANN, Volker. "The Wigalois Narratives". In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000. pp. 142-154.

MEGALE, Heitor. *A Demanda do Santo Graal*. Das origens ao códice português. Cotia: Ateliê Editorial, 2001.

PERELMAN, Chaïm. *L'empire rhétorique*. Rhétorique et argumentation. Paris: Vrin, 2002. 218 pp.

RANAWAKE, Silvia. The Emergence of German Arthurian Romance: Hartmann von Aue und Ulrich von Zatzikhoven". In: *The Arthur of the Germans. The Arthurian Legend in Medieval German and Dutch Literature*. Cardiff: University of Wales Press, 2000. pp. 38-53.

THEODOR, Erwin. *A Literatura Alemã*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1980. 190 pp.

_____. "A Alemanha no Mundo Medieval". In: VVAA. *Mudanças e Rumos. O Ocidente Medieval (séculos XI – XIII)*. Cotia: Íbis, 1997. pp. 109-148.

O PAR'HEMÁS EPICURISTA ENQUANTO EVIDÊNCIA DE UMA AÇÃO RESPONSÁVEL EM UM MUNDO DE ACASO E NECESSIDADE

Renato dos Santos Barbosa⁸

Resumo: Embora Epicuro admita a efetiva existência da necessidade e do acaso na natureza, sua concepção acerca da ação autônoma não admite a intromissão nem da necessidade, nem tampouco do acaso. Se a necessidade se estendesse a todas as ações dos homens, então não haveria possibilidade para imputação de responsabilidade por uma ação cometida. Por outro lado, não podemos pautar uma ação na inconstância do acaso, pois, da mesma forma, não poderíamos ser responsáveis por uma ação cometida em completa ausência de intenção e significado. Ao agirmos temos o princípio da ação em nós mesmos. Isso se verifica através do fato de que as pessoas elogiam e reprovam uns aos outros, fato que não ocorreria se agíssemos sempre por necessidade. Para designar essas duas ideias, a saber, que o homem tem a causa de sua ação em si mesmo e que só podemos conhecer isso indiretamente por via de um fenômeno evidente, Epicuro utilizou a expressão *par'hemás*.

Abstract: Although Epicurus admit the effective existence of the necessity and of the chance in nature, its conception of autonomous action does not allow the intrusion nor of the necessity, nor of the chance. If necessity should extend to all the actions of men, then there would be no possibility for attributing responsibility for an action committed. Moreover, we cannot to guide an action in the fickleness of chance, because, likewise, we could not be responsible for an action committed in complete absence of intention and significance. When we act we have the principle of action in ourselves. This is evident by the fact that people praise and blame each other. To designate these two ideas, namely that the man is the cause of your action and that we can only know it indirectly via a phenomenon evident, Epicurus used the expression *par'hemás*.

A ação autônoma ou autárquica é, na filosofia de Epicuro, sempre atrelada à responsabilidade moral, de modo que pensar acerca da liberdade, autarquia ou nos modos em que uma ação é cometida, é, ao mesmo tempo, considerar a responsabilidade do agente sobre sua ação. O que é peculiar na filosofia de Epicuro no que respeita a este assunto é que a responsabilidade moral é tida como um fenômeno que se manifesta através dos atos de reprovação e elogio. Ou seja, o fato de que as pessoas reprovam, criticam e elogiam, implica na crença comum de que o comportamento de alguém pode ser moldado, e isso serve como prova de que não vivemos subjugados pelo destino nem

⁸ Graduando em filosofia e bolsista PIBIC (IC) sob a orientação do Prof. Dr. Markus Figueira da Silva (DEFIL/UFRN). E-mail: renatophronesis@gmail.com.

por uma necessidade (*anánke*) de alcance universal.

O método utilizado pelo mestre do jardim na feitura desse raciocínio é bem semelhante aquele de que se serve em sua exposição sobre os fenômenos celestes e que nada mais é que um princípio de sua canônica: como as sensações, antecipações, sentimentos e a apreensão direta das apresentações do pensamento são critérios de verdade⁹, um evento que ocorra distante da possibilidade de contato sensível só pode ser explicado por via de outro fenômeno semelhante, mas que então se manifeste junto a nós, ou seja, no âmbito de possibilidade de confirmação sensível. Assim, dizia Epicuro que a lua pode ter luz própria ou recebê-la do sol, pois “ainda no âmbito dos sentidos vemos muitos corpos dotados de luz própria e muitos que a recebem de outros” (Dioge. Laert. 10.95).

Isso configura o método das múltiplas explicações, as quais são manifestação da crítica do filósofo do jardim às pretensões daqueles que querem dar uma explicação única para eventos que claramente vão além da capacidade do conhecimento humano. Não obstante, podemos explicar certos eventos naturais se tivermos sempre em vista o conhecimento sensível confirmado, ou seja, o conhecimento daquilo que está junto a nós, no âmbito dos sentidos. De maneira que podemos ter uma opinião (*dóxa*) sobre determinado evento que pode ser verdadeira ou falsa apenas dependendo de não ser contraditada pela experiência sensível do que está próximo de nós.

Resumindo, podemos dizer que sobre aquilo que não cai sob os sentidos ou sobre o que é imperceptível (*ádelon*) só podemos “formar uma opinião através dos indícios que os fenômenos evidentes fornecem” (CONCHE, 1977, p. 35).

Do mesmo modo acontece a respeito da ação. O fenômeno evidente ao qual Epicuro se vale para explicar a ação autônoma ou autárquica (ou sem mestre (*adéspotos*)) é o fato de que a reprovação, o elogio e a punição são práticas unânimes. A hipótese levantada pela teoria democrática, a saber, que tudo ocorre por necessidade, é posta a prova, porém essa hipótese é contraditada pelo fenômeno evidente da responsabilidade moral.

A suposição de uma aplicação do método canônico no campo das ações humanas pode ser corroborada pela observação de duas expressões chave que ocorrem em ambos os contextos, quais sejam: *par’hemás* e *par’hemín*.

⁹ CF. Dioge. Laert. 10.31

Par'hemás foi a expressão escolhida por aqueles que, na ausência de uma expressão grega equivalente à liberdade da vontade nas fontes remanescentes de Epicuro, desejaram encontrar indícios textuais (e talvez um bode expiatório) que comprovassem a hipótese de que Epicuro houvesse sido defensor da liberdade da vontade segundo o modelo Libertarista. Diversas traduções para a expressão foram propostas, embora muitas delas, dado sua dificuldade de tradução, foram influenciadas pela tendência do tradutor a uma interpretação Libertarista dos textos de Epicuro. Com “interpretação Libertarista” queremos dizer que o tradutor compreende a recusa de Epicuro às teorias que encaram o “destino como senhor de tudo” ou da necessidade enquanto alargada até as ações humanas como sendo uma prova de que ele abraça a perspectiva inversa, a saber, que Epicuro está preocupado com a liberdade de escolha ou liberdade da vontade¹⁰. Entretanto, não compartilhamos desse ponto de vista. Sabemos que a expressão *par'hemás* é composta por dois termos: *pará* e *hemás*. O primeiro sempre carrega consigo a noção de proximidade, de vizinhança, e o segundo é o acusativo da primeira pessoa do plural (Cf. MURACHCO, 2007, p. 164 e 592-594). Dentre as traduções disponíveis é preferível a de Bollack: “*ce qui tient à nous*” (o que nos pertence) que acreditamos também poderia ser ainda melhor dito: “aquilo que nos cabe” ou “o que nos concerne”.

Da mesma forma a expressão *par'hemin*, quando utilizada por Epicuro na carta à Pítocles, traz consigo a mesma preposição invariável: *pará*¹¹, mas que, então, somado a ela, aparece a primeira pessoa do plural no dativo em vez de no acusativo, ou seja, em vez de *hemás* aparece *hemin*. Qual é a grande diferença? Diferença não há tanta, pois em vez de traduzirmos *hemim* por “nos”, pronome oblíquo da primeira pessoa do plural, como fazemos ao traduzir *hemás*, traduziremos desta feita por “a nós”, e teremos como resultado da expressão *par'hemim* algo que Conche traduziu muito bem por “*près de nous*” (próximo de nós), mas que poderia ser mantida até mesmo sua tradução mais

¹⁰ Essa interpretação Libertarista parece encontrar suporte nas leituras do poema *De Rerum Natura* de Lucrécio que no livro 2 apresenta a conhecida teoria do *clínamen* ou desvio dos átomos, a qual justificaria o fato de que agimos livres do destino. Entretanto, há várias dúvidas sobre se a teoria do *clínamen* foi de fato obra do mestre do jardim ou se ela foi produto de um de seus discípulos. Ademais, existem outras maneiras de se interpretar até mesmo a teoria do *clínamen* como fez Bobzien em seu artigo *Did Epicurus discover the free Will problem?* em que a função do desvio atômico não é mais entendida como para atuar sobre a escolha livre em determinada ação. Cf. BOBZIEN, S. *Did Epicurus discover the free will problem?* In: *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford University press 19, 287-337, 2000.

¹¹ “que como toda preposição faz parte de um grupo de palavras fixas, [...] que significavam espaço e, por metáfora, tempo, sobretudo espaço e tempo relativos.” (Cf. MURACHCO, 2007, p. 530)

usual: “junto a nós”.

Como dissemos mais acima as expressões *par’hemás* e *par’hemim* que aparecem em contextos diferentes, uma acerca da ação do homem e a outra sobre os eventos naturais imperceptíveis (*ádelon*), são expressões chave para compreender o pensamento de Epicuro sobre a ação autônoma e a responsabilidade moral intimamente ligada a ela. Como vimos, o significado das duas expressões não estão muito distantes um do outro, embora o uso de *par’hemim* seja mais literal que o de *par’hemás*. Observemos que neste último a preposição *pará* foi traduzida por “concerne” ou “cabe” e, ainda, por “pertence”, dando a entender que se trata de algo tão próximo que é evidentemente manifesto e que faz parte de nosso cotidiano e, em última instância, de nós mesmos. Ademais essa interpretação ganha corpo se lembrarmos que *pará* pode ser traduzido como o *chez* da língua francesa ou o “na casa de” do português, trazendo o sentido de intimidade e familiaridade.

Compreendidas a relação entre os significados de *par’hemás* e *par’hemim*, vejamos duas passagens em que tais expressões figuram:

Devemos então observar o modo de manifestar-se de cada um deles e discernir nos fatos concomitantes aquilo cuja formação de modo múltiplo não é contraditada pelos fenômenos ocorrentes no âmbito de nossos sentidos (*par’hemim*) [...] (Dioge Laert. 10.88).

Nessa passagem, aquilo que Mário da Gama Kury traduz como “no âmbito de nossos sentidos” pode simplesmente e de maneira muito mais elegante ser traduzido apenas como “próximo de nós” (*par’hemim*), que aqui surge como critério para a explicação de eventos ou fatos naturais imperceptíveis aos homens ou que estão longe do alcance dos sentidos. De modo que tudo aquilo que pode ser submetido à confirmação sensorial pode servir de ponto de partida para, através de analogias, chegar a uma possível explicação do evento físico investigado.

Quanto ao uso do *par’hemás* segue a passagem abaixo:

[...] e afirma que algumas coisas acontecem necessariamente, outras por acaso, e que outras dependem de nós, porque para ele é evidente que a necessidade gera a irresponsabilidade e que o acaso é inconstante, e as coisas que dependem de nós são livremente escolhidas e são naturalmente acompanhadas de censura e louvor (Dioge. Laert. 10.133).

Como na passagem antes citada essa tradução também está sujeita a críticas, pois traduzir *par’hemás* por dependem de nós e seguir dizendo que “as coisas que dependem de nós são livremente escolhidas” é claramente fruto de uma tendência a ver Epicuro

como um Libertarista que reveste a ação do homem de um caráter de pura aleatoriedade. E que, portanto, pode entrar em contradição com a afirmação seguinte de que as ações “são naturalmente acompanhadas de censura e louvor”, pois se alguém pode escolher de forma aleatória puxar ou não o gatilho, sem que nada em seu caráter determine o modo pelo qual esse alguém irá agir, tal pessoa não poderá ser responsabilizada moralmente por essa ação, pois nada há em seu próprio ser que o tenha motivado a agir dessa maneira. Portanto, vemos que Epicuro pensa a ação não por ela mesma, mas por outra via, pelo fenômeno evidente, a saber, que todos reprovam e elogiam e compartilham da crença comum de que a responsabilidade por uma ação deve ser imputada ao seu autor.

Dito isso, fica claro que o *par’hemás* informa o âmbito da ação humana ou aquilo que “nos concerne”, mas que, além disso, nos fala sobre um fenômeno evidente, que no caso da ação é a imputação de responsabilidade, a qual serve de critério para a explicação da ação humana, além de esclarecer os campos de atuação da necessidade e do acaso. Disso provêm a nossa suposição de uma aplicação de um princípio canônico, também utilizado na investigação dos eventos naturais que ocorrem fora do alcance da confirmação sensível, no âmbito de estudo da ação humana e que é corroborado pela aproximação dos significados das expressões *par’hemás* e *par’hemim*. Pois, assim como o *par’hemim* indica todo fenômeno que ocorre próximo de nós e que, portanto, é evidentemente manifesto, servindo de critério para a explicação de eventos distantes, podendo contraditar uma opinião se esta é falsa ou não a contraditar se ela é verdadeira; o *par’hemás*, por sua vez, também, enquanto aquilo que nos concerne, tem função dupla, tanto designar algo evidente, neste caso a imputação de responsabilidade, quanto informar o âmbito da ação autônoma, dado que esta configura aquilo que mais propriamente nos pertence e, de fato, está mais próximo de nós ou junto a nós, ou ainda, colado a nós, como resultado de nosso caráter em sua completude.

Deste modo vemos que há algo de imperceptível (*ádelon*) na ação autônoma, uma vez que Epicuro a investiga por outra via, do mesmo modo como fez para explicar a origem da luz da lua, servindo-se dos dados dos sentidos provindos de fenômenos evidentes, que no caso da ação é representado pela imputação da responsabilidade. O filósofo do jardim distingue a esfera da ação humana daquelas da necessidade e do acaso, justificando que o agir do homem não pode ser entendido como fruto da necessidade, pois ela “gera irresponsabilidade” nem pode ser fruto do acaso, visto a

inconstância deste. De modo que a atuação do acaso e da necessidade é limitada em função da ação autônoma do homem e esta é delimitada pelo fenômeno da responsabilidade. Em última instância a ação autônoma é aquela que é passível de censura ou louvor, enquanto que a ação por acaso e por necessidade não é atribuída ao homem.

Longe de Epicuro negar o agir da necessidade na natureza (o que seria absurdo), pelo contrário, afirma seu lugar na efetivação de eventos. Porém, nem todas as coisas acontecem segundo a necessidade, ou seja, ela não tem um “caráter universal” (CONCHE, 1977, p. 80). A negação do destino¹² por Epicuro é resultado da compreensão de que a necessidade não se estende a todos os âmbitos da natureza. Assim, ela tem sua atuação limitada em relação à atuação que tinha em sua compreensão democrítica. Entretanto, afirmar que Epicuro reserva um lugar para a necessidade não diz nada sobre seu entendimento acerca dela. Resta-nos verificar passagens que demonstrem sua perspectiva.

Uma passagem que oferece indiretamente indícios sobre a compreensão epicúria da necessidade é a localizada no último parágrafo do passo 115 da carta a Pítocles que diz: “Os sinais que anunciam o tempo dados por certos animais são devidos a um encontro de circunstâncias. Pois não são os animais que exercem qualquer ação necessária (*anánken*) sobre a produção do mau tempo” (Dioge, Laert. 10.115). A referida passagem claramente aponta para o costume contemporâneo à Epicuro de atribuir a causa de fenômenos como as mudanças de estações à migração de pássaros, por exemplo. Essa crença é reprovável na medida em que inverte a relação de causa e efeito, pois não é a migração de pássaros a causa do inverno, mas a aproximação do inverno a causa da migração dos pássaros. Temos aqui uma crítica de Epicuro que traz em seu corpo uma concepção de necessidade como força que liga um fato ‘A’ a um fato ‘B’ por causalidade¹³.

Para entendermos a recusa de Epicuro à *anánke* enquanto estendida até as ações

¹² O destino (*eimarméne*) que Epicuro diz ser uma crença vã é a extrapolação da atuação da necessidade para a esfera da conduta humana, portanto não se trata de um quarto modo pelo qual a natureza se faz, porém uma crença que se baseia em uma compreensão errônea da natureza. A parte do texto que fala sobre o destino (*eimarméne*) está envolta por questões filológicas que não cabe aqui tratar, porém vale citar a tradução de Gassendi que diz: “proclamando que o senhor de todas as coisas introduzido por alguns (a saber, a Necessidade) [...]” (BOLLACK, 1975, p. 135) Nessa tradução, o *senhor de tudo* é diretamente identificado com a necessidade. O que sugere que o destino se trata do resultado de uma comparação entre a necessidade observada na natureza e as ações humanas.

humanas, podemos ler a Sentença Vaticana 40 que diz:

Aquele que diz que tudo acontece por necessidade não tem nada a reprovar àquele que diz que tudo não acontece por necessidade, porque diz que isso mesmo acontece por necessidade (Sent. Vat. 40).

O argumento da necessidade é assim criticado por ser auto-refutável, pois quem o sustenta não tem mérito por isso, embora pense ter e, por sua vez, quem o rejeita não pode ser reprovado por rejeitá-lo, uma vez que tudo acontece por necessidade. Ou seja, o próprio físico da necessidade admite haver uma autonomia no nosso ato de pensar, pois, de fato, crê que a correção do seu argumento e a falha do argumento de seu interlocutor vem deles mesmos.

Não obstante, como vimos, a necessidade não tem a amplitude que abarcava o todo como queriam os primeiros atomistas. Uma compreensão correta dos eventos da *phýsis* deve incluir também o acaso (*týche*). No intento de esclarecer a noção epicúria de acaso vem bem a calhar as passagens epistolares em que ele se relaciona com o agir dos homens. Assim como a necessidade quando atua sobre o campo das ações humanas é chamada destino, o acaso, por sua vez, recebe a alcunha de sorte ou fortuna¹⁴. Segue abaixo uma passagem representativa desse ponto:

Raramente a sorte (*týche*) prejudica um homem sábio, pois as coisas principais e fundamentais sempre foram governadas pela razão, e por todo o curso da vida a razão as governa e governará (Dioge. Laert. 10.144).

A sorte ou acaso se configura como uma força invasiva no caminho dos homens que pode lhes trazer tanto dores como prazeres. Assim, sua atuação se mostra de tamanha inconstância que o sábio epicurista não se pode deixar levar por ela, mas pelo contrário, resiste-lhe autarquicamente¹⁵. Essa resistência se dá por uma ação ditada por uma escolha calculada em vista de uma finalidade, da qual a maior de todas é o prazer¹⁶. Assim, o acaso se delinea como antônimo de toda determinação, finalidade e necessidade, na medida em que só atua onde estes não estão presentes.

Uma passagem do *Peri Physeos* de Epicuro ou do livro *Da natureza* (ou sobre a natureza), do qual restaram apenas fragmentos encontrados na *Villa dei Papiri* em

¹³ Pressuposto básico para justificar a *aitiología* (estudo das causas) como método investigativo.

¹⁴ Essa diferenciação não existe no texto grego, pois ambos, acaso e fortuna/sorte, são traduções para um mesmo termo: *týche*. Diversamente de Aristóteles que utiliza dois termos: *autómaton* e *týche*.

¹⁵ Cf. Dioge. Laert. 10.120

¹⁶ Cf. Dioge. Laert. 10.131

Herculano¹⁷, pode esclarecer melhor o que Epicuro compreende acerca dos fatores envolvidos no comportamento humano:

[E nós podemos opor ao argumento de que o nosso comportamento deve ser causado pela nossa constituição inicial ou por] fatores ambientais, através da qual nunca deixamos de ser afetados, [o fato de que] nós repreendemos, nos opomos e reformamo-nos uns aos outros como se nós tivéssemos a causa em nós mesmos, e não apenas em nossa constituição inicial e na necessidade mecânica que nos rodeia e penetra-nos. (Ep. Nat. 25, 2 [A])¹⁸.

Segundo Epicuro a efetivação de uma ação envolve três fatores: nossa constituição inicial, o meio ambiente e nós mesmos. A constituição inicial é a configuração da estrutura atômica de nossa alma assumida nos primeiros anos de vida e que difere de pessoa para pessoa, a qual unida ao meio ambiente tem como consequência uma ação que resulta da necessidade. Por exemplo, se alguém nasce com uma natureza colérica¹⁹ ou com uma estrutura atômica que o predisponha a ações que resultem de seu estado de espírito iracundo e uma má ação seja cometida quando criança em função da educação recebida, então ninguém dirá que ela é responsável moralmente por essa ação. E isso acontece pelo fato de que uma criança não tem ainda a capacidade para desenvolver sua estrutura mental e alterar suas crenças infantis. Assim, podemos dizer que sua ação, nesse caso, resulta da necessidade. Quando estamos envolvidos causalmente na ação agimos autonomamente ou por nós mesmos e, neste caso, somos totalmente responsáveis. A responsabilidade moral serve de argumento contra aqueles que dizem que toda e qualquer ação é oriunda de nossa constituição inicial e dos fatores ambientais, pois ela evidencia quando uma ação é causada pelo seu próprio autor, pois o fato mesmo de que somos responsáveis implica que temos a causa da ação em nós mesmos, de modo que dizer que alguém é responsável é o mesmo que dizer que a causa da ação estava nele, por isso que a reprovação e o elogio estão “de acordo com nossa preconcepção (*prolépseis*) de causa” (Ep. Nat. 25. 4 [A]).

Uma preconcepção ou antecipação (*prolépseis*) é uma “espécie de cognição ou

¹⁷ Cidade situada na costa italiana que havia sido soterrada devido a erupção do Vesúvio no ano 79 de nossa era, e com ela havia sido soterrada também textos do epicurista Filodemo de Gadara e de outros discípulos.

¹⁸ Tradução do grego para o inglês (e aqui traduzida para o português) feita por Long & Sedley retirada do artigo de S. Bobzien: *Moral responsibility and moral development in Epicurus' philosophy* in: BURKHARD R. (Org.) *The Virtuous Life in the greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

¹⁹ Cf. Lucrécio, *Da natureza*. In: Os Pensadores. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural,

apreensão imediata do real” (Dioge. Laert. 10.33), que dispensa confirmação sensorial, pois já conhecemos e imprimimos em nossa alma o objeto conhecido, de modo a que saibamos de antemão do que se trata. Quando ouvimos a palavra “cavalo” imediatamente a imagem vem a nossa mente sem que precisemos de um novo conhecimento sensível para formar a ideia de cavalo, pois já antes vimos um cavalo, basta recorrermos à nossa lembrança impressa na alma para formarmos essa imagem. Deste modo a *proplépsis* é “imediatamente evidente” (Dioge. Laert. 10.33) pelo fato de dispensar a confirmação dos dados sensíveis depois de um primeiro contato. Epicuro afirma que a reprovação e o elogio estão de acordo com a preconcepção de causa, ou seja, a responsabilidade moral se baseia em uma evidência, e ainda, em um fenômeno que é pressuposto de todo o método de investigação da natureza²⁰, a saber, a causa (*aitía*).

*

Até aqui vimos e revimos que o estudo das ações dos homens se dá indiretamente, por outra via. Essa via nós já conhecemos, se trata da preconcepção de causa, a qual nos leva a reprovar e elogiar baseado na ideia de responsabilidade moral. Mas, o que há de imperceptível na ação para que tenhamos de investigá-la indiretamente? Trata-se da simples verificação de que uma ação autônoma existe. Não podemos confirmar a existência de ações autônomas diretamente. Assim como a existência do vazio só pode ser verificada pela consideração do fenômeno do movimento²¹, a existência da ação autônoma só pode ser verificada pela consideração dos atos de reprovação e elogio que estão de conformidade com a preconcepção de causa.

É assim que um princípio canônico, utilizado na investigação de eventos celestes e subterrâneos, tem sua aplicação na esfera da ação humana e que, de certo modo, mostra que não é privilégio da física epicurista uma união mais estreita com a canônica, mas que, como vimos, também o campo da ética se relaciona com os princípios do Cânon epicúrio. Essa relação se fortifica com a análise das expressões *par’hemás* e *par’hemín* que evidenciam a interação entre esses contextos. Enfim, Epicuro diria que ações

1988. p. 67

²⁰ *Aitiología*, que significa estudo ou investigação das causas, é o método usado por Epicuro.

²¹ Cf. Dioge. Laert. 10.40

autônomas existem pelo fato de haverem punições, elogios e reprovações que implicam a crença na possibilidade de correção e desenvolvimento moral.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLLACK, J. *La pensée du plaisir, Épicure: textes moraux, commentaires*. Paris: Les Editions de Minuit, 1975.

BURKHARD R. (Org.) *The Virtuous Life in the greek ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

BOBZIEN, S. *Did Epicurus discover the free will problem?* In: Oxford Studies in Ancient Philosophy. Oxford University press 19, 287-337, 2000.

CONCHE, M. *Epicure: lettres et maximes*. Paris: éd. De Megare, 1977.

DIÔGENES LAËRTIOS. *Vida e doutrinas dos filósofos ilustres*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília, UNB, 1988.

LUCRÉCIO, *Da natureza*. In: Os Pensadores. Trad. Agostinho da Silva. São Paulo: Nova Cultural, 1988

MURACHCO, H. *Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional*. 3ed. São Paulo: Discurso Editorial/Editora Vozes, 2007.

A NAVALHA DE OCKHAM CONTRA OS MODOS DE SIGNIFICAR: A QUERELA DOS UNIVERSAIS NAS GUERRAS LINGÜÍSTICAS DA BAIXA IDADE MÉDIA

Alessandro J. Beccari²²

Resumo: Neste artigo são comparadas duas teorias que se embasaram em assunções ontológicas distintas: a teoria conceitualista dos modos de significar de Tomás de Erfurt (fl. 1310) e a teoria nominalista da suposição dos termos de Guilherme de Ockham (c. 1287-1347). Para verificar os efeitos dessas assunções nessas teorias, tentar-se-ão reconstruir alguns procedimentos que elas permitiriam na análise de dois dados lingüísticos: o adjetivo “humano” e a sentença “Sócrates é humano”. A hipótese é que assunções ontológicas diferentes definem resultados distintos na investigação científica. Procuram-se seguir aqui as idéias de José Borges Neto (Borges Neto, 2004) e a exegese de Michael A. Covington (Covington, 1984) para a história e filosofia da lingüística.

Palavras-chave: História e filosofia da lingüística. Idade média. Assunções ontológicas. Teorias da linguagem.

Abstract: In this article are compared two theories which based themselves on distinct ontological assumptions: the conceptualist theory of the modes of signifying of Thomas of Erfurt (fl. 1310) and the nominalist theory of the supposition of terms of William of Ockham (c. 1287-1347). In order to verify the effects of these assumptions in these theories, there shall be attempted the reconstruction of some of the procedures which they would allow in the analysis of two linguistic data: the adjective “human” and the sentence “Socrates is human”. The hypothesis is that different ontological assumptions define distinct results in scientific investigation. There is an effort here to follow the ideas of José Borges Neto (Borges Neto, 2004) and the exegesis of Michael A. Covington (Covington, 1984) for the history and philosophy of linguistics.

Key-words: History and philosophy of linguistics. Middle ages. Ontological assumptions. Language theories.

Introdução

A realidade ou não de universais teóricos constitui-se em um dos debates clássicos da epistemologia²³ (Borges Neto, 2004: 31-65). Na história da lingüística do século XX, esse debate traduz-se nas atribuições ou não de algum tipo de existência a entidades teóricas tais como: o fonema, em teorias estruturalistas do campo da fonética e fonologia, e os princípios da Gramática Universal (GU) da teoria chomskyana.

²² Doutorando em História e Filosofia da Lingüística pela Universidade Federal do Paraná. E-mail: jbeccari1@yahoo.com.br

²³ Na tradição ocidental, essa questão remonta à filosofia grega antiga (Martins, 2004: 439-73).

A questão metafísica sobre a existência ou não de algum tipo de universal também foi muito importante no desenvolvimento da filosofia medieval. O debate que essa questão suscitou durante a Idade Média costuma ser chamado de a querela dos universais²⁴.

No pensamento do medievo²⁵, um universal pode ser entendido como um conceito comum abstraído de um número de substâncias entendidas como possuidoras de uma forma comum. Os homens, por exemplo, são substâncias que podem ser entendidas como possuidoras de uma forma comum: há em Sócrates, Platão e Aristóteles algo que os faz homens e não árvores. Além disso, os universais são conceitos que possuem aplicabilidade tanto geral quanto específica: um conceito de gênero, como “animal”, por exemplo, é aplicado tanto a “homem” em “O homem é um animal”, quanto a “ovelha” em “A ovelha é um animal”; já um conceito de diferença específica, como “racional”, por exemplo, é aplicado a “homem” para diferenciá-lo de “ovelha” em “O homem é um animal racional”²⁶.

Grosso modo, a pergunta sobre os universais recebeu três respostas na metafísica medieval: a realista, que atribui existência real aos universais; a conceitualista, que lhes atribui uma existência também mental; a nominalista, que não lhes atribui qualquer tipo de existência. Essas três respostas representaram três correntes gerais de pensamento ontológico na Idade Média: a realista, a nominalista e a conceitualista ou realista moderada (Borges Neto, 2004: 39).

O ápice do debate medieval sobre a realidade dos universais pode ser identificado com o período que ficou conhecido na história da filosofia como a alta

²⁴ Para uma visão de conjunto das maneiras como os universais eram entendidos pela filosofia medieval, remete-se à obra de Pedro Leite Junior (2001), que disserta sobre o problema dos universais em três autores pertencentes a momentos distintos do desenvolvimento da compreensão dos universais na Idade Média: Anício Boécio (c. 480-525), Pedro Abelardo (1079-1142) e Guilherme de Ockham (c. 1287-1347).

²⁵ O debate medieval sobre a natureza dos universais é rico e complexo. O resumo apresentado nesta introdução é, pois, grandemente limitado e não faz jus, nem de longe, a essa riqueza e complexidade: sua única intenção é a de tentar introduzir ao leitor a noção de universal na Idade Média e o debate que fora então fundado e que, de certa maneira, perdura até os dias de hoje, por exemplo, na discussão da natureza dos termos teóricos das teorias lingüísticas. Para uma introdução incomparavelmente superior e mais completa do que esta à questão dos universais na Idade Média, o leitor é remetido ao livro de Alain De Libera (1990).

²⁶ Ou seja, os gêneros diferenciam-se em espécies por meio de diferenças específicas: no exemplo acima, “ovelha” e “homem” são espécies do gênero “animal” que podem ser diferenciadas entre si por meio de uma diferença específica da espécie “homem”: “racional”. A sistematização da distinção entre gênero, espécie e diferença específica foi feita por Porfírio (c. 234-304 d. C.) em seu *Isagoge*. Uma tradução comentada do *Isagoge* foi feita recentemente para o inglês por Jonathan Barnes (2003).

Escolástica (c. 1150-1400). Nesse período, destacam-se três pensadores que estiveram, e talvez ainda estejam, no centro desse debate: Guilherme de Ockham (c. 1287-1347), João Duns Scot (c. 1266-1308) e Tomás de Erfurt (fl. 1310).

Guilherme de Ockham estudou a referência dos termos da proposição, na lógica, e sua resposta para a questão dos universais está em uma referência estrita entre termos e coisas. Segundo Ockham, se para cada termo da linguagem existir uma e somente uma coisa ou propriedade de uma coisa no mundo, o problema estará resolvido: “é o mesmíssimo o objeto do sentido e do intelecto” diz Ockham em seus *Quodlibeta Septem* (Ockham, 1979: 358). Para Ockham, portanto, o universal é simplesmente o nome de uma coisa ou propriedade.

Para o realista moderado João Duns Scot (c. 1266-1308), existe uma classe de universais reais que independem do intelecto humano: “Platão [...] menciona no *Timeu* um exemplar fabricado e um não fabricado [...] o exemplar criado é a representação universal causada pela coisa; o exemplar incriado é a idéia na mente divina.” (Scot, 1979: 247). Portanto, para Duns Scot, os universais da mente divina são anteriores ao mundo²⁷, logo, existe ao menos uma classe de universais que antecede e independe do mundo para existir.

Tomás de Erfurt (doravante TE) foi um gramático de renome no séc. XIV. No capítulo introdutório de sua *Grammatica speculativa*, TE resolve o problema dos universais com uma classe de objetos mentais: os modos ou maneiras como o intelecto humano percebe as propriedades das coisas do mundo. Para TE, os universais são, portanto, os modos da mente humana entender as propriedades das coisas e esses modos mentais são tão reais quanto as propriedades das coisas que eles percebem (Erfurt, 1972: 134-55). Portanto, TE, tal como Duns Scot, é um conceitualista: os modos de entender (*modi intelligendi*), que são os universais da mente humana, têm existência real²⁸.

Nas seções seguintes deste artigo, serão feitas duas reconstruções hipotéticas de

²⁷ Grosso modo, o realismo de Duns Scot pode ser definido como um platonismo cristão: os universais são anteriores ao mundo por serem idéias na mente divina.

²⁸ Em sua teoria da linguagem, conhecida como modística, TE estabeleceu uma série de correspondências entre conceitos da mente, que ele chama de modos (daí modística), e as propriedades metafísicas do mundo, que seriam correspondentes a esses modos: ou seja, TE dizia que os modos de ser (das propriedades) das coisas correspondem aos modos de entender (dos conceitos) do intelecto e que estes, por sua vez, correspondem aos modos de significar (das palavras) da linguagem. Assim, ao correlacionar mundo, mente e linguagem, a teoria de TE pôde ser classificada como um “programa de correspondência”

análises: uma conceitualista e outra nominalista. Ambas levarão em conta o adjetivo “humano” como parte da sentença “Sócrates é humano”. O objetivo dessas duas reconstruções é demonstrar que, ao basearem-se em assunções ontológicas diferentes, duas teorias da linguagem podem produzir resultados distintos. Os procedimentos aqui empregados inspiram-se grandemente na exegese de Michael Covington em sua pesquisa sobre as gramáticas especulativas da baixa Idade Média (Covington, 1984). Serão considerados, primeiramente, a morfossintaxe da teoria conceitualista da *Grammatica speculativa* de TE (fl. 1310) e, em seguida, a teoria da suposição de Guilherme de Ockham (c. 1287-1347) com seus princípios de parcimônia ontológica.

“Humano” na teoria dos modos de significar de Tomás de Erfurt

As categorias de Aristóteles²⁹ podem ser entendidas como os dez conjuntos mais gerais das propriedades metafísicas do mundo. Na *Grammatica speculativa* de TE, essas propriedades são assumidas como as maneiras ou os modos de ser últimos das coisas. Conseqüentemente, para TE, identificar as propriedades das coisas do mundo é relacioná-las a uma das dez categorias de Aristóteles (Erfurt, 1972: 136-43). Na teoria de TE, essas propriedades são chamadas de modos de ser e cada uma delas tem um correspondente no intelecto: um modo do intelecto entender cada propriedade particular (Erfurt, 1972: 134). Por exemplo, existem modos de entender as propriedades “ser homem”, “ser filósofo”, “ser ateniense”, etc. da substância ‘Sócrates’. Igualmente, cada *modus intelligendi* [modo de entender] no intelecto corresponde a um *modus significandi* [modo de significar] na linguagem. Assim, a uma propriedade no mundo corresponde, na mente, tanto um modo dessa propriedade ser entendida quanto um modo dessa propriedade ter um significado lingüístico.

De forma diagramática, é possível resumir essa correspondência entre modos de ser no mundo e modos de entender e de significar na mente da seguinte maneira:

na sistematização de Pierre Swiggers sobre os tipos de teorias lingüísticas (Swiggers, 2004: 130).

²⁹ As categorias de Aristóteles são em número de dez: substância, quantidade, qualidade, relação, tempo, lugar, posição, condição (estado), ação e paixão (Categorias IV, 1b25-2a10).



FIGURA 1- ONTOLOGIA DE TOMÁS DE ERFURT

Em suma, a partir da noção de correspondência mundo-mente-linguagem, TE sistematizou uma classificação das palavras através de um método combinatório das correspondências entre: (1) as categorias aristotélicas, (2) as propriedades do mundo (*modi essendi*), (3) os modos de entender (*modi intelligendi*), (4) os modos de significar (*modi significandi*) e (5) as partes do discurso (*partes orationis*). Esse sistema será explicado e exemplificado nos parágrafos a seguir.

Como foi visto acima, os modos de entender (*modi intelligendi*), no intelecto, correspondem às propriedades ou modos de ser no mundo. No caso de propriedades como “ser humano”, TE chama o modo de entender essa propriedade de “modo da apreensão determinada” (Efurt, 1972: 152). O modo da apreensão determinada é a capacidade que o intelecto tem de atribuir uma propriedade como “ser humano” sempre ao mesmo indivíduo no mundo. Portanto, o modo da apreensão determinada assemelha-se aos princípios elementares da metafísica e da lógica aristotélicas: a noção de permanência espaço-temporal de um ente e o princípio da identidade:

(1) “ $a \rightarrow a$ ”³⁰.

No esquema das classes de palavras da gramática latina tradicional, os nomes, em seu sentido mais geral, constituem a classe de palavras que expressa essa apreensão determinada das coisas: “humano” pode equivaler a “este humano”. Segundo o pensamento lingüístico de TE, essa identificação é possível porque os nomes possuem um “modo geral de significar” a apreensão determinada. Contudo, uma vez que nomes como “humano” e “homem” podem significar tanto indivíduos quanto propriedades de indivíduos – “este homem” ou “ser homem” – TE entende que deve haver também um outro modo de significar a distribuição da apreensão determinada para diversos

³⁰ Esse princípio é talvez a mais conhecida das tautologias da lógica proposicional. Segundo Cezar Mortari, esse é um dos três princípios fundamentais da lógica já conhecidos de Aristóteles – os outros

indivíduos (Efurt, 1972: 156). Essa distribuição é chamada de comunicação e é entendida como outra das propriedades do mundo significados por certos nomes.

A propriedade da distribuição ou comunicação é explicada por TE como derivada da categoria aristotélica da qualidade, que se manifesta no mundo através da propriedade da distribuição de uma qualidade a uma pluralidade de indivíduos (idem, 1972: 156). Na linguagem, existiriam nomes como “humano”, “branco”, “negro” que teriam um modo de significar correspondente a essa propriedade comunicável nas coisas do mundo (Efurt, 1972: 162). TE entende que os nomes que possuem o modo de significar o que é comum correspondem aos nomes comuns da gramática latina de Prisciano (séc. VI d.C.). De acordo com essa análise, uma palavra como “humano” não é somente um “nome”, mas é também um “nome comum”.

Se o nome comum “humano” significa a qualidade ou propriedade comum “ser humano”, obviamente difere de nomes como “Sócrates” ou “Platão”, que se referem a indivíduos e não a propriedades comuns. Além disso, como não existem propriedades soltas no mundo: ou seja, o nome comum “humano” deve possuir também um modo de significar a dependência da propriedade “ser humano” em entidades significadas por nomes como “Sócrates” e “Platão”. TE denomina esse modo de significar a dependência dos nomes de propriedades de “modo de aderir a um ente” (Efurt, 1972: 157). Segundo TE, esse modo de significar a aderência de uma propriedade a um ente no mundo é o modo de significar mais característico de um tipo específico de nomes comuns: os nomes comuns “adjetivos”. “Humano” pode ser incluído nessa classe e, portanto, TE classifica-o como “nome comum adjetivo” (Efurt, 1972: 162)³¹.

Os modos essenciais e acidentais de “humano”

De acordo com o que foi visto acima, TE classificaria a palavra “humano” segundo três modos de significar: o modo da apreensão determinada, o modo do comum, o modo de aderir a um ente. Na teoria de TE, além desses três modos de significar, a palavra “humano” possuiria ainda outros modos, que TE divide em dois conjuntos: modos essenciais e modos acidentais (Efurt, 1972: 153-98). Os modos

dois são os princípios da não-contradição e o do terceiro excluído (Mortari, 2001: 146.)

³¹ O adjetivo foi uma invenção da Idade Média: essa classe de palavras não consta nas gramáticas da Antiguidade tardia, como nas de Donato (séc. IV d. C.) ou na de Prisciano (séc. VI d. C.). A idéia de adjetivo como uma classe de palavras independente da classe dos nomes parece ter sido, portanto, uma

essenciais são os modos que “humano” tem como item lexical. Os modos acidentais são os modos que “humano” tem como parte do discurso: são seus modos respectivos, ou seja, seus modos funcionais ou sintáticos (Erfurt, 1972: 174-198).

Segundo a classificação de TE, “humano” possui cinco modos de significar essenciais: 1) o modo de significar a substância, que todos os nomes possuem; 2) o modo da apreensão determinada, que também é encontrado em todos os nomes; 3) o modo do comum, que é próprio dos nomes comuns; 4) o modo de aderir, que está limitado aos adjetivos; 5) o modo da espécie, que é encontrado somente em adjetivos de espécie, como “humano” e “branco”. Esses cinco modos essenciais do adjetivo “humano” podem ser representados assim:

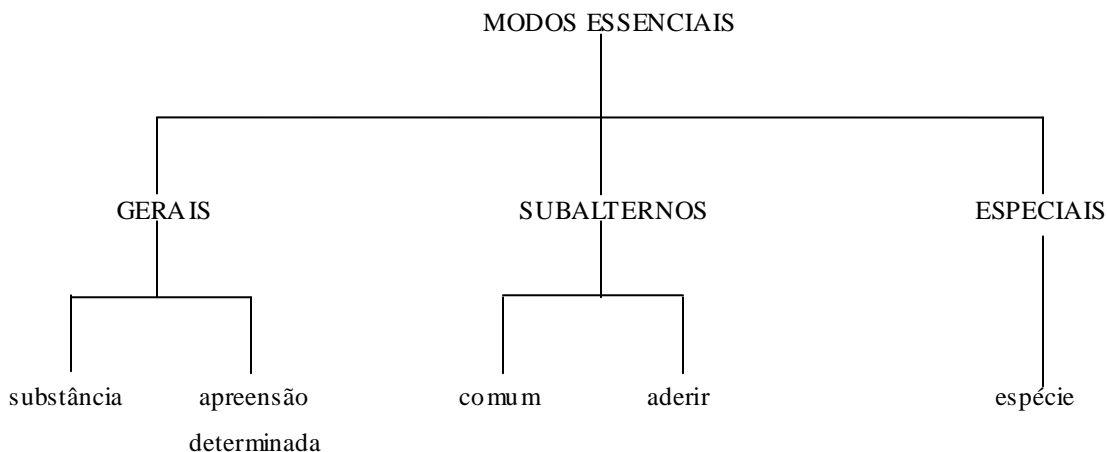


FIGURA 2 – MODOS ESSENCIAIS DO ADJETIVO “HUMANO”

Além dos modos essenciais, o nome comum adjetivo de espécie “humano”, segundo TE, possuiria outros seis modos acidentais: dois modos absolutos ou derivacionais, que são os modos que distinguem entre o tipo e a forma que o significado de um nome pode assumir: por exemplo, as distinções entre “homem” (tipo) e “humano” (forma) ou “monte” (tipo) e “montês” (forma); e quatro modos respectivos ou sintáticos, que são os modos do gênero, do número, da pessoa e do caso – ie., os modos que permitem a “humano” funcionar como parte do discurso³².

Portanto, segundo essa classificação, “humano” classifica-se como um “nome comum adjetivo de espécie”. Os modos acidentais de “humano” poderiam ser

invenção medieval (Robins, 1983: 67).

³² Segundo essa classificação, enumeram-se quinze modos de significar para o nome adjetivo “humano”.

representados assim:

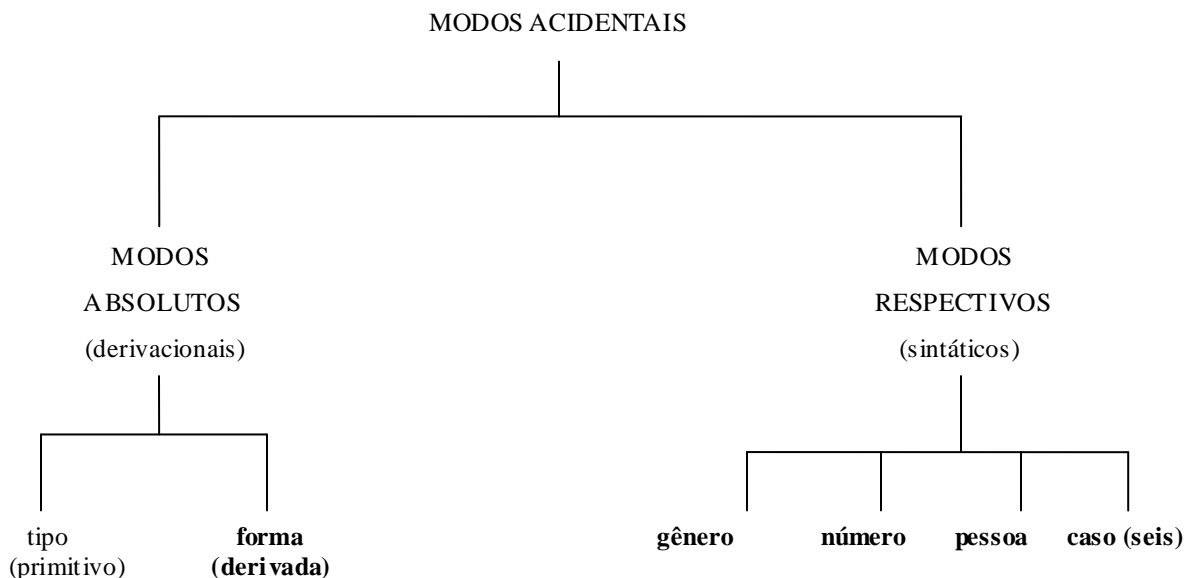


FIGURA 3 – MODOS ACIDENTAIS DO ADJETIVO “HUMANO” (EM NEGRITO)

Além dos adjetivos de espécie como “humano” e “branco”, TE classificou outros vinte e três tipos de nomes adjetivos, dentre eles: o adjetivo diminutivo, como “potrinho”; o adjetivo pátrio, como “bolonhês”; o adjetivo negativo, como “nenhum”, etc. (Erfurt, 1972: 163-170).

“Humano” como parte da sentença “Sócrates é humano.”

Na análise sintática da gramática de TE, os modos acidentais respectivos permitem que uma palavra funcione sintaticamente, i.e., respectivamente a outras palavras em uma frase. Os modos acidentais respectivos do nome ou do adjetivo são: o modo do gênero, o modo do número, o modo da pessoa e o modo do caso (na verdade, os seis casos da gramática latina tradicional). Como parte de um discurso, um som significativo, como o adjetivo “humano”, é chamado de *pars orationis* (parte da frase).

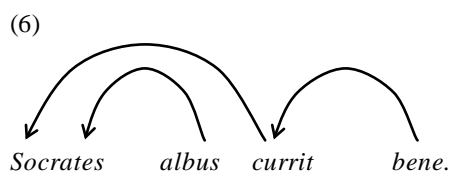
Todas as regras do funcionamento sintático das palavras na gramática de TE são derivadas de um único princípio: os modos de significar de uma palavra dependem sintaticamente dos modos de significar de outra palavra. Como consequência disso, na gramática de TE, qualquer discurso é analisado em relações de tipo: “o modo de significar da palavra x depende do modo de significar da palavra y”. Nesse tipo de análise, uma seqüência como:

- (2) *Albus Socrates currit bene.*
(O pálido Sócrates corre bem.)

pode ser analisada em três construções:

- (3) *Albus Socrates.* (em que *Albus* depende de *Socrates*)
(4) *Socrates currit.* (em que *currit* depende de *Socrates*)
(5) *Currit bene.* (em que *bene* depende de *currit*)

Na interpretação que TE faz da metafísica aristotélica, a existência de uma entidade ou substância precede qualquer um de seus atributos ou acidentes: se não há substância não há acidentes, mas não o contrário: Sócrates é Sócrates antes de ser pálido, filósofo, ateniense, etc. Como viu-se acima, a classe dos nomes é vista como a classe das palavras que fazem referência a substâncias no mundo. Portanto, dada uma frase em que haja um nome, o nome será visto como a parte do discurso de que todas as outras partes dessa mesma frase dependerão. Assim em (2), a dependência geral no nome pode ser representada como:



Em (6) as setas vão de elementos dependentes a elementos menos dependentes – *bene* depende de *currit* –, e de elementos dependentes ao elemento independente: *currit* depende de *Socrates* e *albus* depende de *Socrates*. De fato, como resultado da ontologia da análise sintática de TE, todas as partes do discurso de uma sentença que contenha um nome dependerão desse nome direta ou indiretamente.

Nesse tipo de análise, o funcionamento de um adjetivo como “humano” em posição atributiva é idêntico ao funcionamento de um adjetivo como *Albus* (pálido) em (3):

(3') *Albus Socrates.*

Por sua vez, *Albus* em (3') pode ser entendido como tendo o mesmo significado básico que teria se estivesse em posição predicativa:

(7) *Socrates est albus.*

(Sócrates é/está pálido)

De fato, para TE, a ocorrência (7), acima, pode ser entendida como uma explicitação do verbo “ser” implícito em (3'). Na verdade, gramáticos medievais viam o verbo “ser” como duplamente implícito em todas as construções de tipo “nome + é + predicativo” por dois motivos: 1) toda substância no mundo “é” ou existe antes de ter este ou aquele atributo: Sócrates “é Sócrates” antes de “ser pálido”, de “ser ateniense”, de “ser filósofo”, etc.; 2) no discurso, qualquer nome em posição predicativa pode ligar-se a um nome substantivo por meio de uma flexão do verbo “ser”: “Sócrates é branco”, “Sócrates e Platão **são** filósofos”, etc. O significado do “ser” do predicativo era visto pelos medievais como dependente do significado do “ser” existencial do sujeito. De acordo com o programa de correspondência assumido por TE, essa dependência (adjetivo predicativo →³³ substantivo sujeito) poderia ser entendida assim: o verbo “ser” (fraco/acidental) do nome adjetivo não teria significado completo sem o significado do verbo “ser” (forte/substancial) do nome substantivo. TE entendia essa característica do verbo “ser” implícito no adjetivo como o “modo da composição do predicativo com o substantivo”. O “modo da composição” permitiria que o “ser” acidental (fraco/dependente) de um adjetivo se unisse ao “ser” existencial (forte/determinante) de um substantivo, ou seja, o significado do predicativo se completaria/realizaria com o significado do sujeito. Conseqüentemente, uma sentença como:

(8) Sócrates é humano.

equivale a:

³³ A flecha (→) representa a dependência do predicativo (adjetivo) no sujeito (substantivo).

(9) Sócrates é (existe) ← é (existe como) humano.

(em (9) a seta indica a dependência do “ser” predicativo no “ser” existencial)

Com a exposição do funcionamento sintático de “humano” acima, chega-se à conclusão do que, hipoteticamente, teria sido, em linhas gerais, uma análise típica de Tomás de Erfurt para a palavra “humano”³⁴.

Como se viu, a teoria dos modos de significar de TE pode ser aplicada a uma análise detalhada da semântica de uma parte do discurso como o adjetivo “humano” tanto como item lexical isolado quanto como parte de uma frase. Viu-se também que a análise gramatical de TE fundamenta-se em uma ontologia conceitualista, o que permite uma abordagem psicológica da linguagem: os modos de entender e de significar são entendidos como entidades reais da mente. Como conceitualista, TE vê a gramática de uma língua natural (o latim) como uma janela para o entendimento da mente humana e, por conseguinte, para a compreensão da realidade apreendida pelo intelecto. Como resultado disso, para TE, a gramática é muito mais do que uma mera propedêutica para o estudo das demais artes liberais, porque ela é, de fato, a ciência do discurso

Guilherme de Ockham difere consideravelmente de TE no que diz respeito ao estudo das línguas naturais. Com relação à gramática, Ockham pensará exatamente o oposto de TE, pois as línguas naturais são para ele meios irremediavelmente imprecisos para a descrição dos processos cognitivos, que, segundo ele, corresponderiam mais precisamente às coisas do mundo. Nesse sentido, para Ockham, estudar a semântica de uma língua natural não só é pouco útil para a compreensão da realidade como, pior que isso, também induz a erros sobre a natureza da realidade. Em resumo, o método de análise de uma gramática que supõe entidades mentais, como a de TE, opõe-se à análise lógico-empírica da teoria da suposição de Guilherme de Ockham.

No séc. XIV, as idéias nominalistas se popularizaram muito devido à liderança intelectual e política de Guilherme de Ockham. Como consequência disso, a partir da terceira década do séc. XIV, essas idéias farão ruir todo o edifício da teoria dos modos de significar. Mais importante que isso para a história das idéias linguísticas, a

³⁴ Embora haja uma preocupação com a referência pronominal (por exemplo, a função das conjunções e o encaixamento de sentenças (Covington, 1984: 83-119)), pode-se dizer que a análise sintática da teoria dos modos de significar de Tomás de Erfurt ateu-se quase que exclusivamente aos estudos da sentença.

popularidade das opiniões de Ockham terão como uma de suas maiores conseqüências uma reversão histórica do estatuto da gramática, que deixará de ser entendida como a ciência do discurso e passará a ser considerada, a partir da segunda metade do séc. XIV, como uma arte serviçal da retórica e do cultivo da literatura clássica: um estatuto semelhante ao que a gramática tinha no final do séc. I d. C. (Robins, 1983: 43).

“Humano” na teoria da suposição de Guilherme de Ockham

Em sua *Ordinatio* (c. 1323), Guilherme de Ockham fala da impossibilidade da existência de conceitos universais, por ele chamados de naturezas. Para Ockham, a existência de universais ou naturezas não individuais implicaria em uma duplicação impossível da natureza dos indivíduos:

(...) pensam alguns que o universal está de algum modo [...] nos indivíduos, ainda que não distinto realmente deles, mas apenas formalmente. Dizem então que em Sócrates há uma natureza humana contraída a Sócrates por uma diferença individual, não distinta realmente dessa natureza, mas formalmente. Logo, a natureza e a diferença individual não são duas coisas, mas uma não é formalmente a outra.

Essa opinião, entretanto, me parece de todo improvável. Prova: Nas criaturas nunca pode haver alguma distinção [...] se as coisas não são distintas. Portanto, se entre esta natureza (o universal “humano”) e esta diferença (o indivíduo “Sócrates”) há uma distinção qualquer, precisa haver coisas realmente distintas. Provo a menor em forma silogística:
Esta natureza (“humano”) não se distingue formalmente desta natureza (“humano”);
ora, esta diferença individual (“Sócrates”) distingue-se formalmente desta natureza (“humano”);
logo, esta diferença individual (“Sócrates”) não é esta natureza (“humano”).
(OCKHAM, 1979 [c. 1323]: 362-3)

Como conseqüência do silogismo acima, Ockham indica que uma coisa não pode ser comum e particular ao mesmo tempo:

Igualmente, a mesma coisa não é comum e própria; ora, conforme eles, a diferença individual é própria, mas o universal é comum, não sendo, portanto, a diferença individual comum; logo, nenhum universal é a mesma coisa que a diferença individual. (idem: 363)

Na verdade, para Ockham, o conceito universal ou natureza e o indivíduo são exatamente a mesma coisa: o universal só existe como um nome que se dá a um indivíduo e nada mais. Sendo assim, o nome de uma propriedade ou indivíduo não tem

existência nenhuma separadamente do indivíduo ou propriedade a que faz referência: “A diferença individual é realmente a natureza: portanto, a diferença individual é a natureza.” (ibidem: 363)

A rejeição de Ockham em atribuir existência a qualquer entidade que não possa ter referência direta nas coisas do mundo aponta para o princípio de parcimônia ontológica, que a tradição chamou de “navalha de Ockham”. Parte da idéia encontra-se na fonte dos trechos acima, a *Ordinatio* (uma coleção de aulas de teologia) e há uma frase na *Ordinatio* que dá a restrição desse princípio de parcimônia: *Nunquam ponenda est pluralitas sine necessitate* [a pluralidade nunca deve ser proposta sem necessidade.]. Segundo Gilson (Gilson, 1998: 798) essa máxima, interpretada de acordo com o empirismo de Ockham, equivale aos dois princípios de parcimônia que regerão a ontologia de Guilherme de Ockham:

- 1) Só existem indivíduos e suas propriedades.
- 2) Nada se acrescente ao princípio anterior sem necessidade (*non est ponendum sine necessitate*).

Para Ockham, as palavras são meras representações convencionais, etiquetas arbitrárias e provavelmente imprecisas, de conceitos mentais. Conseqüentemente, as palavras não refletem, de forma necessária, nem as estruturas do pensamento nem, como resultado disso, a natureza do real. Na verdade, Ockham entende que as expressões da língua natural são sinais naturais falíveis que estão subordinados a conceitos mentais precisos sobre indivíduos e propriedades do mundo (Covington, 1984: 123-4). Conseqüentemente, para Ockham, como a linguagem cotidiana é, no mínimo, confusa, a única linguagem que é capaz de discorrer sobre o mundo de maneira clara e precisa é a linguagem do pensamento, a saber: o discurso da lógica.

Para Ockham e sua escola, não existem diferentes maneiras ou modos de significar nas coisas que sejam empiricamente observáveis nas palavras. Existem, na verdade: 1) coisas singulares; 2) propriedades dessas coisas singulares; 3) conceitos que remetem a essas coisas e propriedades; 4) palavras (sons convencionais/sem significado intrínseco capazes tão-somente de sinalizar conceitos).

Em resumo, a ontologia nominalista de Guilherme de Ockham limita-se aos seguintes elementos:



FIGURA 4 – ONTOLOGIA DE GUILHERME DE OCKHAM

Para Guilherme de Ockham, toda palavra pode ser dividida em apenas duas partes: um som convencional e os significados desse som. Além disso, cada significado ou conceito pode ser referido a um indivíduo ou a uma propriedade de um indivíduo no mundo. Com relação aos modos de significar, essa compreensão nominalista da palavra tem duas conseqüências: 1) como o som, em si mesmo, não tem significado nenhum, ele não pode equivaler a nenhum modo de significar; 2) como o sentido ou conceito refere-se diretamente a um indivíduo ou a uma propriedade de um indivíduo no mundo, não há necessidade de nenhum modo de entender que intermedieie essa referência. Como, de acordo com o segundo princípio ockhamista de parcimônia ontológica apresentado acima, nada se deve acrescentar sem necessidade ao primeiro princípio, os modos de significar são, do ponto de vista da navalha de Ockham, supérfluos, e, portanto, devem ser descartados (Covington, 1984: 120-2).

Para se ter uma idéia de como Ockham interpretaria uma palavra como “humano” e observar a diferença entre um tratamento ockhamista e a abordagem de TE, é necessário seguir os passos do que seria uma análise nominalista. Tal análise hipotética será feita, a seguir, no contexto de uma breve apresentação da evolução da teoria da referência nominalista: a teoria da suposição. Essa apresentação e a análise subsequente baseiam-se essencialmente na apresentação feita por Alain de Libera em um de seus livros sobre filosofia medieval (De Libera, 1990: 35-41)³⁵.

No séc. XIII, a lógica reconhecia quatro propriedades para os termos de uma sentença: 1) a significação – a capacidade de um termo evocar um conceito na mente – ; 2) a suposição – a capacidade de um termo categoremático³⁶ em fazer referência a um

³⁵ Para uma discussão mais aprofundada dos tipos mais importantes de suposição reconhecidas pelos lógicos medievais cf. Spade, 1982: 188-196.

³⁶ Um termo categoremático é qualquer palavra que possa ser usada como núcleo do sujeito ou do predicado de uma proposição e que, isoladamente, signifique por si mesma (Perler, 1995: 138).

indivíduo no mundo –; 3) a copulação – a função referencial de um termo categoremático dependente (adjetivo ou participio) que se ligue a um termo categoremático independente –; 4) a apelação – a referência direta de um termo categoremático antecedido do pronome dêitico “este/a” a um indivíduo no mundo, i.e., sua função ostensiva: como em “este é Sócrates” ou “este é Platão” (Perler, 1990: 139).

Para Ockham, a única propriedade dos termos que realmente é útil em uma teoria de referência de condições de verdade é a suposição. Dentre os tipos de suposição³⁷, Ockham aponta a suposição pessoal – que faz referência direta a uma e somente uma entidade predicável no mundo, como ‘Sócrates’ – como única opção logicamente válida.

A suposição pessoal subdivide-se em uma díade: 1) suposição discreta e 2) suposição comum. Da suposição comum, por sua vez, derivam-se outros dois subtipos: a suposição confusa e a suposição determinada. As seguintes sentenças exemplificam cada uma desses três tipos de suposição:

- (10) Sócrates corre. (suposição discreta)
- (11) Um humano corre. (suposição comum determinada)
- (12) O humano corre. (suposição comum confusa)

Em (10), a referência ao indivíduo é direta. Em (11), a referência é a um determinado indivíduo em uma coletividade/em um conjunto de indivíduos corretores. Em (12), a referência é a todos, a cada um e a quaisquer indivíduos corretores.

Note-se que com a suposição comum confusa (12) tenta-se fazer a distribuição do termo comum a todos os indivíduos singulares, evitando, assim, completamente o universal. De fato, essa subdivisão da suposição pessoal tem como função ir exaustivamente dos termos (dos nomes) que fazem referência aos referentes em si.

Que tipo de referência teria um termo como “humano” no quadro da teoria da suposição? No empirismo ockhamista, uma proposição afirmativa singular, particular ou universal, é verdadeira se e somente se o sujeito e o predicado dessa proposição referem-se ao mesmo indivíduo singular no mundo. Por exemplo, na sentença:

³⁷ Segundo Alain de Libera, na Idade Média, três tipos de suposição eram tradicionalmente classificadas: 1) a suposição material, como em “‘Hu-ma-no’ é um trissílabo”; 2) a suposição simples, como em “‘Humano’ é um gênero”; 3) a suposição pessoal, como em “Sócrates é ‘humano’” (Libera, 1990: 38-9).

(13) Sócrates é humano.

“Sócrates” é um termo categoremático absoluto, porque se refere a uma substância real: Sócrates. Nessa mesma sentença, (13), “humano” é um termo categoremático conotativo, pois, embora se refira a Sócrates de maneira primária, também conota, i.e., refere-se de maneira secundária a uma propriedade que Sócrates compartilha com outros indivíduos: “ser humano”. Ou seja, do ponto de vista nominalista, “humano” é um nome que se refere a uma substância real de maneira primária e a um acidente real, ou qualidade, de maneira secundária. Além disso, “ser humano”, que é a propriedade ou o acidente em (13) a que o termo “humano” se refere, é inerente à substância ‘Sócrates’ e não pode subsistir sem ela. Portanto, de acordo com essa interpretação, “humano” não se refere a um universal, mas apenas ao indivíduo Sócrates.

Em resumo, de acordo com a teoria da referência de Guilherme de Ockham, o termo categoremático conotativo “humano” em (13) tem suposição discreta ao atribuir a propriedade “ser humano” a um e somente um indivíduo no mundo: Sócrates.

A classificação de um termo como “humano”, de acordo com a teoria da suposição, pode ser sumarizada no seguinte diagrama:

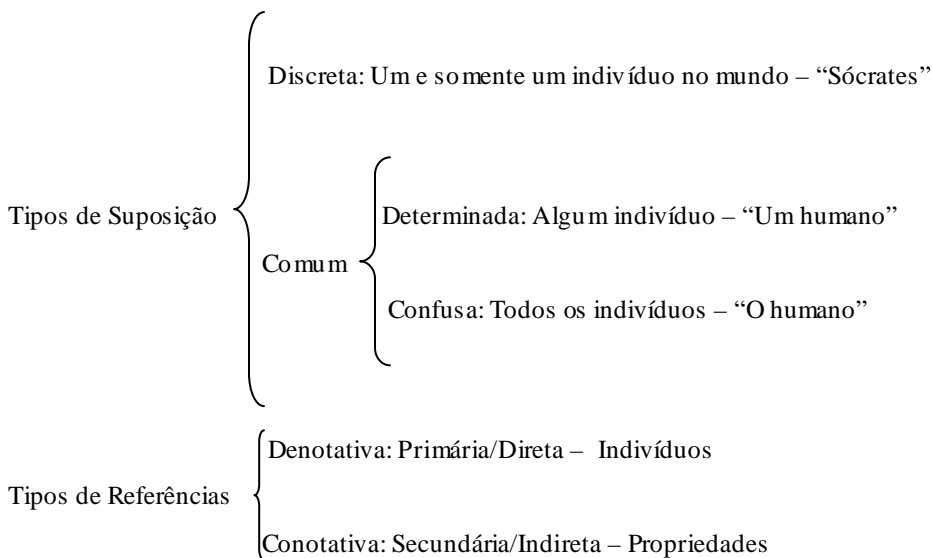


FIGURA 5 – TIPOS DE SUPOSIÇÃO E DE REFERÊNCIA DO TERMO “HUMANO”

Portanto, segundo a teoria da suposição dos termos da proposição de Guilherme

de Ockham, o termo “humano” é um “termo categoremático conotativo de suposição discreta”.

Segundo Michael A. Covington (Covington, 1984: 123-4), para o nominalismo de Ockham, não há uma correspondência precisa entre língua natural, cognição e mundo: o traço gramatical de gênero, por exemplo – diferentemente do traço de número – é desnecessário na teoria da referência dos termos de Ockham, porque o gênero não tem nenhuma função na satisfação do valor de verdade das proposições nessa teoria (Covington, 1984: 123). Nesse sentido, a sentença gramatical:

(13') Sócrates é humano.

Tem o mesmo valor de verdade para a teoria de Ockham que a sentença agramatical:

(14) Sócrates é humana*.

Coerente com sua ontologia, Ockham entenderia que sentenças da língua natural como (13') e (14) são apenas convenções, ou variantes fônicas³⁸ que se referem à mesma proposição mental. Até certo ponto, a lógica do Cálculo de Predicados de Primeira Ordem pode apoiar essa possível entendimento de Ockham, pois tanto (13') quanto (14) são instâncias da mesma forma lógica:

(15) Hx³⁹

O preenchimento do predicado Hx em (15), de fato, independe de um traço gramatical de gênero. Se esse fosse o caso, a teoria da suposição de Ockham pareceria lembrar o princípio básico do cálculo de predicados da lógica das primeiras décadas do séc. XX, em que o sentido de um predicado é visto como preenchido pelo sentido de um argumento. Todavia, de acordo com o primeiro princípio de parcimônia empirista de Ockham, o predicado “H” e a variável “x” em (15) teriam, necessariamente, que ter uma referência empírica: uma coisa particular que possuísse a propriedade “ser humano”,

³⁸ O fato de Guilherme de Ockham ter sido falante nativo do inglês médio, em que não há traço morfológico de gênero para adjetivos como *humayne*, poderia até mesmo ter servido de confirmação intuitiva em uma constatação teórica como essa.

³⁹ Nessa forma lógica, a constante “s” preenche a variável “x” do predicado de um lugar Hx. Pode-se pensar então em uma fórmula atômica de tipo Hs em que: s = “Sócrates” e H = “é humano”. O fato do predicado H da fórmula Hs ser escrito, em língua natural, como “humana”, “humano”, *human* ou *humayne* não altera em nada o sentido de “Hx” como funtor de uma só valência.

i.e., um homem particular no mundo. Nesse ponto, como se verá a seguir, a lógica de Ockham difere muito da lógica clássica do séc. XX.

O argumento de Ockham pela equivalência entre (13') e (14) oferece um contra-exemplo interessante a propósito do traço de gênero na gramática de TE: em geral, TE não parece ter tido êxito em dar uma explicação teórica convincente sobre o gênero dos nomes e pronomes do latim em sua *Grammatica speculativa*. O melhor que TE pôde fazer nesse sentido foi tentar aplicar a distinção aristotélica ato-potência para dar conta de todos os nomes com marcação de gênero. Por exemplo, ele define o gênero feminino assim: *Genus foemininum est modus significandi rem sub proprietate patientis, ut petra, mulier*. [O gênero feminino é o modo de significar uma coisa sob a propriedade do sofrer uma ação, como em “pedra” e “mulher”.] (Erfurt, 1972: 178-80). Qual seria “a propriedade do sofrer uma ação” análoga entre “pedra” e “mulher” que justificaria semanticamente o mesmo traço de gênero nessas expressões? A associação que TE faz entre “pedra” e “mulher” realmente não parece sustentar-se de qualquer ponto de vista empírico e, por conseguinte, daquele exigido pela parcimoniosa navalha de Ockham.

Na segunda metade do séc. XIV, as falhas explicativas da teoria modista, como no caso do gênero dos nomes, passaram a servir de combustível para as críticas dos nominalistas. O teor destrutivo dessas críticas parece ter ajudado a estabelecer a descontinuidade de pesquisas em linguagem natural com teorias conceitualistas no final da Idade Média. Na verdade, o estudo da referência dos termos da proposição ou teoria da suposição tornou-se rapidamente o instrumental teórico hegemônico dos estudos da linguagem a partir da segunda década do séc. XIV.

Os nominalistas do séc. XIV concentraram-se exclusivamente na pesquisa dos processos cognitivos e passaram a ver a gramática do latim como mera propedêutica da lógica e da retórica e não como a *scientia* dos modos de significar de TE.

Conclusão

De acordo com uma análise hipotética, este artigo supôs que TE poderia ter classificado o nome adjetivo “humano” com um “nome comum adjetivo de espécie”. Na igualmente hipotética análise nominalista de “humano”, utilizou-se uma simplificação da teoria da suposição dos termos da proposição. Viu-se que, no caso

nominalista, “humano” poderia ser classificado como “um termo categoremático conotativo de suposição discreta”.

A crítica de Guilherme de Ockham a teorias conceitualistas como a de Tomás de Erfurt parte do argumento segundo o qual essas teorias assumem a realidade de entidades mentais que não podem ser atestadas pelos sentidos e, portanto, seriam ficções inúteis. Surpreendentemente, uma refutação possível dessa restrição de Ockham vem das idéias de outro lógico, também inglês, que viveu seis séculos depois dele: Bertrand Russell (1872-1970). A partir da lógica clássica que Russell ajudou a inaugurar, estabeleceu-se que aquilo que Guilherme de Ockham chamava de “sentença mental” não precisa ter uma referência necessária em coisas ou propriedades de coisas no mundo. Assim, a famosa sentença “O atual rei da França é calvo” não precisa ser empiricamente verificável em um monarca calvo que governe a França atualmente, mas pode denotar simplesmente uma forma mental, cuja representação é a fórmula:

$$(16) \exists x [(Rx \ \& \ (\forall y (Ry \rightarrow x = y)) \ \& \ Cx]^{40}$$

Como resultado disso, o pressuposto ockhamista segundo o qual os conceitos devem necessariamente sempre fazer referência a propriedades de coisas ou a coisas do mundo passou a poder ser considerado como indefensável. Na verdade, a fórmula (16), que tem sentido sem ter referência (Russell, 1978: 3), parece mostrar que teorias conceitualistas como a de TE são defensáveis, ao menos na medida em que essas teorias assumem como existentes proposições que não possam ser imediatamente verificadas.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Categorias*. Goiânia: Alternativa, 2005. 202 p.

BORGES NETO, José. *Ensaio de filosofia da lingüística*. S. Paulo: Parábola, 2004. 223 p.

COVINGTON, Michael A. *Syntactic theory in the high middle ages: modistic models of sentence structure*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. 163 p.

⁴⁰ Em que: (R = ser o atual rei da França); (C = ser calvo); (Rx = x é o atual rei da França); (Ry = y é o atual rei França); (Cx = x é calvo). A forma lógica (16) lê-se como: existe pelo menos um x tal que x é o atual rei da França, e para todo y, y é o atual rei da França se e somente se x é igual a y, e y é calvo.

DE LIBERA, Alain. *A filosofia medieval*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990. 105 p.

DUNS SCOT, João. Opus Oxoniense. In: NASCIMENTO, Carlos A. do (Trad.) *Os pensadores: tomás de aquino, dante, duns scot, ockham: seleção de textos*. S. Paulo: Abril, 1979. p. 239-344.

ERFURT, Thomas of. *Grammatica speculativa sive de modis significandi*. BURSILL-HALL, G. L. (Trad.). London: Longman, 1972. 340 p.

GILSON, Étienne. *A filosofia na idade média*. S. Paulo: Martins Fontes, 1998. 949 p.

LEITE JUNIOR, Pedro. *O problema dos universais: a perspectiva de boécio, abelardo e ockham*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. 162 p.

MARTINS, Helena. Três caminhos na filosofia da linguagem. In: Fernanda Mussalim; Anna Christina Bentes. (Orgs.). *Introdução à Lingüística: fundamentos epistemológicos*. 4 ed. S. Paulo: Cortez, 2004, v. 3, p. 439-473.

MORTARI, Cezar, A. *Introdução à lógica*. S. Paulo: UNESP, 2001. 393 p.

OCKHAM, William of. Seleção de obras. In: MATTOS, Carlos L. de (Trad.). *Os pensadores: tomás de aquino, dante, duns scot, ockham: seleção de textos*. S. Paulo: Abril, 1979. p. 345-410.

PERLER, Dominik. Medieval language philosophy. In: KOERNER, E. F. K.; ASHER, R. E. (Orgs.). *Concise history of the language sciences: from the Sumerians to the cognitivists*. Cambridge: Elsevier, 1995. p. 137-44.

PORFÍRIO. Isagoge. In: BARNES, Jonathan (Trad.). *Porphyry introduction: Clarendon later ancient philosophers*. Oxford: Clarendon Press, 2003. 415 p.

ROBINS, Robert. *Pequena história da lingüística*. S. Paulo: Ao Livro Técnico, 1983. 203 p.

RUSSELL, Bertrand. Da denotação. In: MARICONDA, Pablo R. (Trad.). *Os pensadores: Russell*. S. Paulo: Abril, 1978. p. 3-14.

SPADE, Paul. The semantics of terms. In: KRETZMAN, Norman; KENNY, Anthony; PINBORG, Jan; STUMP, Eleonore (Orgs.). *The cambridge history of later medieval philosophy: from the rediscovery of aristotle to the disintegration of scholasticism: 1100-1600*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. p. 188-96.

SWIGGERS, Pierre. Modelos, métodos y problemas em la historiografía de la lingüística. In: NUEVAS APORTACIONES A LA HISTORIOGRAFÍA LINGÜÍSTICA, 4: 2003, La Laguna. Actas... La Laguna: ARCO/LIBROS, S. L., 2004. p. 113-45.

PIRRO E ÍNDIA, SIMILARIDADES ENTRE O PIRRONISMO E O JAINISMO

Rodrigo Pinto de Brito⁴¹

Resumo: O Império Persa contava com o apoio de eminentes famílias abderitas em seu projeto de expansão Mediterrâneo, dispondo da hospitalidade da família de Demócrito, o atomista. Em troca de tal auxílio, deixou preceptores magos e caldeus ao, então jovem, Demócrito, além de passe livre por todas as colônias do Império Persa, como a Índia, terra dos gimnosofistas, ou jainas que crêem até hoje que o universo é formado por partículas ínfimas chamadas anu, semelhantemente aos átomos de Leucipo. O monge jaina não reage ante qualquer evento e torna-se indiferente às investidas do prazer ou da dor, porque deixam de ser desejáveis ou repugnantes. Seria esta a origem das noções de *apraxia*, *akatalepsia* e *ataraxia* que aparecem no vocabulário pirrônico? Sobre isto trata este trabalho.

Abstract: The Persian Empire counted with the help of eminent Abderitan families in his expansion's project through the Mediterranean Sea, disposing of the hospitality of the Democritus' (the atomist) family. As a payment for this help, the Persian authorities left preceptors magus and Chaldean to the young Democritus, and also a 'green card' through all the Persian Empire's colonies, as India, land of the gimnosophists, or Jainas. People who believe until today that the Universe is composed by lowermost particles called anu, similar with the Leucipus' atoms. The Jaina monk does not reacts face of every event and becomes indifferent to the attacks of pleasure or pain, because they become no more desirable or avoidable. Would be this the origin of the notions of *apraxia*, *akatalepsia* and *ataraxia* which appear in the Pyrrhonic vocabulary? This work treats about this.

“Este mundo, com toda certeza, é transitório” (Aravinda)

I

A escola atomista, ou abderita, é fundada por Leucipo. Não se sabe ao certo de onde ele vinha. Teofrasto afirmou que era milésio, Diógenes Laércio diz que ele era eleata ou abderita. Mas as dúvidas não param aí, a própria existência de Leucipo foi questionada. Há uma possível interpretação de um fragmento de Epicuro que aparece em Diógenes Laércio, *‘Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres X, 13’* (doravante *D.L.*) que pode ser traduzida de diversas formas, dada a influência do atomismo sobre Epicuro, interpreta-se a citação como: “Abstenho-me de discutir Leucipo” (*Leukipon oudei gegonen oida*).

⁴¹ Doutorando em Filosofia pela PUC-Rio.

Esta é a interpretação que prevalece, some-se a ela que Aristóteles, que tinha um interesse especial pelo atomismo, e também seu discípulo Teofrasto que é uma importante fonte doxográfica para a filosofia pré-socrática, fizeram de Leucipo o criador da teoria atomista. Todas as dúvidas quanto a existência de Leucipo se devem ao eclipse causado por Demócrito sobre a figura do mestre. Isto porque a filosofia de ambos forma um corpus semelhante ao que nos chegou sob o nome de corpus Hipocrático. Teofrasto relaciona Leucipo com a filosofia eleata dizendo que ele “se associou a Parmênides em filosofia” (Teofrasto apud. *Simplício, Phys., p.28, 4 (R.P., 185)*). Pelo menos a influência de Zenão sobre o pensamento de Leucipo é inconfundível.

Uma notável diferença entre a doxografia sobre Leucipo e os fragmentos de Demócrito é a preocupação física e cosmológica do primeiro, e ética do segundo. Antes de seguirmos, convém uma olhadela no que nos diz Teofrasto, no Primeiro Livro de suas ‘Opiniões’:

[...] Leucipo presumiu elementos inumeráveis em movimento permanente, a saber, os átomos. E tomou suas formas numericamente infinitas, já que não havia razão para que fossem de um tipo e não de outro, e por ter visto que havia um vir a ser e uma mudança incessantes nas coisas. Ademais ele afirmou que o que é não é mais real do que o que não é, e que ambas são causas similares das coisas que vêm a ser. (*R.P., 194.*)

“Leucipo, entretanto, julgou ter uma teoria que se harmonizava com os sentidos. Não se desfez do vir a ser e do perecer, nem tampouco do movimento, nem da multiplicidade das coisas” (*Aristóteles, De gen. Corr. A, 8, 324b 35 (R.P., 193)*). Aristóteles, principalmente, mas também Teofrasto e Simplício investigaram arduamente os precursores da cosmologia e física ímpar de Leucipo. Tendo chegado a Pitágoras, Parmênides, Zenão, Melisso e Empédocles.

Contudo, dois indícios externos à discussão aqui são particularmente intrigantes: Heródoto, que nos informa que durante o projeto expansionista persa, eles contaram com o “apoio” de algumas nobres famílias jônicas para acomodar em suas casas autoridades persas (o mesmo ocorrerá após o domínio macedônio). E também Diógenes, que diz, sobre todos os sucessores da escola atomista que dispõem de uma

biografia um pouco mais detalhada, que estes teriam viajado para longínquas terras, porque abrigavam em suas casas autoridades invasoras, como foi o caso com Demócrito. E em troca, estes nobres traidores recebiam passe livre para viajar através dos domínios do império persa.

Um terceiro indício, desta vez interno, é o deslocamento da física para a ética que vigorará na escola à partir do viajante Demócrito. Se é possível inferir à partir de “o que é não é mais real do que o que não é”, que deve-se manter indiferente ou abster-se de opinar, porque o que importa são os sentidos. Mesmo assim o elo é muito frágil entre causa física e consequência moral e prática envolvidos aqui. Deve então haver outra gênese para a ética atomista.

II

Demócrito, de acordo com Demétrius e Anthistenes, teria viajado para o Egito, Pérsia e mar Vermelho. Diógenes o trata quase como um nômade, dizendo que ele visitou também a Índia, onde teria inclusive se associado aos Gimnosofistas. O mesmo é dito de Metrodoro, discípulo de Demócrito e mestre de Anaxarco que, por sua vez, era de quem Pirro era discípulo, e com quem teria viajado.

Fazendo um breve interlúdio. Muito se questionou o rigor de Diógenes quanto às citações. Algumas coisas devem ser ditas em favor dele: 1 – é anacrônico pretender que ele possuísse um rigor que só foi postulado a partir da Modernidade. 2 – mesmo assim, se devemos descartar Diógenes, devemos descartar também boa parte do que sabemos sobre pensadores como Pitágoras, Tales e todos os pré-socráticos em geral. Porque boa parte do que sabemos sobre eles vem de Diógenes ou de outras fontes mais ou menos tão confiáveis quanto ele. 3- Se há nele anedotas, e há muitas, isto não deve merecer descrédito, porque elas expressam o entendimento das pessoas comuns sobre as doutrinas filosóficas, o envolvimento dessas pessoas com estas doutrinas e com os filósofos, e o nível de inserção da reflexão filosófica, ao longo de vários períodos da cultura grega, sobre a linguagem do homem comum.

No caso específico de Pirro, as fontes para sua “Vida” em Diógenes são, entre outros, Antigonus de Carystus e Ascanius de Abdera. Ambos contemporâneos de Pirro, o que faz da “Vida” deste uma das mais bem documentadas e fidedignas de todas as

“Vidas” narradas.

Ambas as fontes, em *D.L. IX 62* e *D.L. IX 63*, afirmam que Pirro adotou sua filosofia suspensiva, com todo o *modus vivendi* particular que disto advém, após uma viagem com Anaxarco à Índia, tendo lá encontrado certos Magi e os Gimnosofistas.

Os Magi podem ser concebidos simplesmente como os sacerdotes Magi iranianos, mas dados os usos da palavra Magus nesta época, e neste contexto particular, os Magi são, mais provavelmente, algum grupo de homens santos da própria Índia, tanto hindus quanto budistas. Contudo, é metodologicamente arriscado e rigorosamente absolutamente hipotético relacionar Pirro com qualquer dessas escolas porque não há evidência documental suficiente e sólida para tal, embora as semelhanças sejam desconcertantes.

O mesmo não ocorre com o Jainismo. Gimnosofistas é uma palavra grega que significa sábio nu. E os únicos nus que existiam no vale do Indo na época da incursão de Alexandre eram os *digambara* (vestidos de espaço), que foram forçados pelo governo muçulmano no ano 1000 a se vestirem, e aí se assemelharam aos *svétambara* (vestidos de branco). Os *digambara* são a seita Jaina original, teria havido um cisma entre os Jaina em torno de 83 d.C., por causa da insurgência de uma seita com princípios relaxados que se transformou na atual comunidade dos *svétambara*.

III

A fundação do Jainismo é atribuída, pelos historiadores ocidentais, a Vardhamana Mahāvira, contemporâneo de Buddha. No entanto, os Jainas consideram que Mahāvira não foi o primeiro, mas o último de uma série de 24 *Tirthankaras* (os Autores da Travessia do rio). O mais venerado entre todos eles é Pársvanatha “o Senhor Pársva”, que viveu exatamente cem anos antes de Mahāvira, e atingiu o *moksa*, a libertação espiritual, o último e supremo objetivo dos adeptos da religião Jaina.

O senhor Pársva vivia e reinava como um deus no décimo terceiro céu. Quando chegou a hora de reingressar no mundo dos homens, reencarnou como filho do rei Ásvasena e da rainha Vâmá. Todos se admiravam desde cedo da sua beleza, e também de sua indiferença aos interesses, prazeres e tentações do palácio. Não desejava suceder seu pai, nem os encantos femininos, seu desejo era o não desejo, e assim renunciou ao

mundo. Partiu então aos 30 anos, tornou-se *sannyása* (asceta) e fez na floresta o voto de renúncia do mundo.

Assim, Pársvanatha alcançou a onisciência, anubiu seu *karma*, se tornou salvador em vida e ensinou sua sabedoria. O interessante aqui é o radicalismo da libertação jaina, mesmo para padrões indianos. Pársva ensinou uma sabedoria que postulava a impossibilidade de se assentir à qualquer doutrina, porque o sábio se torna sem opinião, sua vida é inativa e isto gera a felicidade, que por sua vez é a negação da inquietude. Em grego estes conceitos são, respectivamente, *aphasia* (não asserção); *adoxastous* (não opinião); *apraxia* (não ação); *ataraxia* (não perturbação). Com a ênfase de que todas estas palavras fazem parte do vocabulário cético e servem para qualificar os estados do *modus vivendi* de Pirro; e também que são formuladas negativamente, assim como no vocabulário Jaina.

A *ataraxia* é uma palavra que provavelmente evoluiu a partir de *euthumia* e *athambia*, ambas usadas por Demócrito, mas não se sabe de onde Demócrito as tirou, que também no seu caso têm formulação negativa. Pesquisas “heróicas” como as de Everard Flintoff e Edwin Bevan demonstram a relação destes conceitos, em sua formulação negativa, com a recepção grega de metas de vida indianas. Mas é gritante a forma como isto é ignorado pela academia.

A arte Jaina representa os *Tirthankara* em uma tão grande impassibilidade inexpressiva, que mesmos os adeptos têm dificuldade em distinguir entre eles. Sua libertação é associada à pureza, ao despojamento das futilidades da vida comum (que se confundem com a própria vida comum), e isto deve estar representado nas imagens, semelhantemente, *D.L.* procurou retratar um Pirro despojado e indiferente.

Além disso, Pirro, assim como Pársva e seus 22 antecessores, se tornou renunciante aos 30 anos, passando a viver como nômade e eremita, qualidades do estado de vida dos *apragmones*, a *apragmosynê*, o equivalente grego dos *vanaprastha* indianos.

Outra semelhança: a *aphasia* (não asserção) se dará diante da percepção de que o que quer que se diga é dogmatismo (*ditthi*). Daí que tudo é inexprimível (*avyakrta*). Há catorze inexprimíveis, tanto para o Budismo Theravada quanto para o Jainismo, e também, pasmem, para Sexto Empírico, a formulação dos inexprimíveis sendo em *quadrilemas* nos três casos.

A estrutura destes *quadrilemas*, por sua vez é: “Não deves dizer sobre qualquer coisa

(1) que é, ou (2) que não é, ou (3) que é e que não é, ou (4) que não é e nem não é”. A fonte é Eusebio de Caesarea, falando de Timon, que fora discípulo de Pirro.

Como se não bastasse, voltemos a Demócrito. Para ele, assim como para Leucipo, seu mestre, o Kosmos é composto por partículas ínfimas que possuem infinitas formas e vagam aleatoriamente pelo vazio. Só há vazio e átomos, estes vagam devido a uma tendência natural ao movimento (mais tarde chamada *clinâmem* por Epicuro), até encontrarem átomos nos quais se encaixem para criar arranjos que componham a ilusão da realidade. Daí que não faz diferença ser bom ou mal, e a visão disso é a própria felicidade, sinônimo de indiferença. Isto redundará em duas possíveis posturas, a negação total do mundo ou a aceitação absoluta das regras sociais, que mesmo falsas, fornecem um critério eficaz para a ação (isto se refletirá nos dois paradigmas das biografias de Pirro em *D.L.* em que Pirro aparecerá como cidadão exemplar ou como *outsider*).

Para os Jainas, o universo funciona como um organismo vivo, mas composto por partículas ínfimas indivisíveis (*anu* e *ajivika*, respectivamente). Estas partículas vagam devido a uma tendência natural ao movimento, até encontrarem outras partículas nas quais possam se encaixar, criando arranjos que compõem a realidade como percebemos, que não passa de ilusão (*maya*). Diante de toda ilusão só resta cessar o *karma*, mesmo o positivo, cessam-se as ações boas ou más (*asrava*), estaciona-se a vida. O caminho de aperfeiçoamento ensinado pelo Jainismo era o do ascetismo iogue e o da abnegação.

Os sábios *Tirthankara* são assim chamados porque conseguiram atravessar o caudaloso rio das ilusões mundanas. E o fizeram com o auxílio da doutrina Jaina que lhes serviu de jangada. Tendo chegado à outra margem, uma margem de quietude infinita e reinante, jogaram a própria jangada da doutrina fora.

Sexto Empírico, em uma passagem agora imortalizada por Wittgenstein, considerava o ceticismo como uma escada, utilizada para nos libertar das inquietações dogmáticas. Com essa escada podemos escapar alcançando a mais alta das janelas: aquela que nos conduzirá à quietude infinita e reinante. Depois, nos restará jogar a escada fora.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES Eva, Luiz Antonio. O Primeiro Cético (Acerca da Coerência do Pirronismo). In: SILVA Filho, Waldomiro (Org.). **O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

ANNAS J.; BARNES J. **The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

ANNAS, J. Doing Without Objective Values: Ancient and Modern Strategies. In: SCHOFIELD, STRIKER (Eds.). **The Norms of Nature: Studies in Hellenistic Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

_____. Scepticism About Value. In: POPKIN, R. H. (Org.). **Scepticism in the History of Philosophy**. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.

BARNES, Jonathan. The Beliefs of a Pyrrhonist. In: **Proceedings of the Cambridge Philological Society**, nº208. Cambridge, 1982.

_____. **The Toils of Scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

BATISTA, Rômulo Siqueira (Dissertação). **O epicurismo e as imagens do invisível : as relações entre a física e a teoria do conhecimento**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2008.

BEVAN, Edwyn. **Stoiceiens et Sceptiques**. Paris: Société d'Édition "Les Belles-Lettres", 1927.

BOLZANI, R. A *Epokhé* Cética e Seus Pressupostos. In: **Sképsis**, nº 3-4, 2008.

BROCHARD, Victor. **Os Céticos Gregos**. São Paulo: Editora Odysseus, 2010.

BURNET, John. **L'aurore de la philosophie grecque**. Paris: Payot, 1919.

BURNYEAT, Miles F. Can the Sceptic Live his Scepticism?. In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M (Orgs.). **Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology**. Oxford: Claredon Press, 1980.

_____. The Sceptic in His Place and Time. In: **The Original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

CARVALHO, Guilherme Pereira de (Dissertação). **Ceticismo Antigo e o Problema do Critério**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1999.

CHÂTELET, François (org.). **História da Filosofia, Idéias e Doutrinas, volume I: a filosofia pagã, do século VI a.C ao século III d.C**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

COUSSIN, Pierre. L'origine e L'évolution de L'EPOXH. In: **Revue des Etudes Grecques**, nº 42, 1929.

DETIENNE, Marcel. **Os Mestres da Verdade na Grécia Arcaica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

EMPIRICUS, Sextus. **Outlines of Pyrrhonism**. EUA: Prometheus Books, 1990.

_____. **Outlines of Scepticism**. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

_____. **Against Logicians**. Harvard: Harvard University Press, 2006.

_____. **Against Physicists; Against Ethicists**. Harvard: Harvard University Press, 2006.

FLINTOFF, Everard. Pyrrho and India. In: **Phronesis**. 1980.

FONSECA, José Nivaldo da (Dissertação). **Logos Filosófico Terapêutico, desde a Antiguidade até Sextus Empíricus**. Rio de Janeiro: Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2000.

FREDE, Michael. As Crenças do Cético. In: **Sképsis**, n° 3-4, 2008.

_____. **The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge, em The Original Sceptics**. Cambridge: Hackett Publishing Company, 1998.

HADOT, Pierre. **Exercices Spirituels et Philosophie Antique**. Paris: Éditions Albin Michel, 1993.

HERODOTO. **História**. 2. ed. Brasília: Ed. da Universidade de Brasília, 1988.

HILEY, David R. The Deep Challenge of Pyrrhonian Scepticism. In: **Journal of History of Philosophy**, volume 25, n° 2, 1987.

KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. **Os Filósofos Pré-Socráticos**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.

LAÉRCIO, Diógenes. **Vida e Doutrina dos Filósofos Ilustres**. Brasília: Editora UnB, 2008.

LEAL-TOLEDO, Gustavo. O Cético e Suas Crenças: a Aparente Duplicidade de Sexto Empírico. In: **Dissertatio**, n° 27- 28, 2008.

LESSA, Renato. Ceticismo, Causalidade e Patologias da Cognição Dogmática: Comentários aos Oito Modos de Enesidemo. In: **O Que Nos Faz Pensar**, n° 8, 1994.

LONG, A.A.; SEDLEY, D.N. **The Hellenistic Philosophers: translation of the principal sources, with philosophical commentary, v. 1**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

MARCONDES de Souza Filho, Danilo. Finding One's Way About: High Windows, Narrow Chimneys, and Open Doors. Wittgenstein's "Scepticism" and Philosophical Method. In: POPKIN, R. H. (Org.). **Scepticism in the History of Philosophy**. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.

_____. Ceticismo, Filosofia Cética e Linguagem. In: SILVA Filho, Waldomiro (Org.). **O Ceticismo e a Possibilidade da Filosofia**. Ijuí: Editora Unijuí, 2005.

_____. A "Felicidade" do Discurso Cético: o Problema da Auto-refutação do Ceticismo. In: **O Que Nos Faz Pensar**, n° 8, 1994.

_____. Juízo, Suspensão do Juízo e Filosofia Cética. In: **Sképsis**, n° 1, 2007.

_____. Noûs vs Logos. In: **O Que Nos Faz Pensar**, n° 1, 1989.

_____. Rústicos X Urbanos: o Problema do Insulamento e a Possibilidade da Filosofia Cética. In: em **O Que Nos Faz Pensar**, n° 24, 2008.

NUSSBAUM, Martha. Skeptic Purgatives: Therapeutic Arguments in Ancient Skepticism. In: **Journal of History of Philosophy**, volume 29, n° 4, 1991.

- PALMER, John A. Skeptical Investigation. In: **Ancient Philosophy**, nº 20, 2000.
- ROBINSON, Thomas M. The *Dissoi Logoi* and Early Greek Scepticism. In: POPKIN, R. H. (Org.). **Scepticism in the History of Philosophy**. Holanda: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- RORTY, R.; SCHNEEWIND, J. B.; SKINNER, Q.; (Orgs.). **Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy**. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- SEDLEY, David. The Protagonists. In: BARNES, J; SCHOFIELD, M; BURNYEAT, M. (Orgs.). **Doubt and Dogmatism, Studies in Hellenistic Epistemology**. Oxford: Clarendon Press, 1980.
- SMITH, Plínio Junqueira. Terapia e Vida Comum. In: **Sképsis**, nº 1, 2007.
- STRIKER, Gisela. Greek Ethics and Moral Theory. In: **The Tanner Lectures on Human Values**, 1987.
- VOGT, Katja. Activity, Action and Assent: on The Life of the Pyrrhoniam Sceptic. In: **Princeton Colloquium in Ancient Philosophy**, 2007.
- ZIMMER, Heinrich. **Filosofias da Índia**. São Paulo: Palas Athena, 2000.

ALEXANDRIA ROMANA POR DION CRISÓSTOMO, DION CÁSSIO E HERODIANO

Joana Campos Clímaco⁴²

Resumo: A concepção de Alexandria como uma cidade encantadora, mas ao mesmo tempo problemática, se tornou uma espécie de *topos* nos escritos antigos do período romano. A intenção desse artigo é pontuar essa dualidade na obra de três importantes autores da tradição clássica que discorrem sobre a cidade em alguns momentos: Dion Crisóstomo, Dion Cássio e Herodiano. Através de suas caracterizações sobre Alexandria, analisaremos os motivos que levaram os autores a conceber a metrópole dessa forma polêmica e questionaremos o porquê de a cidade ter se tornado alvo de crítica da tradição.

Abstract: The notion of Alexandria as a delighting city, but at the same time problematic, became a kind of *topos* in the ancient reports of the roman period. The aim of this article is to show this duality in the production of three important authors of the classical tradition that narrate about the city in a few moments: Dio Chrysostom, Cassius Dio and Herodian. By means of there characterizations about Alexandria, we will analyze the motives that led these authors to understand the city in this polemic manner and we will question why the city became a target of critics from the tradition.

Em 31 a.C., após trezentos anos de reinado helenístico na cidade, contados desde sua fundação por Alexandre, Alexandria foi conquistada pelos romanos e tornou-se a capital da província romana do Egito, último grande reino submetido por Augusto. Algum tempo após tomar o Egito da última rainha ptolomaica, Cleópatra, Augusto tornou-se oficialmente imperador. De forma geral, Augusto e os romanos tinham um “padrão” de administração e organização burocrática que implantavam nas regiões conquistadas e que não cabe mencionar aqui. Queremos ressaltar apenas que tais medidas foram diferenciadas no Egito, o que em longo prazo causou reações na população. Nos três séculos seguintes, Alexandria foi uma cidade-problema no império, que além de desafiar constantemente o imperador, o que fica claro pelo número de embaixadas, petições e disputas que chegavam ao príncipe, chama a atenção pela frequência dos problemas e embates civis que repercutiram em inúmeros conflitos, principalmente

⁴² A autora é doutoranda em história social na FFLCH na Universidade de São Paulo e orientanda do prof. Norberto Luiz Guarinello. A pesquisa é financiada pela FAPESP. Contato: joanaclimaco@hotmail.com

entre alexandrinos e judeus.

Augusto criou um cargo exclusivo para a província, o de prefeito do Egito, homem de ordem equestre e nomeado diretamente pelo príncipe e que deveria residir em Alexandria. Além disso, os senadores foram proibidos até de ir para o Egito, quanto mais de exercer qualquer cargo por lá. Outra questão polêmica: Alexandria era a única grande cidade helenizada que não dispunha de um conselho de cidadãos. Não se sabe precisamente se a *Boule* foi perdida ainda no período ptolomaico e Augusto apenas se recusou a restituí-la ou se ele mesmo aboliu a instituição dos alexandrinos. Tendo ou não sido suprimida por Augusto, a instituição só foi novamente estabelecida por Severo em 200/201 d.C., juntamente com outras mudanças administrativas realizadas no Egito. A *Boule* era uma instituição de grande peso político, já que era a forma de garantir a autonomia para algumas questões cívicas.

Todas essas medidas foram instituídas por Augusto com a intenção de manter um controle mais rígido sobre o território. Mas por quê? Desde a república que o Egito era economicamente muito valioso para Roma e com o tempo esses laços foram se estreitando ainda mais. O país era o maior exportador de cereais e papiro do Mediterrâneo, produtos de que Roma dependia. Além disso, no porto de Alexandria eram realizadas as maiores transações comerciais da região. A entrada e saída de produtos era intensa, e conseqüentemente, a movimentação de estrangeiros e culturas diversas era uma constante no local. Culturalmente, também, o Egito era admirado pela sua cultura milenar e Alexandria era respeitada, já que desde a fundação da cidade os ptolomeus patrocinavam a entrada de “eruditos” de todo o Mediterrâneo para fazerem carreira no Museu e na Biblioteca. Além disso, Cleópatra, em seu envolvimento com César e depois Marco Antônio, pretendia fazer de Alexandria a sede da parte oriental do Império, o que não deixou de significar uma ameaça política aos romanos, mesmo depois que Augusto os venceu na Batalha do *Actium*. Em termos populacionais, ela era a segunda cidade do Império, depois de Roma, com aproximadamente 500 mil habitantes. É claro que o excesso de documentação proveniente do Egito nos permite acessar maiores detalhes da política romana, o que nos deixa em situação favorável em relação a outros locais do império. Sabe-se que o clima e a ecologia do Egito são favoráveis a preservação de vestígios, mas não acreditamos que seja suficiente para explicar a maior abundância de documentos da região, ou seja, a maior quantidade de

evidências não deve ser apenas fortuita.

Em virtude de todas as peculiaridades de Alexandria frente ao império, a cidade foi muito mencionada pela tradição clássica, geralmente em um tom misto de encantamento e crítica. Encantamento, pela sua posição chave para o império e crítica, pela frequência de problemas ocorridos lá. Assim, foi se perpetuando nesse círculo literário, certo estereótipo sobre a cidade, que vai sendo cristalizado sem muita explicação e questionamento, como iremos tentar demonstrar de acordo com as narrativas de três importantes autores do período, Dion Crisóstomo, Dion Cássio e Herodiano. Tais autores fornecem importantes menções a Alexandria. Dessa forma, nos ajudam a situá-la nesse momento, além de oferecer uma certa caracterização da cidade, nos permitindo examinar como era percebida pela aristocracia romana, já que tais autores são, de certo modo, representantes da mais alta elite, e que portanto, perpetuam e reproduzem certas opiniões correntes sobre vários assuntos, e aqui no caso, sobre Alexandria.

Primeiramente nos focaremos em Dion de Prusa, também conhecido como Dion Crisóstomo, o “boca de ouro”, apelido que recebeu em homenagem a sua eloquência. O orador era grego natural de Prusa na Bitínia e viveu entre aproximadamente 40 e 120 d.C. Era descendente de uma importante família proprietária de enormes terras na Bitínia e de grande influência na esfera pública, assim, recebeu uma educação privilegiada e se destacou na arte de falar em público. Dessa forma, na visão de Christopher Jones, sua riqueza e importante posição social já o encaixam em uma classe bem favorecida por Roma, cultural e politicamente (Jones, 1978: 7). Dion foi para Roma no reinado de Vespasiano, com quem conquistou grande proximidade. No reinado de Domiciano, ele foi banido de Roma, da Itália e também da Bitínia, por se aproximar de alguma figura problemática e crítica ao imperador. Depois da morte do imperador (96) seu exílio chegou ao fim e foi bem recebido pelo novo imperador, Nerva. O autor aproveitou-se para pedir benfeitorias para sua cidade, que foram concedidas, depois então mandou uma embaixada para agradecer ao imperador, que nesse momento já era Trajano, e de quem ficou muito próximo. Depois da conquista da Dácia por Trajano, viajou para Alexandria e para outros locais, voltou para Prusa e depois não se sabe mais sobre ele (Jones, 1978: 52-53).

Jones argumenta que Dion não deve ser entendido como um pensador “original”, pois prezava prioritariamente a retórica e a eloquência em relação ao conteúdo das

discussões filosóficas. A filosofia de sua época era mais preocupada com ensinamentos práticos e morais para grandes audiências do que com o pensamento abstrato (Jones, 1978:7). Para alcançar seus ideais explícitos de convencimento, recorria constantemente a exemplos da literatura grega e de exemplos do passado, aspectos que explicitam sua visão de mundo e a tradição literária a que teve acesso, apesar de falar muito pouco sobre sua própria vida. Seus escritos são importantes para se investigar a história das cidades gregas sob o principado e a relação de intelectuais provinciais com os imperadores (Sidebottom, 1992: 407).

Apesar de o gênero proposto por Dion Crisóstomo ser diferente com relação aos outros historiadores aqui analisados (Dion Cássio e Herodiano), pela riqueza retórica ser priorizada em relação a sucessão dos eventos, sua visão relativamente mais “subjéitiva” as vezes enriquece a narrativa. Não queremos dizer que a visão da historiografia seja mais neutra, mas a pretensão à neutralidade acaba omitindo alguns detalhes que um ideal explícito de convencimento como era o de Crisóstomo deixam mais evidentes. É o caso do discurso aos alexandrinos, que iremos enforçar aqui, pois durante toda a narrativa a sua argumentação é tão elaborada, que todos os detalhes são voltados para convencer o leitor de sua posição, o que de certa forma, deixa sua opinião sobre Alexandria mais explícita.

O discurso 32 é destinado ao povo de Alexandria, provavelmente para a Assembléia popular. Segundo Jones, não há dúvidas de que Dion teria mesmo visitado a cidade. Trata-se de um discurso atípico pelo seu tamanho (o segundo maior do autor) e pela elaboração (Jones, 1978: 36). A data do discurso é controversa; a maioria dos autores o atribui ao reinado de Trajano, visão a que Jones se opõe por acreditar que sua datação no reinado de Vespasiano seja mais plausível (Jones, 1973). O historiador defende tal datação principalmente por Dion criticar os cínicos e Vespasiano era justamente o imperador mais avesso aos filósofos, chegando a provocar sua expulsão de Roma. Como resposta a Jones, Harry Sidebottom escreveu um artigo com a intenção de novamente fazer predominar a datação no reinado de Trajano, principalmente pelo amadurecimento demonstrado por Dion e pela sua elaboração, aspectos que demonstram habilidades desenvolvidas por ele especialmente após seu exílio. Além disso, o orador menciona uma possível visita do imperador a Alexandria, algo que não faria muito sentido se o imperador já conhecesse a cidade, como era o caso de

Vespasiano, o único imperador do tempo de vida de Dion a visitá-la logo no início do seu reinado (Sidebottom, 1992; 417). Sua oposição entre tirano e bom imperador também faria mais sentido se estivesse se referindo respectivamente a Domiciano e Trajano, um *topos* nos escritos da época.

Dion profere um discurso advertindo os alexandrinos a serem mais comedidos em suas manifestações contra as autoridades e controlarem o entusiasmo dedicado aos espetáculos públicos, pois a euforia era tanta que os fazia dedicar excessiva energia a esses eventos e priorizar sempre os momentos de diversão, e quando precisavam de seriedade em ocasiões críticas, não tinham foco. Esta é a mensagem central do discurso, mas para firmar sua opinião, Dion elabora uma detalhada narrativa sobre a cidade e sua população.

Logo no início do discurso, Dion “dá o tom” do que será o seu eixo na continuidade da fala. O orador começa deixando claro certo estereótipo sobre os alexandrinos, destacando sua tendência à frivolidade, ao ócio, à boa vida, ao fato de serem pouco comedidos para se manter silenciosos e de facilmente protestarem por algo (Dion Crisóstomo. 32. 1-2). Ou seja, se Dion destaca tais traços como “tendência” significa que em outros momentos os alexandrinos já tinham manifestado essas características e mais uma vez as estariam afirmando. Realça ainda, que seu descomedimento e falta de tato os desqualificava, o autor os aconselha, portanto, a serem mais cautelosos ao se manifestar, e aprender a ouvir e pensar antes de falar.

Em seguida, Dion compara os alexandrinos aos atenienses e enfatiza a importância da ordem no espaço público. Aliás, a ênfase na ordem é uma constante nos seus escritos (Jones, 1978: 64). Dion diz que eles estavam cometendo o mesmo erro dos atenienses, o de não saber ouvir e fazer bom uso da razão e da educação, característica essencial aos bons homens. O “órgão da audição” nessas cidades era o teatro, e no teatro de Alexandria, como no de Atenas, só estaria havendo tumulto, calúnia e bagunça e conseqüentemente, faltando seriedade. O orador argumenta que era impossível ser prudente e inteligente se só se convivia com o contrário, deixa claro que não os estava aconselhando a largar os entretenimentos que os divertiam, mas também a se voltarem para assuntos sérios quando necessário e aprenderem a ouvir discursos honestos (Dion Crisóstomo. 32. 4-7). Os atenienses tinham seus conselheiros, que os avisavam se estavam agindo inadequadamente, mas os alexandrinos não tinham críticos e ninguém

para reprová-los e revelar as fraquezas da cidade. Dion os condena por nunca estarem dispostos a ouvir discursos como o que estava pronunciando e a culpa disso era parcialmente daqueles chamados de “filósofos”, pois alguns preferiam não aparecer em público por desprezarem as massas e ficavam resguardados em “salões de conferências”, falando apenas para homens de seu grupo e região. Ou então, faziam como os cínicos, seita de grande número na cidade, que também não realizavam nada de útil, ficando apenas pelos cantos e “filosofando” para todos, fazendo com que aumentasse o desprezo pelos filósofos de modo geral.

Na sequência, Dion ressalta que seu discurso era como um presente de algum deus à Alexandria, ou seja, ele seria o mensageiro divino encarregado de advertir a população alexandrina sobre seus erros (Dion Crisóstomo. 32. 7-11). Enfatiza que existiam poucos homens que falavam francamente à multidão e que a maioria não se preocupava em prestar esclarecimentos, deixando a população num estado de ansiedade ainda maior, assim, encontrar um homem que falava abertamente e sem pretensões à fama era raro, ou melhor, um verdadeiro presente divino. Dion se considerava essa pessoa, encarregado por alguma divindade, e destaca ainda que os deuses se manifestavam em todos os momentos, inclusive instruindo os homens. Entende que a cura fornecida pelos deuses para os males era a educação e a razão. Já o mal seria proveniente de outras fontes, como da ambição e da luxúria. Dion acredita que o estado precisava de homens que curassem os males do povo, através da persuasão e da razão e deixa claro que entre os alexandrinos faltava esse tipo de homem, pois seus hábitos diários na multidão não os permitiam alcançar a riqueza e nem o poder, mas ao invés disso, só resultariam em ódio, abuso e rivalidade. Principalmente se os filósofos se calassem, os conflitos e a bagunça certamente apareceriam.

Dion reforça novamente a má fama da cidade naquele universo, pedindo para ser ouvido para provar àqueles que o condenaram de ir para Alexandria que estavam errados. Faz então, uma comparação entre bons reis e tiranos, provavelmente se referindo respectivamente a Trajano e Domiciano. Considera que líderes bons e justos eram como verdadeiros guardiões da população, concedendo benefícios com prazer e castigando apenas quando a necessidade exigisse. Outros pelo contrário, eram severos e tiranos, sem paciência para ouvir e sua ira facilmente se manifestava (como animais selvagens). (Dion Crisóstomo. 32. 24-31).

Dion argumenta que para os próprios governantes os alexandrinos eram desprezíveis (provavelmente se referindo aos antigos reis), pois só se interessavam por espetáculos e nada mais. Nesse momento, Dion chega ao ápice de discurso, por fazer uma interessante caracterização da cidade e de seus cidadãos, criticando a população, mas ao mesmo tempo, elogiando sua beleza e grandeza (Dion Crisóstomo. 32. 32-41). Novamente ao definir a população, Dion enfatiza seus excessos quando estava na multidão, argumentando que traíam a boa reputação da cidade se comportando dessa forma. Deixa claro que seu objetivo era principalmente manter o povo atento e calmo, pois estava além de seu poder mostrar aos alexandrinos todos os seus erros. Enfatiza que como os alexandrinos se comportavam privadamente não lhe interessava saber, mas o comportamento em público era algo que dizia respeito a todos, ou seja, era questão de sabedoria comum, entre gregos e bárbaros, pois Alexandria era superior a todas as outras em tamanho e *status* e estava situada em segunda posição entre as cidades mais importantes do império.

O orador menciona o domínio comercial de Alexandria na região, pois detinha o monopólio da navegação de todo o Mediterrâneo, pela importância de seus portos e magnitude de sua frota, assim, destaca a abundância dos produtos de todas as terras que ali circulavam. Dessa forma, o comércio de praticamente todo mundo estava sob seu controle, pois Alexandria estava situada no “cruzamento do mundo inteiro” e mesmo das nações mais remotas, como se fosse um mercado mundial servindo a uma única cidade, que propiciava em um único lugar, o contato entre todos os tipos de homens, de toda a humanidade, fazendo de todos um povo “aparentado”. Dion explica que não pretendia, com essas palavras, encher os alexandrinos de orgulho, já que estava elogiando a caracterização física da cidade e toda sua estrutura, menos o seu povo.

O autor deixa claro que seu objetivo em proferir tais elogios à cidade, algo que já tinha sido realçado por muitos, era apenas para mostrar que qualquer inconveniência realizada, seria cometida não na presença de poucos, mas de toda a humanidade, pois estavam entre eles, não apenas gregos e italianos, mas gente da Síria, Líbia, Sicília, Etiópia, e Árabes, além de povos de regiões ainda mais distantes, como Persas e Indianos, todos que compunham a audiência no teatro. Assim, essas pessoas, retornando às terras de origem, iriam elogiar a cidade, mas ao falar dos alexandrinos, os caracterizariam como moderados nos sacrifícios ou quando se envolviam em outras

atividades, mas quando entravam em um teatro ou estádio, perdiam toda a consciência de seu estado anterior e não tinham vergonha de dizer e fazer qualquer coisa que vinha a mente, ou seja, agiam sem a menor ponderação. É interessante a definição de Alexandria como uma “cidade do mundo”, por aproximar todos os povos e, portanto, devia servir de exemplo, já que os olhares de todos estavam voltados para ela. Percebe-se que até aqui Dion enfatiza principalmente a composição multicultural da cidade em relação a sua herança grega.

Jones realça que nos elogios de Dion às cidades era comum ele citar a sua situação atual, tamanho, seus rios, territórios, estradas, fertilidade, beleza, como também sua fundação e herança, aspectos que serviriam de argumento para honrá-las (Jones, 1978: 64). Provavelmente, com a intenção de se fazer ouvir e estimular a vaidade dos alexandrinos, Dion deixa claro ter consciência da importância da cidade. Disputas por títulos entre cidades eram muito comuns no império e o sistema administrativo dos romanos acabava encorajando essas competições. Imperadores inclusive “brincavam” com a sua vaidade e as estimulavam, concedendo ou retirando títulos de privilégios como sinal de favorecimento ou castigo (Jones, 1978: 84-86).

Nos espetáculos o estado de ansiedade dos alexandrinos era tanto, que com frequência a confusão muitas vezes continuava mesmo depois de o espetáculo acabar. Dion esclarece novamente não acreditar que as performances e os espetáculos deveriam ter fim, mas era o comportamento do povo que deveria ser alterado, ou seja, o problema era fazer dos espetáculos sua prioridade. Dion realça que perda de reputação muitas cidades já tinham sofrido, mas logo Alexandria, no “centro do mundo civilizado”, não poderia. Fala da fraqueza dos alexandrinos e da superficialidade dos ouvintes, razão pela qual muitos já tinham encontrado a ruína. Enquanto em outros lugares, nobres ficavam na memória por terem concedido a vida pela salvação de sua terra natal, entre os alexandrinos, os homens iam de encontro à morte por um capricho sem substância. Em outros locais, se fazia de tudo para honrar seus antepassados e a memória da cidade, já em Alexandria seus habitantes prejudicavam a sua fama por nada, por considerarem digno o que era mais vergonhoso, e viril o que era mais covarde.

Na sequência, Dion destaca novamente os romanos como bons governantes, aconselhando os alexandrinos, portanto, a os valorizarem. Coloca que deus concedeu os guardiões e guias mais prudentes para cuidar dos cidadãos, não apenas no teatro, mas

em todos os lugares, pois de outra forma (sem esses guardiões) como eles manteriam a paz? O autor enfatiza que apenas entre os bárbaros havia exemplos de atitudes tão irracionais (quando estavam alterados por bebidas e drogas), mas entre os gregos não havia exemplos de quem se portava assim, apenas os alexandrinos (Dion Crisóstomo. 32.51-56). Realça que estavam sofrendo da mesma doença de Nero (devoção exagerada ao divertimento e à boa vida), porém deveriam seguir o exemplo do imperador do presente, muito mais devotado à cultura e a razão (Dion Crisóstomo. 32.60).

Jones argumenta que a posição de Dion diante de Roma é um elo comum entre todos os seus trabalhos, mas que em nenhum de seus discursos os romanos são tão mencionados como nesse, denotando que Dion estava realmente preocupado em melhorar o comportamento dos alexandrinos diante do império. O autor era um simpatizante e defensor dos romanos, principalmente por prezar a ordem, assim, seu “patriotismo grego” era completamente conciliável com uma boa atitude diante de Roma. O helenismo de Dion não era cego, e ele inclusive condenava aqueles que ficavam insistentemente tentando reviver o passado. Ou seja, o autor valorizava a cultura grega, mas não questionava a importância do poder estar a cargo dos romanos. Usa inclusive o exemplo de Atenas dizendo que sua prioridade na vida cultural acelerou seu declínio político (Jones, 1978: 124-129).

Dion menciona o encantamento dos alexandrinos por música, algo que fazia com que perdessem a razão. Todos da cidade ficavam “tomados”, até oradores públicos e filósofos, portanto, era ainda mais difícil diferenciar oradores e filósofos dos músicos e “baderneiros”, pois estes também estavam influenciados pelo vício. Dion também os condena por constantemente fazerem piadas com autoridades.

Na seqüência, Dion novamente ressalta a vigilância contínua dos romanos sobre Alexandria, fazendo referência a algum conflito ocorrido na cidade, mas antes propõe uma comparação entre os alexandrinos e espartanos, dizendo que a diferença era que os últimos eram cautelosos, e os primeiros não sabiam nem ser bons súditos. Apesar de terem homens tão razoáveis como governantes (romanos), o seu mau comportamento fez seus comandantes terem sentimentos suspeitos em relação a eles e os fez crer que era necessário mais vigilância em relação a períodos anteriores, pela arrogância manifestada em muitos momentos (Dion Crisóstomo. 32.68-72). O autor menciona que quando ainda era independente, Alexandria já tratava seus reis com hostilidade e cita

um dos ptolomeus que foi exilado e retornou com a intervenção dos romanos. O orador pergunta o que mais poderia resultar da desordem que governava suas vidas? E responde: apenas desordem, pois mesmo em momentos que exigiam auto-controle, os alexandrinos se exaltavam e se comportavam de maneira insana, e reforça o questionamento: imagine então em questões maiores, como exigir deles o uso da razão?

Dion argumenta que os alexandrinos deviam aumentar o culto a Serápis e construir um altar para o deus, pois talvez os problemas enfrentados fossem a advertência de alguma divindade para a população. Mais uma vez, realça a grandeza da cidade, dizendo que todos que discorriam sobre Alexandria realçavam quão maravilhoso era tudo lá, no entanto, quando falavam de seus habitantes, nada mencionavam que os alexandrinos pudessem se orgulhar, por serem sempre caracterizados como homens sem valor (Dion Crisóstomo. 32.77-86).

O orador compara Alexandria à Tróia e teme pela sua perda, pois a população já estava na primeira etapa que levaria a destruição de uma cidade. Acredita que não apenas piratas ou povos podiam arrasarem uma cidade, mas também a falta de nobreza, de grandes ambições e de saber ouvir conselhos poderia os levar à ruína (Dion Crisóstomo. 32.89-90). Num tom mais ríspido, Dion argumenta que Alexandria não merecia ser comparada a cidades como Atenas e Esparta, pois suas condutas vergonhosas envolviam a cidade inteira e compara os alexandrinos a Centauros ou Ciclopes: grandes e fortes, mas mentalmente idiota.

Mais uma vez Dion usa exemplos gregos para ensinar os alexandrinos, ou seja, tenta incluir Alexandria entre os gregos, o que podia ser usado para envaidecer sua população. No entanto, também pode indicar que Dion realmente a entendia como uma cidade que deveria preservar seu passado e ter orgulho de sua cultura, mas ao mesmo tempo, aceitar o poder romano, que só estaria beneficiando aquele mundo. Dessa forma, o autor realça as benfeitorias realizadas pelo imperador, portanto, os alexandrinos deveriam se comportar bem como recompensa. Pergunta-lhes ainda, se não enxergavam tudo de bom que o imperador tinha feito pela cidade recentemente e avisa que em troca, deveriam mostrar o zelo ao imperador, não através de riquezas e benfeitorias, pois não tinham condições para isso, mas através do bom comportamento. Nesse caso, o imperador, além de não se arrepender de sua generosidade pelo que aconteceu (se referindo a algum conflito), poderia até conceder novas benfeitorias e querer visitá-los.

Jones ressalta que auxiliada por imperadores, as cidades tinham muitas formas de se tornar poderosas e construir mais, assim, benfeitorias continuaram sendo um fator vital para a ascensão de cidades, do mesmo modo que eram nos reinos helenísticos e na república. Trata-se de mais um argumento usado por Dion para ser ouvido. Ou seja, sua concepção era a de que “prêmios” eram um bom artifício para ajudar os alexandrinos a parar de desafiar as autoridades e melhorar o comportamento diante dos romanos (Jones, 1978: 103).

Percebe-se no decorrer de todo o discurso de Dion, uma preocupação política associada a um ideal moralizante e ambos garantiriam a ordem e o bom funcionamento da “máquina imperial”, dessa forma, as cidades continuariam tendo privilégios, contanto que demonstrassem merecimento. Ainda mais uma cidade da magnitude de Alexandria, concebida pelo autor como uma “cidade-mundo”, ao mesmo tempo, com uma herança grega para zelar, tinha a obrigação de servir de exemplo para toda a região, pois dessa forma ajudaria a disseminar a ordem e um bom comportamento diante das autoridades.

Dion Cássio, outro nativo da Bitínia, escreveu em grego uma extensa história romana. Era membro de uma das principais famílias da Nicéia e tinha provavelmente algum parentesco com Dion Crisóstomo, porém não se sabe exatamente qual. Pouco se conhece sobre sua vida, mas viveu provavelmente entre 150 e 235 e conquistou importantes postos na administração imperial. Depois da morte de seu pai, senador romano que serviu de governante na Sicília e na Dalmácia, foi para Roma, onde foi cônsul duas vezes. O consenso mais comum sobre a composição de sua obra é de que teria coletado seu material por dez anos no reino de Severo e escrito entre 212 e 222, antes da ascensão de Severo Alexandre, mas Barnes sugere um período de escrita mais tardio, entre 220 e 231 (Barnes, 1984: 241). Sua narrativa cobre a história de Roma desde a fundação, até sua época, porém a narrativa antes de seu tempo é geral e superficial. O autor demonstra grande conhecimento dos historiadores anteriores e pareceu se utilizar de muitas fontes para um mesmo período, o que o leva a se contradizer às vezes, mas a questão sobre as fontes de que se utilizou para compor seu trabalho é muito complexa e ainda não foi suficientemente aprofundada pela historiografia (Moscovich, 2004: 357).

Por ser proveniente da aristocracia senatorial, escreveu do ponto de vista desse

núcleo, e apesar de ressentir em alguns momentos a desvantagem de sua ordem, era um entusiasta da monarquia. A concepção de monarquia já estava muito inculcada para ser questionada nessa época, além disso, por ser da parte oriental do império, Dion não concebia outra forma de governo (Aalders, 1986: 299). Seu relato sobre o reino de Severo é, em grande parte, produto de sua observação e vivência pessoal, aprofundada pela experiência de ter servido em postos importantes, incluindo a associação ao senado e nos consulados, além de ter servido como conselheiro do imperador (Moscovich, 2004: 356). Aliás, seu trabalho é grandemente destinado a discutir as relações entre o imperador e senado. Era otimista em relação a nova era iniciada por Severo, mas por algum motivo mudou de opinião no decorrer de sua escrita, assim, expõe uma crítica ao seu reinado e demonstra se incomodar com as alterações nas formas de governo. Dion deixa transparecer a preocupação com o aumento de poder autocrático do príncipe e com a incursão de outros povos no mundo romano. Infelizmente, apenas 1/3 do seu trabalho nos chegou intactos. Sua obra pode ser dividida em três fases: 1- Da origem até a república, quando a política estava nas mãos do povo e do Senado; 2- Estabelecimento da monarquia até a morte de Marco Aurélio; 3- Seus próprios dias. Nessa última etapa, menciona episódios de que participou ou de fontes a que teve acesso em primeira mão.

Com relação ao seu público alvo, Aalders reforça que sua história provavelmente não se destinava aos romanos e nem aos gregos que aspiravam postos romanos, já que estes tinham um bom conhecimento do mundo romano, e assim, sua análise pareceria superficial caso a lessem (Aalders, 1986: 290-291). Portanto, era provavelmente destinado aos “gregos comuns”, pouco informados sobre as questões imperiais. Dion Cássio se considera muito mais romano do que grego. Suas atitudes em relação ao mundo grego são desinteressadas em comparação ao orgulho grego de autores anteriores, como Dion Crisóstomo (Aalders, 1986: 283). Dion Cássio considerava os romanos politicamente superiores aos gregos, apesar de culturalmente se igualarem, e desaprovava os imperadores que tinham atitudes gregas ou helenísticas, apesar de aprovar a familiaridade com a cultura grega. Embora se considerasse romano, há indícios claros de sua educação grega e de sua afinidade com o mundo grego, apesar de não declaradamente. Assim, grande parte de suas convicções, opiniões e noções de política são derivadas de um *background* grego e se assemelha a de outros autores gregos do império (Aalders, 1986: 284-286). Na visão de Millar, justificar que Dion era

um romano e não grego representa uma concepção errônea sobre a questão, pois mesmo que existissem entre gregos nessa época sentimentos anti-romanos em relação a questões culturais, esses sentimentos não eram universais, e ser leal aos romanos e se identificar plenamente com o seu sistema, não significava deixar de ser grego. Não interessa para Dion comparar o império com as glórias gregas do passado ou discutir tais questões, pois sua identificação com Roma é total e sem questionamento e não entrava em choque com sua herança grega. O que Dion representava, e junto a ele muitos homens de seu tempo, era uma fusão de duas tradições, que misturava civilização grega com governo romano (Millar, 1964: 182 e 190).

Antes de falar mais detidamente sobre o relato de Dion descrevendo o massacre dos alexandrinos por Caracala (215), episódio de sua narrativa que cronologicamente mais nos interessa, iremos destacar brevemente algumas menções mais passageiras a respeito de Alexandria e do Egito. Acreditamos que esse mapeamento seja essencial, pois mesmo que escape um pouco do período focado aqui, alguns relatos foram escritos muito posteriormente aos eventos, ou seja, em uma época em que Dion já tinha em mente as problemáticas atuais sobre a cidade. Assim, sua visão sobre Alexandria e a descrição dos acontecimentos já estavam “impregnadas” de certas preocupações do presente. Nesse sentido, nos ajudam a vislumbrar a percepção que ele e o seu grupo tinham sobre Alexandria e, dessa forma, colaboram para estruturar a caracterização construída pelo autor sobre a cidade no decorrer de seu relato. Como ressalta T. Barnes, a vivacidade e profundidade das narrativas a respeito dos imperadores de sua época demonstram reações imediatas aos acontecimentos (Barnes, 1984: 253). Ou seja, preocupações momentâneas inevitavelmente foram usadas ao menos parcialmente para “retocar” as narrativas de tempos mais antigos.

De acordo com Ana Teresa Gonçalves, Dion expressa firmemente que vivia uma época de mudança iniciada no séc. III com os Severos. Na visão dele, as transformações se referem ao fim de um ciclo estruturado fundamentalmente com Augusto. Dessa forma, ele projeta para essa época problemas e sentimentos de seu presente, ou seja, conhecer o processo que levou ao fim da república e estruturou o principado era essencial para se compreender seus próprios dias. Dion estabelece assim, um paralelo entre a passagem da República para o Principado, e da “monarquia áurea” dos antoninos para a “monarquia férrea” dos Severos (Gonçalves, 2007: 152).

O relato mais extenso na obra de Dion Cássio sobre o Egito se refere ao envolvimento entre Marco Antonio e Cleópatra e à Batalha de *Actium*, quando Augusto os derrotou e anexou o Egito ao império. No entanto, Dion também registrou as idas de César ao Egito, ressaltando que antes de sua visita, César já tinha ouvido que os egípcios eram inconstantes e covardes (Dion Cássio. *História Romana* 42.3). No livro 50, Dion destaca que os romanos ficaram com medo de Marco Antônio transferir a sede de poder para Alexandria, por estar tão enfeitiçado por Cleópatra. Mesmo os seus amigos mais próximos o censuraram pela sua paixão irracional, resultando na “submissão” total à rainha, levando Antônio a usar inclusive adereços orientais. O autor enfatiza ainda que Cleópatra tinha realmente a esperança de governar até os romanos (Dion Cássio. *História Romana*. 50. 4 e 5).

No livro 51, sobre a tomada do Egito por Augusto, Dion oferece uma caracterização ainda mais precisa a respeito dos egípcios. O historiador relata que Augusto poupou ambos, egípcios e alexandrinos, pois preferiu não punir um povo tão numeroso. Nessa parte, ressalta a grandeza da população, tanto da cidade, quanto do campo e enfatiza seu caráter instável, as riquezas do Egito e a importância do seu suprimento de trigo para os romanos, ou seja, elenca todos os motivos que levaram Augusto a “poupar” a região. Dion menciona ainda a polêmica questão sobre a *Boule*, não autorizada por Augusto, mas concedida posteriormente por Severo (Dion Cássio. *História Romana*. 51.16-17). Dion Cássio não menciona a eliminação da Instituição, mas relata a negação de Augusto à sua concessão, como se observa no seguinte trecho:

[...] ele comandou os alexandrinos a conduzirem seu governo sem senadores; pela sua capacidade para a revolução, que eu imagino, ele atribuiu a eles. E do sistema então imposto a eles, muitos detalhes são rigorosamente preservados no tempo presente, mas eles têm seus senadores tanto em Alexandria, o que começou sob o imperador Severo, quanto em Roma, que foram inscritos no Senado pela primeira vez no reino do filho de Severo, Antonino (Dion Cássio. *História Romana* 51. 17).⁴³

A questão da *Boule* é uma das mais controversas na historiografia sobre Alexandria. Se Augusto tomou tantas medidas cuidadosas ao se apoderar do Egito com a intenção de se aliar e conquistar a confiança das elites alexandrinas, é pouco provável que tenha tomado uma atitude drástica como essa de abolir a instituição, algo que seria mais

⁴³ Tradução a partir do inglês de Earnest Cary.

entendido pela população como um castigo e não como uma medida “amigável”. Pelo outro lado, a perda da *Boule* explicaria grande parte dos tumultos que se tornaram mais freqüentes na cidade sob o novo poderio. O maior consenso entre os historiadores é que, na fundação de Alexandria, a cidade teria recebido a *Boule* de Alexandre e a teria perdido posteriormente ainda no período ptolomaico, apesar de não se saber sobre o motivo exato da perda. Tendo ou não sido suprimida por Augusto, o que se sabe é que a instituição só foi novamente estabelecida em Alexandria por Severo em 200/201 d.C., juntamente com outras mudanças administrativas realizadas no Egito. No entanto, Alan Bowman destaca que no período em que a *Boule* foi finalmente concedida, já não tinha tanto valor político, pois até o final do séc. III havia muitos representantes imperiais na cidade controlando sua autonomia cívica (Bowman, 1986: 212).

A concessão da *Boule* nesse período pode ter gerado nos alexandrinos um sentimento duplo: por um lado estavam satisfeitos, pois a posse de uma *Boule* deveria ter grande simbologia para os alexandrinos no que se refere ao retorno de sua autonomia, além do longo tempo em que justificavam a importância de sua concessão. Porém pelo outro, a sua conquista tinha sido generalizada a todas as capitais dos *nomos*; algo que pôde ser visto pelos alexandrinos como perda de destaque da cidade (Bowman e Rathbone, 1992: 127).

No livro 65, Dion narra a visita de Vespasiano a Alexandria. Inicialmente, diz que quando Vespasiano entrou na cidade, o Nilo subiu um palmo além do normal, algo que só tinha acontecido uma vez. Porém, enquanto as divindades o estavam glorificando, os alexandrinos começaram a manifestar um ódio profundo ao imperador, pois foram os primeiros a o coroarem imperador e, portanto, esperavam grandes recompensas como prova de sua gratidão. Mas ao invés de gratificações, Vespasiano exigiu o pagamento de novos impostos, instituindo todo tipo de novas cobranças; renovou algumas taxações que haviam caído em desuso, aumentou outras já em vigor e introduziu ainda novas cobranças, e fez o mesmo em todo o império. Por tudo isso, eles se indignaram e começaram a falar mal dele, o que levou Vespasiano a ansiar pela sua punição, mas Tito o convenceu a poupá-los, e assim os alexandrinos também o perdoaram (Dion Cássio. *História Romana*, 65.8-9).

Dion narra brevemente uma revolta dos judeus contra gregos e romanos no Egito, o último grande conflito de que se tem notícia entre os dois grupos, que teria ocorrido no

reinado de Trajano, entre 115 e 117 d.C. (Dion Cássio. *História Romana* 68. 32)⁴⁴. O conflito teria se iniciado em Cirene, liderado por certo Andreas. O autor diz que os judeus estavam matando tanto romanos quanto gregos e descreve detalhadamente as violências cometidas, destacando que no total, 220 mil pessoas morreram. A revolta tomou grandes proporções e alcançou o Egito, e Dion realça que lá os judeus também cometeram atrocidades semelhantes.

Sobre a visita de Adriano, no livro 72, o historiador explica que quando o imperador estava no Egito, um povo chamado “bucoli” começou uma revolta sob a liderança de um tal Isidoro, em um distrito do Delta, perto de Alexandria. Isidoro chamou os egípcios para a rebelião e enganaram um centúrião romano vestidos de mulher. Dion diz que Isidoro superou todos os seus companheiros em coragem e depois de conquistarem os romanos no Egito, eles quase conquistaram Alexandria, o que não chegou a ocorrer (Dion Cássio. *História Romana*. 72. 12).

No livro 76, o autor narra rapidamente a visita de Severo ao Egito. O imperador subiu o Nilo, o que permitiu a ele ver todo o país e lá investigou sobre os hábitos dos egípcios, algo que apreciava fazer. Tirou todos os livros que encontrou e trancou o túmulo de Alexandre para que no futuro ninguém visse o seu corpo ou lesse o que estava nos livros (Dion Cássio. *História Romana* 76. 12). De acordo com Millar, a visita de Severo ao Egito marcou a etapa mais importante na história da província desde a incorporação ao império, por ter recebido a *Boule* e outras comunidades terem recebido outras instituições que lhe conferiam autonomia. Porém, só a concessão da *Boule* é mencionada por Dion, e apenas no relato sobre Augusto, no entanto, sobre sua visita, que teria resultado em tantas modificações na província, Dion só profere essas palavras, demonstrando que não era seu interesse entrar em grandes detalhes a respeito de questões mais “periféricas” (Millar, 1964: 144).

Após elaborar uma descrição extremamente condenável de Caracala, Dion ressalta a sua obsessão por Alexandre e diz que o imperador considerava Augusto uma primeira encarnação de Alexandre, enquanto ele mesmo seria a próxima. Caracala era também um grande admirador dos macedônios. Dion observa que apesar de sua afeição por Alexandre, o imperador destruiu toda a população da cidade fundada por ele (Dion Cássio. *História Romana* 78. 22-24). Tinha ouvido rumores que estava sendo

⁴⁴ A revolta também é narrada por Eusébio, na *História Eclesiástica* 4. 2.

ridicularizado pelos alexandrinos por ter matado seu irmão. Seguiu então para a cidade, disfarçando sua ira e fingindo que estava ansioso para vê-los. Ao chegar nos subúrbios, ofereceu um banquete para os cidadãos mais importantes da cidade. Caracala entrou na cidade com o exército, depois de advertir seus habitantes para não saírem de casa.

Dion realça que o número dos mortos era tão grande, que o imperador nem revelou, apenas escreveu ao Senado justificando o merecimento dos alexandrinos por esse tratamento. Dion revela que junto aos cidadãos, morreram também muitos estrangeiros. Como a cidade era grande e a matança estava acontecendo em todas as partes simultaneamente durante a noite e o dia era impossível saber a identidade dos defuntos. Depois de mortos, os corpos eram jogados em covas profundas para que não fossem vistos por outros que ainda não sabiam da calamidade que estava ocorrendo. Estrangeiros foram expulsos e suas propriedades foram confiscadas. O autor destaca que Caracala estava presente na maior parte da matança e que mandava ordens para matar os alexandrinos a partir do templo de Serápis, enquanto fingia lhe prestar cultos, e dizia ao senado que estava realizando ritos de purificação, mas Dion ressalta que na verdade Caracala estava fazendo sacrifícios humanos a ele mesmo. Depois da matança, aboliu os espetáculos e festas públicas dos alexandrinos e ordenou que a cidade fosse dividida em muros e ocupada por guardas para garantir que seus habitantes não se visitassem com freqüência, e assim, não formassem grandes aglomerações ameaçadoras da ordem.

Herodiano, também proveniente do Oriente, escreveu pouco depois de Dion Cássio, por volta de 250. Sobre esse autor, muito menos se sabe, a não ser o que ele diz sobre si mesmo, que também é muito pouco. Porém é possível datar sua vida através de eventos que presenciou, pois demonstra um conhecimento pessoal sobre alguns dos episódios narrados. Até sobre sua origem pouco se conhece, sabe-se apenas que não era da Itália. O maior consenso entre os historiadores é que Herodiano era nativo de Antioquia, mas seu interesse pela Ásia Menor é explícito e a Anatólia é mencionada com freqüência, levando Whittaker a sugerir que essa seria sua origem (Whittaker, 1967: XX-XXVII). Com relação aos cargos executados por ele, também pouco se sabe. As sugestões de seus estudiosos variam entre membro do senado, procurador de ordem equestre ou liberto imperial. Poucos defendem que era de status senatorial, por não demonstrar o mesmo interesse e nem o mesmo conhecimento sobre as transações do senado que seu

contemporâneo Dion Cássio. Em contraste com Dion, Herodiano também não fazia objeções à ordem eqüestre. Alguns sugerem que ele poderia ser um senador de categoria inferior, algo que já era próprio de sua época, mas o maior consenso é por uma origem mais humilde. Sua falta de preocupação por questões políticas maiores e o fato de se concentrar mais em intrigas e personalidades são características típicas de um liberto (Whittaker, 1967: XIX-XXII).

C.R. Whittaker argumenta que, apesar das controvérsias, não é certo interpretar sua opinião essencialmente a partir de uma perspectiva de classe, principalmente nessa época em que a ordem senatorial e a ordem eqüestre estavam se misturando ainda mais (Whittaker, 1967: XXIII). Seu trabalho parece ter sido composto para uma audiência não romana, por oferecer informações básicas sobre os romanos. Apesar de ser pouco provável que fosse senador, Herodiano poderia ter ligações com famílias de senadores (que podem ter servido de fonte de informação) e também como oficial romano poderia ter tido acesso a muitos documentos. O uso que faz de Dion Cássio é evidente em alguns momentos, embora não fosse dependente de sua narrativa. Sugere-se que teria servido em uma das províncias do Oriente, onde pode ter ouvido falar de muitas campanhas do período. O autor demonstra um grande fascínio pelos variados grupos étnicos do império e além de suas fronteiras (Whittaker, 1967: L). Estão presentes em sua obra os problemas desse século, a crise política proveniente da sucessão imperial, os problemas urbanos e a mudança da figura imperial. Sua importância é principalmente por conservar a documentação do séc. III, período de grande escassez documental.

Herodiano também expõe a matança dos alexandrinos por Caracala, provavelmente se baseando na narrativa de Dion Cássio, pela semelhança dos relatos. No entanto, sua descrição é mais viva e detalhada, ou seja, o autor também poderia ter tido acesso a outras fontes ao elaborá-la (*Herodiano*. 4.8-9). Antes de descrever a matança, Herodiano relata que quando Caracala estava na região da Macedônia, começou a ser adorado com Alexandre em vários lugares. O imperador também se comparava a Aquiles, a quem prestou homenagens em sua tumba. Viajou por várias províncias, foi para Antioquia (onde foi muito bem-vindo) e de lá seguiu para Alexandria.

Entrou em Alexandria com o pretexto de honrar a Alexandre e conhecer a cidade fundada em sua homenagem e cultuar ao deus pelo qual seus cidadãos tinham uma veneração especial (Serápis). Ao chegar, ordenou que fossem feitos grandes sacrifícios

públicos na cidade. Antes de descrever o massacre, Herodiano já apresenta uma caracterização “estereotipada” dos alexandrinos, observando que o povo de Alexandria era “por natureza”, extremamente frívolo e facilmente irritável por qualquer motivo trivial. Herodiano salienta que os alexandrinos ficaram entusiasmados quando souberam da visita do imperador e prepararam uma grande recepção em sua homenagem, como nunca haviam preparado a nenhum outro. Assim, Caracala entrou na cidade e foi direto para o templo e depois para a tumba de Alexandre. O povo ficou muito feliz com as homenagens do imperador ao fundador da cidade, mas era tudo parte de um plano para realizar o massacre.

A razão da indignação do imperador era por terem chegado a Roma rumores sobre o que os alexandrinos estavam dizendo em relação a morte do seu irmão. Herodiano justifica que era “natural” dos alexandrinos produzirem sátiras e fazerem piadas depreciando as autoridades, algo considerado engraçado por eles, mas entendidas como ofensas difamatórias pelas vítimas. As sátiras referiam-se à relação incestuosa com sua mãe, ao fato de ter provocado o assassinato de seu irmão e a sua mania de se comparar a Alexandre e Aquiles.

Caracala então, se aproveitou da ocasião e participou das festividades dos alexandrinos. Quando percebeu que a cidade estava lotada e tinha reunido o povo de todos os distritos ao redor, emitiu um decreto ordenando todos os homens jovens a se reunir em assembleia e em um lugar aberto para promover uma homenagem a Alexandre. Depois de passar por todas as filas e se certificar de todos estarem cercados e examinar um a um, como animais presos em uma armadilha, sutilmente saiu de lá com seu exército pessoal, enquanto isso sua tropa cercou e matou todos que ali estavam. Alguns de seus soldados promoviam a matança, enquanto outros escavavam covas para empilhar os mortos e enterrá-los e nesse processo, relata que muitos também foram enterrados vivos. A carnificina foi tão grande que o vale do Nilo e grande parte do litoral ficaram vermelhos de sangue.

Percebe-se uma maior vivacidade e detalhamento na narrativa de Herodiano em relação à de Dion Cássio. Herodiano explica com mais detalhes os motivos que levaram Caracala a se indignar contra os alexandrinos, mas ao mesmo tempo justifica que fazerem piadas e produzirem sátiras contra autoridades já era um hábito dos alexandrinos, algo que eles não faziam por mal, mas apenas como forma de

divertimento. Percebe-se também algumas contradições entre as duas narrativas; na de Dion Cássio, o autor diz que Caracala ofereceu um banquete para os homens mais importantes, já Herodiano observa que foi a cidade que preparou uma grande recepção para ele. Dion também ressalta que a matança foi generalizada pela cidade, enquanto Herodiano salienta que Caracala tentou poupar os estrangeiros e matar apenas os “homens jovens”, provavelmente os responsáveis pela produção das sátiras, porém no final também realça que a matança acabou sendo generalizada. A real causa dos eventos que levaram ao massacre dos alexandrinos por Caracala permanece um mistério, e infelizmente temos pouquíssimos elementos para investigar as circunstâncias de sua ocorrência (Millar, 1964: 156-158).

A explicação para o menor detalhamento da narrativa de Dion, na visão de Aalders é por esse realmente não se interessar em descrever especificidades e distúrbios locais (Aalders, 1986: 299). Assim, podemos observar em todo o seu relato que as menções a Alexandria e ao Egito são muito breves e que a cidade só é mencionada em episódios que envolvem imperadores, ou seja, em momentos que de alguma forma repercutiam em questões imperiais maiores, essas sim objetos de seu interesse. Quando se dispõe a mencionar algum episódio, dificilmente se alonga ou demonstra seu ponto de vista, ou reflete sobre as circunstâncias que levaram aos acontecimentos, como no caso do massacre de Caracala. Millar justifica que o tempo dedicado por Dion a escrever toda a história romana não o permitiu formular grandes teorias. Seu enorme esforço de compor uma obra tão monumental tomou todas suas energias e não deixou tempo para grandes análises e interpretação dos fatos, ou seja, o que produziu foi uma história que se justifica principalmente pelo enorme período coberto (Millar, 1964: 118).

O pouco detalhamento dedicado às questões provinciais é um evidente contraste em relação à narrativa de Dion Crisóstomo, que em seu relato prioriza justamente a relação do império com as províncias. Herodiano também apresenta uma narrativa mais viva e detalhada sobre questões mais rotineiras, o que expressa um maior envolvimento na narrativa. É importante destacar que a riqueza de detalhes e a vivacidade dos relatos eram menores conforme o maior comprometimento dos autores com os romanos. Tanto Dion quanto Herodiano tiveram acesso à corte imperial e se envolveram em questões do império, a diferença principal é que Herodiano era um funcionário imperial de *status* inferior, assim, podia demonstrar seu ponto de vista com menos receio (Gonçalves,

2007: 148).

A preocupação de Dion Cássio e Herodiano por problemas e assuntos mais sérios da ordem romana também podem indicar o fato de terem escrito em um momento mais problemático, ou seja, questões pontuais envolvendo províncias não os preocupavam tanto quanto a estrutura imperial que atravessava uma grave crise. Só se preocupavam na medida em que tais temas afetassem de alguma forma essa estrutura ou os homens do poder. Já Dion Crisóstomo escreveu em um momento mais pacífico, em que o império estava em ascensão, assim, episódios ou povos vistos como “ameaçadores” à ordem deveriam ser advertidos, por ameaçarem abalar uma estrutura que estava funcionando perfeitamente. Crisóstomo demonstra também a maior fartura do império, ao mencionar a recompensa dos imperadores, nesse sentido, as elites provinciais ainda estavam em processo de integração, assim suas vontades e vaidades deveriam sim ser levadas em consideração, contanto que não cometessem exageros, o que também fica claro segundo a visão do orador. Ao mesmo tempo, as cidades mais vaidosas de sua herança, de sua história e de sua autonomia, como era o caso de Alexandria, iriam responder a essas intromissões dos romanos (Hopkins, 1982: 132).

Percebe-se também que Dion Crisóstomo recorre mais a exemplos gregos para enfatizar seus argumentos. Ou seja, mesmo que seja um pleno defensor do império, não deixa de sublinhar seu orgulho grego e sua herança. Já Dion Cássio e Herodiano, por mais que também tivessem uma ascendência semelhante, eram representantes de um contexto em que estas distinções são cada vez mais nebulosas e têm menos valor, pela progressiva integração das províncias nas esferas máximas de poder. Assim, não havia a necessidade de realçar a proveniência ou os vínculos de pertencimento a uma ou outra cultura, pois Roma como centro do poder não era questionada. Ou seja, qual o objetivo de realçar vínculos em um momento em que as fronteiras entre os grupos eram tão emaranhadas? Além disso, gregos e romanos de certa forma já faziam parte de um bloco só, e autores como Dion Cássio e Herodiano não duvidavam disso, o que o novo tempo exigia era fazer frente à outra tradição, que ameaçava a sobrevivência desse “grande bloco” pagão, nos referimos ao cristianismo. Dessa forma, mesmo que em seus escritos os autores pagãos propositalmente ignorassem o fenômeno que se fortalecia, criticar os problemas e as falhas da estrutura imperial romana representava uma alternativa para advertir a todos que aquele mundo estava em crise (Jones, 1978: 131).

A ênfase de Dion Crisóstomo em Alexandria como uma “cidade-mundo” também pode ser uma tentativa de justificar e estimular a aproximação entre as culturas, ou seja, pode indicar um momento em que as identidades estavam se imbricando. Assim, não fazia mais sentido reforçar a autonomia ou o destaque de um ou outro local. Portanto, podemos entender tamanha ênfase do autor nessa questão como uma resposta à possível pretensão dos alexandrinos de se considerarem dissociados desses outros povos e sua intenção, além de acalmá-los, era também chamar a atenção para esse universo em que todos eram “parentes” e os romanos, seus governantes. Seria tanta inquietação dos alexandrinos uma resposta a esse contexto de nivelamento entre as cidades?

Porque todos os autores ressaltam tanto a natureza e o caráter revoltoso dos alexandrinos? Dion resalta tais aspectos como características definidoras dos alexandrinos, ou seja, no seu universo do século I já se tratava de uma questão de sabedoria comum e o mau comportamento recorrente dos alexandrinos só estava reforçando ainda mais o estereótipo corrente. A ênfase no estereótipo era tanta, que posteriormente, Dion Cássio e Herodiano, ao mencionarem egípcios e alexandrinos naturalmente e sem questionamento ou justificativa, novamente reforçam tais traços, denotando que se tratava de algo cristalizado no entendimento do povo. Porém, se no decorrer dos dois séculos em que os três autores escreveram a concepção dos alexandrinos como um povo desordeiro, instável e revoltoso além de continuar, foi ainda fortalecida, é porque de alguma forma eles deviam em suas atitudes confirmar esse comportamento diante das autoridades. Assim, restava aos defensores da ordem romana e da tradição perpetuar ainda mais essas visões correntes.

Mesmo que o episódio de Caracala seja descrito por Dion Cássio e Herodiano para corroborar com a visão crítica que ambos tinham do imperador, não se nota na narrativa nenhuma surpresa ou condenação grave de sua atitude diante dos alexandrinos. O contrário também não é argumentado, ou seja, os autores também não aprovam a atitude de Caracala. No entanto, a naturalidade com que descrevem o ocorrido, sem recorrer a muitas explicações, ou aos antecedentes do episódio, ou ainda, às repercussões que teve, são elementos indicativos de que não se tratava mesmo de nenhuma surpresa para eles, diante das atitudes tumultuosas e instáveis dos alexandrinos. Herodiano ainda se alonga mais sobre a questão, mas Dion Cássio é breve, mesmo com tamanha aversão que tinha a Caracala. Ou seja, ele não poderia ter se aproveitado ainda mais do episódio para

ressaltar os excessos do imperador? O fato de o acontecimento ter ocorrido em Alexandria e não em outro lugar já não esclarecia o episódio por si só e justifica a atitude do imperador? Os alexandrinos teriam intensificado seu comportamento desordeiro à medida que a crise do império se alastrava? Acreditamos que uma visão tão cristalizada e reforçada sobre os alexandrinos não deveria ser mero estereótipo, ou seja, a cidade deveria mesmo ser um incômodo constante para os romanos e para os defensores da manutenção da ordem imperial. Em suma, não era por acaso que as lideranças imperiais estavam com as atenções firmemente voltadas para a cidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

DION CÁSSIO. *História Romana*. 9 vols. Harvard: Loeb Classical Library, 1925-1995. Tradução de Earnest Cary e Herbert B. Foster.

DION CRISÓSTOMO. *O trigésimo segundo discurso: ao povo de Alexandria*. 5 vols. Harvard: Loeb Classical Library, 1940-1951. Tradução de J.W. Cohoon e H. Lamar Crosby.

HERODIANO. *História*. 2 vols. Harvard: Loeb Classical Library, 1969-1995. Tradução de C. R. Whittaker.

Fontes Secundárias

ALDERS, G.J.D. "Cassius Dio and the Greek World". In: *Mnemosyne*, Fourth Series, vol. 39, fasc. 3/4, pp. 282-304, 1986.

BARNES, T.D. "The Composition of Cassius Dio's 'Roman History'" in: *Phoenix*, Vol. 38, no. 3, pp. 240-255, 1984.

BOWMAN, Alan K. *Egypt after the Pharaohs 332 B.C. -A.D.642*. California: University of California Press, 1986.

BOWMAN, Alan K. e RATHBONE, Dominic. "Cities and Administration in Roman Egypt" in: *The Journal of Roman Studies* 82, pp. 107-127, 1992.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques. "Rupturas e Continuidades: os Antoninos e os Severos". In: *Revista de História e Estudos Culturais*. Vol. 4. Ano IV. no. 1, pp. 1-15, 2007.

_____. "Imagem, poder e amizade: Dião Cássio e o debate Agripa-Mecenas" In: JOLY, Fábio Duarte (org.). *História e retórica: Ensaios sobre historiografia antiga*. São Paulo: Alameda, 2007.

HOPKINS, Keith. "Movilidad de la elite en el Imperio Romano" in: FINLEY, M.I.

Estudios de historia antigua. Madrid: Akal editor, 1982.

HUZAR, Eleanor G. “*Alexandria ad Aegyptum* in the Julio-Claudian Age” in: HAASE, Wolfgang e TEMPORINI, Hildegard. (eds.) *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* II.10.1. Berlin/ New York: Walter de Gruyter, 1988, pp. 619-668.

JONES, C.P. *The Roman World of Dio Chrysostom*. Cambridge, Massachussets and London: Harvard University Press, 1978.

_____. “The Date of Dio of Prusa’s Alexandrian Oration” in: *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte*. Vo. 22, No. 2 (2nd Qtr., 1973), pp. 302-309.

MILLAR, Fergus. *A Study of Cassius Dio*. Oxford: Claredon Press, 1964.

MOSCOVICH, M. James. “Cassius Dio’s Sources for the Reign of Septimus Severus” in: *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte*, Vol. 53, no. 3, 2004, pp. 356-368.

SIDEBOTTOM, Harry, “The date of Dio of Prussa’s Rhodian and Alexandrian Orations” in: *Historia: Zeitschrift fur Alte Geschichte*, vol. 41, no. 4, 1992, pp. 407-419.

ARISTÓFANES E SUA LISÍSTRATA: UM ESPELHO PARA RELAÇÕES DE IDENTIDADE E ALTERIDADE NA ÉPOCA DA GUERRA DO PELOPONESO

Arthur Rodrigues Fabrício⁴⁵

Resumo: Propõe-se, neste artigo, estudar as relações de construção e desconstrução de identidades e alteridades entre os gregos que teriam vivido durante a Guerra do Peloponeso, conflito armado entre Atenas e Esparta, e suas cidades aliadas, que se estendeu entre os anos 431 e 404 a.C. Para tal, trabalhar-se-á a obra *Lisístrata* (411 a.C.)⁴⁶, do comediógrafo Aristófanes. Partindo do entendimento que o autor dá voz a personagens das duas nações em conflito, Atenas e Esparta, compreendemos que o mesmo expõe julgamentos e define o que para ele, homem ateniense, constitui uma mulher espartana e uma mulher ateniense, e da mesma forma, faz com que as personagens “falem” e atribuam distinções entre elas próprias, construídas a partir de semelhanças e distanciamentos físicos e comportamentais.

Abstract: It is proposed in this paper to study the relationships of construction and deconstruction of identities among the Greeks that lived during the Peloponnesian War, armed conflict between Athens and Sparta, and its allied cities, which lasted between the years 431 and 404 BC. For that, will be worked the book *Lysistrata* (411 BC), of the playwright Aristophanes. Based on the understanding that the author gives voice to characters of the two nations in conflict, Athens and Sparta, we understand that he expose judgments and defines what for him, an Athenian man, is an Spartan woman and an Athenian woman, and likewise, causes the characters to talk and give distinctions between themselves, constructed from physical and comportamental similarities and differences.

Introdução: a comédia de Aristófanes – *Lisístrata* - e a Guerra do Peloponeso

Sobre o autor trabalhado sabe-se muito pouco. No entanto, o que chegou a nós sobre a vida dele nos permite rastrear em que momento viveu. Aristófanes foi um dramaturgo grego nascido em meados da metade do século V a.C. na cidade de Atenas e viveu sua juventude durante o esplendor do Século de Péricles, período em que, segundo a historiadora francesa Claude Mossé (1997), a superioridade intelectual e artística da época fez a cidade de Atenas constituir-se na “escola” da Grécia (MOSSÉ, 1997: 42). Suas onze comédias que chegaram inteiras até a contemporaneidade foram escritas no

⁴⁵ Graduando do curso de História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Email: arthur-fabricio@hotmail.com.

⁴⁶ Por não possuir datação referente à criação da obra, utilizamos a mesma de sua primeira encenação.

período referente à Guerra do Peloponeso (431 à 404 a.C.) e sua posterioridade, tratando de diferentes temáticas sociais de sua vivência, como a própria guerra que acontecia, pobreza e riqueza, a religiosidade ateniense, os perigos representados pelas novas doutrinas filosóficas e seus líderes demagogos, bem como sobre o papel da mulher na sociedade (KONSTAN, 1995: 4). Essas peças eram representadas na cidade de Atenas em concursos dramáticos anuais, em festejos em honra a Dionísio, chamado “Grandes Dionisíacas” ou somente “Dionisíacas”, tamanha era sua importância. Os concursos de tragédia e comédia eram realizados geralmente no dia 13-14 das festividades, presididos pelo próprio sacerdote de Dionísio (TRABULSI, 2004: 202).

Segundo Werner Jaeger (1986), que segue um ideal de que a educação e cultura grega são indissociáveis da literatura, a expressão real de toda cultura superior, a comédia só viria a adquirir uma importância central quando em seus espetáculos foram inseridas a crítica política, ponto de partida para que o Estado considerasse como dever de honra dos cidadãos a manutenção dessas representações (JAEGER, 1986: 289). Na comédia literária de Aristófanes, fundem-se diversos elementos anteriormente utilizados em festas dionisíacas campestres e em procissões, como a exaltação festiva da embriaguez e a parábase, procissão do coro que diante do público fazia troças mordazes e pessoais e, que na sua forma mais antiga, apontava a dedo espectadores (JAEGER, 1986: 289). Por outro lado, em *Lisístrata*, a parábase comum não é empregada, apresentando-se dividida em dois coros (o coro dos velhos e das velhas), que debate entre eles até perto do fim da peça. No entanto, destaca-se na peça que o argumento de Lisístrata, personagem principal, com o comissário ateniense, tomam a forma de uma parábase tradicional, assumindo sua função real (KONSTAN, 1995: 56) em uma pequena parte da narrativa.

Podemos considerar como provável que Aristófanes circulasse em grupos sociais mais elevados, como se faz entender David Konstan (1995) em sua obra *Greek comedy and ideology*, ao tecer uma análise sobre o papel de diversão da comédia aristofânica e de sua indissociabilidade de um segundo papel, o da crítica às estruturas, convenções e personalidades de seu cotidiano, revelando a arbitrariedade contida neles. O fator “graça”, o cômico, estaria presente exatamente em um determinado grupo que achasse aquilo que estaria sendo encenado engraçado; esse grupo dividiria então um mesmo entendimento do que seria engraçado; percepção essa que não seria igual, caso a mesma

peça fosse representada para outro grupo social (KONSTAN, 1995: 6).

Lisístrata foi encenada pela primeira vez no ano de 411 a.C., quando da ocasião da Dionisíaca principal, tendo em seu conteúdo referências a um fato histórico concreto, acontecido anteriormente durante o conflito entre Atenas e Esparta. Segundo Tucídides, historiador ateniense, a causa mais verdadeira para as origens do conflito teria sido o poder que os atenienses estavam adquirindo, inspirando temor nos lacedemônios e os forçando a combater (TUCÍDIDES, 1999: 33). É preciso salientar que o termo utilizado corriqueiramente para tratar desse conflito, a “Guerra do Peloponeso”, é um termo genérico que abrange as várias lutas que travaram esses dois povos, mas que também trata dos conflitos menores em que colônias atenienses e espartanas se envolveram e que aconteceram mesmo quando da vigência da paz de Nícias (PRADO, In: Tucídides, 1999: XV).

Após a morte do ateniense Cléon e do espartano Brásidas, chefes dos respectivos exércitos, durante a batalha de Anfípoles, Nícias sucede Cléon e estabelece a paz entre os dois lados do conflito, encerrando a primeira fase da guerra. Em 415 a.C., inflamados pelo discurso de Alcibíades, que entrava na cena política nesse momento, a favor da continuidade da guerra e que anunciava as vantagens que Atenas teria caso se lançasse à disputa na Sicília, auxiliando seu aliado Segestes, os Atenienses montam um grande exército e partem para a guerra contra Siracusa e outras colônias aliadas de Esparta. Sem seu principal comandante⁴⁷, sendo dirigidos pela pusilaminidade de Nícias, ainda, somando-se a isso a determinação dos siracusanos de resistir à investida de Atenas e a ajuda espartana que não demorou a chegar, os exércitos atenienses encontrou-se em poucos meses encurralados em retirada, aprisionados ou finalmente derrotados (MOSSÉ, 1997: 63).

É nesse contexto de conflitos e fragilidades sociais que Aristófanes escreve *Lisístrata*, que seria encenada apenas dois anos depois da catastrófica derrota da expedição à Sicília. Na peça, Lisístrata é uma esposa ateniense que resolve juntar um conselho de outras esposas desgostosas com os ônus do conflito, em busca do fim da Guerra do Peloponeso através de uma greve de sexo. Em um período de pouca

⁴⁷ Acusado pelos seus opositores de cometer extravagâncias juvenis com um grupo de jovens embriagados, Alcibíades recebera ordens para largar o comando da expedição e voltar para Atenas para comparecer diante das autoridades, no entanto, o mesmo preferiu fugir para o Peloponeso, legando sua expedição ao fracasso.

participação política das mulheres na vida pública, Aristófanes dá voz a essa camada da população, dirigindo os diálogos de forma equilibrada entre os dois lados do conflito. As mulheres de Aristófanes surpreendem justamente pela singularidade de cada uma, sendo representadas através dos sentimentos mais diversos e através das afrontas ao masculino dominante daquele período. A problemática central que norteará nossa análise é: como Aristófanes, homem ateniense, constrói uma representação para ser encenada ao público sobre as mulheres do Peloponeso, em especial de Lampito, espartana que participa da revolta liderada por Lisístrata? Antes de iniciarmos nossa análise, é preciso primeiramente tentar rastrear o que, naquela época, significava “ser grego” e as possíveis distinções dentro dessa categoria.

Aristófanes fala: “somos gregos por quê?”

Para analisarmos o discurso de Aristófanes em *Lisístrata*, é de primária importância que possamos entender inicialmente qual o conceito de identidade entre os próprios gregos que o autor trabalha em sua obra:

[...] Primeiro quero fazer uma censura que serve para ambos os lados em disputa. Em Olímpia, em Delfos, nas Termópilas e numa porção de outros locais, vocês celebram cerimônias, fazem oferendas aos deuses. As oferendas e as cerimônias são comuns a todos os helenos. A terra que pisamos também é posse comum de todos os helenos. E, no entanto vocês vivem se massacrando uns aos outros e saqueando as cidades que deveriam proteger dos bárbaros. Porque, enquanto brigamos, os estrangeiros se organizam, nos ameaçam, a qualquer momento podem nos destruir (ARISTÓFANES, 2003: 105-106).

Percebemos nesse trecho acima, retirado dos momentos conclusivos de *Lisístrata*, a protagonista elencar três fatores que resumem o pensamento aristofânico sobre a identidade grega: a existência de ritos comuns, a convivência em um espaço comum e a oposição entre bárbaros e helenos, que constitui um elemento decisivo da delimitação da própria identidade grega (ALDROVANDI, 2009: 23-24).

Os dois primeiros fatores (ritos e espaços comuns) elencados por Aristófanes através da voz de Lisístrata podem ser entendidos como a consequência definidora de uma identidade dada a partir da mudança de um contexto social, no caso, o terceiro fator (ameaças bárbaras). Ou seja, “os elementos em comum da vida social contribuem para a auto-definição de um povo, somente quando são articulados para tal fim” (KONSTAN, 2001 apud ALDROVANDI, 2009: 20). Corroborando com essa ideia, Philippe Poutignat

(1998) afirma que somente quando há necessidade de articular certas características como pertencentes a um dado grupo específico, em oposição a outro, seria essencial a criação de uma identidade, o que o mesmo caracteriza como *parentesco fictício*, isto é, seria o sentimento de pertencimento aflorado a partir de uma ameaça bárbara. No caso tratado, a possibilidade crescente das invasões bárbaras que ameaçavam os territórios, tanto de espartanos quanto de atenienses, incentivaram a protagonista a imaginar uma identidade comum, baseada nas terras e nos ritos comuns a ambos os povos. Podemos estabelecer então que a relação de alteridade estabelecida entre gregos e bárbaros foi fator primário da própria formação da identidade grega.

No entanto, Aristófanes não foi o único a pensar nesses termos. Ciro Flamarion Cardoso (2002), ao analisar Xenofonte identifica um conceito de identidade em seus escritos baseados em laços comuns, dentre eles, algo que seria um mito de origem comum, que possibilitaria a esses gregos uma identificação através do laço sanguíneo (ROMEO, 2006: xlix- l):

[...] um agregado estável de pessoas historicamente estabelecido num dado território, possuindo em comum particularidades relativamente estáveis de língua e cultura reconhecendo também sua unidade e sua diferença em relação a outras formações similares (autoconsciência) e expressando tudo isso mediante um nome autoaplicado (etnônimo). (CARDOSO, 2002: 76).

O aspecto principal evocado pelo excerto acima é o crédito que os gregos davam à comunidade a qual faziam parte e a evocação de suas origens comuns. Essa questão de identidade entre os gregos é bastante realçada em autores como Xenofonte e Tucídides, que traçam semelhanças e lugares comuns aos gregos ante a necessidade de proteção contra a ameaça bárbara (ROMEO, 2006: l). Nesse sentido, o historiador francês François Hartog afirma em sua obra, publicada no Brasil no ano de 2004, *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*, que mediante a ameaça bárbara representada pelos persas durante as Guerras Médicas, haveria a formação e a definição de traços culturais semelhantes que ligariam, através de teias invisíveis, todos os gregos, em oposição aos bárbaros.

Por fim, é importante citar o que Moses Finley (1979) considera como essencial para se entender as relações de alteridade entre os próprios gregos:

[...] é essencial aqui que captemos a nota contextual devida. Cada um dos gregos antigos, ao viver em uma sociedade complexa, pertencia a uma multiplicidade de grupos. (...) O ethos, (...), de subdivisões regionais dos helenos, normalmente mais amplo que a polis, tal como os beócios e os

arcádios, o estrato social, o grupo generacional e os companheiros de banquete. É evidente que os interesses e demandas destes diferentes grupos não eram sempre consonantes, e que frequentemente entravam em conflito. (FINLEY, 1979: 196-197).

Finley (1979) entende que o problema da identidade Grega constitui-se na incapacidade desse grupo em assumir uma postura congruente ao conceito de Estado-Nação. A não-existência de uma unidade política, endossada pela falta de uma autoridade central, política e religiosa, que todo o Estado grego respeitasse, juntamente a uma dispersão grega entre os bárbaros, favoreceu o sentimento de unicidade cultural comunitária, ou seja, afastou as comunidades gregas uma das outras, distinguindo-as através de subdivisões e de nuances culturais (FINLEY, 1979 apud ROMEO, 2006: lii).

Entendemos então que Aristófanes, o ateniense que dá voz às personagens de suas obras, tem em sua época uma dupla situação: a ameaça bárbara que o leva a promulgar a existência de práticas culturais e de espaços comuns para todos os gregos e ao mesmo tempo suas práticas únicas como ateniense, que o leva a empreender julgamentos acerca dos seus próprios representados em suas peças, bem como outros grupos, como os espartanos, no caso de *Lisístrata*. Podemos ainda rastrear na peça do comediógrafo, um novo aspecto comum que une os povos da Grécia: a própria greve de sexo instigada pela personagem central, que reduz todos os homens dessa civilização, em especial, atenienses e espartanos, a uma situação comum de necessidade sexual, condição essa que unirá, ao fim da peça, os dois lados do conflito, que buscarão a paz e cessarão as hostilidades. Essas serão as bases fundamentais para se entender o problema fundamental levantado no início artigo: como Aristófanes, homem ateniense, constrói uma representação para ser encenada ao público sobre as mulheres do Peloponeso, em especial de Lampito, espartana que participa da revolta liderada por Lisístrata?

Aristófanes e Lampito: relações de identidade e alteridade em foco

Ainda em plena Guerra do Peloponeso, em 411 a.C., Aristófanes nos apresenta *Lisístrata*, uma comédia que trata de um complô liderado pela personagem que dá nome a obra, que tenta através da abstenção de sexo por parte das mulheres, acabar de vez com o conflito entre espartanos e atenienses. Como tratado acima, percebemos que mesmo sendo um autor ateniense, Aristófanes entende que a ameaça bárbara, citada em *Lisístrata* (ARISTÓFANES, 2003: 105-106) une todos os gregos a partir de práticas

comuns e de espaços igualmente comuns. Sendo assim, o autor nos apresenta ainda no começo da obra, quando da reunião das mulheres para a formação do *complô*, a espartana Lampito, que chega acompanhada de uma nobre da beócia e de uma moça de família proeminente de Corinto, as aliadas de Esparta na guerra que estava sendo travada.

O trecho da chegada de Lampito e suas acompanhantes pode ser reproduzido aqui, segundo tradução de Millôr Fernandes, do ano de 2003:

Lisístrata: Eu também acho... Mas não é preciso. Lá vem Lampito (Entra Lampito, uma jovem espartana grande e forte, com duas outras moças, uma beócia e outra coríntia). Bom dia, Lampito, cara amiga espartana. Você está uma beleza, menina. Pele maravilhosa. Resplandecente! E forte, puxa! É capaz de estrangular um touro.

Lampito: O touro que se cuide. (Vira-se de costas.) E isso aqui, que tal? Agora, em Esparta, nós todas estamos praticando uma ginástica formidável para as nádegas.

Cleonice: É difícil? (Enquanto isso, abre a roupa de Lampito e lhe descobre os seios). Hum, que peitos maravilhosos.

Lampito: Pára, menina. Você me apalpa como se eu fosse uma galinha! Có – co – co – co!(ARISTÓFANES, 2003: 15-16).

A despeito da tradução pouco criteriosa feita por Millôr Fernandes, podemos absorver nesse trecho alguns aspectos essenciais à nossa discussão. Primeiramente, quanto a postura elogiosa em relação à Lampito: a jovem espartana é representada por Aristófanes, um ateniense, de maneira bastante positiva, que exalta suas qualidades não obstante a situação em que Esparta e Atenas se encontravam no conflito que estava sendo travado à época da produção e encenação da peça. É possível perceber na atitude do autor em reunir a personagem Lisístrata, e suas companheiras atenienses, a Lampito e suas acompanhantes, aliadas de Esparta na Guerra do Peloponeso, um sentimento de união entre os povos da Grécia, que como tratado na peça (e já tratado acima na reflexão referente ao entendimento que Aristófanes tinha das fronteiras de identidade e alteridade dos próprios gregos), teria essa unidade, imaginada pelo autor, ameaçada pela eminência de uma invasão bárbara cuja proveniência ele não cita. Ao longo da peça, podemos perceber uma ampliação dessa situação: o autor não tece, a partir da fala de suas personagens atenienses, nenhum tipo de comentário maldoso no que se refere à Lampito e suas aliadas, de modo que ele mantém certa distância de uma possível represália que agravasse o conflito entre os lados da situação vigente.

Em um segundo aspecto do trecho acima, é possível perceber um julgamento que Aristófanes faz da personagem Lampito: suas qualidades físicas são, dentre as

personagens da peça, as mais louváveis pelas outras, tendo em sua beleza e força seu diferencial das outras mulheres. Ora, partimos do princípio que é Aristófanes, um ateniense, que dá voz às personagens, então as palavras acima de Lisístrata e de Cleonice, são na realidade, o próprio autor falando, que nos revela sua preferência quanto à beleza física da mulher espartana, em detrimento à mulher ateniense, representada por Lisístrata, Cleonice e tantas outras. Quanto ao ideal grego de beleza, Funari (2009) nos diz que: “Em primeiro lugar, os maridos gregos procuravam nas mulheres a perfeição física, ou seja, a ausência de defeitos e, em seguida uma robustez que permitisse antever bons partos.” (FUNARI, 2009: 54).

Chegamos então no ponto que consideramos central a essa reflexão: a questão das práticas femininas das espartanas e atenienses. Vemos em *Lisístrata* uma congruência com o que Funari (2009) afirma quando trata de uma preferência masculina dos gregos por mulheres que antecipadamente, pudessem ser reconhecidas como boas candidatas a uma fertilidade e maternidade. Ao longo da peça, percebemos por parte dos personagens masculinos de Aristófanes o levante de funções que a mulher bem-nascida teria de desempenhar, sendo as principais delas a procriação e o cuidado do lar. Quanto a isso, Fábio de Souza Lessa (2003) nos diz que “[...] um dos argumentos para tal controle (o da mulher ateniense bem-nascida), é com certeza, a necessidade de se assegurar a legitimidade da descendência no *oikos* e na *polis*.” (LESSA, 2003: 115). Ora, não seria esse também o motivo da mulher espartana se exercitar nos ginásios e cultivar seu corpo através de ginásticas?

Xenofonte, historiador grego contemporâneo de Aristófanes, escritor de *A república de los Lacedemonios* (1989)⁴⁸, nos escreve o que, para Licurgo, legislador espartano, seria a mais importante missão da mulher espartana:

[...] Licurgo, por el contrario, pensó que para proveerse de roupas basta con las esclavas, y que para las mujeres libres la más importante misión, a su parecer, es la procreación de los hijos; ordenó, pues, em primer lugar, que el sexo femenino ejercitase no menos que el masculino su cuerpo; y además, instituyó certámenes de ligereza y fuerza entre mujeres, al igual que entre los hombres, em la Idea de que de padre y madre fuertes nacen igualmente hijos más vigorosos. (JENOFONTE, 1989: 42-43).

Percebemos então o ideal espartano se aproximando do ateniense no que diz respeito à procriação de filhos para servir a própria comunidade. No entanto, como demonstra a

⁴⁸ Preferimos utilizar a versão em espanhol, por Maria Rico Gomez, do Centro de Estudios Constitucionales, da Espanha, para não comprometer sua tradução a partir do grego.

própria personagem Lampito, formulada por Aristófanes, a existência de uma ginástica feminina, centrada no cultivo do corpo, que preparava as mulheres para ser fortes, terem belos filhos e preveni-las quanto às dores do parto, a partir do ganho de resistência, evidencia um preparo maior para a própria função feminina como geradora dos filhos espartanos (ROMEO, 2006: lxxiii). Encontra-se aí uma distinção primária que Aristófanes nos lega em sua peça, mostrando diferenças entre as práticas espartanas e as práticas atenienses quanto à função feminina comum de gerar filhos.

Em um trecho mais a frente de *Lisístrata*, a ateniense Mirrina discute com seu marido, Cinésias, a respeito das condições de seu filho:

Cinésias: Está ouvindo? Não tem pena do pobre garotinho? Há seis dias que não se lava, nem come direito.

Mirrina: Claro que tenho pena, pobre filho. Um pai tão negligente.

Cinésias: Desce, querida, vem cuidar dele um pouco.

Mirrina: Ah, como ser mãe é doloroso! Bem, eu vou descer.

Espera!

[...]

Cinésias: Nossa casa está irreconhecível. Sujeira, desarrumação, uma tristeza.

Mirrina: Que me importa?(ARISTÓFANES, 2003: 85).

A situação ilustra outra das obrigações da mulher ateniense, no caso, cuidar do filho e da casa. Esse espaço feminino, o interior da casa ateniense, é considerado primariamente feminino, e é tratado por Marta Mega de Andrade, como sendo o “lugar próprio das mulheres, mas sempre o lugar de representação da família do pai ou do marido” (ANDRADE, 2009: 35-36). O exterior, dessa maneira, seria o espaço social e político masculino, lugar onde o homem cidadão exerceria seus direitos, a despeito da mulher em seu espaço restrito. Funari (2009) entende que um dos traços marcantes desse sistema patriarcal da elite era justamente “a separação muito clara entre o mundo feminino e o masculino, aquele voltado para a casa e para a reprodução e este para a vida em sociedade” (FUNARI, 2009: 55). No entanto, não é isso que percebemos com Lampito, que vem desacompanhada de seu marido de Esparta até a reunião com as grevistas, lideradas por Lisístrata.

Essa atitude de Aristófanes em representar a espartana de maneira livre, endossa uma prática comum das vertentes posteriores ao período da obra, em mostrar a mulher espartana dotada de uma liberdade e de direitos maiores que o da mulher ateniense. Porém, a partir dos estudos de Finley (1979), Romeo (2006) afirma que “as mulheres ficavam expostas para que os cuidados com sua conduta acontecessem de forma

contínua.” (ROMEO, 2006: xxxviii), ou seja, elas estavam sendo constantemente avaliadas, sendo observadas quanto às práticas que elas deveriam obedecer, de acordo com a constituição espartana. Aristófanes parece transpor esse entendimento e representa sua personagem espartana como uma transgressora desse costume comum referente àquele povo, estabelecendo o seu próprio entendimento do outro, no caso, a mulher espartana, em detrimento de suas próprias concepções atenienses.

Por fim, é interessante pontuar o que consideramos como a maior intervenção do próprio comediógrafo em sua obra, tão facilmente detectável no trecho a seguir:

Lisístrata: Ó sexo dissoluto, ao qual me envergonho de pertencer! Não é à toa que nos fazem personagens centrais de tudo que é comédia sem vergonha. Só prestamos para o leito e suas variações. (A Lampito.) Mas você, querida, eu sei que posso contar com você, criada na dureza da vida espartana. Se você me apoiar, tudo ainda poderá acabar bem. Me ajuda, me segue... eu imploro.

Lampito: É penoso, ó Zeus, uma mulher dormir sozinha sem algo a que se agarrar se lhe acontecer um pesadelo. Mas aí... a paz deve vir primeiro.

Lisístrata: Minha querida, minha idolatrada amiga, entre todas você é a única que merece o nome de mulher. (ARISTÓFANES, 2003: 21-22).

Aristófanes enaltece através de Lisístrata, que se encontra frustrada com suas companheiras atenienses, a personagem espartana, Lampito, como o modelo comedido a ser seguido e como solução para aquela situação. O modo de vida “duro” espartano é citado pelo autor como o elemento que distingue a identidade de Lampito como mulher de Esparta das outras mulheres. Como podemos caracterizar essa dureza de vida para a mulher espartana? Bem, devemos ter cuidado, sobretudo, ao se falar na “dureza” espartana, afinal, quem está proferindo esse julgamento a cerca da vida dessa comunidade é justamente Aristófanes, um ateniense. Dessa forma, fica difícil entendermos o que ele quer dizer com esse modo de vida “duro” das mulheres espartanas.

O que podemos compreender é o que Xenofonte nos informa sobre a vida dessas mulheres, que se tornam fortes e resistentes através de exercícios de agilidade e força, buscando gerar filhos mais fortes e resistentes para o Estado espartano (JENOFONTE, 1989: 42-43). Seria essa a dureza da vida da espartana? Bem, o que podemos aferir é que Lisístrata se inclui ao falar que, dentre todas as mulheres, Lampito seria a única a merecer o nome “mulher”. Temos aí o julgamento final de Aristófanes a cerca das mulheres: Lampito, a espartana, seria a primeira “mulher”, a fêmea por excelência.

Conclusão

À guisa de conclusão, bem como Claude Mossé (1997), reconhecemos a importância das comédias de Aristófanes como fonte produzida durante a Guerra do Peloponeso (MOSSÉ, 1997: 42) em que se pode perceber traços da mentalidade do autor ateniense que viveu esse período tão conturbado. A *Lisístrata*, peça trabalhada nessa análise, relata uma greve sexual proposta pela personagem principal de mesmo nome, que instiga as mulheres gregas a forçar o fim dos conflitos entre as duas cidades, Atenas e Esparta. Aristófanes invoca dessa maneira uma proposta de interação identitária, ao unir personagens dos dois lados do conflito em busca de um ideal comum.

Raciocinando dessa maneira, tratamos de forma principal a personagem espartana Lampito, que é construída pelo autor com uma riqueza de detalhes físicos e morais distintos das demais personagens femininas da obra. A espartana é representada ao modelo de comportamento regrado, comedido, que seria tipicamente grego, sendo ao mesmo tempo, enquadrada dentro do modelo educacional distinto, de Esparta, centralizado na dureza da vida feminina nesse local. Sendo assim, fomos capazes de rastrear julgamentos em relação à identidade espartana e a alteridade da mesma, construída através de uma relação dialética com o próprio autor, ateniense.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDROVANDI, Cibele E. V. *Etnicidade, helenicidade e alteridade: apontamentos sobre a visão do outro e de si mesmo no mundo antigo*. S.P., LABECA – MAE/USP.

ANDRADE, Marta Mega de. *Espaço e ideologia na cidade das mulheres*. IN: FLORENZANO, Maria Beatriz B.; HIRATA, Elaine F. V. (orgs.). *Estudos sobre a Cidade Antiga*. São Paulo: EDUSP, FAPESP, 2009, p. 35-52.

ARISTÓFANES. *Lisístrata*. A greve do sexo. Tradução Millôr Fernandes. Porto Alegre: L&PM, 2003.

CARDOSO, C. F. *A Etnicidade Grega: uma visão a partir de Xenofontes*. In: *Phônix 2002*, Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2002.

FUNARI, Pedro Paulo. *Grécia e Roma*. São Paulo: Contexto, 2009.

HARTOG, François. A invenção do bárbaro e o inventário do mundo. *Memória de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

JAEGER, Werner. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes,

1986.

JENOFONTE. *La República de los Lacedemonios*. Tradução de Maria Rico Gomez. Centro de Estudios Constitucionales. 1989. Edição Bilíngue. Grego-Espanhol.

KONSTAN, David. *Greek comedy and ideology*. New York: Oxford University Press, 1995.

LESSA, F. S. *Fronteiras entre mulheres e homens na pólis dos atenienses: relações de gênero*. In: V Congresso da SBEC, 2005, Pelotas. *Anais do V Congresso da SBEC*. Pelotas : UFPEL e ULBRA, 2003. v. 1. p. 112-12

MOSSÉ, Claude. *Atenas: a história de uma democracia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade*. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras de Fredrik Barth. São Paulo: Ed. UNESP, 1998.

ROMEO, Isabel Sant'Ana Martins. *A Ambigüidade da Visão das Esposas Espartanas*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro/ Programa de Pós-Graduação em História Comparada, 2006. Dissertação de Mestrado em História Comparada.

TRABULSI, José Antônio D. *Dionisismo, poder e sociedade: na Grécia até o fim da época clássica*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso: livro I*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

O CHEIRO DO INIMIGO: ANÁLISE SOBRE A PERCEPÇÃO OLFATIVA A RESPEITO DOS “BÁRBAROS” GERMÂNICOS

Marlon Ângelo Maltauro⁴⁹

Resumo: A pesquisa visa analisar como foram representados os povos germânicos por meio das percepções olfativas descritas nas fontes romanas e medievais. Contrapondo as fontes com os vestígios arqueológicos tentaremos reconstituir quais odores e aromas estavam presentes no cotidiano desses povos e como as representações imaginárias alteraram a percepção olfativa sobre essas civilizações.

Abstract: The research aims to analyze how the Germanic people were represented through the olfactory perception described in the Roman and medieval sources. Contrasting the sources with the archaeological traces we will try to rebuild what odors and aromas were present in the daily lives of these people and how the imaginary representation modifies the olfactory perception about these civilizations.

Introdução

Nos últimos anos o estudo da história tem abrangido um campo de investigação cada vez mais amplo, áreas antes restritas a pesquisas que eram exclusivas de outras ciências passaram a despertar o interesse dos historiadores, formando um leque de abordagem que, resgata um passado até então obscuro. Marc Bloch, ao inaugurar o campo da hoje extinta História das Mentalidades, cujo objetivo era resgatar as representações mentais dos povos do passado (Burke, 1990:132) abriu o caminho para estudos que pretendiam resgatar as representações coletivas. Inserido nestas novas abordagens Alain Corbin na década de 1980 torna-se pioneiro ao investigar o campo das sensibilidades⁵⁰ buscando verificar os sentimentos e emoções que rodeavam os personagens históricos de outrora, percebendo assim quais as intenções das práticas sociais e quais as representações construídas sobre a realidade. Neste sentido percebe-se que a História das

⁴⁹ Licenciado em História pela Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras de União da Vitória – PR, membro do Núcleo de Estudos Vikings e Escandinavos (NEVE) (<https://groups.google.com/group/scandia>). E-mail: marlonmaltauro@yahoo.com.br

⁵⁰ Sensibilidades referem-se às formas pelas quais os indivíduos e grupos se dão a perceber, sendo representações da realidade através das emoções e dos sentidos. Conf. (PESAVENTO, S. J. **Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades**. Colóquio, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 4 – 2004).

Sensibilidades esta intimamente ligada às representações do imaginário⁵¹ que se manifesta no contexto cultural de uma sociedade criando um conjunto de representações, expressando assim, as necessidades coletivas e fixando suas normas e valores.

Partindo desses pressupostos nossa pesquisa pretende analisar como os germanos⁵² foram representados nas fontes romanas e medievais, verificando qual a percepção olfativa a respeito desse povo e como esta percepção influenciou o imaginário contemporâneo. Os germanos entraram para história inicialmente como o povo que invadiu e destruiu o Império Romano, na Idade Média se destacaram novamente com as incursões vikings⁵³ e em ambos os casos receberam o estigma de “bárbaros”.

A palavra “bárbaro” foi originalmente utilizada pelos gregos para designar todos os povos que falavam língua diversa do helênico, os romanos a utilizaram para se referir a todos os povos que viviam fora das fronteiras do Império, na Idade Média o termo passou a ser sinônimo de pagão. De modo geral o termo bárbaro faz alusão a um povo que não atingiu um patamar de civilização urbana e letrada, uma sociedade onde o progresso não prosperou, designando uma idéia de inferioridade. Neste sentido a “(...) imagem do bárbaro esta associada a povos estrangeiros, geralmente não civilizados ou portadores de condições subumanas de sociabilidade.” (Langer, 2009: 134)

No que tange a respeito da maioria das fontes escritas há uma grande dificuldade para analisar os hábitos de higiene dos bárbaros, já que eles praticamente não deixaram quase nenhum registro escrito, portanto tudo que sabemos nesse sentido se refere a fontes escritas por povos que ou os consideravam inimigos ou eram feitas por estrangeiros com uma cultura totalmente diferente. Desta forma temos sempre a visão do inimigo ou a versão de pessoas que acreditavam ter uma cultura superior, desse

⁵¹ Imaginário é a capacidade inerente e fundamental do homem em criar imagens de coisas ou relações que não existem ou estão ausentes, mas remetem a uma definição da realidade. Conf. (Castoriadis, 1982: 154)

⁵² Germanos: conjunto de povos de origem indo-européia instalados no norte da Europa que tinham aspectos culturais comuns. Conf. (Louth, 1976: 17-18)

⁵³ Vikings: nome genérico para designar os povos germânicos que viviam na Suécia, Noruega e Dinamarca, os nórdicos que recebem essa alcunha viveram entre 793 a 1066 d.C, a divisão clássica da Era Viking. . A palavra Viking provém do nórdico antigo *vikingr*, e era utilizado para designar os piratas, aventureiros e mercenários que navegavam para outras regiões. A partir do século XVIII, o termo passou a ser sinônimo para todos os habitantes da Escandinávia medieval e hoje é utilizado pela maioria dos acadêmicos. Conf. (Langer, 2009: 167).

modo em sua grande maioria são relatos tendenciosos. Dentro deste contexto, para que possamos fazer uma análise séria iremos comparar estas fontes com as descobertas arqueológicas, principalmente a respeito dos vikings já que as evidências arqueológicas sobre os antigos germanos são extremamente parcas, utilizaremos também fontes escritas no período pós-vikings.

Embora haja um lapso espaço-temporal de aproximadamente quatrocentos anos entre os vikings em relação aos outros germanos acreditamos que mesmo que os aspectos culturais tenham sofrido algumas alterações no decorrer desse período, elas não tenham sido tão grandes a ponto de tornar inviável a analogia entre ambas, já que os principais pesquisadores sobre estes povos freqüentemente recorrem a fontes de ambos os períodos para explicar a história.

Odores do corpo e asseio pessoal

A principal fonte escrita a respeito dos germanos continentais é sem dúvida a Germânia do historiador Tácito, e embora os romanos dessem muita importância às sensações olfativas como demonstrou a obra “Aroma: a história cultural dos odores” (Classen, Howes, Synnott, 1996: 23-61), não temos nenhuma descrição aprofundada a respeito dos odores dos bárbaros, todas as alusões ao odor são discretas e indiretas, referindo-se mais a respeito dos hábitos de higiene.

Dentre as poucas menções relacionadas aos odores do corpo, Tácito descreve especificamente sobre o mau cheiro das crianças: “Criados, geralmente, na nudez e sordidez, crescem até atingir compleição e vigor (...)” (Tac., *Germinativas*, 20.1) em outra menção é relatado: “Todos geralmente são sujos (...)” (Tac., *Germinativas*, 46.5).

Já os relatos de outros romanos a respeito do cheiro não são tão modestos, Salvianus é enfático ao dizer que: “Embora sejam diferentes os costumes, língua diferente e também são, por assim dizer, ao mau cheiro que emana dos corpos e das vestes dos bárbaros (...)” (Save, *De gubernatione Dei*, 5.8 4-5).

Dentre os principais motivos da aversão dos romanos pelos bárbaros estava o fato deste untarem o cabelo com manteiga rançosa e que cheiravam a alho e cebola (Rouche, 1989: 574), porém as fontes também mencionam que os germanos tinham o hábito de tomar banho todos os dias, embora não descrevam se usavam ou não essências

aromáticas para atenuar o cheiro do corpo. Segundo Tácito, os germanos costumavam banhar-se pela manhã sempre com água quente. “Assim que despertam, pois de ordinário se levantam já com alto sol, lavam-se às mais das vezes com água quente, como se vivessem em permanente inverno” (Tac., *Germanicas*, 23.1-2). Julio Cesar em sua obra “De Bello Gallico” também menciona o costume dos germanos em tomar banho: “Os germanos diferem muito em costumes (...) lavam-se promiscuamente nos rios (...)” (Caes., *Gall B.*, 6.21.1-8).

Ao confrontarmos as fontes vemos que a idéia de que os bárbaros fediam como porcos é posta em xeque e a questão permanece: os germanos eram ou não tão mau cheirosos?

Se olharmos pelo prisma romano certamente concluiremos que sim, pois os germanos embora tivessem o hábito de se lavar não o faziam como os romanos, já que nesta sociedade o banho não era só um hábito, mas antes de tudo um ritual composto por várias etapas:

Começavam com uma sessão de transpiração no *sudatorium*, faziam um banho morno no *tepidarium* e depois esfriavam nadando na piscina do *figidarium*. Terminada esta parte, os banhistas passavam então ao *unctarium*, a sala de unguentos, onde aqueles que podiam dar-se a esse luxo eram massageados e untados com perfumes por escravos. Depois de percorrerem às varias câmaras dos banhos [...] os cidadãos romanos podiam retornar [...] limpos e perfumados (Classen, Howes, Synnott, 1996: 28).

Em uma sociedade bélica como era a dos germanos certamente alguém que passasse por todas essas etapas e despendesse tanto cuidado assim com o próprio corpo teria grande chance de ser considerado afeminado e por em dúvida a virilidade de um homem constituía em uma das injurias mais graves (Diaz Vera, 1998: 66), pois hábitos afeminados eram passíveis de pena de morte conforme descreve Tácito. “Os covardes ou efeminados (...) são afogados nos pântanos com uma grade em cima do corpo” (idem, 12.3-4).

No que se refere aos hábitos de higiene dos vikings, temos o relato do árabe Ibn Fadlan, que conviveu por um período com os suecos em 921 d.C. Fadlan os descreve como os seres mais imundos da terra e seus comentários são notadamente nauseantes.

“Eles são as mais sujas entre todas as criaturas de Deus. Não se limpam depois de fazerem suas necessidades naturais, e nem lavam suas mãos depois das refeições” (Fadlan, §83) um pouco mais adiante ele continua descrevendo sobre o imundo costume do banho:

Todos os dias eles lavam o rosto e a cabeça, todos eles usando a mesma água, que é tão suja quanto se pode imaginar. Eles fazem assim: a cada manhã uma garota traz para seu dono uma grande bacia de água, onde ele lava seu rosto, mãos e cabelos, penteia-se, para depois então assoar o nariz e cuspir dentro da água. Toda a sujeira que houver nele vai para dentro da água. Quando ele termina, a garota toma a mesma bacia e a leva a outro homem – que repete as mesmas operações – até que a bacia tenha servido a todos os homens da casa. Ao final, todos eles assoaram o nariz, cuspiram e lavaram o rosto e os cabelos na mesma água (Fadlan, § 84).

Podemos observar que o hábito de se lavar pela manhã continua como Tácito havia comentado, porém a forma como é feita é extremamente imunda, na realidade ao invés de haver o asseio ocorre totalmente o inverso já que, a próxima pessoa a se lavar acaba esfregando no rosto e cabelos os dejetos do outro. Para muitos pesquisadores essa descrição feita por Fadlan não é verídica, acredita-se que seu repúdio com relação a esse costume de banhar-se em uma bacia tenha a ver com a fé islâmica na qual exige que o muçumano se lave somente em água corrente ou derramada de um recipiente em que o líquido não toque novamente o banhista. O mais provável era que a bacia fosse esvaziada entre cada banho, mas mesmo assim para o árabe a bacia ainda permaneceria contaminada pelo uso anterior. Outra evidência de que os vikings não eram tão porcos vem do relato de outro árabe, o geógrafo Ibn Rustah que escreveu sobre os suecos uns vinte ou trinta anos após Fadlan, descrevendo que eram pessoas limpas (Brøndsted, sd: 244).

Descobertas arqueológicas encontraram em inúmeras residências por toda a Escandinávia casas de banho ou saunas destinadas ao asseio pessoal (Bergman, Ringler, Wallace, 1990: 15). Obviamente que estes lugares não eram tão requintados quanto à dos romanos, o banho também não era diário, ao que parece o sábado⁵⁴ era nomeado para se lavar (Brøndsted, sd: 233) embora o banho pudesse ser tomado no meio da semana conforme a necessidade.

O Havamál⁵⁵ contido na Edda Maior⁵⁶ indica que ao se chegar em casa os vikings se lavassem. “Necesita água quien llega a convite, /toalha y buena acogida (...)” (Edda

⁵⁴ O dia equivalente ao sábado para os vikings era chamado laugardagr. Conf. (Brøndsted, sd: 233).

⁵⁵ Havamál: O discurso do altíssimo. Conf. (Bernardez, 1998: 115)

⁵⁶ Eddas, nome genérico dado a dois manuscritos sobre os antigos deuses e heróis germanos. A Edda Maior ou Edda Poética é um manuscrito de autor desconhecido procedente de um conjunto de antigos manuscritos reunidos que compõe o Codex Rægius descoberto em 1943. A chamada Edda Menor ou Edda em Prosa é um manual de técnicas de poesia escáldica composto pelo poeta Snorri Sturlusson. Conf. (Lerate, 2000: 09-11).

Maior, p. 38) o poema descreve como se deveriam receber os anfitriões, mas com certeza seria também uma prática cotidiana dos nórdicos.

Certamente que em nossos dias tomar banho uma vez por semana não parece ser um hábito muito higiênico, mas vale lembrar que se compararmos esse costume com o do restante da Europa feudal onde os banhos eram tomados praticamente uma vez por ano e reservados cada vez mais aos enfermos (Rouche, 1989: 527) os vikings notadamente estariam entre as pessoas mais limpas do período medieval.

Brøndsted relata que os dinamarqueses além de tomar banho aos sábados, costumavam também mudar com frequência as roupas de baixo e pentear os cabelos, o autor completa que devido a esses modos os vikings na Inglaterra venciam com mais facilidade a castidade das mulheres inglesas (sd: 234) e embora o pesquisador não se refira se este fato ocorreu no período em que eles invadiram o país ou já estavam estabelecidos, é mais provável que tenha ocorrido após o estabelecimento dos mesmos, pois é sabido que no período dos ataques a Inglaterra os nórdicos estupravam as inglesas, sendo cômico pensar nas mulheres gritando para não serem abusadas e indo ao encontro de seus estupradores. Este fato mostra que embora a Idade Média tenha sido uma época suja e sem higiene, os nórdicos eram uma exceção.

Ao que parece os germanos em geral davam atenção especial no que se refere aos cuidados com seus cabelos, Tácito descreve que “uma das peculiaridades desta gente consiste em trançar o cabelo e atá-lo com um nó” (Tac., *Germanicas*, 39.2-3) continua pouco depois a descrever mais algumas palavras sobre este hábito. “Este desvelo, sem embargo, de ataviar-se é neles inocente: não os movem vaidades afeminadas. Arrumam o cabelo, ao entrar em combate, em tufo gigantesco, menos por enfeite do que para atemorizar o olhar do inimigo” (idem, 39.7-8). O costume de pentear e arrumar os cabelos parece que foi feito principalmente de manhã, após se lavarem. Por toda a Escandinávia a arqueologia encontrou uma grande quantidade de pentes.

Por fim escreveremos algumas palavras sobre o hálito dos germanos. Se nos basearmos somente nas fontes escritas por estrangeiros chegaremos a conclusão de que os germanos deveriam ter um bafo insuportável de álcool. “Passar o dia e a noite em beberagem não se considera ato vexatório” (Tac., *Germanicas*, 23.3-4). Fadlan também tece alguns comentários a respeito do consumo excessivo de álcool por parte dos vikings. “Eles são profundamente viciados em nabit (cerveja), que bebem noite e

dia; e com frequência um deles é encontrado morto com uma caneca em suas mãos” (Fadlan, §87). Somando ao cheiro do álcool temos a menção de que comiam cebola e alho, a bebida juntamente com esses outros dois ingredientes nos dá a impressão de que o odor expelido de suas bocas deveria ser sem dúvida terrível. Não há dúvidas de que o álcool estava presente no dia-a-dia dos germanos, as sagas⁵⁷ e as Eddas atestam isso, e embora realmente devesse haver alguns excessos pelo seu consumo, ficar constantemente embriagado não deveria ser algo rotineiro, já que o Havamál alerta sobre seu consumo excessivo: “La tan buena cerveza nos es para nadie / lo buena que dicen que es, / pues más y más a medida que bebe/ el hombre es juicio pierde.” (Edda Maior: 39) em outra estrofe do poema temos novamente outra advertência: “Ebriyo quede y borracho mucho/ Ella donde Fialar el sábio/ bien se bebío si después de la fiesta / el juicio a los hombres torna.” (Edda Maior, p. 39).

Além do bafo pestilento de álcool, cebola e alho é comum imaginar que os bárbaros deveriam possuir somente alguns dentes na boca e que estes deviam ser podres aumentando assim o fedor do hálito, embora não tenhamos nenhuma evidência de que haviam escovas ou pastas para fazer a higiene bucal, a análise dos crânios encontrados na Escandinávia presume que os vikings deveriam fazer uso de algum objeto para limpar seus dentes, já que nas arcadas dentárias se descobriu um desgaste grande na coroa dos dentes, mas com baixa incidência de cáries, encontradas somente em menos de um por cento das arcadas (Brøndsted, sd: 227)

O Vestuário

Ao se pensar nas vestes dos povos bárbaros, para a maioria das pessoas vem a mente imagens estereotipadas de homens com os corpos cobertos por algumas peles de animais e farrapos de roupas imundas, já as mulheres, com os corpos praticamente desnudos, quando muito com as partes íntimas cobertas por peles. Se nos basearmos somente pelos relatos romanos teremos estas imagens confirmadas, já que na Germânia temos um capítulo inteiro dedicado ao modo de se vestir e segundo a descrição nela

⁵⁷ Sagas: “História” em Old Iceland. Nome dado às narrativas orais islandesas e escandinavas. Conf. (Graham-Campbell, 1997: 103).

contida temos o seguinte relato: “A vestimenta comum é o saio, atacado com fivela ou, se não há, com uma espinha: o resto do corpo anda descoberto (...)” (Tac., *Germanativas*, 17.1). Sobre as tribos germânicas que viviam as margens do Reno, o historiador comenta: “Vestem-se do mesmo modo, de peles de feras.” (idem, 17.3-4). O vestuário feminino não é muito diferente da dos homens: “(...) usam elas, comumente, roupas de linho, listradas de púrpura e não alongam a parte superior do vestido em forma de mangas, contudo deixam nus ombros e braços. A parte superior do peito também fica desnuda” (idem, 17.7-9). A respeito das crianças a descrição é de que andam geralmente nuas.

Os comentários de Cesar a respeito das roupas dos antigos germanos não diferem em nada ao de Tácito: “(...) nenhum outro vestido trazem além de peles, cuja curteza lhes deixa descoberta boa parte do corpo (...)” (Caes., *Gall B.*, 4.1.14-15).

Como o público leigo não faz distinção entre os povos bárbaros, costumando achar que os germanos, hunos e celtas fazem parte do mesmo povo, a imagem de que as roupas eram imundas e fedorentas aumenta com o relato de Amiano Marcelino sobre os hunos. “Vestem-se com tecidos de linho ou com peles de ratos cosidas umas às outras. Depois de vestir suas roupas, não as tiram do corpo, até que o tempo as desfaca em pedaços.” (Amm., Marc., *Res Gestae*, 31.4-6).

Embora não tenhamos vestígios arqueológicos das roupas usadas pelos antigos germanos, podemos presumir que apesar de suas roupas não serem finamente fabricadas e perfumadas elas não deveriam ser tão grotescas quanto às apresentadas e, parece óbvio que deveriam ter mais de uma peça de roupa. Rouche adverte que a aversão dos romanos deve-se ao fato dos germanos usarem roupas de peles, o que era indiscutivelmente sinal de selvageria aos olhos e padrões romanos (1989: 574).

Como mencionamos anteriormente devido à falta de vestígios arqueológicos a respeito das vestes fica extremamente difícil precisar claramente como seria o vestuário, mas se analisarmos as esculturas romanas sobre as batalhas contra os germanos veremos que eles aparecem vestidos com botas, calças camisas etc. e em nada lembra as descrições feitas.

Se por um lado torna-se difícil vislumbrar a indumentária dos germanos continentais em compensação sobre as vestimentas dos vikings temos um material farto, sendo possível reconstituir com possível precisão suas vestes. Os vestígios arqueológicos e as

sagas nos mostram que existia uma grande quantidade de modelos de roupas, sendo que o modo de se vestir dependia muito de cada classe social⁵⁸. De modo geral podemos dizer que os homens se vestiam com camisas, ceroulas, calças e túnicas presas por cintos, já as mulheres usavam camisas de manga curta, meias com ligas, vestidos longos e xales, faziam parte do vestuário também capas, luvas e chapéus de lã ou pele. Presas as roupas havia uma série de ornamentos de prata, ouro ou de materiais mais simples, dependendo da classe, as roupas poderiam ser importadas ou feitas os teares caseiros (Boyer, 2000: 78-82).

Com relação à limpeza das roupas Brøndsted afirma que estas eram freqüentemente lavadas, porém não se sabe se com sabão verdadeiro, no entanto outro método para limpar as roupas era guardando a urina de vaca do qual se extraía a amônia (sd: 234). Não sabemos também se usavam alguma espécie de substância aromática para perfumar as roupas, porém devido ao comércio com o oriente esta é uma hipótese que não pode ser descartada.

As habitações

Se nos basearmos somente pelas descrições de Tácito a respeito das casas, iremos nos deparar com um ambiente pavoroso, não podendo haver moradia mais fétida e imunda do que a dos germanos.

Revestem algumas partes de terra tão pura e resplandecente que parece oferecer alguns traços coloridos, imitando a pintura. Também costumam escavar subterrâneos, cobertos com grande quantidade de esterco, que servem de abrigo para as pessoas e de armazém para os viveres (...) (Tac., *Germanicas*, 16.6-8)

Analisando por este prisma de nada adiantaria se lavar todas as manhãs ou trocar de roupa com freqüência já que, o fato de dormirem em estrume faria com que o odor pestilento deles imitado fosse insuportável. Temos a impressão de que as habitações seriam quase como as cavernas dos homens pré-históricos, um local escuro sendo aquecido por uma fogueira ou podemos comparar a toca de algum animal.

Em muitos livros didáticos e paradidáticos são descritos que as casas eram feitas de taipa, contendo um único cômodo no qual era dividido com porcos, galinhas, cachorros, enfim todos os animais domésticos e que, o ambiente se tornaria assim mais aquecido

⁵⁸ Sobre a divisão de classes na sociedade viking, ver (Langer, 2009: 171-173).

atenuando o gélido inverno do norte⁵⁹.

Os comentários tecidos por Fadlan a respeito das habitações também é depreciativos “(...) eles constroem grandes casas de madeira nas praias cada uma com 10-20 pessoas ou menos. Cada homem tem um assento em que ele se senta”. (Fadlan, §87). No entanto vale lembrar que os vikings estavam montando acampamento e, portanto não haveria razões para construções sofisticadas.

As construções da Escandinávia variavam muito de local para local, sua forma arquitetônica dependia dos costumes regionais. Os noruegueses fabricavam casas de madeira, retangular, com uma alta empena inclinada, na Dinamarca a construção era em formato de T, rodeada por um pátio os três lados e na Suécia as casa de madeira às vezes eram desmontáveis (Louth, 1979: 161). O material utilizado para a fabricação também dependia muito dos recursos naturais, foram encontradas tanto casas de madeira quanto de pedras. O tamanho e as divisórias dependiam muito da classe social, mas normalmente as habitações eram divididas em duas peças, no entanto foram encontradas casas com vários aposentos (Brøndsted, sd: 220).

Geralmente os filhos dormiam em bancos cobertos de pele usados também como assentos, no centro da casa havia uma lareira, mas não existiam chaminés, somente um buraco no teto coberto com couro de porco para evitar a chuva e evacuar a fumaça, a casa era iluminada com lâmpadas a base de óleo que não devia clarear muito o ambiente, nas paredes eram pendurados utensílios domésticos, escudos, espadas e machados, também havia tapetes nas paredes para enfeitar as casas e um armário onde eram guardados os alimentos. Anexo ao edifício principal haviam construções secundárias, compreendendo estábulo, leiteria, forja, hangar de barcos, dispensa, celeiro, aprisco etc., além da casa de banho, sempre situados a certa distância da casa principal (Boyer, 2000: 73-78). Na Groelândia foram encontradas casas com sistemas de cisternas onde a água era conduzida por toda a casa (Brøndsted, sd: 220).

O ambiente interno das casas embora pudessem ser limpos, eram escuros, muitas casa não possuíam janelas, as que possuíam as vidraças eram feitas de bexiga de porco, membranas ou vidro. Pode se afirmar que devido a lareira sem chaminé e as lâmpadas a

⁵⁹ Sobre as falsas concepções descritas nos livros didáticos e paradidáticos ver: (MALTAURO, M. Â. **Falsas concepções dos vikings nos meios de comunicação e no ensino.** Anais. Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras. União da Vitória, vol.1 n° 2, 2003: 86-91)

base e óleo as residências eram cheias de fumaça, não sabemos se a madeira queimada na lareira era odorífera ou se eram queimados incensos para dar ao ambiente um aroma mais agradável.

Se o ambiente rural era saudável, o mesmo não se pode dizer a respeito das cidades, principalmente ao tomar por base o relato do árabe Ibrahim Ibn Ahmed at-Tartushi, a maior e mais antiga cidade viking de Hedeby localizada na Dinamarca segundo ele era repugnante, animais sacrificados pendiam em decomposição nos postes e as ruas eram imundas, comenta ainda que o fedor era insuportável e o barulho ensurdecedor (Bergman, Ringler, Wallace, 1990: 24).

Se compararmos as cidades vikings com as do resto da Europa Medieval, veremos que as condições eram totalmente insalubres, embora não seja mencionado no relato de Tartushi, podemos presumir que os dejetos das casas deveriam ser esvaziados em córregos próximos, ou simplesmente despejados nas ruas. Tanto as cidades vikings quanto as européias eram antes de tudo pontos de comércio, sendo muito movimentadas, os pesquisadores Classen, Howes e Synnott descrevem que essas cidades eram, com frequência lugares realmente imundos. “As ruas serviam como vazadouro para detritos humanos e de animais, sangue e vísceras de animais abatidos, cães e gatos morto – para citar alguns” (Classen, Howes, Synnott, 1996: 64). Como o relato dos pesquisadores não difere muito do árabe, podemos concluir que o ambiente urbano além de ser extremamente fétido era pouco saudável.

O cheiro da morte

Os povos germânicos de modo geral davam tremenda importância aos rituais funerários. A preparação do corpo e as cerimônias fúnebres eram essenciais para a passagem para a outra vida. Obviamente que as cerimônias com grande pompa eram destinadas a pessoas de classes sociais mais abastadas.

Tácito descreve sobre a preparação dos funerais e embora mencione que eram feitos sem grande pompa devemos lembrar que se comparado com as cerimônias romanas, seria natural que ele não visse os funerais germanos como ritos elaborados, já que nos romanos os cadáveres eram lavados e ungidos com perfumes, o leito de morte adornado

com flores e nele queimavam incensos, sendo o mesmo feito no cortejo fúnebre, a pira funerária feita com madeiras aromáticas, as quais eram adicionadas perfumes, os ossos eram lavados com vinho e perfumados com unguentos até serem depositados em urnas. Após o século I d.C. quando os corpos passaram a ser sepultados, juntamente com todo o cortejo acima mencionado o túmulo era espargido com perfume (Classen, Howes, Synnott, 1996: 52-53).

O rito funerário dos antigos germanos é descrito da seguinte forma:

Os funerais se realizam sem pompa. Em relação aos homens ilustres costumam-se queimar-lhes os corpos com lenha especial, de madeira odorífera. Não arrojam a fogueira nem vestidos nem essências. Nela costumam lançar armas do morto: de alguns também o cavalo se incinera. (Tac., *Germanicas*, 28.1-3)

Embora Tácito comente que o corpo do defunto não era preparado, o relato do rito funerário descrito por Fadlan nos mostra o contrário, a descrição do árabe é o mais notável depoimento sobre os funerais vikings. Enquanto que, Fadlan foi testemunha ocular do rito funerário não podemos afirmar que Tácito presenciou em loco o processo fúnebre. Embora o relato do árabe seja um pouco extenso tentaremos resumir os aspectos mais relevantes para nossa pesquisa. Fadlan descreve o ritual da seguinte forma:

Eles o colocaram sem demora em uma sepultura e o cobriram, e ele ficaria ali por dez dias, até que terminassem de cortar e costurar sua vestimenta.

Quando chegou o dia no qual o capitão e sua escrava seriam cremados, eu me dirigi ao local onde seu navio estava ancorado, no rio. Ele havia sido arrastado para a praia e para ele foram feito quatro estacas de bétula e outra de madeira [...]. Então o navio foi arrastado e colocado sobre a madeira [...]. Então foi colocado no navio um banco de madeira, sendo que ele foi coberto com tapetes e almofadas [...]. Aproximou-se então uma velha mulher [...] ela espalhou essas almofadas sobre o banco. Ela era encarregada de todo o cerimonial, desde vestir o cadáver até matar a escrava [...]. Despiram então o cadáver, tirando as roupas com as quais ele havia morrido [...]. Quando eles o haviam colocado na sepultura, haviam lhe dado também cerveja, frutas e um alaúde, que eles agora retiravam. Estranhamente o cadáver não cheirava, e nada nele havia mudado a não ser a cor da pele. Agora eles o vestiam [...] e carregaram para a tenda no navio [...] então eles trouxeram nabid (cerveja), frutas e plantas aromáticas. (Fadlan, §87- 89).

O relato continua descrevendo que foram colocados juntos ao morto comidas, armas, animais sacrificados juntamente com a escrava que voluntariamente se ofereceu para morrer junto com seu amo, então atearam fogo ao navio que em pouco tempo foi incinerado, após ter virado cinzas, foi construído um túmulo no local e no centro colocado uma estaca de bétula com a inscrição dos nomes dos mortos. Após o ritual um

viking explica o motivo da cremação dizendo:

Vocês, os árabes, são tolos [...] atiram quem vocês amam e honram para o chão, onde a terra, os vermes e os campos os devoram, enquanto que nós, por outro lado, os queimamos rapidamente e eles vão para o Paraíso o mesmo instante. (Fadlan, §92).

Podemos notar que existia uma preocupação em deixar o corpo e vestes limpas e perfumadas para que a pessoa fosse conduzida para o outro mundo, como também não gostariam de saber que o corpo seria consumido por vermes. Toda a cerimônia fúnebre e a cremação são também atestadas na Volsunga Saga⁶⁰ quando o herói Sigurd falece, embora não seja tão rica em detalhes quanto o relato de Fadlan, a saga só comenta que o corpo foi arrumado conforme o costume antigo (Volsunga Saga, cap. XXXIII), várias outras sagas descrevem como eram realizados os velórios, a Edda Menor também nos dá uma breve descrição sobre o rito funerário com a morte do deus Balder (Sturluson p.119-121).

Brøndestd alerta que embora a cremação tenha sido um rito comum ela não era regra em toda a Escandinávia, muitas sepulturas foram encontradas com corpo depositados em barcos ou caixões, parte dos sepulcros tinham pedras postas em forma de navios, simbolizando a passagem dos mortos, a prática de colocar os pertences junto aos mortos também não era unanimidade, pois foram encontrados cemitérios onde havia somente o corpo (sd, 260;274), mas de modo geral podemos afirmar que havia uma grande preocupação quanto a preparação dos corpos.

A alimentação

As fontes romanas nos dão uma idéia de que tanto a alimentação quanto os hábitos alimentares e as condições de higiene das comidas dos germanos eram imundas e que só que pensarmos na maneira de como se alimentavam já seria o suficiente para nos causar náuseas.

Tácito relata que os alimentos eram cobertos com grande quantidade de esterco

⁶⁰ Originalmente escrita na Islândia em Old Norse por um autor desconhecido, é uma compilação em prosa dos poemas éddicos. O relato foi unido a uma história contínua, mas nem sempre coerente. Foi escrita por volta do século XIII. A história contida na saga também é descrita na Edda Poética, temos parte desta história também na *Nomagestsaga* (A história de *Nomagest*) e na *Thidreksaga* ambas escritas por volta de 1250. Existem também versões continentais da saga reunidos na *Nibelunglied* (A canção dos Nibelungos) escrita possivelmente no século XIII.

(Tac., *Germanativas*,16.8), e que a alimentação era bastante simples: “frutos silvestres, caça recém abatida e leite coalhado. Saciam a fome sem temperos nem especiarias” (Tac., *Germanativas*,24.2-3). Do mesmo modo Julio Cesar comenta que a alimentação dos germanos consistia em leite, queijo e carne (Caes., *Gall B.*,6.22.1-2). Se tomarmos os relatos de Amiano Marcelino a respeito da alimentação dos hunos e os colocarmos no mesmo patamar dos germanos a situação se torna ainda mais repugnante já que, não temperavam seus alimentos, comendo raízes de plantas e carne semi-crua de qualquer animal que encontrassem ou muitas vezes a carne era apenas aquecida no lombo dos cavalos (Amm., Marc., *Res Gestae.* 31.1-2).

Ao mesmo tempo em que Tácito comenta sobre a pouca variedade de comida acaba se contradizendo em descrever que os banquetes embora sem muito requinte eram abundantíssimos (Tac., *Germanativas*, 14.10.11), também comenta que os germanos se alimentavam em mesas separadas (Tac., *Germanativas*,23.2).

Certamente que os banquetes dos germanos não eram tão ricos e elaborados quanto ao dos romanos, nem tão excêntricos e extravagantes a ponto de perfumar os alimentos (Classen, Howes, Synnott, 1996: 30-35), mas certamente que sua alimentação não era tão parca e nojenta, pois se assim fosse às fontes não elogiariam a força e estrutura física dos germanos.

No tocante aos vikings, Fadlan tece péssimos comentários a respeito dos hábitos alimentares, “(...) não se limpam depois de fazerem suas necessidades naturais e nem lavam a mãos depois das refeições” (Fadlan, §83). Ao colocar as duas frases juntas temos a impressão que logo após fazerem suas necessidades em seguida se alimentavam e como não lavavam as mãos em nenhuma das ocasiões temos um sentimento nauseante. Embora o árabe cite que algumas comidas foram descarregadas do navio e que os vikings comiam bastante carne de porco não é descrito como eram preparadas, mas certamente ao compararmos o costume islâmico de não comer carne de porco e nem consumir bebida alcoólica, Fadlan deve ter considerado que o costume dos vikings era no mínimo repulsivo.

Diferente do que se tem por concepção sobre os modos dos “bárbaros” a mesa, podemos dizer que em geral era comum colocarem toalha de mesa, pratos, copos, colheres e facas, a única exceção eram os garfos que não eram utilizados (Brøndsted, sd: 233), tanto os achados arqueológicos quanto as sagas e eddas evidenciam o uso

desses utensílios. O poema *Rígsþula*⁶¹ dá uma descrição detalhada sobre os utensílios e a comida:

Madre sacó um martel decorado/ de blanco lino y la mesa cubrió; luego sacó panecillos finos / de blanco trigo y encima los puso / Con apliques de plata, repletas fuentes/ trajop depués y puso em la mesa /carne de cerdo, aves asadas, /la jarra com vino, / lãs copas ornadas; /bebieran y hablaron; así acabo el día. (Edda Maior, p. 151).

A preservação da comida mereceu importante consideração por parte dos vikings, os alimentos eram conservados com sal, gelo ou soro do leite (Brøndsted, sd: 232), sugerindo que o olfato era determinante para o consumo dos alimentos.

Sobre a variedade e preparação dos alimentos, a historiadora Luciana de Campos descreve que tanto a mesa da aristocracia quanto dos camponeses era farta⁶², os temperos usados pelos vikings eram principalmente o alho, cebola e as especiarias trazidas do oriente, possivelmente a pimenta, o cravo, canela etc. que além de darem um sabor especial aos alimentos deveriam ter um aroma delicioso.

Os vikings se alimentavam duas vezes por dia, na primeira refeição eram servidos desde uma grande variedade de legumes e cereais a carnes tanto de animais domésticos quanto de caça, normalmente assadas ou cozidas. A historiadora salienta que as carnes assadas eram preparadas em espetos ou grelhas, também relata que os vikings se preocupavam em selecionar os cortes das mesmas. Para beber eram servidos a cerveja, o hidromel, coalhada e vinho, esse normalmente importado do mediterrâneo. Era servido primeiro um prato de entrada e depois a refeição principal, também merece destaque a maneira em que a mesa era preparada, transformando a refeição em um belo banquete. Na segunda refeição eram normalmente preparados caldos e sopas tanto de carne quanto de legumes.

Se pensarmos na lareira assando ou cozinhando os alimentos, podemos imaginar que o cheiro delicioso da comida sendo preparada deveria impregnar todo o ambiente doméstico.

Os odores dos alimentos também serviam para fins medicinais, sendo utilizado uma papa feita de cebolas e outras ervas que os feridos em batalha eram induzidos a comer,

⁶¹ *Rígsþula*: Canção de Rig. Conf. (Bernardez, 1998: 221).

⁶² Referente à culinária viking, a variedade de alimentos e os utensílios usados na mesa, ver: (CAMPOS, L. de. **Um banquete para Heimdallr: uma análise da alimentação viking na *Rígsþula*. História, imagem e narrativas** 12, 2011. Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br>).

se o cheiro da papa fosse sentido no fermento indicaria que os intestinos haviam sido perfurados, ou seja, o cheiro do alimento servia de diagnóstico (Brøndsted, sd: 234), notadamente unguentos de plantas deveriam ser utilizados para tratar doenças e ferimentos.

Considerações finais

Analisando os aspectos do cotidiano dos germanos podemos afirmar que se referir a eles como “bárbaros” e todas as conotações que este nome traz não faz jus a estes povos.

Ao defrontarmos as fontes percebemos que a reputação de que os germanos eram fétidos e imundos, e que tinham hábitos de higiene nauseabundos não procede com a realidade. Mas se eles não eram tão sujos e fétidos por que a grande maioria das fontes os retrata assim?

A resposta pode ser dada ao percebemos que as sensações olfativas nem sempre vem do cheiro específico de algo, mas ante de tudo provém das lembranças que estes odores trazem, sendo assim é natural que os romanos, vendo os germanos como inimigos e estando em constantes batalhas com eles o descrevessem como imundos, já que os odores que deles provinham remetiam a um cenário catastrófico. Com relação à fonte árabe, devemos pensar que além de toda a diferença de costumes e imposições que a fé islâmica impunha aos crentes é natural que vissem os hábitos dos vikings como pecaminosos e, portanto sujos. Também não devemos esquecer quais as condições que levaram o árabe ao contato com os suecos, Fadlan foi enviado pelo califa de Bagdá a uma viagem diplomática a embaixada dos búlgaros, certamente que as viagens naqueles tempos não deveriam ser nada agradáveis, além do perigo de assaltos, os acampamentos e as paradas nomeio do percurso não deveriam ser agradáveis e as condições sanitárias não seriam boas. O relato sem dúvida foi escrito depois que o árabe voltou a sua terra natal e se a viagem não trouxe boas lembranças é provável que as recordações dos odores fossem as piores possíveis.

Isso significa que os odores não afetam somente o nível físico, mas também o psicológico e o social.

O cheiro pode provocar fortes reações emocionais. Uma fragrância associada

a uma boa experiência pode ocasionar uma torrente de alegria. Um cheiro fétido ou um que esteja associado a uma lembrança infeliz é capaz de nos levar a fazer caretas de repugnância. (Classen, Howes, Synnott, 1996: 12)

Dessa forma percebemos que muitas das predileções e aversões ao cheiro baseiam-se em associações emocionais e são suficientemente poderosas para que odores agradáveis sejam rotulados como desagradáveis e que aromas fragrantes sejam considerados desagradáveis (Classen, Howes, Synnott, 1996: 12).

Para Brøndstedt, os vestígios arqueológicos atestam o estado de limpeza dos vikings (sd: 233), as especiarias, as madeiras odoríferas e outras substâncias fragrantes encontradas refletem os aromas agradáveis do ambiente em que viviam.

Apesar de todas essas evidências, as imagens contemporâneas continuam a retratar os povos “bárbaros” com pessoas incivilizadas, sem o mínimo de asseio pessoal, tais imagens foram perpetuadas em parte pela falta de uma leitura crítica das fontes e por pessoas que ou não tinham um embasamento empírico aprofundado a respeito desses povos ou eram de nações cujo passado havia sido invadidas pelos germanos. Estas representações infelizmente já fazem parte do senso comum e estão tão arraigadas que é praticamente impossível mudar as falsas concepções a respeito dos germanos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes primárias

CESAR, C. J. **Comentário (De Bello Gallico)** (50 a.C). São Paulo: Edições Cultura, 2001.

EDDA POÉTICA, Anônimo. Islândia, séc XIII d.C. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

FADLAN, Ibn. **Risala**, séc. IX d.C. Disponível em: www.Vikinganswerlady.com/

MARCELINO, A. **Rerum gestarum** IN: Coletânea de documentos históricos para o primeiro grau. São Paulo: CENP, 1978.

SALVIANUS, **De gubernatione Dei libri VIII**. Disponível em: <http://cluicnocatalioto.blogspot.com/2009/03/salviano-di-marseglia-de-gubernatione.html>.

STURLUSON, S. **Edda em Prosa**. Islândia, séc. XIII d.C. Rio de Janeiro: Numen, 1993.

TÁCITO, **Germânia** (98 d.C.) Disponível em: www.ricardocosta.com/germani.htm.

VÖLSUNGA SAGA. Anônimo. Islândia, séc. XIII d.C. Madrid: Gredos, 1998.

Obras gerais

BERGMAN, L. T., RINGLER, R., WALLACE, P. F. **A fúria nórdica**. Rio de Janeiro: Editora Cidade Cultural, 1990.

BERNARDEZ, E. **Textos Mitológicos de Las Eddas**. Madrid: Miraguano Ediciones, 2ª Ed. 1998.

BURKE, P. **A Escola dos Annales 1929-1989: A Revolução Francesa da Historiografia**. São Paulo: Unesp, 1997.

BRØNDSTED, J. **Os Vikings**. São Paulo: Hermus, s.d.

CAMPOS, L. de. **Um banquete para Heimdalr: uma análise da alimentação viking na *Rígsþula*. História, imagem e narrativas** 12, 2011. Disponível em: <http://www.historiaimagem.com.br>

CASTORIADIS, C. **A instituição imaginária na sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

CLASSEN C., HOWES, D.; SYNNOTT, A. **Aroma: a história cultural dos odores**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1996.

DIAZ VERA, J.E. **Saga de los Volsungos**. Madrid: Gredos, 1998.

GRAHAM-CAMPBELL, J. **Os viquingues: origens da cultura escandinava**. Madrir: Edições Del Padro, 1997, vol. 1.

LANGER, J. **Deuses, Monstros, Heróis – ensaios de mitologia e religião viking**. Brasília: Unb, 2009.

LERATE, L. **Edda Mayor**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

LOUTH, P. **A civilização dos germanos e dos vikings**. Rio de Janeiro: Otto Pierre, 1976.

MALTAURO, M. Â. **Falsas concepções dos vikings nos meios de comunicação e no ensino**. Anais. Faculdade Estadual de Filosofia, Ciências e Letras. União da Vitória, vol.1 nº 2, 2003.

PESAVENTO, S. J. **Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades**. Colóquio, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, Número 4 – 2004.

ROUCHE, M. **Alta Idade Média Ocidental**. IN: ARIÈS, P., DUBY, G. História da vida privada. Do Império Romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

CRÍTICA BIBLIOGRÁFICA DOS ESTUDOS SOBRE D. ISABEL DE PORTUGAL, DUQUESA DA BORGONHA (1430-1471)

Felipe Parisoto⁶³

Resumo: O presente artigo tem como finalidade apresentar uma crítica das principais obras produzidas sobre Isabel de Portugal, duquesa da Borgonha (1430-1471). Com uma abordagem que inicia nas crónicas de Chastellain (1415-1475) e La Marche (1425-1502), nossa análise atravessa os séculos até os artigos e apresentações de 2011. Objectiva-se, portanto, incentivar e auxiliar os futuros estudos no tema, ajudando a tornar mais visíveis as acções desta senhora injustamente esquecida, ou ocultada, da história europeia.

Riassunto: Questo articolo si propone de presentare una critica delle opere più importanti prodotte su Isabella di Portogallo, duchessa di Borgogna (1430-1471). Con un approccio che inizia nelle cronache del Chastellain (1415-1475) e La Marche (1425-1502), la nostra analisi attraversa i secoli fino alle presentazioni e articoli presentati nel 2011. Quindi, abbiamo come obiettivo incoraggiare e aiutare gli studi futuri in questa materia, contribuendo a rendere più visibile l'azione di questa signora ingiustamente dimenticata, o nascosta, nella storia europea.

A nobre filha de Avis e Lencastre

D. Isabel de Portugal, duquesa da Borgonha entre os anos de 1430 e 1471, era a única filha de D. João I (rei de Portugal) e D. Filipa de Lencastre (filha de João de Gand, duque de Lencastre), estes unidos pelo tratado de Windsor de 1386⁶⁴. Ocupava, portanto, por sua importante linhagem, uma posição privilegiada nas relações diplomáticas entre os reinos europeus do século XV. Juntamente com seus irmãos, Henrique, *o Navegador*, D. Pedro, duque de Coimbra, D. Duarte, sucessor de D. João I, entre outros, fazia parte do que Luís de Camões designou por *íclita geração* ou *altos*

⁶³ Mestrando em História da Idade Média pela Universidade de Coimbra, Portugal. Email: Felipe.parisoto@gmail.com

⁶⁴ Tratado que unia por ligação sanguínea os reinos de Inglaterra e Portugal. Necessidade imposta pelo conflito com Castela, iniciado nas Guerras Fernandinas, onde o bastardo e protetor do reino de Portugal, D. João de Avis, une-se com o inglês João de Gand, um dos herdeiros ao trono de Castela. Sobre a origem histórica desta aliança, ver: COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Temas & Debates, 2008; RUSSELL, P.E. *A intervenção Inglesa na Península Ibérica durante a Guerra dos Cem Anos*. Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000; FONSECA, Luís Adão da. *O essencial sobre o Tratado de Windsor*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.

*infantes*⁶⁵.

Apesar do relevante papel como administradora nas terras de sua mãe, durante o período que permaneceu em Portugal, D. Isabel revela-se uma figura de fundamental importância na diplomacia e administração do estado principesco da Borgonha, território chave para a resolução da Guerra dos Cem Anos entre França e Inglaterra. Com seu casamento, em 1430, com Filipe, *o Bom*, duque da Borgonha, Isabel amplia seu círculo de influência, que viria a abranger quase a totalidade dos reinos europeus ocidentais.

Todavia, mesmo com o conhecimento das importantes ações desempenhadas pela duquesa, o número de estudos sobre ela realizados é ainda pequeno face a sua relevância.

D. Isabel de Portugal foi uma figura fundamental na administração do estado da Borgonha e importante diplomata nas relações com os reinos europeus e neste aspecto precedida em importância apenas seu marido, o duque Filipe, *o Bom*, e manteve-se à frente até mesmo do chanceler da Borgonha, Nicolas Rolin.

No que diz respeito à sua ação no campo financeiro, restabeleceu a economia, manteve o controle das contas, realizou, em muitas ocasiões, o levantamento das somas necessárias para a manutenção das campanhas militares, nomeou oficiais para o confisco, analisou impactos da exclusão de impostos, sugeriu novos padrões de moeda e também medidas de contenção de despesas.

No campo da Justiça, interferiu em processos – como é o caso de Gilles de Potelle; julgou e aplicou penas às cidades sublevadas e aos revoltosos, que envolveu desde somas em dinheiro a decapitações públicas.

Como diplomata, consequência de sua linhagem e de conhecimentos adquiridos e desenvolvidos na sua terra natal, negociou acordos comerciais e de paz com muitos reinos. Conduziu entrevistas (Tratado de Arras, 1435), organizou importantes conferências (Laon e Gravelines, 1439), foi responsável directa pela libertação do duque de Orléans, por tréguas de guerra, por acordos comerciais, por matrimónios (em especial: Leonor de Portugal e Carlos, *o Temerário*), anexação de território (Luxemburgo, 1442), por receber e cuidar dos filhos exilados de D. Pedro, duque de Coimbra, fez e recebeu solicitações pessoais de muitos reis europeus (Aragão, França,

⁶⁵ *Os Lusíadas*, IV, 50

Portugal, Inglaterra), recebeu o fugitivo delfim de França, beneficiou mercadores portugueses, entre outros.

Na esfera administrativa, recebeu muitas vezes – e por significativos espaços de tempo, o poder para governar. Por mais de dez anos agiu como principal interlocutora no que diz respeito aos actos criminosos no mar e realizou acordos de paz com cidades e vilas revoltosas.

Na esfera militar, além do já citado auxílio financeiro, foi responsável pela defesa de muitas cidades na ausência do duque, ajudou na preparação de expedições e convocou, em chamado às armas, os senhores da Borgonha para que ajudassem o Filipe, *o Bom*.

Este número impressionante de intervenções é o que justifica a publicação deste artigo, onde se busca abordar de forma crítica a maior parte das obras produzidas sobre a senhora da Borgonha. Procuramos com isto incentivar e facilitar os estudos futuros sobre D. Isabel, sendo importante salientar que a vasta pesquisa bibliográfica realizada é resultado da dissertação de mestrado intitulada “*D. Isabel de Portugal, Duquesa da Borgonha (1430-1471), Diplomata Europeia do Século XV: contributo para uma bibliografia crítica.*”⁶⁶.

As crónicas de Chastellain (1415-1475) e La Marche (1425-1502)

Antes de introduzir o leitor nos estudos produzidos sobre Isabel, é importante apresentar dois cronistas contemporâneos da duquesa, que serviram de fonte para muitas das obras que virão a ser apresentadas.

O primeiro, Georges Chastellain (1415-1475), foi um literato, poeta e cronista flamengo. Com uma carga de experiência muito grande, proveniente de suas viagens por Espanha, França, Itália e Inglaterra, foi escudeiro e membro do conselho privado de Filipe, *o Bom*. Escreveu, entre outras⁶⁷, a *Crónica dos duques da Borgonha*, publicada em 1827 por Jean Alexandre Buchon⁶⁸. Tal crónica, apesar de privilegiar a figura do duque - o que é compreensível uma vez que ele era um servidor directo de Filipe e um

⁶⁶ PARISOTO, Felipe. *D. Isabel de Portugal, Duquesa da Borgonha (1430-1471), Diplomata Europeia do Século XV: contributo para uma bibliografia crítica*. 119p. Dissertação – Universidade de Coimbra, 2011.

⁶⁷ *Louange à la tresglorieuse Vierge* (1455); *Récollections des merveilles advenues en mon temps* (Antwerp, 1505); e *Chronique de Messire Jean de Lalaing*.

⁶⁸ BUCHON, Jean Alexandre C. *Chronique des ducs de Bourgogne*. Nabu Press, 2010.

homem de seu tempo - quando analisada de forma mais atenta, oferece valiosas pistas sobre a história de Isabel ⁶⁹.

Em segundo lugar está a obra *Mémoires d'Olivier de la Marche*⁷⁰, publicada pela primeira vez em 1562. É uma fonte consultada com recorrência para a escrita da história de Isabel, uma vez que abrange os anos de 1435 a 1488. La Marche (1425-1502) foi um cortesão, poeta e cronista muito próximo de Carlos, *o Temerário*, e, posteriormente, de sua filha, Maria da Borgonha. Foi camareiro-mor de Filipe, *o Bom*, e presenciou o apogeu e declínio da dinastia da Borgonha. Autor de uma série de obras sobre os últimos duques⁷¹, La Marche segue a mesma tendência de Chastellain, ou seja, enquanto servidor dos duques, buscou exaltar ao máximo a figura destes, em detrimento da duquesa. Todavia, com a devida leitura das entrelinhas é possível descobrir algumas importantes ações da mesma⁷².

Os primeiros estudos sobre Isabel

Desde o ano de sua morte, em 1471, Isabel de Portugal permaneceu em um longo esquecimento nas páginas da História. Sua memória só viria a ser reavivada, mais fortemente, mais de 350 anos depois, em 1824, pela pena de Barante⁷³, que recordaria o papel diplomático de Isabel na política da Borgonha. Porém, é importante evidenciar que existem abordagens anteriores, em língua portuguesa, que tratam de D. Isabel, nomeadamente: *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*⁷⁴ e *Monarquia*

⁶⁹ Sobre este cronista foram já realizados vários estudos. Para um melhor aprofundamento sobre esta matéria, sugerimos a leitura de SMALL, Graeme P. *The chronicle and career of George Chastellain: a study in the political and historical culture of the court of Burgundy*. Tese de doutoramento apresentada a University of Edinburgh, 1994.

⁷⁰ Utilizada nesta dissertação a edição de 2009: D'ARBAUMONT, Henri Beaune J. *Mémoires d'Olivier de la Marche*. Charleston, Bibliobazaar, 2009.

⁷¹ *De la puissance de nature et comment les corps célestiaux gouvernent naturellement le monde; Estat de la maison du duc de Bourgogne* (1474); *Traité de la Manière de célébrer la noble fête de la Toison d'or; La Source d'Honneur pour maintenir la corporelle élégance des Dames; Traité et Avis de quelques gentilhommes sur les duels et gages de bataille, "Le chevalier délibéré"* (1483); *"Le Parement et le Triomphe des Dames d'Honneur"* (1501).

⁷² Sobre La Marche e a corte da Borgonha, ver: MILLAR, Alistair. *Olivier de la Marche and the Court of Burgundy, c.1425-1502*. Tese de doutoramento apresentada a University of Edinburgh, 1996. Disponível em: <http://www.era.lib.ed.ac.uk/handle/1842/1540>.

⁷³ BARANTE, G. P. de. *Histoire des Ducs de Bourgogne de la Maison de Valois 1364-1477*. Paris, Robert Laffont, col. Les grands monuments de l'histoire, 1969.

⁷⁴ SOUSA, António Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa, Joseph António da Sylva, 1736.

*Lusitana*⁷⁵. Todavia, estudos verdadeiramente dedicados à duquesa permaneceriam pouco significativos por quase 100 anos. Apesar de abordada por Oliveira Martins, em 1891, na obra *Os filhos de D. João I*⁷⁶, a restrição da acção de Isabel ao campo particular é muito evidente. Sobre a obra de Martins, escreve Rita Costa Gomes:

Mencionada [Isabel] com certo relevo no poema quatrocentista, afinal o mais próximo de uma imagem coeva, ela desempenha, em Oliveira Martins, um papel apenas perceptível, prelúdio da pura e simples omissão a que será votada pelas versões escolares que reactualizam e perpetuam o mito [da construção nacional da ínclita geração], já no nosso século. Mais do que uma demasiada óbvia misoginia oitocentista (que não cessa de contaminar outras figuras próximas de Isabel como sua mãe D. Filipa, cujo poder era unicamente concebível à escala «doméstica» dos valores burgueses) será a uma crescente ênfase posta numa determinada explicação dos Descobrimentos e da Expansão como fenómeno central do percurso colectivo português, dando sentido a toda a História da nação, que se deve a relativa obscuridade a que a figura da infanta foi votada⁷⁷.

Com o advento do século XX, novos estudos sobre Isabel foram realizados. Em Portugal, Viterbo apresentaria uma série de fontes para uma história das relações luso-borgonhas⁷⁸. Os estudos mais inovadores foram os de Lagrange⁷⁹, em 1935 e 1938, e o de Looten⁸⁰, em 1938, onde o itinerário e inventário de Isabel viriam a ser apresentados. Em seguida, novas pesquisas começariam a apontar outros campos de influência da duquesa: o religioso, como é o caso de Toussaint⁸¹; e o artístico-literário, em Bossuat⁸² e Drouot⁸³.

⁷⁵ SANTOS, Frei Manuel dos. *Monarquia Lusitana*. Parte VIII, Lisboa, Francisco da Silva, 1727.

⁷⁶ MARTINS, J. P. Oliveira. *Os Filhos de D. João I*. Lisboa, Guimarães Editores, 1993

⁷⁷ GOMES, Rita Costa. *Leituras: SOMMÉ, Monique. Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne: Une femme au pouvoir au XV^e siècle*. p. 237-238.

⁷⁸ VITERBO, Francisco Marques de Sousa. *D. Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha. Notas documentaes para a sua biografia e para a história das relações entre Portugal e a corte de Borgonha*. *Arquivo Historico Português*, Lisboa, Vol. 3, n.os 3 et 4, 1905

⁷⁹ LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Itinéraire d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Flandre. Annales du Comité Flamande de France*, t. XLII, 1938.

LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Inventaire après décès d'Isabelle de Portugal. Bulletin du Comité Flamand de France*, 1935, p. 419-429.

LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Transfert des restes de la duchesse Isabelle de la Motte-au-Bois à Gosnay, puis à la Chartreuse de Dijon. Bulletin du Comité Flamand de France*, 1935, p. 431-434.

⁸⁰ LOOTEN, C. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Flandre (1397-1471)*. *Revue de Littérature comparée*, 18, 1938, p. 5-22.

⁸¹ TOUSSAINT, J. *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle (1431-1449)*. Louvain, 1942.

⁸² BOSSUAT, R. *Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)*. *Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance*, 8, 1946, p. 197-245

⁸³ DROUOT, H. *Isabelle de Portugal, protectrice de l'humanisme?*. *Annales de Bourgogne*, 18, 1946, p. 142

Na década de 50, Marinesco⁸⁴ traria uma nova visão sobre Isabel, onde, em uma análise da Borgonha cruzadista, ela estaria inserida no contexto administrativo, político e económico; e na década de 60, Michel Mollat publica na Revista Portuguesa de História *Quatre lettres missives d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne*⁸⁵. Apesar de lentamente, Isabel de Portugal começava a ganhar importância no meio académico. Todavia, foi apenas em 1970 que a duquesa atingiu seu lugar de direito na História da Borgonha. O responsável por este facto foi inegavelmente Richard Vaughan.

As biografias dos quatro duques da Borgonha, de Richard Vaughan

No campo da contextualização, o consagrado autor inglês Richard Vaughan merece destaque. O conjunto de sua obra está entre os mais importantes estudos sobre a história do estado da Borgonha. Compõe-se de quatro volumes de carácter biográfico, são eles: *Philip the Bold. The Formation of the Burgundian State*; *John the Fearless: The Growth of Burgundian Power*; *Philip the Good: The Apogee of Burgundy*; e *Charles the Bold: The Last Valois Duke of Burgundy*⁸⁶, publicados em 1962, 1966, 1970 e 1973 respectivamente. A importância destas obras evidencia-se nas suas reedições, em 2002, e consecutivas reimpressões até os anos de 2009 e 2010. Para compreender a acção de Isabel é preciso analisar o ambiente em que a duquesa está inserida e Vaughan não se limita às apresentações, muito pelo contrário, suas obras são resultado de uma exaustiva consulta documental e bibliográfica, onde o autor explora os mais variados pontos da história borgonhesa. Nas palavras de Bertrand Schnerb “*constituent une oeuvre remarquable par son ampleur, sa hauteur de vue et son caractère complet*”⁸⁷. No que diz respeito à duquesa da Borgonha, as duas obras finais de Vaughan, embora ricas

⁸⁴ MARINESCO, C. *Du nouveau sur Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et la croisade, 1^o partier (1419-1453)*. Paris, *Actes du 6^o Congrès international des études byzantines*, 1950, p. 149-168.

⁸⁵ MOLLAT, Michel. *Quatre lettres missives d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne*. In *Revista Portuguesa de História* XI, I, 1964-1968, p. 1-9.

⁸⁶ VAUGHAN, Richard. *Philip the Bold. The Formation of the Burgundian State*. Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *John the Fearless: The Growth of Burgundian Power*. Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *Philip the Good: The Apogee of Burgundy*. Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *Charles the Bold: The Last Valois Duke of Burgundy*. Londres. Boydell Press, 2002.

⁸⁷ SCHNERB, Bertrand. *L'état bourguignon, 1363-1477*. Paris, Editions Perrin, col. Tempus, n^o 105, 2005. p. 7

neste aspecto quando publicadas pela primeira vez⁸⁸, hoje já foram superadas por biografias específicas mais novas e actualizadas. Todavia, não deixam de ser uma importante fonte de consulta para a compreensão do meio que envolve Isabel, pois o que muitas vezes é ocultado pelos biógrafos da duquesa – possivelmente resultado da constante especialização em detrimento do contextual – é possível encontrar em obras deste gênero. Por fim, quanto ao uso actual de suas obras em novos estudos, Vaughan é de grande importância para a escrita da história do estado da Borgonha e para inserir Isabel em contextos específicos de conflitos, onde sua habilidade diplomática era necessária.

A duquesa da Borgonha na segunda metade do século XX

Uma relevante obra, sem tradução, é a de Schultz⁸⁹. Segundo Sommé, tal obra representou a consagração de um estudo que apontava Isabel como grande influenciadora da ideia de cruzada no estado da Borgonha, assim como a diversidade de suas actividades, principalmente nas questões financeiras e religiosas⁹⁰.

Outro estudo de grande importância nesta época é a tese de doutoramento de Aline Bercume Taylor⁹¹, que apresenta uma análise mais focada na diplomacia, onde coloca questões e apresenta dados importantes na carreira de Isabel neste domínio. Trata-se de uma tese de doutoramento apresentada na universidade do Colorado, em 1978, e por essa razão, com uma carga documental significativa no âmbito político-diplomático.

Em 1991, Lemaire e Henry publicaram um catálogo⁹², na ocasião de uma exposição sobre Isabel, na Biblioteca Real Albert 1º, onde uma síntese da vida e dos estudos sobre Isabel foi apresentada. Tal obra possui uma grande variedade de imagens,

⁸⁸ O grande número de informações sobre a duquesa da Borgonha foi decisivo para a produção científica do período. Vaughan traz ao público, além de uma compilação do conhecimento já produzido, uma série de novas informações provenientes da documentação pesquisada.

⁸⁹ SHULTZ, W. *Andreaskreuz und Christusorden. Isabella von Portugal und der burgundische Kreuzzug*. Fribourg, 1976.

⁹⁰ SOMMÉ, Monique. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne: Une femme au pouvoir au XV^e siècle*. Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires Du Septentrion, 1998.p. 13

⁹¹ TAYLOR, Aline Bercume. *The Diplomatic Career of Isabel of Portugal, 1435 to 1457*. Faculty of the Graduate School of the University of Colorado, 1978. Facsimile realizado por University Microfilms International, 1989.

⁹² LEMAIRE, Claudine; HENRY, Michèle. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne, 1397-1471*. Brussels, Bibliothèque Royale Albert 1er, 1991.

constituindo, por isso, uma fonte muito expressiva para análises iconográficas.

Em Portugal, novos artigos e estudos sobre Isabel começam a surgir, reflexo do aumento da preocupação com a História das Mulheres, característica marcante das últimas décadas; é o caso do artigo de Maria Helena Resende⁹³, em 1995.

Porém, os estudos sobre Isabel continuariam sem grande expressão até 12 de Janeiro de 1995, quando uma importante biografia é lançada em França – a tese de doutoramento de Monique Sommé.

Biografias

Apesar do grande número de estudos sobre a duquesa da Borgonha, poucas são as obras dedicadas a toda a sua vida - três biografias actuais foram encontradas.

A primeira, e mais antiga, é a obra de Aline S. Taylor: *Isabel of Burgundy*⁹⁴. Publicada primeiramente nos EUA, foi reeditada em 2002, em Inglaterra. Actualmente conhecida como “*The first biography of fifteen-century Duchess Isabel of Burgundy*”. A obra de Taylor não apresenta novas visões, perspectivas ou fontes sobre a duquesa. Com uma bibliografia significativamente limitada, recebeu pesadas críticas literárias, principalmente no sentido de apresentar uma estrutura demasiadamente dramática e com eventos improváveis, ou seja, momentos da vida de Isabel sem o suporte documental. Sem qualquer documentação original, a biografia tem como base as obras de Vaughan e as crónicas de Chastellain e La Marche, além de um pequeno número de obras contextualizadoras. Talvez uma obra interessante para o grande público, mas insuficiente para pesquisas de carácter académico.

Em contrapartida, em 1995, é defendida na Universidade de Lille a tese de doutoramento de Monique Sommé⁹⁵. Servindo de base para uma série de estudos posteriores sobre a duquesa - como é o caso do livro de Daniel Lacerda, que virá a ser apresentado neste artigo - é considerada a mais completa fonte de pesquisa na área. Esta

⁹³ RESENDE, Maria Helena. *D. Isabel, uma infanta portuguesa no Ducado da Borgonha*. In: O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional, Lisboa, 1994, Comissão para a Igualdade e os Direitos das Mulheres, 1995, Vol. 1, p. 153-162.

⁹⁴ TAYLOR, Aline S. *Isabel of Burgundy*. Stroud, Tempus Publishing Ltd, 2002.

⁹⁵ SOMMÉ, Monique. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne: Une femme au pouvoir au XV^e siècle*. Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires Du Septentrion, 1998.

tese, publicada em 1998, é resultado de uma exaustiva consulta documental⁹⁶. Com a devida restrição, característica das pesquisas de doutoramento, a obra de Sommé limita-se à vida de Isabel. No entanto aborda-a de forma minuciosa, principalmente no que diz respeito à esfera económica, consequência do grande número de fontes deste género ainda preservadas, e um reflexo da grande actividade da duquesa nesta área. Autora de muitos artigos sobre os Países Baixos da Borgonha e do papel feminino na corte⁹⁷, a lém de publicação de fontes⁹⁸, Sommé, hoje professora da universidade de Artois, serve de base para a consulta de importantes dados que até então são encontrados apenas na documentação do período.

Por fim, a mais recente biografia encontrada sobre Isabel foi a do historiador Daniel Lacerda, intitulada “*Isabel de Portugal, duquesa da Borgonha: Uma mulher de poder no coração da Europa medieval*”⁹⁹. Publicada originalmente em língua francesa, em 2008, teve a sua versão traduzida para a língua portuguesa em 2010. Tal obra, apesar de actual, não possui contributos inovadores para os estudos sobre Isabel. Com uma proposta de análise geral e uma dimensão que denuncia seu carácter sintético, o próprio

⁹⁶ A pesquisa abrange: Archives départementales de la Côte d’Or: Dijon; Archives départementales du Nord: Lille; Archives de l’Etat: Mons, Bruges, Gand e Malines; Archives générales du Royaume, Bruxelas; Archives municipales: Arras, Dijon, Lille; Archives nationales: Paris; Bibliothèque Nationale de France, Paris; Österreichische Nationalbibliothek; Europäische Stammtafeln, Schwennicke; cartório de Bruges; além de itinerários, uma vasta bibliografia e uma centena de fontes impressas e inventários.

⁹⁷ Entre os principais que consultamos para esta dissertação podem ver-se: SOMMÉ, Monique. *Les approvisionnement en vin de la cour de Bourgogne au XVe siècle sous Philippe le Bon. Reveu du Nord* (Lille), t. 79, 1997, pp. 949-968.

SOMMÉ, Monique. *Le cérémonial de la naissance et de la mort de l’enfant princier à la cour de Bourgogne au XVe siècle*. Neuchâtel, publication du centre européen d’études bourguignonnes, 34, 1998, pp.87-103.

SOMMÉ, Monique. *Les délégations de pouvoir à la duchesse de Bourgogne Isabelle de Portugal au milieu de XVe siècle. Les princes et le pouvoir au Moyen âge*. XXIIIe Congrès de la S.H.M.E.S, Brest, Maio de 1992, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, pp. 285-301.

SOMMÉ, Monique. *La fondation d’une chapellenie au Quesnoy par Isabelle de Portugal pour Béatrice de Coimbre, d’après une charte de Philippe le Beau de 1449. Reveu du Nord*, n° 356-357, 2004, pp. 771-783.

SOMMÉ, Monique. *Le forêt de Nieppe et son exploitation au XVe siècle. Hommes et terres du Nord*. T. 2-3. 1986, pp. 177-181.

SOMMÉ, Monique. *Le Jeunesse de Charles le Téméraire d’après les comptes de la cour de Bourgogne. Reveu du Nord* (Lille), t. 64, 1982, pp. 731-750.

SOMMÉ, Monique. *Les Portugais dans l’entourage de la duchesse de Bourgogne Isabelle de Portugal (1430-1471). Reveu du Nord* (Lille), t. 77, 1995, pp. 321-343

SOMMÉ, Monique. *Vie itinérant et résidences d’Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne (1430-1471). Reveu du Nord* (Lille), t. 79, 1997, pp. 7-43.

⁹⁸ SOMMÉ, Monique (ed.). *La correspondance d’Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne (1430-1471)*. Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2009.

⁹⁹ LACERDA, Daniel. *Isabel de Portugal, Duquesa de Borgonha: Uma mulher de poder no coração da Europa Medieval*. Lisboa, Editorial Presença. 2010.

autor é claro ao afirmar:

Deixando de lado os pormenores de seu percurso histórico onde predomina o hábil jogo das alianças entre famílias principescas, quisemos fixar aqui os momentos mais vivos e mais ricos, permanecendo fiéis aos acontecimentos bem como ao quadro social que os torna, ao mesmo tempo, coerentes e impressionantes¹⁰⁰.

Assim, a obra de Lacerda não é caracterizada como uma obra académica, mas sim, um livro direccionado ao grande público. Apesar disso, possui uma bibliografia muito rica no que diz respeito à duquesa e, por ser actual, uma compilação importante de informações.

Os estudos mais recentes

Mesmo com estudos significativos sobre Isabel já realizados, é inegável que a grande senhora da Borgonha continua a exercer fascínio sobre os historiadores.

Em 2005, no congresso internacional “*Ao modo da Flandres: disponibilidade, inovação e mercado de arte na época dos descobrimentos (1415-1580)*”¹⁰¹, Maria João Grillo apresenta ao público “*A acção mecénica de D.Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha(1397-1471). Uma princesa entre Portugal, a Flandres e Itália*”.

No colóquio internacional *Espiritualidade e poder no ocidente peninsular medieval*¹⁰², Marisa Costa (Universidade de Lisboa) realizou uma análise intitulada *Arte e Poder na devoção de Isabel de Portugal, Duquesa da Borgonha (1397-1471)*.

A seguir a linha de pesquisa das apresentações anteriores, o que parece ser uma tendência actual, foi lançada na Bélgica o estudo *Woman at the Burgundian Court: Presence and Influence*¹⁰³. A obra organizada por Dagmar Eichberger¹⁰⁴, Anne-Marie Legaré¹⁰⁵ e Wim Husken¹⁰⁶, tem uma grande tendência para a História da Arte, reflexo claro da formação de seus organizadores.

¹⁰⁰ LACERDA, Daniel *op. cit.* p. 14

¹⁰¹ Realizado de 11-13 de Abril de 2005, na Universidade de Lisboa.

¹⁰² Realizado em Lisboa, em 28 e 29 de Abril de 2011, foi organizado pela Universidade Católica Portuguesa e Universidade Nova de Lisboa,

¹⁰³ EICHBERGER, Dagmar; LEGARÉ, Anne-Marie.; HUSKEN, Wim. (eds.). *Woman at the Burgundian Court: Presence and Influence; Femmes à la Cour de Bourgogne: Présence et Influence*. Turnhout, Brepols Publishers, 2011.

¹⁰⁴ Professor de História da Arte na Universidade de *Heidelberg*, ensina arte e cultura Alemã e Holandesa dos anos 1400 a 1800.

¹⁰⁵ Professora de Arte Medieval na Universidade de Lille 3 – Charles de Gaulle, ensina história das iluminuras e estudos da Mulher.

Recentemente, Manuela Santos Silva, a 29 de Junho de 2011, apresentou na Academia Portuguesa de História um estudo intitulado “*Isabel: a infanta da ínclita geração (1397-1430)*”¹⁰⁷ sobre a vida da infanta em Portugal. Com abordagens que variam desde a habilidade de escrita de Isabel, a itinerância da corte, reflexões sobre a educação dos infantes até uma tentativa de matrimónio com Juan II de Castela, a autora oferece-nos informações sobre quais seriam as prováveis terras herdadas por Isabel com a morte de sua mãe D. Filipa e, além disso, realiza a uma importante análise sobre os diplomas que testemunham as relações havidas entre a Infanta e o concelho de Óbidos, assim como conflitos, diversos, oficiais atuantes e as relações travadas entre a infante e este mesmo concelho.

Certamente ainda existem outros colóquios ou artigos que tiveram Isabel como tema principal, toda via, limitamo-nos, neste caso, aos mais recentes e apresentados em Portugal.

É importante observar que grande parte deste estudo foi direccinado para a esfera política e administrativa, deixando, relativamente, de lado algumas obras que dizem respeito às acções de D. Isabel no campo religioso e artístico. Acreditamos que seria de maior importância neste momento dar a conhecer as obras que abordassem sua posição no panorama político europeu do século XV, em oposição ao seu papel mecenático e caritativo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARANTE, G. P. de. *Histoire des Ducs de Bourgogne de la Maison de Valois 1364-1477*. Paris, Robert Laffont, col. Les grands monuments de l'histoire, 1969.

BOSSUAT, R. *Vasque de Lucène, traducteur de Quinte-Curce (1468)*. Bibliothèque d'Humanisme et de Renaissance, 8, 1946, p. 197-245

BUCHON, Jean Alexandre C. *Chronique des ducs de Bourgogne*. Nabu Press, 2010.

COELHO, Maria Helena da Cruz. *D. João I, o que re-colheu Boa Memória*. Temas & Debates, 2008.

D'ARBAUMONT, Henri Beaune J. *Mémoires d'Olivier de la Marche*. Charleston, Bibliobazaar, 2009.

¹⁰⁶ Curador, muito escreveu a respeito da literatura Holandesa e do teatro do século XVI.

¹⁰⁷ Agradecemos penhoradamente a Prof. Doutora Manuela Santos Silva ter-nos facilitado a consulta do texto da comunicação que recentemente apresentou à Academia Portuguesa de História, bem como outras informações bibliográficas.

- DROUOT, H. *Isabelle de Portugal, protectrice de l'humanisme?*. *Annales de Bourgogne*, 18, 1946, p. 142.
- EICHBERGER, Dagmar; LEGARÉ, Anne-Marie.; HUSKEN, Wim. (eds.). *Woman at the Burgundian Court: Presence and Influence; Femmes à la Cour de Bourgogne: Présence et Influence*. Turnhout, Brepols Publishers, 2011.
- FONSECA, Luís Adão da. *O essencial sobre o Tratado de Windsor*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1986.
- GOMES, Rita Costa. *Leituras: SOMMÉ, Monique. Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne: Une femme au pouvoir au XV^o siècle. p. 237-238.*
- LACERDA, Daniel. *Isabel de Portugal, Duquesa de Borgonha: Uma mulher de poder no coração da Europa Medieval*. Lisboa, Editorial Presença. 2010.
- LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Itinéraire d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Flandre. Annales du Comité Flamande de France*, t. XLII, 1938.
- LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Inventaire après décès d'Isabelle de Portugal. Bulletin du Comité Flamand de France*, 1935, p. 419-429.
- LAGRANGE, Baronne Amaury de. *Transfert des restes de la duchesse Isabelle de la Motte-au-Bois à Gosnay, puis à la Chartreuse de Dijon. Bulletin du Comité Flamand de France*, 1935, p. 431-434.
- LEMAIRE, Claudine; HENRY, Michèle. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne, 1397-1471*. Brussels, Biblioteque Royale Albert Ier, 1991.
- LOOTEN, C. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne et comtesse de Flandre (1397-1471). Revue de Littérature comparée*, 18, 1938, p. 5-22.
- MARINESCO, C. *Du nouveau sur Philippe le Bon, duc de Bourgogne, et la croisade, 1^o partier (1419-1453)*. Paris, Actes du 6^o Congrès international des études byzantines, 1950, p. 149-168.
- MARTINS, J. P. Oliveira. *Os Filhos de D. João I*. Lisboa, Guimarães Editores, 1993.
- MILLAR, Alistair. *Olivier de la Marche and the Court of Burgundy, c.1425-1502*. Tese de doutoramento apresentada a University of Edinburgh, 1996.
- MOLLAT, Michel. *Quatre lettres missives d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne. In Revista Portuguesa de História XI, I, 1964-1968, p.1-9.*
- PARISOTO, Felipe. *D. Isabel de Portugal, Duquesa da Borgonha (1430-1471), Diplomata Europeia do Século XV: contributo para uma bibliografia crítica*. 119p. Dissertação – Universidade de Coimbra, 2011.
- RESENDE, Maria Helena. *D. Isabel, uma infanta portuguesa no Ducado da Borgonha. In: O Rosto Feminino da Expansão Portuguesa. Congresso Internacional, Lisboa, 1994, Comissão para a Igualdade e os Direitos das Mulheres, 1995, Vol. 1, p. 153-162.*
- RUSSELL, P.E. *A intervenção Inglesa na Península Ibérica durante a Guerra dos Cem Anos*. Lisboa a, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2000.
- SANTOS, Frei Manuel dos. *Monarquia Lusitana*. Parte VIII, Lisboa, Francisco da Silva, 1727.

- SCHNERB, Bertrand. *L'état bourguignon, 1363-1477*. Paris, Editions Perrin, col. Tempus, n° 105, 2005.
- SHULTZ, W. *Andreaskreuz und Christusorden. Isabella von Portugal und der burgundische Kreuzzug*. Fribourg, 1976.
- SMALL, Graeme P. *The chronicle and career of George Chastellain: a study in the political and historical culture of the court of Burgundy*. Tese de doutoramento apresentada a University of Edinburgh, 1994.
- SOMMÉ, Monique. *Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne: Une femme au pouvoir au XV^e siècle*. Villeneuve d'Ascq (Nord), Presses Universitaires Du Septentrion, 1998.
- SOMMÉ, Monique. *Les approvisionnement en vin de la cour de Bourgogne au XV^e siècle sous Philippe le Bon*. *Reveu du Nord* (Lille), t. 79, 1997.
- SOMMÉ, Monique. *Le cérémonial de la naissance et de la mort de l'enfant princier à la cour de Bourgogne au XV^e siècle*. Neuchâtel, publication du centre européen d'études bourguignonnes, 34, 1998, pp.87-103.
- SOMMÉ, Monique. *Les délégations de pouvoir à la duchesse de Bourgogne Isabelle de Portugal au milieu de XV^e siècle. Les princes et le pouvoir au Moyen âge*. XXIII^e Congrès de la S.H.M.E.S, Brest, Maio de 1992, Paris, Publications de la Sorbonne, 1993, pp. 285-301.
- SOMMÉ, Monique. *La fondation d'une chapellenie au Quesnoy par Isabelle de Portugal pour Béatrice de Coimbre, d'après une charte de Philippe le Beau de 1449*. *Reveu du Nord*, n° 356-357, 2004, pp. 771-783.
- SOMMÉ, Monique. *Le forêt de Nieppe et son exploitation au XV^e siècle. Hommes et terres du Nord*. T. 2-3. 1986, pp. 177-181.
- SOMMÉ, Monique. *Le Jeunesse de Charles le Téméraire d'après les comptes de la cour de Bourgogne*. *Reveu du Nord* (Lille), t. 64, 1982, pp. 731-750.
- SOMMÉ, Monique. *Les Portugais dans l'entourage de la duchesse de Bourgogne Isabelle de Portugal (1430-1471)*. *Reveu du Nord* (Lille), t. 77, 1995, pp. 321-343
- SOMMÉ, Monique. *Vie itinérant et résidences d' Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne (1430-1471)*. *Reveu du Nord* (Lille), t. 79, 1997, pp. 7-43.
- SOMMÉ, Monique (ed.). *La correspondance d'Isabelle de Portugal, duchesse de Bourgogne (1430-1471)*. Ostfildern, Jan Thorbecke Verlag, 2009.
- SOUSA, António Caetano de. *História Genealógica da Casa Real Portuguesa*. Lisboa, Joseph António da Sylva, 1736.
- TAYLOR, Aline Bercume. *The Diplomatic Carrer of Isabel of Portugal, 1435 to 1457*. Faculty of the Graduate School of the University of Colorado, 1978. Facsimile realizado por University Microfilms International, 1989.
- TAYLOR, Aline S. *Isabel of Burgundy*. Stroud, Tempus Publishing Ltd, 2002.
- TOUSSAINT, J. *Les relations diplomatiques de Philippe le Bon avec le concile de Bâle (1431-1449)*. Louvain, 1942.
- VAUGHAN, Richard. *Philip the Bold. The Formation of the Burgundian State*.

Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *John the Fearless: The Growth of Burgundian Power*. Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *Philip the Good: The Apogee of Burgundy*. Londres. Boydell Press, 2002.

VAUGHAN, Richard. *Charles the Bold: The Last Valois Duke of Burgundy*. Londres. Boydell Press, 2002.

VITERBO, Francisco Marques de Sousa. *D. Isabel de Portugal, duquesa de Borgonha. Notas documentaes para a sua biografia e para a história das relações entre Portugal e a corte de Borgonha*. *Arquivo Historico Português*, Lisboa, Vol. 3, n.os 3 et 4, 1905.

FLÁVIO JOSEFO E A ESCRITA DA HISTÓRIA

Joabson Xavier Pena ¹⁰⁸

Resumo: Importante historiador judeu do primeiro século da Era Comum, Flávio Josefo se apresenta como uma singular figura para entendermos a multiplicidade de estilos de escrita da História existentes no Império romano. O artigo que se segue procura fazer uma análise das obras deste historiador, com particular atenção para o lugar em que este escritor fala, ponderando sobre as formas de construção dos textos, bem como os mesmos foram lidos e divulgados na Antiguidade.

Abstract: Relevant historian Jew in the first century CE, Flavius Josephus is an important Jew to understand the multiplicity of styles of the writing in the History in the Roman Empire. This paper intends to analyze the works of this historian, giving emphasis to the place where this Jew speaks, analyzing methods of construction of the texts, as these books were read in the Classical Antiquity.

A relevância do estudo das obras do judeu Flávio Josefo ¹⁰⁹ por parte dos antiquistas se justificam em diversos aspectos, dentre elas podemos destacar: o panorama apresentado por ele dos principais eventos do primeiro século da Era Comum, bem como o da relação das províncias orientais com a administração romana. Seus escritos constituem nossa única fonte para: o estudo da Palestina nos tempos de Herodes e dos procuradores romanos e da formação da tradição oral do Judaísmo rabínico. Seu percurso de vida incorpora de uma forma distinta os principais eventos e conflitos nas províncias do Oriente Próximo, o conflito: entre o patriotismo local e a reivindicação de uma ordem imperial, e entre a cultura nativa e a imposição da cultura greco-romana (RAJAK, 2002).

Uma análise atenta das obras de Josefo deve partir primeiro: da compreensão do lugar em que este historiador fala; da forma de construção de seus textos; bem como os mesmos foram lidos e divulgados na Antiguidade. Partindo desse modo, a análise nos

¹⁰⁸ Mestrando em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e membro do *Vivarium* (UFMT), realiza esta pesquisa com a orientação do professor Dr. Marcus Silva da Cruz e com apoio da CAPES.

¹⁰⁹ *Titus Flavius Josephus* (37-100 EC), nascido em Jerusalém com o nome de *Yosef ben Mattityahu*, veio de uma família sacerdotal aristocrática. Homem das letras participou de forma efetiva da revolta judaica contra o domínio romano. Com a derrota dos judeus na revolta contra os romanos em 70 EC, e sob a proteção da dinastia Flávia, vai para Roma, em cuja cidade ele dedicara o resto de sua vida para a escrita

permitirá desmistificar o significado aparente desses documentos.

Para início de nosso exame, é preciso observar que toda pesquisa historiográfica está inclusa em um lugar de produção, que é tanto socioeconômico e político quanto cultural:

Implica um meio de elaboração que circunscrito por determinações próprias: uma profissão liberal, um posto de observação ou de ensino, uma categoria de letrados, etc. Ela está, pois, submetida a imposições, ligada a privilégios, enraizada em uma particularidade. É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões, que lhe serão propostas, se organizam (CERTEAU, 2002: 66-7).

Assim como nenhum historiador opera no vácuo, Josefo é um produto de seu tempo e sua produção historiográfica deve ser lida como parte de um quadro político, cultural e social e fundamentada em um plano teórico, metodológico e historiográfico. A produção historiográfica articulada com o lugar de onde ele fala é uma condição muito importante para entendermos sua escrita.

Fixando sua residência permanente na cidade de Roma, a partir de 71, Josefo dedica o último período de sua vida, de forma exclusiva, à escrita da história. A cidade de Roma, coração do império, é primordial para o entendimento do sucesso de sua tarefa como um homem das letras. Por conta da proximidade com a família imperial, teve a sua disposição o acesso à documentação romana (principalmente as relacionadas à Guerra em 66 EC), obtendo ainda condições de contato com a historiografia latina e grega, seja através da leitura direta ou por intermédio de seus contemporâneos ¹¹⁰ (LAMOUR, 2006).

Sob o patrocínio dos imperadores flavianos, a cidade de Roma conheceu um período de grande desenvolvimento literário. Nomes importantes, como os do poeta, Valério Flaco; o do epigramista, Marcial e a dos historiadores, Plínio, o Velho e Tácito, nos dão uma percepção desse florescimento na época flaviana. Com esse ambiente propício aos literatos, não fica difícil entender como Josefo dedicou-se ao trabalho de historiador e apolo gista ¹¹¹.

da revolta dos judeus bem como da história e cultura dos mesmos.

¹¹⁰ É pouco provável que Josefo tivesse obtido algum contato com a literatura greco-romana no período em que esteve em Jerusalém, já que sua educação, como a de todos os judeus, baseava-se única e exclusivamente na Torá (RAJAK, 2002).

¹¹¹ A chegada dos flavianos ao poder também representou uma renovação da moral romana. Essa renovação da moral será percebida em muitas das obras dos importantes escritores do período, como a do historiador romano Tácito: *“There was also a feeling of moral regeneration as Vespasian, proud of his*

É nessa atmosfera vivenciada em Roma, que Josefo – sob os olhos dos imperadores – dedicará a escrita da história. Por estar sob a proteção desses dirigentes, é necessário ressaltar aqui, que fica difícil analisar o discurso histórico produzido por Josefo, independentemente da instituição da qual ele se constitui silenciosamente (CERTEAU, 2002). O discurso construído por Josefo foi, “ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e redistribuída por certo número de procedimentos que tem por função conjurar seus poderes e perigos, dominar seu acontecimento aleatório, esquivar sua pesada e temível materialidade” (FOUCAULT, 2009: 8-9).

As obras de Josefo estão permeadas pelas relações de poder. Os seus escritos propagandistas da causa flaviana confirmam e legitimam o novo poder estabelecido ¹¹². Mesmo obtendo esse privilégio, Josefo não pôde dizer tudo e muito menos qualquer coisa, por mais que fosse aparentemente irrelevante. O seu discurso nos mostra, através das interdições que o atingem, sua conexão “com o desejo e com o poder” (FOUCAULT, 2009: 10). Allan Bowman e Greg Woolf afirmam que:

O poder sobre os textos inclui restrições à escrita, aos usos legítimos da palavra escrita que poderiam ser levados a cabo e, o que talvez seja mais importante, à leitura dos textos. Em sua manifestação mais fundamental, isto pode significar que uma elite ou um grupo restrito determina o *status* de certos tipos de textos e que as pessoas ou grupo de pessoas possam usá-los para legitimar seu comportamento (1998: 10-11).

Escrevendo com o patrocínio imperial, as primeiras obras de Josefo parecem ter recebido um tratamento especial. A divulgação e sobrevivência de seus escritos se devem, nesse primeiro tempo, ao auxílio do governo. Seu relato da guerra dos judeus contra Roma foi sancionado pelos imperadores Vespasiano e Tito, que ordenaram também o depósito da obra na biblioteca imperial em Roma ¹¹³. Esses imperadores

roots in small-town Italy, represented himself as down-to-earth, frugal, and hard-working leader in distinct contrast to the extravagant tastes and style of rule of predecessors such as Nero or Vitellius. Furthermore, the fabric of the city of Rome had suffered first at the hand of Nero's megalomania and then in various assaults during the civil wars of 68-9. To remedy this, Vespasian undertook a major programme of public building, which was continued by Titus and then Domitian. It was thus in an atmosphere of marked political, moral, and physical renewal that Josephus settled down to live and write in Rome” (EDMONSON, 2005: 8).

¹¹² Desde que Vespasiano chegou ao poder em Roma em 69, se fazia necessário à legitimação do novo imperador. No processo dos imperadores de trazer a paz a todo império romano, o apaziguamento da conturbada província da Judeia redundava em uma importante estratégia para a legitimação de o novo poder. A proximidade de Josefo com a família imperial flaviana e o ponto de vista adotado por ele em relação à Guerra (como fica claro em sua *Bellum Judaicum*), confirmam explicitamente a visão propagandista para a sustentação do novo imperador (EDMONSON, 2005).

¹¹³ “O *imperator* Tito, por sua parte, insistiu que o conhecimento dos eventos deveria ser transmitido ao povo, então, depois que ele inscreveu os volumes com suas próprias mãos, ordenou que os tornassem

homenagearam Josefo com uma estátua em Roma e a aprovação de seus escritos foi suficiente para garantir que seus escritos fossem mantidos em bibliotecas romanas e recopiados nos *scriptorium*¹¹⁴ públicos.

A preservação das obras de Josefo nas bibliotecas romanas não explica a sobrevivência das mesmas. Mas então o que permitiu que as obras desse historiador chegassem de forma completa até nós, mesmo com o colapso do império? Conforme Steve Mason, a resposta pode ser encontrada na apropriação dos escritos de Josefo pelos autores cristãos da Antiguidade.

Dois importantes escritores da Igreja na Antiguidade, Eusébio e Orígenes, usaram extensivamente Josefo em seus escritos, e dessa forma difundiram suas obras entre os cristãos. Quando o Império romano começou a desfalecer em fins do quarto século, o cristianismo já possuía uma expressividade muito grande, se tornando uma importante guardiã da herança greco-romana. E foi assim, que a Igreja em ligação com Josefo, lhe garantiu um relevante papel na tradição ocidental (MASON, 1993).

Mas por que os escritores cristãos se interessaram por este historiador? São vários os motivos, dentre eles podemos destacar: o contexto histórico no qual foram elaborados os Evangelhos, com informações de lugares e pessoas presentes nos livros do Novo Testamento; o *Testimonium Flavianum*, ou o Testemunho de Josefo sobre Jesus¹¹⁵ e a destruição da cidade de Jerusalém, que para Josefo estava ligada aos pecados praticados pelos judeus e que pela ótica cristã estava relacionada com a rejeição e morte de Jesus (MASON, 1993).

De fato, este *corpus* documental sobrevivente, resistiu como uma escolha efetuada pelas forças que começavam a operar no desenvolvimento temporal do mundo daquele momento. A Igreja – que representava essa força – acabou-se tornando, e segue até os dias atuais, como o principal repositório dos importantes manuscritos deste historiador.

públicos” (V 363).

¹¹⁴ O *scriptorium* era uma antiga sala de cópia, que tinha como objetivo a reprodução em larga escala de livros. Este processo de reprodução consistia numa leitura em voz alta de um texto que era atentamente ouvida e copiada por um grupo de escribas (MASON, 1993).

¹¹⁵ “Havia por este tempo Jesus, um homem sábio, se é correto chamá-lo de homem; pois ele fazia maravilhosas obras, um professor dos homens que recebem a verdade com prazer. Ele atraiu para si tanto judeu quanto gentios. Ele era o Cristo. E quando Pilatos por sugestão dos principais homens entre nós o condenou a cruz, aqueles que o amavam a principio não o abandonaram. Ele apareceu então vivo novamente no terceiro dia, como os santos profetas haviam predito estas e dez mil outras maravilhosas coisas a respeito dele. E a tribo dos cristãos, assim chamada por ele, não está extinta até hoje” (AJ 18. 63-4). Existe muita controvérsia sobre a veracidade dessa passagem na obra de Josefo, vista por muitos pesquisadores como uma interpolação feita por copistas cristãos por volta de 300 EC (MASON, 1993).

Apesar da apropriação por parte dos cristãos das obras de Josefo, sabemos – através do próprio relato desse historiador – que seu público-alvo era outro. Os seus escritos foram direcionados, conforme ele, primeiramente, para os povos orientais de fala aramaica e posteriormente para o público greco-romano:

Eu, Josefo, filho de Matias, um hebreu por nascimento, um hierosolimitano e sacerdote, que no início da guerra lutou contra os romanos e na sequência foi forçosamente um espectador – proponho providenciar aos *súditos do império romano* uma narrativa dos fatos, traduzindo para o grego o relato da qual eu anteriormente escrevi em *minha língua vernácula* [...] (BJ 1. 3).

[...] partos e babilônicos e as mais remotas tribos da Arábia, com nossos conterrâneos entre o Eufrates e os habitantes de Adiabene conheceram, através de minha assiduidade, a origem da guerra, as várias fases da calamidade através da qual se passou e sua conclusão (BJ 1. 6).

E agora, eu tenho empreendido esta presente obra na crença de que todo o *falante da língua grega* no mundo vai encontrá-lo digno de atenção (AJ 1. 5).

O público de fala aramaica era constituído por judeus da Palestina e o dos que haviam migrado no período persa para as regiões do Oriente Próximo, bem como de prosélitos dessas regiões que mantinham uma estrita observação das tradições judaicas¹¹⁶. Além de ser muito falada nessa localidade, Rajak afirma que essa língua era utilizada pelos literatos da região¹¹⁷.

Para ser compreendido pelo público culto do império, Josefo deveria redigir seus escritos em latim ou grego. Do latim, com certeza pouco ou nenhum conhecimento ele possuía, já que o grego era mais comumente falado no lado Oriental do império (HADAS-LEBEL, 1992). Sobre o conhecimento dessa língua ele nos diz:

Entre meus conterrâneos, tenho confessado ter uma educação nos costumes de nossa nação, que de longe supera ao dos deles. E uma vez que tenho consolidado meu conhecimento de gramática grega, trabalhei arduamente também para compartilhar o ensinamento das letras gregas e poesia, embora meu tradicional hábito tenha exatamente frustrado com respeito à pronúncia (AJ 20. 263).

São poucos os testemunhos que possuímos em relação ao conhecimento da língua grega nos redutos judaicos da Palestina, mas as evidências sugerem que ela não era

¹¹⁶ Richard Laqueur vai mais além, defendendo a tese de que a versão em aramaico (da qual infelizmente se perdeu) tinha por propósito fazer uma propaganda da força imperial aos reinos rivais, como o dos partos (LAQUEUR, 1920). No entanto, pesquisadores como Rajak não compartilham dessa ideia, acreditando apenas que esta versão foi apenas a descrição de um trágico evento direcionado apenas para aqueles que estavam interessados (RAJAK, 2002).

¹¹⁷ *The native language in which he writes for them must be Aramaic rather than Hebrew, for all the peoples addressed came within the vast area, of which Palestine was a part, which extend through Syria to Arabia, and on the east to the Tigris, and which had one form or another of Aramaic as a spoken and as a semi-official language. In these countries, at about this time, Aramaic was making its debut also as a literary language. Greek, by contrast, had made some inroads under Alexander the Great's successors,*

estranha a muitos judeus, como Josefo. A escolha dele para a libertação dos sacerdotes no episódio de 64 (V 13) sugere que ele detinha o conhecimento do grego, não o bastante é claro, para a leitura e entendimento da literatura grega (FELDMAN, 1993) como fica nítido pela sua admissão no uso de assistentes gregos para a escrita de sua *BJ* (CA 1. 50).

O painel apresentado até aqui busca nos remeter ao lugar em que Josefo fala, bem como, de que forma esses textos foram lidos e divulgados na Antiguidade. Nos parágrafos que se seguem um indispensável exame será feito, para que o mesmo permita entendermos a(s) tradição(ões) historiográficas(s) com a qual este historiador se ajusta, bem como uma análise de suas obras.

Respondendo a última questão do parágrafo anterior, podemos concluir que é difícil enquadrarmos Josefo – levando em conta o universo multicultural da qual este historiador pertence – em uma tradição historiográfica (seja ela judaica ou greco-romana). Josefo não foi de forma exclusiva um historiador judeu, nem mesmo grego ou romano, no entanto muitos traços de ambas as tradições historiográficas podem ser encontradas no decurso de sua escrita (LANDAU, 2006).

O vasto conjunto documental escrito por Josefo e seu diversificado estilo de escrita, argumenta Tamar Landau, faz com que ele se torne difícil de ser definido. A variedade de estilos seguidos em suas obras e as muitas influências recebidas tanto da historiografia judaica quanto da greco-romana dificulta esse enquadramento. A variedade de estilos e as muitas influências seguidas por ele fazem com que ele seja definido como: um mero compilador e plagiador de fontes, discípulo de uma tradição historiográfica greco-romana; de um historiador bem versado na literatura judaica a um propagandista da causa flaviana. Em anos recentes, afirma Landau, alguns pesquisadores tem afirmado que Josefo inaugurou um estilo próprio de escrita, que combinou elementos greco-romano, Oriental e judaico das tradições historiográficas (LANDAU, 2006).

As obras de Josefo são um exemplo de uma intrincada fusão cultural do período helenístico. Em sua forma, linguagem, conteúdo e ideia, constatamos em sua escrita que a cultura judaica e greco-romana caminha m juntas. Conforme Arnaldo Momigliano,

Todas as nações que entraram em contato com os gregos na época helenística

but in spite of the foundation of many Greek cities, it had not penetrated very deep (RAJAK, 2002:175-6).

(e mesmo antes) produziram livros em grego a respeito de suas respectivas histórias nacionais. Eles assim o fizeram porque os gregos os ensinaram a verem a si mesmos de uma forma diferente por meio da *historia* helênica, e em parte porque queriam fazer-se respeitáveis diante dos gregos. Em todo caso, pagavam um tributo a uma civilização estrangeira. Escritores judeus que escreviam em grego sobre a história judaica, ou sobre qualquer outra história, não podem ser julgados de uma maneira diferente. Eles faziam um esforço para pensar em grego de acordo com categorias gregas (2004: 46).

De acordo com Landau, a historiografia judaica do período greco-romano é um terreno fértil para o estudo de uma tentativa de redefini-las com características únicas, em meio ao um período de novas influências e tempo de crises. Para os escritores judaicos do período, a história continha um forte senso de religiosidade e de “nacionalismo” que não poderia ser contestado (LANDAU, 2006).

Quanto ao uso de fontes documentais para a construção de sua escrita, percebemos que Josefo possuía um vasto conjunto documental de tradições historiográficas tanto judaicas quanto greco-romanas. Do lado judaico, esse material abundava na língua hebraica, aramaica e grega, com documentos que iam da Bíblia hebraica até a literatura apócrifa. A tradição greco-romana, bem estabelecida, foi muito importante, com várias obras escritas tanto em grego quanto em latim, com diversos estilos e uma tradição teórica da escrita da história (LANDAU, 2006).

A primeira obra da qual Josefo se dedicou a escrever foi a dos eventos recentes, a *Bellum Judaicum*¹¹⁸, ou a Guerra dos Judeus¹¹⁹. Valendo-se de suas atribuições como: historiador, compilador, pesquisador, testemunha ocular e ator, Josefo possuía a seu favor – o que na Antiguidade era sinônimo de competência – autoridade para falar em nome da verdade (LAMOUR, 2006).

¹¹⁸ Os “títulos”, bem como os textos das obras de Josefo estão em grego, mas nós seguimos aqui a convenção renascentista da tradução dos títulos das obras em grego para o latim para propósito de referência. Em relação ao nome *BJ*, a historiografia atual aceita este título, pois o mesmo é apresentado em muitos dos manuscritos de Josefo que chegaram até nós. No entanto as evidências apontam que esta obra não possuía tal denominação. Conforme Rajak, “*its first words: '(since) the war of the Jews against the Romans... ' would have provided an adequate means of labeling or identifying it. In his later writings, Josephus refers back to his own work on the war in similar terms, speaking of his 'Jewish War' (Ioudaikos Polemos) or his books' about the Jewish War [...]. Sometimes, however, he has simply 'Jewish Affairs' (Ioudaïke Pragmateia) suggesting that there was a habit of using this short name and so again, perhaps, that an official title was wanting*” (2002: 201-2).

¹¹⁹ Além da versão em grego, uma versão eslavônica (ou em russo antigo) da Guerra dos Judeus, chegou até nós. Motivo de muita controvérsia entre os pesquisadores, esta versão já foi identificada no passado como sendo uma sobrevivência da versão da *BJ* em aramaico, no entanto esta hipótese não é aceita na atualidade. Aparentemente escrita no século XI, esta versão possui omissões bem como inúmeras passagens que não possuem paralelos com a versão grega. Algumas das passagens mais problemáticas estão relacionadas com a descrição de João Batista e Jesus. Pesquisas recentes indicam que esta versão foi usada pelos cristãos no oitavo século contra alguns que tinham convertido ao judaísmo (FELDMAN:

Escrita nos anos finais do governo de Vespasiano e publicada na administração de Tito (79-81). Josefo recebeu deste último imperador, o *imprimatur* (permissão de ser impresso), além da validade e exatidão do seu relato, que foi confirmado pelos que tomaram parte na Guerra, bem como pelos membros da casa real herodiana, em particular, o rei Agripa, que consultou todo o processo de escrita (V 362-3).

Escrevendo um próêmio retoricamente igual ao do historiador grego Tucídides ¹²⁰, Josefo inicia a sua narrativa justificando a dedicação de registrar esse evento:

A guerra dos judeus contra os romanos. A maior, não somente das guerras de nosso tempo, mas, na medida em que os relatos chegaram até nós, bem próximos do que já eclodiu entre cidades e nações – não tem faltado os seus historiadores. Destes, entretanto, alguns não têm tomado nenhuma parte na ação, editando em estilo retórico a partir da coleta de boatos casuais e histórias contraditórias; enquanto outros, que testemunharam os eventos, têm, a partir da bajulação dos romanos ou do ódio dos judeus, deturpado os fatos, alternativamente inventivos e elogiosos, mas com nenhuma exatidão histórica. Nessas circunstâncias, eu, Josefo, filho de Matias, um hebreu por nascimento, um hierosolomita e sacerdote, que no início da guerra lutou contra os romanos e na sequência foi forçosamente um espectador – proponho providenciar aos súditos do império romano uma narrativa dos fatos [...] (BJ 1.1-3).

Como podemos verificar, nas palavras iniciais de sua narrativa, Josefo segue os passos de grandes historiadores gregos, como Tucídides e Políbio, referindo em seu próêmio a grandeza do evento (Guerra), os inadequados relatos feitos até então e suas importantes credenciais que fazem dele uma voz autorizada.

Conforme Hadas-Lebel, Josefo busca na Guerra do Peloponeso de Tucídides, o modelo para a elaboração de sua narrativa. Este historiador persegue Tucídides em sua BJ com a mesma técnica de construção do texto, análise das causas da guerra no livro primeiro, estruturação da escrita em forma de tragédia e o emprego de discursos (HADAS-LEBEL, 1992).

No entanto, ao observarmos atentamente o texto de Josefo percebemos que em dois momentos ele se distânciava de seus modelos gregos:

1999).

¹²⁰ “O ateniense Tucídides escreveu a história da guerra entre peloponésios e os atenienses, começando desde os primeiros sinais, na expectativa de que ela seria grande e mais importante que todas as anteriores, pois via que ambas as partes estavam preparadas em todos os sentidos; além disto, observava-os demais helenos aderindo a um lado ou ao outro, uns imediatamente, os restantes pensando em fazê-lo. Com efeito, tratava-se do maior movimento jamais realizado pelos helenos, estendendo-se também a alguns povos bárbaros – a bem dizer à maior parte da humanidade. Na verdade, quanto aos eventos anteriores e principalmente aos mais antigos, seria impossível obter informações claras devido ao lapso de tempo; todavia, da evidência que considero confiável recuando as minhas investigações o máximo possível, penso que eles não foram realmente grandes, seja quanto às guerras mesmas, seja quanto a

Seu universo não é regido unicamente por uma causalidade humana, mas também pela providência. Josefo sente a necessidade de encontrar um sentido para a História, de extrair o significado da terrível catástrofe que atingiu seu povo. Sua familiaridade com a Bíblia ensina-lhe que, com efeito, Deus intervém incessantemente nos assuntos humanos. Não à maneira de Nêmesis, da Fortuna ou da fatalidade dos gregos e dos romanos, mas como um juiz e um pai (HADAS-LEBEL, 1992: 242).

A *Antiquitate Judaicae* ou Antiguidade dos Judeus, diferentemente da *BJ*, não teve apoio imperial e foi concluída no décimo terceiro ano do reinado de Domiciano, entre os anos de 93 e 94 (*AJ* 20. 267). Josefo dedica essa obra (assim como os dois últimos trabalhos) a certo Epafroditas ¹²¹ que o persuadiu a completar tal iniciativa (*AJ* 1. 8-10). A atenção dada por este Epafroditas a esta obra bem como as duas últimas leva-nos a supor que ele tenha sido o patrono de seus últimos registros ¹²².

As palavras iniciais de sua obra buscam justificar (assim como na *BJ*) os motivos que levaram a elaboração dessa escrita: “[...] agora tenho empreendido esta presente obra na crença de que todo o falante da língua grega no mundo vai encontra-lo digno de atenção, para isso abarcarei nossa história antiga e constituição política, traduzidos dos registros hebraicos” (*AJ* 1.5).

A respeito dos modelos historiográficos adotados para a construção do seu texto, percebemos – através da divisão da obra em vinte livros e estilo tomado para a elaboração de narrativa – que Josefo tomou como modelo o historiador grego Dionísio de Halicarnasso ¹²³. Percebemos também que na primeira metade de sua *AJ*, Josefo paralela a Bíblia: “Os precisos detalhes de nossas Escrituras desejo registrarem, então, tendo definido, cada um seu lugar, como procede minha narrativa, sendo esse o

outros aspectos” (*Guerra do Peloponeso* 1.1).

¹²¹ Não temos como identificar com precisão quem foi este Epafroditas da qual Josefo dedica a sua *Antiquitates e Vita*. De acordo com Mason, se nós aceitarmos que este homem fazia parte da sociedade romana dos anos 90 do século primeiro, dois possíveis candidatos se apresenta: o homem-livre *Marcus Mettius Epaphroditus* que foi um *grammaticus*, crítico de Homero, Hesíodo e Calímaco e antigo tutor do filho do prefeito egípcio *Marcus Mettius Modestus*; o outro Epafroditas, foi antigo secretário para petição (*a libellis*) de Nero, auxiliou na revelação da conspiração pisoniana e foi executado no governo de Domiciano (MASON, 2001).

¹²² Conforme Mason, o patrocínio foi uma característica essencial em muitas das culturas do antigo Mediterrâneo, assim como em Roma: “*In literary circles, patrons were necessary for writers who were not independently wealthy. In the absence of government-run arts councils or private publishing houses such as we have today, hopeful writers might approach a wealthy benefactor who was known for being interested in appropriate kinds of literature and ask the patron to sponsor a project*” (1993: 191).

¹²³ Dionísio de Halicarnasso foi um historiador que viveu em Roma no primeiro século aEC, sua *Antiquitates Romanas* (Antiguidade dos romanos), escrita em vinte livros, apresenta a história dos romanos do período pré-tojano até a primeira Guerra Púnica (241 aEC). Muitos pesquisadores veem Dionísio com o grande modelo de Josefo, não somente pela estrutura seguida, como pela construção do texto (THACKERAY, 1929).

procedimento que tenho prometido seguir através desta obra, sem nada adicionar ou omitir” (AJ 1. 17) ¹²⁴.

Mesmo sendo considerados trabalhos historiográficos, a *BJ* e *AJ* se diferenciam em vários aspectos, destacando-se a sua forma de escrita bem como as condições externas que levaram as suas produções. A *BJ* foi escrita com o patrocínio imperial, já a *AJ* teve como patrono Epafroditas. A primeira possuía um forte apelo propagandista da causa flaviana, enquanto a segunda foi traçada de tal forma que pudesse enaltecer o povo judeu aos olhos do mundo greco-romano, com o registro de sua magnífica história (THACKERAY, 1929).

Os dois últimos e menores trabalhos de Josefo: *Vita* (Autobiografia) e *Contra Apionem* (Contra Apião), são tidos como produto das duas primeiras obras. Apesar de ambos os escritos apresentarem muita informação histórica, são enquadrados como trabalhos apologéticos (o primeiro apresenta uma *apologia pro vita* e o outro *pro gente sua*). Não sabemos ao certo o ano de publicação das mesmas, mas é certo que ambas foram apresentadas ao público na velhice do autor. Essas obras são controversas, apresentando contraste entre si em relação ao estilo, forma e arranjo (THACKERAY, 1929).

Considerado por alguns pesquisadores (FELDMAN, 1999; MASON, 1993) como um suplemento autobiográfico de Josefo, a *Vita*, não é uma autobiografia no sentido moderno da palavra. Nem mesmo pode ser considerada como uma *bios* (vida), que na Antiguidade era vista como o relato das qualidades morais de um homem (RAJAK, 2002). Este trabalho contém apenas alguns esparsos trechos da vida de Josefo que inclui: sua ancestralidade, nascimento, educação, participação na Guerra, e sua vida em Roma; sendo que ambas as informações se constituem em refutações às acusações sofridas por Josefo pelo historiador também judeu, Justo de Tiberíades. A maior parte da *Vita* ocupa-se com os cinco meses que Josefo passou no comando da Galileia durante a Guerra, entre os anos de 66 e 67.

Última obra publicada, o *Contra Apionem* é uma habilidosa demonstração da antiguidade e superioridade do povo judeu:

¹²⁴ O fato de Josefo afirmar que se utiliza somente dos textos bíblicos para a construção de sua *AJ*, não significou que a mesma estivesse imune a omissões e adições de conteúdo que não se fazem presentes no texto bíblico. Um exemplo disso é a descrição simbólica do Tabernáculo e das vestimentas sacerdotais (AJ 3. 179-87), que não encontram nenhum paralelo com o relato bíblico (Ex 36-39).

Tenho observado que um considerável número de pessoas, influenciadas por maliciosas calúnias de certos indivíduos, não confia nas declarações feitas em minha *archaologia*, concernente a nossa antiguidade. É apresentada como prova da relativa modernidade de nosso povo o fato de que não tem sido motivo de menção pelos melhores historiadores gregos. Eu considero meu dever, dedicar um pequeno tratado para todos esses pontos (CA 1.1-3).

Escrita com o objetivo de defender a antiguidade das tradições do povo judeu¹²⁵, e das acusações do egípcio Apião, e de respaldar a antiguidade de seu povo, Josefo cita no CA inúmeros pensadores da Antiguidade (como: egípcios, babilônicos, fenícios e gregos) dos quais temos apenas referências nominais.

A reflexão do discurso historiográfico feito aqui nos auxiliou responder importantes indagações, que incidiram sobre o lugar de produção dos escritos de Josefo, da construção textual, bem como o de sua recepção no mundo greco-romano. E foi por meio dela que conseguimos apreender ainda, a multiplicidade de escrita da História existente no entorno do Mediterrâneo no início da Era Comum.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

A Bíblia de Jerusalém. 5ª ed. São Paulo: Paulinas, 1991.

JOSEPHUS, Flavius. **Against Apion: translation and commentary.** Edited by John Barclay. Leiden, Boston: Brill, 2007.

JOSEPHUS, Flavius. **Life of Josephus: translation and commentary.** Edited by Steve Mason. Leiden, Boston: Brill, 2001.

JOSEPHUS, Flavius. **The Complete Works of Flavius Josephus.** 13 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965 (The Loeb Classical Library).

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso.** Trad. Mario da Gama Kury. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1986.

¹²⁵ A antiguidade de um povo era algo muito venerado e respeitado pela cultura greco-romana: “*Greeks and Romans tended to revere what was old and established beyond memory. But Jews did not become well known throughout the Mediterranean until the second century BC. The claim that they were merely a degenerate offshoot of the Egyptians was a serious challenge to their social legitimacy. Rather than rehashing the story told in Antiquities, Josephus decides to tackle the issue of Jewish antiquity in a systematic, essay-type format. In so doing, he creates a model of religious apologetics that has seldom been matched*” (MASON, 1993: 77).

Bibliografia

BOWMAN, Alan; WOOLF, Greg. **Cultura Escrita e Poder no Mundo Antigo**. São Paulo: Ática, 1998.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2002.

EDMONDSON, Jonathan. Introduction: Flavius Josephus and Flavian Rome. In: EDMONDSON, MASON and RIVES (org.). **Flavius Josephus and Flavian Rome**. New York: Oxford University Press, 2005.

FELDMAN, Louis H. **Jew and Gentile and Ancient World: attitudes and interactions from Alexander to Justinian**. New Jersey: Princeton University Press, 1993.

_____. Josephus. In: WILLIAM HORBURY, W. D. DAVIES and JOHN STURDY (org.). **The Cambridge History of Judaism: the early roman period**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do discurso. Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970**. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

HADAS-LEBEL, Mireille. **Flavio Josefo: O Judeu de Roma**. Rio de Janeiro: Imago Ed., 1992.

LAMOUR, Denis. **Flavio Josefo**. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

LANDAU, Tamar. **Out-heroding Herod: Josephus, rhetoric, and the Herod narratives**. Leiden and Boston, Brill, 2006.

LAQUEUR, Richard. **The Jewish Historian Flavius Josephus**. Giessen, 1920.

MASON, Steve. **Josephus and the New Testament**. Peabody: Hendrickson Publishers, 1993.

MOMIGLIANO, Arnaldo. **Raízes Clássicas da Historiografia Moderna**. São Paulo: Ed. EDUSC, 2004.

RAJAK, Tessa. **The Jewish dialogue with Greece and Rome: studies in cultural and social interaction**. Leiden and Boston: Brill, 2002.

_____. **Josephus. The Historian and His Society**. London: Duckworth, 2002.

THACKERAY, H. St. John **Josephus, the Man and the Historian**. New York: Ed. Hebrew Union College, 1929.

A DINÂMICA HISTÓRICA DA FILOSOFIA HELENÍSTICA: ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O ESTOICISMO

José Joaquim Pereira Melo¹²⁶

João Paulo Pereira Coelho¹²⁷

Resumo: As transformações ocorridas no pensamento filosófico grego a partir das conquistas de Alexandre constituíram como um fator a favorecer a dinâmica da mudança que se estabeleceu no Mundo Antigo, no período helenístico. Ante as reflexões empreendidas no decorrer do trabalho observou-se que a conquista da Grécia pela Macedônia contribuiu para o rompimento com os antigos valores cívicos que até então regiam a pólis, desencadeando um processo que aponta para mudanças educacionais entre os gregos. Indo ao encontro desses novos anseios, a Escola Estóica tornou-se uma das principais correntes filosóficas da era helenística, se estabelecendo dentre distintas culturas no Mundo Antigo.

Abstract: The transformations undergone by the Greek philosophical thinking since Alexander's conquests promoted the dynamic of the changes that took place in the Ancient World within the Hellenistic era. Given the reflections presented in this work, we observed that the conquest of Greece by Macedonia contributed to a breakup with the old civic values over which the *polis* had been ruled. That touched off a process which points out to educational changes among the Greeks. Meeting those novel wishes, the Stoic school happened to be one of the prime philosophical currents of the Hellenistic time, establishing itself among distinct cultures in the Ancient World.

Introdução

Para que se possa proceder a uma reflexão acerca do pensamento estóico e de suas contribuições para a formação de um ideal de homem na Antiguidade é necessário estabelecer uma investigação para além das categorias formativas desenvolvidas pelo Estoicismo, pois estes princípios foram constituídos a partir da complexa dinâmica da história do Mundo Antigo, em uma época de mudanças que se intensificaram particularmente a partir das conquistas de Alexandre Magno.

Entende-se, destarte, que as exigências dos novos tempos, produzidas pelo constante movimento da História, foram fatores que favoreceram a constituição do pensamento

¹²⁶ Professor adjunto do Curso de Pedagogia e do Programa de Mestrado e Doutorado em Educação da Universidade Estadual de Maringá (UEM). Pós-doutor em História (UNESP).

¹²⁷ Graduado em História e mestre em Educação pelo Programa de Mestrado em Educação da

filosófico na Antiguidade. Dessa forma, o Estoicismo assumiu particular importância na formação de um novo modo de pensar e agir, nesse período. Para uma maior compreensão deste processo é necessário, inicialmente, um maior entendimento do cidadão grego no período que precede o nascimento da Escola Estóica.

1. O cidadão grego no período helênico

Entre o século VIII e fins do século IV a.C. evidenciou-se o desenvolvimento da pólis. Devido à manutenção de uma organização social e política circunscrita ao território grego, ela se manteve afastada das influências culturais estrangeiras. O cidadão grego¹²⁸, que encontrava na pólis a orientação necessária para o ordenamento de sua existência, norteava-a pelos deveres cívicos exigidos a todo homem que usufruísse tal condição.

A pólis se configurava como o horizonte único da existência do cidadão, em todos os âmbitos: social, político e econômico. A vida comunitária que ali se desenvolveu se constituía como a base da educação do cidadão grego. O verdadeiro cidadão, justo e em consonância com a sociedade em que vivia, era aquele que estava inteiramente disposto a cumprir o seu dever para com a pólis, obedecendo às leis e cumprindo seu papel nas decisões de ordem pública (MOSSÉ, 1985).

A pólis era, portanto, um espaço privilegiado, pois, embora exigisse muito do cidadão, em contrapartida tinha muito a oferecer – a plena realização de sua existência a partir de sua contribuição para a edificação da sociedade.

Ante as exigências que a pólis estabelecia para o cidadão, percebe-se que a liberdade, para o cidadão grego, não consistia na sua autonomia em viver à revelia de qualquer autoridade. Sua liberdade fundava-se no respeito às regras desenvolvidas comunitariamente pelos cidadãos, leis previamente elaboradas por homens desprendidos de um estatuto hierárquico para o exercício da política. Assim, “o fato de a comunidade

Universidade Estadual de Maringá. (UEM). Professor de História da Educação FANP/FAAST.

¹²⁸ O sentido de “cidadão” para o homem grego deve ser entendido a partir do caráter restritivo que permeia o conceito da palavra. Era bastante raro um estrangeiro se tornar membro da pólis, pois não havia um processo legal de naturalização. Embora Atenas fosse reconhecida como uma cidade-Estado que delegava relativa liberdade econômica e social aos estrangeiros, sua condição de “não-cidadãos” seria sempre determinante, durante toda a sua vida. Tal condição não se restringia aos estrangeiros, pois mesmo os indivíduos nascidos em Atenas, para desfrutar plenamente os direitos reservados ao cidadão, seria necessário ainda que sua árvore genealógica fosse composta por atenienses (ROSTOVITZ, 1986).

ser a única fonte da lei era a garantia de liberdade” (FINLEY, 1988, p.51).

A liberdade sem limites seria o caos, algo profundamente destruidor no convívio social. Além disso, um traço fundamental da personalidade do cidadão grego era o repúdio ao exagero. As palavras gregas que tinham a significação de “ilimitado” e similares tinham má conotação. Desde os homens comuns até os cidadãos ilustres e artistas, todos buscavam se prender ao máximo à realidade que os circundava. Sua índole rejeitava o que era transcendente ou misterioso, por não estar em consonância com a ordem natural de tudo quanto existe. Buscavam as verdades sobre a arte, a política e os astros, por isso não entendiam o imaginário como o caminho mais prudente para compreender o homem (ROSTOVITZ, 1986).

A partir dessa compreensão de liberdade é que se estabeleciam os princípios do exercício da democracia. Sendo assim, “somente o homem que se contém no âmbito dos limites eleitos por ele mesmo pode ser verdadeiramente livre” (HAMILTON, 1993, p. 19). As ações relativas às questões de interesse público se efetivavam de forma direta por qualquer cidadão da polis, o qual não necessariamente precisava ter dedicado sua vida às questões de ordem pública; portanto, não havia espaço para a constituição de órgãos burocráticos representativos (PADOVANI, 1977).

Essas condições possibilitavam estabelecer uma profunda articulação entre os variados segmentos sociais, de maneira a promover um sentimento de cumplicidade nas decisões tomadas pelos cidadãos, mesmo para aqueles que não exerciam funções políticas, ou não desfrutavam desses direitos (JAEGER, 2001).

O caráter coletivista que permeava as decisões de ordem pública não só legitimava a organização política vigente, mas também reafirmava a função social de cada indivíduo no seio da sociedade (FINLEY, 1988). Nessa união estreita entre homem grego e a cidade-Estado, os cidadãos cumpriam seu papel para com o bem comum participando da política e/ou pagando os encargos necessários para o desenvolvimento da polis. Ao *demos* cabia reconhecer a autoridade advinda dos cidadãos, que, a seu ver, governavam em favor da totalidade social em que estavam inseridos.

Embora o período estudado tenha sido de relativa prosperidade, já no século V a. C., em decorrência de graves crises sociais e das derrotas militares, tanto na batalha entre a

Grécia e a Sicília, em 411 a. C., como na Guerra do Peloponeso¹²⁹, evidenciou-se a necessidade de transformações políticas e sociais em Atenas.

Em face destes conflitos, interromperam-se, em grande parte, setores fundamentais da economia grega, como a agricultura. Por extensão, houve uma diminuição da produção, que não só fez diminuir os bens dos cidadãos abastados, mas também contribuiu para a escassez e carestia de alimentos (FINLEY, 1988). Tornaram-se mais frequentes as crises sociais, levando grandes contingentes de população rural, sem trabalho e sem recurso, a migrar para os centros urbanos à procura de ocupação;

Por outro lado, embora esses conflitos tenham contribuído para o acirramento das crises sociais do mundo grego, as origens históricas desses problemas remontam a períodos anteriores.

Observa-se que, mesmo compreendendo o caráter de cumplicidade que se buscava estabelecer entre a pólis e a sociedade grega, é necessário considerar que, materialmente, o helenismo sempre esteve em favor dos segmentos sociais mais abastados, relegando os setores inferiores a uma condição de pobreza e abandono e, por extensão, excluindo-os de um referencial cultural e político. A participação efetiva nas decisões de interesse público da sociedade grega estava reservada apenas aos cidadãos, uma minoria que governava em favor da manutenção de um sistema social e político excludente.

Esse contexto político e social concorreu para que os anos finais do século IV a. C se constituíssem como um momento de incertezas e perturbação para o cidadão grego, e para que começasse a se desenvolver entre eles um ideal de poder autocrático, com autoridade e força para estabelecer a ordem e a união entre os helenos, a fim de enfrentarem as ameaças externas que, historicamente, sempre se fizeram presentes.

O que a Grécia perdia em vigor político e econômico a Macedônia passava a ganhar. Isso possibilitou, em grande medida, uma inversão de papéis entre Ocidente e Oriente. Embora a Macedônia também enfrentasse problemas internos, seu modelo monárquico centralizador possibilitou que Felipe da Macedônia (382-336 a.C) combatesse as crises sociais e restaurasse a unidade do Império. Já no fim do século IV os macedônios

¹²⁹ Em a “Guerra do Peloponeso” Tucídides narra a batalha empreendida entre Atenas e Esparta (431 a 404 a.C), argumentando que esta tomou proporções nunca vistas anteriormente na Grécia. No seu entendimento, a constante tomada e o despovoamento das cidades, estavam provocando a destruição da Hélade.

consolidaram seu desenvolvimento econômico, com uma produção agrícola diversificada e com grandes reservas de recursos minerais, que lhes forneciam as matérias-primas essenciais para a construção naval, garantindo o suporte marítimo necessário para seu projeto expansionista (PADOVANI, 1977).

Observa-se que, enquanto os macedônios – ao norte da Grécia – expandiam seus domínios e se fortaleciam economicamente para a consolidação de seu projeto de império universal, as cidades-estados disputavam, entre si, a hegemonia sobre o povo grego. Tornava-se iminente, em fins do século IV, o avanço da Macedônia sobre a Grécia.

2. As conquistas de Alexandre Magno: o cidadão grego na época helenística

O enfretamento concretizou-se em 338 a. C. na batalha de Queroneia, quando os exércitos macedônicos saíram vitoriosos contra a aliança entre Tebas e Atenas. Foi a dominação da pólis o que se estabeleceu como fator a colaborar para o encerramento efetivo do período helênico. Se a pólis manteve relativa autonomia nos anos iniciais de domínio de Felipe da Macedônia, isso, em certa medida, esteve em favor de seu projeto de um império universalista, pois, “seu objetivo era submeter a liberdade delas (cidades gregas) às suas intenções hegemônicas”(REALE, 2005, p. 6).

O espírito democrático, que até então, regia a pólis, começava a se dissipar. Mesmo não sofrendo as instituições mudanças significativas em sua organização, a concentração de poder nas mãos dos generais e comandantes macedônios cerceou em grande medida a liberdade política do cidadão grego. Todavia, coube a Alexandre Magno (353 a. C - 326 a. C) – filho de Felipe da Macedônia -- submeter a pólis, em todas as suas dimensões, ao comando macedônio, o qual.

Submeteu, ainda, a Ásia Ocidental e o Egito, empreendendo conquistas que dariam às civilizações antigas contornos completamente novos (FINLEY, 1988). As trocas culturais realizadas a partir de então contribuíram para o desaparecimento de referenciais étnicos na administração do império universalista objetivado por Alexandre. Gregos e orientais passaram a ter sua cultura, sua economia e seus exércitos sob o domínio macedônico. Todavia, Alexandre Magno não pretendeu, com isso, submeter esses povos a uma relação de superioridade-inferioridade, mas fundi-los para construir

um império sem grandes discrepâncias que pudessem fomentar conflitos ou rivalidades.

A tendência a admitir diferentes modos de pensar e de agir de povos distintos foi ainda uma maneira de mesclá-los. Alexandre demonstrou publicamente a sua admiração pela cultura grega, cercado-se de artistas gregos e prestando honrarias aos seus deuses. Ao mesmo tempo, tolerava os costumes religiosos de outras regiões e promovia casamentos entre grupos étnicos distintos, para assim formar um povo que, a seu ver, era o mais adequado para seu ideal de império.

Alexandre Magno não viveu o suficiente para consolidar as suas conquistas e criar um organismo político-administrativo para o extenso império que fundara; porém, sua conquista sobre o cidadão grego significou tamanho golpe à constituição da pólis que essa não foi mais capaz de se restabelecer nos moldes em que havia se organizado.

Sem desconsiderar os aspectos danosos que tais mudanças provocaram na vida desses homens, é necessário entender que elas, em certa medida, trouxeram aspectos positivos para a forma de compreenderem o mundo.

Fora da “cápsula” em que habitavam, não podendo mais relacionar a pólis aos seus valores éticos e morais que ordenavam sua vida, o cidadão grego voltou-se para uma reflexão mais aprofundada acerca do indivíduo. Isso se evidencia na separação que, a partir desse momento, constituiu-se entre ética e política, diferenciação que foi a gênese dos pensamentos filosóficos dos séculos posteriores, e que dificilmente teria ocorrido se ainda perdurasse o antigo modelo social e político grego.

Desarticulou-se, também, o radicalismo do sentimento de superioridade que revestia os cidadãos gregos, que se julgavam “por natureza” livres e culturalmente mais desenvolvidos do que qualquer povo estrangeiro, independentemente da compreensão que esses conceitos pudessem suscitar a partir da cultura de outrem. Tornou-se, da mesma forma, mais maleável o radicalismo da separação das funções sociais a partir da divisão por sexo e tem-se nesse momento uma ampliação do campo de atuação das mulheres na sociedade, conforme evidenciado nos registros históricos, que demonstram a inclusão de mulheres nos estudos da filosofia (REALE, 2005).

Dessa forma, os referenciais do cidadão grego – um homem da pólis, vivendo em uma sociedade exclusiva e detentor das verdades universais – não encontrou mais ressonância nesta nova configuração política. Antigas convicções são abandonadas para dar espaço ao desenvolvimento de uma nova ordem social. A participação na vida

pública deixou de ter um caráter cívico para se constituir em habilidades burocráticas, que requeriam muito mais exigências técnicas do que uma formação ética e moral. O cidadão grego tornou-se, destarte, um administrador desvinculado de sua antiga representação de “bem comum” estabelecida pela pólis.

Se, em um primeiro momento, homem e cidadão estavam relacionados a tal ponto que muitas vezes se confundiam, posteriormente o dismantelamento dessa vinculação significou a aniquilação espiritual do cidadão grego (ERLER, 2003). Convertendo-se em súdito, e deixando de exercer sua virtude maior, o civismo, todas as decisões relativas à coisa pública passaram a ser tomadas sem a sua participação direta, mas em conformidade com uma totalidade social sem fronteiras.

Diante desse mundo em transformação, o cidadão grego deveria compreender que agora pertencia a um mundo cosmopolita; sendo assim, o seu campo de atuação já não ficava circunscrito ao contexto da pólis, mas passou a abranger também distintas culturas e povos que a rodeavam. Tornava-se urgente, então, buscar uma reflexão que contemplasse um novo modelo formativo.

Tais mudanças constituíram as bases da originalidade e do espírito inovador dos modelos filosóficos da era helenística. A filosofia tomou contornos inteiramente novos, e não permaneceu em qualquer das direções que até então havia percorrido. Essa originalidade se evidenciaria particularmente no Estoicismo, escola filosófica que se estabeleceu como norteadora da formação do cidadão no Mundo Antigo.

3. Os princípios formativos do Estoicismo grego: as virtudes em favor do aprimoramento do indivíduo

A filosofia estóica, pensamento fundado por Zenão¹³⁰ no século IV a. C., buscou educar o homem a partir dessa sociedade grega em transformação. Com essa concepção, o Estoicismo buscou intermediar a integração dos homens a esse novo mundo que vinha se constituindo. Dessa maneira, sua preocupação primeira foi adequá-los ao cosmopolitismo, o que mudou sua percepção de mundo, árdua tarefa que merecia, por

¹³⁰ A Escola Estóica foi uma das maiores correntes filosóficas da época helenística, tendo como fundador Zenão de Citio, um escravo que vivia em Atenas. Devido a este fato, não pode adquirir um local para ensinar a seus discípulos. Desta maneira, o pensador começou a ensinar no pórtico “Stoa Poikile” (Pórtico das Pinturas), termo qual ficou conhecida a escola (REALE, 2005).

isso mesmo, uma ampla conceituação filosófica.

Nessa caminhada, o Estoicismo, em consonância com o modelo clássico de tripartição da filosofia, realizou uma singular reflexão conceitual sobre a Lógica, a Física e a Ética, que se constituíram como particularidade do pensamento estóico, permeando todas as suas categorias formativas e seu conceito de matéria.

Zenão entendia a representação sensorial, ou seja, a impressão provocada pelo objeto sobre os órgãos sensoriais como o meio pelo qual o conhecimento se efetivava no homem. Sendo assim, o que fundamenta determinado conhecimento seria o indivíduo (LARA, 1989). Zenão utilizava-se dessa impressão elaborada a respeito da matéria para imprimir uma “marca na alma” e para constituí-la também como matéria.

Essa concepção de universo corpóreo e incorpóreo é bastante diferenciada do que fora até então concebido. Há nela a negação da existência de um universo transcendente, onde pudesse habitar uma alma incorpórea; mesmo sendo uma essência espiritual invisível e intangível, a alma se constitui como corpo.

Em uma melhor conceituação de alma, Zenão a concebe como um sopro quente que mantém a matéria respirando e se movimentando. Isso significa que onde há um princípio ativo agindo sobre esse homem há também matéria. Quando essa relação se desfaz, a exemplo da alma quando se desprende do corpo após a sua morte, não resta, portanto, outro caminho senão dissolver-se no universo (LEVEQUE, 1987).

Estabelecendo-se uma relação intrínseca entre “agir e padecer” como fatores determinantes na conceituação da matéria, observa-se que, para a filosofia estóica, as tristezas, as angústias, o amor, Deus e, enfim, tudo que tenha capacidade de ação e interação com o homem, constitui-se como matéria (BREHIER, 1979).

Para o Estoicismo, o homem tem condições de chegar a tais conclusões e tê-las como verdades absolutas desde que disponha de instrumentos adequados para solucionar possíveis problemas e questionamentos apresentados. A lógica estóica se estabelecia em um campo privilegiado para, justamente, elaborar e fundamentar princípios visando a alcançar essas verdades (BRUN, 1986).

O critério de verdade proposto pela lógica estóica não pode ser entendido por mera sensação superficial imposta pelo objeto e não se resume em sentir, mas constitui-se em aprovar e consentir a impressão que determinado objeto pode fazer em nossa alma. Como argumentou Epicteto (55-135 a.C), “mostrar-te-ei primeiro no campo do assenso.

Quem pode impedir de aderir ao verdadeiro? Ninguém. Quem pode te coagir a aceitar o falso? Ninguém. Vê que neste campo, a faculdade de escolha é livre” (apud REALE, 2005, p. 281).

Para a lógica estóica, quando se está diante de um objeto, por meio da percepção sensível produz-se um entendimento dotado de tamanha força que, certamente, levará o homem a compreendê-lo como real. No sentido contrário, quando se tem uma representação em nossa alma e a aceitamos como verdade, certamente também se está diante de um objeto real.

Corpo é, porém, para os estóicos, um conceito complexo. Com efeito, na determinação desse conceito eles percorrem a via exatamente oposta com relação à via pluralista-atomista-mecanicista dos epicuristas. Corpo é, para os estóicos, matéria e qualidade (ou forma), unidas entre si de tal maneira, que uma é intransmutável e inseparável da outra, e vice-versa. A qualidade-forma é a causa ou o princípio ativo, enquanto matéria é o princípio passivo; a primeira é sempre e somente imanente à segunda e em nenhum caso pode ser dela separada e substituir independentemente (REALE, 2005, p. 301).

Essa complexidade conceitual se constituía como categorias formativas inseparáveis umas das outras (BRUN, 1986). A ética, seguramente, estabelece-se como o campo mais autêntico e audacioso da filosofia estóica. É comparada, nas analogias dos pensadores estóicos, ao “fruto”, à “alma”, ou seja, ao que dá sustentação ao homem para alcançar as condições de felicidade e virtude (LARA, 1989). Mas qual seriam, a partir da ética estóica, a verdadeira virtude e a verdadeira felicidade?

A virtude, em primeiro lugar, seria um bem máximo; e o vício, um mal absoluto. Entre os extremos há diversos desejos e aversões que deveriam ser encarados com prudência: vida e morte, saúde e doença, prazer e dor, riqueza e pobreza. Já as emoções que tendessem a perturbar o espírito e fizessem perder o equilíbrio da razão deveriam ser aniquiladas (BREHIER, 1979).

Nesse sentido, a ética estóica estabelece uma diferenciação hierárquica das ações humanas, as quais poderiam ser utilizadas para o aprimoramento do espírito ou estar em favor da manutenção dos vícios. Estabelece tamanho rigor que o bem passa a constituir-se exclusivamente das ações que auxiliam na conservação do *logos*; já as más ações seriam tudo que se opõe a essa busca pela racionalidade.

Das coisas que são, eles dizem que algumas são boas, outras são más, outras ainda nem boas nem más. Boas são as virtudes, prudência, justiça, fortaleza, moderação, más são os vícios, estultice, injustiça etc.; indiferentes são todas as coisas que trazem nem vantagem nem dano, por exemplo: vida saúde, prazer, beleza, força, riqueza, boa reputação, nobreza de estirpe, e os seus

contrários, morte, enfermidade, pena, fealdade, fraqueza, pobreza [...] (DIOGENES LAECIO, 1988, p. 43).

O homem deveria buscar uma vida harmoniosa, longe das paixões, que o afastariam da razão e do saber. A escolha das ações corretas configurava-se, portanto, como uma busca pela virtude, que levaria o homem à felicidade. Desta forma as paixões seriam sempre elementos desagregadores que levariam à irracionalidade e à desordem.

Atingindo essa condição de equilíbrio e moderação, por extensão o homem também atingiria um estado de total imperturbabilidade. Assim, poderia cumprir seus deveres sem estar de modo algum dominado pelas emoções (BRUN, 1986).

Os homens que fossem moralmente fortes e buscassem atingir a "apatia" livrar-se-iam da ansiedade, como também teriam o domínio de si mesmos e seriam capazes de se sobrepor aos desejos e às variações da sorte. Portanto, a independência em relação às emoções e aos desejos lhes asseguraria um estado de contentamento imperturbável.

Até mesmo o fim moral aspirado por todas as escolas filosóficas helenísticas coincide fundamentalmente. Todas querem ensinar como ser feliz e todas identificam a felicidade com algo mais negativo que positivo, que constitui mais renúncia do que conquista, que implica mais amputações e eliminações de exigências humanas do que enriquecimento delas, mais anular-se do que um desenvolver-se. Todas concordam em afirmar que a felicidade está na ataraxia, ou seja, na paz de espírito [...]. Ademais, muitos filósofos para conseguir esta paz, pregam a vida simples e descobrem a paz do campo e das árvores, o retorno a natureza não contaminada e também a solidão. (REALE, 2005, p.15)

Nesse homem detentor de todas as virtudes essenciais para a vida feliz constitui-se o ideal de sábio. Os sistemas filosóficos da era helenística não abandonaram jamais, desde o seu princípio, a conceituação de homem perfeito que se concretiza no sábio. Esse é o ser que não guarda na alma nada mais do que a virtude (BRUN, 1989).

O sábio não cometeria erro algum: todas as suas ações, até mesmo as mais insignificantes, seriam perfeitas, não tendo, portanto, diferenciações na forma de agir. O menor de seus atos conteria tanta sabedoria quanto seu maior feito. Ele não conheceria arrependimento, tristeza nem temor. Sua felicidade seria perfeita; somente ele possuiria liberdade, a verdadeira riqueza, a verdadeira beleza; somente ele conheceria os deuses e seria útil a si mesmo e aos demais (ERLER, 2003).

Para compreender melhor esse sistema filosófico, cumpre acrescentar que quem não fosse sábio seria imperfeito. Sendo assim, todos os homens que vivessem de acordo com os vícios seriam iguais; todos os não-sábios seriam igualmente desregrados, vivendo em completa desgraça, pois o caminho do sábio não admitia nuanças ou

gradações (BREHIER, 1989).

Desde seu nascimento, o Estoicismo buscou refletir acerca dos problemas e anseios do seu tempo, passando, ao longo da história, por adaptações contextuais que refletem essa busca (ERLER, 2003). O processo de transformação social pelo qual passou o Mundo Antigo, em decorrência das conquistas empreendidas pelos grandes impérios que se constituíram, possibilitou que essa escola filosófica se estabelecesse para além dos domínios da pólis.

Considerações finais

Entende-se que as transformações ocorridas no pensamento filosófico grego a partir das conquistas de Alexandre constituíram como um fator a favorecer a dinâmica da mudança que se estabeleceu no Mundo Antigo, no período helenístico. A partir das reflexões desenvolvidas ao longo do trabalho entendeu-se que em um primeiro momento a filosofia clássica se voltou à reafirmação do cidadão em sua coletividade, para a constituição de “bem comum”, em uma perspectiva totalizadora. Com o domínio macedônio, no entanto, houve um rompimento com essa forma de conceber o cidadão na sociedade grega.

A passagem da condição de cidadão a súdito, constituiu uma relação de superior-inferior descaracterizadora das antigas virtudes que até então regiam a pólis. Abriu-se espaço para o florescimento de filosofias que se voltassem ao entendimento do indivíduo pela busca de uma compreensão dele não mais a partir dos deveres para com a cidade, mas, em primeiro lugar, em uma perspectiva intimista.

Nesse contexto, a escola estóica se estabelece como um modelo formativo a partir do qual o cidadão grego poderia ser educado para as mudanças sociopolíticas que se estabeleciam. A filosofia estóica, com seus valores éticos e morais, passa a defender que o homem grego deve ter como norteador de sua vida a busca pelo domínio total daquilo que o fez superior no universo: a alma. Ele deve sofrer sem perder a dimensão da verdadeira plenitude da vida. Seus projetos são superiores e ele procede em sociedade sabendo separar o que lhe cabe para a sua materialidade - como cidadão - e para a sua alma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BREHIER, Emile. *História da filosofia*. Mestre Jou, 1979.
- BRUN, Jean. *O estoicismo*. Lisboa: Edições 70, 1986.
- DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas e doutrina dos filósofos ilustres*. Brasília, UNB, 1988.
- ERLER, Michael. *Filósofos da Antiguidade II*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.
- FINLEY, M. *Os gregos antigos*. Lisboa: Ed. 70, 1988.
- HAMILTON, E. *O eco grego*. São Paulo: Landy Editora, 1993.
- JAEGER, W. *A formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- LEVEQUE, P. *O mundo helenístico*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- MOSSÉ, Claude. *As instituições gregas*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- PADOVANI, Umberto. *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramento, 1977.
- ROSTOVITZ, M. *História da Grécia*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1986.
- REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga: os sistemas da era helenística*. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2005. v.3.

OTÁVIO AUGUSTO DESSACRALIZADO: QUESTÕES DE TRADUÇÃO, ESTILÍSTICA E DISCURSIVIDADE NO LIVRO II DO *DE VITA CAESARUM* DE SUETÔNIO

Jorge Henrique Nunes Pinto¹³¹

Resumo: O presente artigo pretende analisar, a partir do *liber* II do *De Vita Caesarum*, de Suetônio, o perfil do imperador Augusto, promovendo uma discussão sobre os aspectos lingüísticos e estilísticos da obra, discorrendo sobre sua contribuição ainda não devidamente valorizada para o desenvolvimento da historiografia moderna, cotejando, analisando e discutindo traduções de modo a propor alteração em diversos fragmentos.

Abstract: This article aims to study Octavius Augustus' representation in the second book of *De Vita Caesarum*, by Suetonius, focusing on the discussion of its linguistic and stylistic aspects, on its incontestable contribution to the later development of historiography and on the Portuguese editions' problems concerning translation.

Introdução

Estima-se que Gaius Suetonius Tranquillus tenha nascido por volta do ano 70 d.C. e morrido por volta de 140. De reconhecida cultura e erudição, foi protegido de Plínio, tendo, a partir desta amizade, podido manter boas relações com os imperadores Trajano e Adriano e cargos na vida pública (*ius trium liberorum*, *magister epistularum* etc.). Pouco se pode afirmar com certeza sobre aspectos biográficos, embora, baseado nos testemunhos de Plínio, possamos conjecturar ter sido ele de origem humilde.

Pretendemos, no presente artigo, discorrer sobre o conteúdo apresentado por Suetônio acerca de Augusto no livro II de sua extensa obra *De Vita Caesarum*, traduzida livremente na maior parte das edições vernaculares como “A vida dos doze Césares”, sendo “Sobre as vidas dos Césares” a que mais equivale ao sentido literal.

Um dos objetivos aqui almejados consiste em traçar um perfil do legado do império e da repercussão dos ideais pregados e institucionalizados por Augusto no século seguinte, decorridos quase quarenta anos entre o fim da estabilidade e sensatez augusto-

¹³¹ Latinista formado pela UERJ, mestrando em Literatura Portuguesa (UERJ) e graduando em Música – Regência (UFRJ) e Composição (UNIRIO). E-mail: nunes.jorgehenrique@gmail.com; currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4823529908750875>.

tiberiana e o nascimento de Suetônio.

No que diz respeito a aspectos linguísticos, promoveremos algumas análises de cunho estilístico, mormente estilístico-sintático, que nos ajudem a compreender melhor o texto literário de Suetônio, ainda hoje pouco valorizado e indevidamente discutido. Submeteremos, com especial ênfase, o estudo estilístico a explicações da visão do autor sobre o império e a repercussão dos valores augustanos em seu tempo.

Considerando que um dos obstáculos encontrados para a análise da obra por uma via sincrônica é justamente a escassez de fundamentos para estabelecer a definição de um ponto de vista político próprio de Suetônio no que diz respeito aos acontecimentos a ele contemporâneos, priorizaremos aqui antes o contexto de Augusto, a criação do império e o desdobramento ideológico da dinastia julio-augustana na flaviana que o próprio contexto de Suetônio como elemento delimitador de sua obra.

Por fim, esperamos, com o decorrer do trabalho, descentralizar a perspectiva tradicional da historiografia (e também da própria literatura) que tende a evidenciar, conseqüentemente pecando por supervalorizar, as contribuições de Tácito em detrimento da estimulante obra de Suetônio.

Breve Histórico

De fundamental importância para a história do Império Romano, o ano de 69 de nossa era apresenta um conjunto de fatos e acontecimentos incomuns, com equivalentes dificilmente encontrados na história de outras sociedades, quer antigas, quer modernas. Caracterizou-se pelo governo de quatro diferentes soberanos, iniciado por Galba em meados de 68, após uma revolta mal sucedida e a escolha do Senado de opor-se a Nero, que acabou por tirar a própria vida. O então governador da Hispania Tarraconense, temeroso pela onda de conspirações contra o seu predecessor, tomou diversas atitudes precipitadas que desagradaram a inúmeros segmentos da sociedade romana, desde o exército, por falta de pagamentos, até o cancelamento de benéficas reformas instituídas por Nero. À guarda pretoriana, também insatisfeita com os procedimentos do imperador, foi oferecido um suborno por parte de Marco Sálvio Otão, que culminou com o assassinato de Galba.

Assume o trono, então, este homem sem quaisquer precedentes de tirania,

autoritarismo e crueldade, tendo seu poder imediatamente reconhecido junto ao Senado. O recém-nomeado governador da Germânia, Aulo Vitélio, contudo, rumava, com suas legiões, para clamar o poder na Itália, onde rapidamente derrotaria Otão.

A última destas transições de poder (do governador da Hispania ao governador da Lusitânia e ao governador da Germânia) ocorreu, em definitivo, para Vespasiano. Vitélio mostrara-se um homem cruel, inescrupuloso, esbanjador e extremamente imprudente com as finanças, tendo amplificado as dívidas com banquetes magnânimos, documentados, inclusive, por Suetônio, e outros luxos. Com o apoio das tropas do Egito e da Judéia, Vespasiano, a quem foi dado por Nero o comando para conter a rebelião de judeus em 66, derrotou e assassinou Vitélio, sendo, no fim do ano, reconhecido pelo Senado como imperador.

Iniciava-se, então, a dinastia flaviana com Vespasiano, cujos dados nos são muito escassos, durante o governo do qual cresceu Suetônio. Com a reestruturação de Roma, o amplo incentivo à construção de edifícios públicos e a reorganização da economia, uma atmosfera otimista pairava sobre os primeiros anos da dinastia. Entre as principais obras, citamos a edificação do Coliseu, iniciada por Vespasiano e inaugurada por seu filho Tito, em 80.

A dinastia flaviana, contudo, não subsistiu por mais do que duas gerações, com apenas três imperadores, sendo que o último deles, Domiciano, é descrito por Suetônio como um governador equiparável a Calígula e Nero. No entanto, seus programas político-econômicos são aceitos como tendo preparado o século de progresso e prosperidade que viria, sob o comando da dinastia antonina, que o sucedeu após uma conspiração sucintamente descrita por Suetônio.

À rápida passagem de Nerva pelo poder, seguiu-se o relativamente longo governo de Trajano (quase vinte anos). Caracterizou-se pela competência administrativa, por novas conquistas (a Dácia – atual Romênia – entre 101 e 106), e por ter sido o primeiro imperador oriundo de uma província, o que representa um marco na história dos governantes do Império, que, a partir de então, não serão representados apenas por nascidos na urbe.

Adriano, o imperador em cujo tempo foi escrita a obra aqui analisada, desconstruiu muitas das iniciativas de Trajano, interrompendo a política expansionista, por exemplo. Disseminando a cultura grega, da qual era um entusiasta, Adriano invadiu e reconstruiu

Jerusalém aos moldes helênicos, exterminando a maior parte dos judeus revoltosos, ainda que com muitas baixas romanas, e escravizando os sobreviventes. Mantinha, contudo, certo caráter autoritário e extremamente individualista, mormente nas relações com o senado, tendo engendrado uma cadeia de adoções futuras para garantir os seus desejos de sucessão e condenado ao suicídio um parente distante e seu descendente que receava poderem reclamar o trono.

Imagina-se terem Adriano e Suetônio nascido por volta do mesmo ano e morrido na mesma época.

O retrato de Otávio Augusto

Gentem Octaviam Velitris praecipuam olim fuisse, multa declarant (Suet., Aug., 2.1.1) – muitos declaram outrora ter sido a família Otávia a primeira de Velitris. Assim principia Suetônio, discorrendo sobre a nobre linhagem de que provém Augusto: *ipse Augustus nihil amplius quam equestri familia ortum se scribit vetere ac locuplete, et in qua primus senator pater suus fuerit (idem, 2.2)* – o próprio Augusto se descreve nada mais que nascido de uma antiga e rica família eqüestre, e na qual o seu pai tenha sido o primeiro senador. Estabelece sua data de nascimento contemporânea ao consulado de Cícero e de Antônio: *Natus est Augustus M. Tullio Cicerone C. Antonio (idem, 2.5)*.

Ex Scribonia Iuliam, ex Livia nihil liberorum tulit, cum maxime cuperet (idem, 2.63) – De Escrivônia, teve Júlia, de Livia, nenhum filho, mesmo que muitíssimo desejasse.

Destacou-se na carreira militar e, nomeado o sucessor de César, passou por períodos turbulentos, especialmente no que se refere às suas relações com Marco Antônio:

Hortantibus itaque nonnullis percussores ei subornavit, ac fraude deprehensa periculum in vicem metuens veteranos simul in suum ac rei publicae auxilium quanta potuit largitione contraxit (idem, 2.11)– portanto, sendo encorajado por alguns, subornou assassinos para ele (Marco Antônio), e, com o crime descoberto, em sua vez, temendo pelo perigo, reuniu os veteranos, logo que e quantos pôde através das dívidas, em seu auxílio da república.

Por interesses políticos, conforme nos narra Suetônio, Augusto abandonou a causa dos nobres e acabou por aliar-se novamente a Marco Antônio:

M. Antonii societatem semper dubiam et incertam reconciliationibusque variis male

focilatam abruptit tandem (idem, 2.17) - rompeu finalmente a aliança com Marco Antônio, sempre dúbia e incerta, e infelizmente restabelecida com várias reconciliações.

Entre uma destas reconciliações de que nos conta Suetônio, descreve cenas cruéis e violentas passadas na guerra de Felipe, em que Augusto tortura e mata alguns dos prisioneiros. No caso da Perúsia, o massacre foi assim relatado:

Perusia capta in plurimos animadvertit, orare veniam vel excusare se conantibus una voce occurrens, moriendum esse (idem, 2.15) – Capturada a Perúsia, castigou em grandes números, aquele que procurava suplicar benevolência ou desculpar-se, respondendo, com uma única frase, que devia morrer.

Conforme sabemos, através da Lei Titia, o Segundo Triunvirato, ao contrário do primeiro, foi regulamentado pelo Senado, dividindo o Império em três partes, das quais a Sicília, a Sardenha e a África couberam ao domínio de Augusto, a Gália Narbonense e a Hispânia, ao de Lépido e, por fim, a Gália Cisalpina, ao de Marco Antônio. Acerca deste acontecimento, Suetônio diz:

Triumviratum rei p. constituendae per decem annos administravit (idem, 2.27) – Administrou o Triunvirato por dez anos para organizar a república.

E assim se refere à divisão na parte que coube ao futuro rival de Augusto, Marco Antônio:

Partitis post victoriam officiis, cum Antonius Orientem ordinandum, ipse veteranos in Italiam reducendos et municipalibus agris conlocandos recepisset, neque veteranorum neque possessorum gratiam tenuit (idem, 2.13) – Divididas as funções após a vitória, quando Antônio recebeu o Oriente, o próprio tivesse assumido conduzir os veteranos à Itália e alojá-los em terras municipais, não cativou a simpatia nem dos veteranos nem dos proprietários.

Com o rompimento definitivo da aliança, tal como se segue, nas palavras de Suetônio, a atitude de Augusto para denegrir a imagem pública de Marco Antônio baseou-se em suas duvidosas condutas no Oriente:

testamentum, quod is Romae, etiam de Cleopatra liberis inter heredes nuncupatis, reliquerat, aperiendum recitandumque pro contione curavit (idem, 2.17) – (Augusto) tratou de abrir e declamar para a assembléia o testamento, que estava em Roma, ademais sobre os filhos com Cleópatra (serem) nomeados entre os herdeiros.

Declarou-o, então, um inimigo de Roma, demitindo todos aqueles que com ele

mantinham algum tipo de vínculo do poder público, entre os quais citamos os até então cônsules Caio Sósio e Cnéio Domício e o próprio filho de Marco Antônio, o jovem Antônio, o mais velho dos dois nascidos de Fúlvia, que, diante da estátua do Divino Júlio (César), à qual proferira muitas súplicas em vão, foi arrebatado e assassinado: *Antonium iuvenem, maiorem de duobus Fulvia genitis, simulacro Diui Iuli, ad quod post multas et irritas preces confugerat, abreptum interemit (idem, 2.17).*

Rumando para o Egito, posteriormente reduzido à condição de província de Roma - *Aegyptum in provinciae formam redactam (idem, 2.18)* -, Augusto sitiou Alexandria, *quo Antonius cum Cleopatra confugerat* (onde Antônio refugiara-se com Cleópatra), e dominou rapidamente a cidade. Então, *Antonium quidem, seras conditiones pacis temptantem, ad mortem adegit viditque mortuum (idem, 2.17)* – todavia obrigou Antônio, que almejava acordos tardios de paz, à morte e o viu morto. Apesar do ato violento, Augusto *Ambobus communem sepulturae honorem tribuit ac tumulum ab ipsis incohatum perfici iussit (idem, 2.17)* – concedeu a ambos a honra comum de uma sepultura e permitiu que fosse terminado o túmulo começado por eles mesmos.

Não foi mais misericordioso no que se refere ao destino de Cesário: *Caesarionem, quem ex Caesare Cleopatra concepisse praedicabat, retractum e fuga supplicio adfecit (idem, 2.17)* – Entregou Cesário, que Cleópatra proclamava ter concebido de César, interceptado da fuga, à morte.

Externa bella duo omnino per se gessit, Dalmaticum adulescens adhuc, et Antonio devicto Cantabricum (idem, 2.20) – Por si só, sem dúvida, realizou duas guerras externas: até então, jovem, a dalmática, e, quando Antônio foi vencido, a cantábrica.

A mensagem até então passada por Suetônio pode levar o leitor a uma imagem bastante diferenciada daquela que encontramos nos autores a ele contemporâneos, como Sêneca¹³², que tanto dignificam e elevam a imagem, a contribuição e a restauração dos valores para a Roma Imperial. Na mentalidade do leitor do século II d.C., que já havia visto ou conhecido os desajustados governos de um Calígula e de um Nero, a queda de duas dinastias e a volta da guerra civil, a imagem do primeiro imperador de Roma pode sugerir um precursor da loucura tirânica e cruel dos que o sucederam, excluindo-se, é claro, Tibério, ainda que tenha sido ele mesmo a findar os constantes embates internos e a trazer a tão dignificada *Pax Romana*.

¹³² Cf. *Da Clementia*, 1.

No entanto, a figura controversa que representa Augusto não nos permite, até hoje, traçar um perfil irrefutável e absolutamente correto de suas motivações e de seus atos. Percebemos tal controvérsia especialmente nos autores que não lhe são contemporâneos, como Tácito e o próprio Suetônio. Aquele equiparava as duas correntes de análise das atitudes de Augusto, delimitava-as, mas não assumia qualquer postura, dada à dificuldade e a polêmica ao procurarmos compreender o significado de seus atos.

“Porém, entre as pessoas mais refletidas, exaltava-se ou criticava-se de diferentes modos a sua vida. Afirmavam uns que fora pela *pietas* para com o pai e pela força das circunstâncias políticas [...] que ele fora impelido para a guerra civil”, e, mais adiante, “Diziam os contrários: a *pietas* para com o pai e as vicissitudes do Estado, tomara-as como pretexto; de resto, a ambição do poder levava-o a recrutar veteranos à custa de liberalidades”, conta nos Tácito em Anais (*apud* Pereira, 2002).

No entanto, em seqüência, Suetônio apresenta um elogio a Augusto no que se refere à sua prudência militar:

Nec ulli genti sine iustis et necessariis causis bellum intulit, tantumque afuit a cupiditate quoquo modo imperium vel bellicam gloriam augendi, ut quorundam barbarorum principes in aede Martis Ultoris iurare coegerit mansuros se in fide ac pace quam peterent (Suet, *op. cit.*, 2.21) - A nenhum povo, sem causas justas e necessárias, declarou guerra, e esteve tão longe da paixão de expandir o império ou a glória bélica a todos os custos que reuniu os príncipes daqueles bárbaros para jurar, no templo de Marte Vingador, que lhe haveriam de ser fiéis na fé e na paz que desejam.

E, então, se refere à bem conhecida e discutida sabedoria de Augusto:

Qua virtutis moderationisque fama Indos etiam ac Scythas, auditu modo cognitos, pellexit ad amicitiam suam populi que Romani (*idem*, 2.21) – Através de (sua) fama de virtudes e moderações, atraiu à sua amizade e à do povo romano os Indos e também os Citas, dele informados somente de ouvir¹³³.

E, finalmente, alude diretamente à paz trazida por ele, *terra marique pace* (*idem*, 2.22) – devido à paz na terra e no mar -, bem como à alta receptividade e popularidade de que gozava não só em Roma, mas junto aos povos da Armênia, que lhe concederam

¹³³ A tradução literal do supino passivo *auditum* seria “de ouvir”. No entanto, para a fluência literária esperada do texto traduzido para o vernáculo, poder-se-ia optar pela expressão “de nome” ou “de ouvir falar”, bem como substituir o participio passado “cognitos” por “que conheciam”.

de bom grado tanto o seu território quanto as posses que retiraram de Antônio e de Crasso: *Bis ovans ingressus est urbem, post Philippense et rursus post Siculum bellum* (*idem*, 2.22) – duas vezes entrou, triunfante, na cidade, depois da guerra de Felipe e, outra vez, depois da guerra na Sicília.

Como se pôde observar através da estreita relação entre o estabelecimento da paz e a ocorrência de guerras (como a de Felipe e da Sicília supracitadas), o Império não estava livre de embates, mormente por ser necessário, tanto para a manutenção quanto para a expansão, o poder bélico. A paz instituída por Augusto foi expressa por ele próprio no *Res Gestae Diui Augusti*¹³⁴, e por outros autores como Suetônio, através do fechamento do templo de Jano Quirino, o que simbolizava, desde tempos remotos, que a vitória em guerra tanto na terra quanto no mar tinha trazido a paz para Roma.

Quanto à restituição dos preceitos morais, fato este inquestionável, também encontraremos alusões em Suetônio (*Disciplinam severissime rexit* – *Suet., op. cit.*, 2.24 - guiou a disciplina muito severamente), especialmente porque, além de instituir a paz que reinaria no Império até a dinastia dos Severos, Augusto trazia consigo uma extensa rede de virtudes, concretamente expressas por um escudo simbólico que expunha: *uirtus, clementia, iustitia, pietas*. Conforme Maria Helena da Rocha Pereira, o imperador “superava todos pela *auctoritas*, não pela *potestas*, que era a mesma dos seus colegas de magistratura” (Pereira, 2002: 230).

In re militari et commutavit multa et instituit, atque etiam ad antiquum morem nonnulla revocavit (*Suet., op. cit.*, 2.24) – Não só inovou em assuntos de guerra mas também estabeleceu muitas coisas, e ainda restituiu algumas em conformidade aos antigos costumes.

Embora a mudança de pensamento seja extremamente necessária para a substituição ou a evolução de determinada ideologia, dificilmente um padrão comportamental será instituído com êxito se não houver preocupação com os aspectos legais. Augusto, nas palavras de Suetônio, *Leges retractavit et quasdam ex integro sanxit, ut sumptuariam et de adulteriis et de pudicitia, de ambitu, de maritandis ordinibus* (*idem*, 2.34) – refez leis e ratificou algumas por inteiro, como a suntuária, sobre os adultérios, a castidade, da

¹³⁴ Escritos, *manu propria*, em que o imperador registrou os seus feitos para serem alocados do lado de fora do mausoléu, de reconhecido valor histórico. Para maior aprofundamento nesta questão, cf. Ramage (1987), Cizek (1977), Galinsky (1996) e Syme (1986).

ambição¹³⁵ e de encorajar casamentos.

De acordo com o relato de Suetônio, encontramos duas facetas de Augusto bastante distinta e que se nos parecem bastante consoantes àquelas propostas e expostas por Tácito:

1) Um homem virtuoso, bom e justo, cuja moral é impecável e inquestionável, cuja benevolência, discernimento do certo e do errado, autoridade, sabedoria e grandeza se apresentam imaculados. *Clementiae civilitatisque eius multa et magna documenta sunt (idem, 2.51)* – Há muitas e grandes provas de sua serenidade e afabilidade. Amado por todo o povo romano foi chamado de *Patris Patriae*, sendo assim corroborado por Suetônio: *Patris patriae cognomen universi repentino maximoque consensu detulerunt ei (idem, 2.58)* – o apelido de pai da pátria foi oferecido a ele com o consentimento geral, súbito e máximo.

2) Por outro lado, o retrato de um Augusto impiedoso, violento e tirano nos aparece em diversas passagens, especialmente nas que relatam a intolerância absoluta para com os seus inimigos, embora pouco propenso a mortes injustas e desnecessárias ou mesmo flexível no que se refere à condenação de prisioneiros por razões extra-bélicas. Sua irredutibilidade não se expressava somente por violência aos seus inimigos, mas por não aceitar qualquer espécie ou nível de insubordinação. Administrava mais cruelmente, de acordo com Suetônio (*acerbius exercuit*), do que os seus colegas de Triunvirato.

Decimam legionem contumacius parentem cum ignominia totam dimisit (idem, 2.24) – dispensou toda a décima legião que, com afronta, obedecia mais duramente. O comprometimento augustano com a disciplina e com a vida pública motivaram Suetônio, em seu relato da vida privada dos céares, a dizer que *Ipse ius dixit assidue et in noctem nonnumquam (idem, 2.33)* – ele mesmo exerceu a justiça assiduamente e mais de uma vez à noite. Descreve, então, minuciosamente, o afazer jurídico do imperador, com impressionante riqueza descritiva.

Demonstra que Augusto, embora extremamente rígido com a fidelidade e a

¹³⁵ No caso, refere-se à ambição desmedida e fraudulenta por aspirações a determinados cargos políticos.

subordinação de seus partidários e guerreiros, não poupava honrarias e privilégios àqueles que bem o sabiam servir:

Nec parvior in bellica virtute honoranda, super triginta ducibus iustos triumphos et aliquanto pluribus triumphalia ornamenta decernenda curavit (idem, 2.38) – Nem (foi) mais moderado em retribuir a virtude bélica, concedeu a mais de trinta generais legítimos triunfos e a bastantes mais (cuidou de) declarar honras triunfais.

Evidentemente, não é coincidência que o período augustano tenha se caracterizado por um estuendo e nunca antes visto desenvolvimento nas artes e na literatura romanas. Tal como os cultos e os valores morais antigos estavam sendo restaurados, também antigos templos para sua prática estavam sendo reerguidos. Contam-se oitenta e duas restaurações e ainda a criação de outros novos, dentre os quais citamos o templo de Júlio César e o templo de Apolo Palatino, que Augusto acreditava estar ligado à família juliana – *Gens Iulia*.

Desta forma, é nítida a evolução do pensamento latino em seus mais diversos campos: nos saberes e conhecimentos vemos uma ênfase dada aos tratados técnicos de vulto, como de Vitruvius, Labeo e Capito; Tito Lívio, e sua unânime contribuição para a história romana, emergem no império; para a poesia, por fim e em especial, houve um enorme salto, com o despontamento de novos gêneros antes sem grande destaque, entre os quais citamos notavelmente a elegia, cuja temática de amor, embora revestida em autores como Ovídio – *Ars Amatoria* - de uma crítica velada à sociedade romana e de um toque de realismo, não se encontra na conflituosa República justamente por seu subjetivismo, caráter íntimo e romântico inerente, extremamente viáveis na *pax* e no incentivo absoluto de Augusto ao desenvolvimento e à produção artística.

É de se esperar que os poetas ligados ao Círculo de Mecenas, como Virgílio, não poupem elogios e saudações a Augusto, como percebemos na composição das Geórgicas, bem como, pela própria natureza de sua criação, na Eneida, uma epopéia encomendada por Augusto, que rendeu e rende até hoje inúmeros pontos e objetos de simbologia e paralelo à figura de Augusto e à constituição do Império Romano (muito embora se discuta já a possível denúncia de Virgílio, sob a figura de Melibeu, do outro lado de Augusto). Outras referências vemos em Propércio (um dos elegíacos protegidos pelo imperador; e aquele que traz maior caráter mitológico em suas elegias) e em Horácio, que a ele dedica diversas odes.

A esta época, intensificou-se a prática do apadrinhamento artístico, que receberia, na modernidade, o nome do principal patrocinador clássico – Mecenas -, mas não se limitou a ele. Citamos aqui a figura de Messala Corvino, que, entre outros, patrocinou a produção de um dos maiores poetas que se dedicaram à composição das elegias, o melancólico Tibulo.

Spectaculorum et assiduitate et varietate et magnificentia omnes antecessit (idem, 2.43) - Antecedeu a todos não só na assiduidade, na variedade, mas também no esplendor dos espetáculos. Espetáculos estes a que Augusto dedicava tempo para assistir, notadamente no circo (*idem, 2.45*).

Da fortuna crítica

Consideramos que Suetônio figure num espaço pouco privilegiado em relação aos demais nomes da literatura latina, não só por haver pouco material disponível sobre o estudo de sua obra, mas também pelo fato de que, quando seu nome é mencionado na maioria dos trabalhos crítico-teóricos, se lhe costuma atribuir um caráter de menor valor literário¹³⁶.

Comprova-se tal fato, ademais, pela simples observância de haver consideravelmente menos edições disponíveis de sua obra para aquisição em livrarias¹³⁷, e quase nenhuma digitalizada e lançada na *internet*, ao passo que, para autores consagrados como César, Cícero e Virgílio, competem inúmeras traduções e exaustivos, extensos e repetitivos trabalhos acadêmicos.

Suetônio gozava de irreverência em sua linguagem, escrevendo num estilo, apesar de não tão simples e tão objetivo, absolutamente livre dos floreios que davam os biógrafos republicanos aos seus biografados. Um de seus grandes diferenciais em relação aos predecessores é fato de utilizar, além das fontes historiográficas como Cícero e César, documentos oficiais do próprio Império e inscrições.

Este caráter vanguardista dará à obra de Suetônio uma interessante e instigante

¹³⁶ Cf. Funaioli (1949) e Paratore (1983).

¹³⁷ Não se pode deixar de citar aqui que, na edição publicada pela editora Prestígio (1998), figura um sem número de erros, alterações e estranhezas na tradução, que prejudicam e distorcem o texto original. Cf. p. ex. p. 102: “O jovem Antônio, o mais velho dos filhos, nascido *em Fúlvia*” [grifo nosso]. Neste exemplo, a tradução utiliza a preposição “em”, que nos sugere um advérbio de lugar, indicando ao leitor desconhecedor da história romana que Fúlvia, uma das esposas de Marco Antônio, é um lugar.

dicção, que aspira a revelar o cotidiano dos doze imperadores, através de uma linguagem relativamente imparcial, ou seja, que não tende ao elogio absoluto que permeava não só as biografias anteriores, mas, especialmente, as produções artísticas patrocinadas, como as do círculo de Mecenas, a quem foram feitas inúmeras referências reverentes por Horácio (Sat. 6.1) e Propércio. Ao imperador Augusto, conforme já expusemos, muito mais e com muito mais cunho subjetivo, político e mítico se referiam os seus poetas subordinados, destarte a nossa pretensão de traçar um perfil verossímil da figura do *patris patriae* encontrou apoio numa obra posterior e não contemporânea.

Desconstruindo os limites outrora rígidos entre a face pessoal e íntima do imperador – privada - e a face impessoal de um governante – pública -, Suetônio nos conta desde os grandes feitos bélicos e os dados genéricos da biografia de Augusto, como sua origem, seus filhos, esposas e netos, até os detalhes mais irrisórios de como o imperador, quando cansado, costumava aplicar e exercitar a jurisdição deitado em sua cama.

Aplica, portanto, um procedimento extremamente dessacralizante para a figura do imperador, remetendo-nos mesmo à crua e severa distinção do herói trágico – caracterizado por virtudes e jamais por atitudes ordinárias de um moral – e o personagem cômico, cuja principal mola de produção do riso, por outro lado, conforme algumas das principais correntes teóricas da comédia¹³⁸, é justamente a repetição de padrões retirados de atitudes extremamente humanas.

Assim, tais mecanismos estéticos fazem de Suetônio o primeiro grande relator privado da Antigüidade Romana, antecipando as formas e tendências biográficas posteriores, constituindo um relato que, só pela concorrência de visões opostas e às vezes incoerentes sem submeter a obra a um partidarismo inútil, constitui um grande passo e uma grande aplicação do “método” (Santiago, 1975) vanguarda.

Aspectos lingüísticos

Ablativo Absoluto

¹³⁸ Cf. Bergson (1943) e Propp (1972). À parte das divergências e das críticas do russo ao francês, concordam que a comicidade provém do *ser* humano, ou seja, é oriunda e somente pode ser expressa por coisas humanas, ou que nos lembrem atitudes humanas. Ampliando o conceito, o mesmo vale para as biografias, sendo Suetônio a primeira expressão deste gênero focada no caráter humano e privado.

“O ablativo absoluto, chamado oracional, é usado com um nome ou pronome acompanhado de um particípio do presente, do passado ou futuro, também no ablativo” (Nóbrega, op. cit.: 252). Consiste numa oração secundária que, geralmente, tem sujeito diferente do da oração principal, e com esta se relaciona temporalmente em função do tempo do particípio, ou seja: no particípio passado, a oração secundária antecede a principal; no particípio presente, são acontecimentos simultâneos; no futuro, por fim, sucede a principal.

Percebe-se uma ampla utilização desta construção oracional na dicção de César, dado seu cunho sintético e enxuto, com a mesma carga semântica da oração desdobrada completa, que traz à linguagem um estilo conciso, objetivo e mais informativo. Aplica-se, portanto, com perfeição a Suetônio, dada a intenção do autor em descrever a vida dos imperadores, e, como a toda obra de cunho histórico, aplicam-se os efeitos estilísticos do uso do ablativo absoluto.

ut Antonio fugato, re publica consulibus orbata, solus uictores exercitus occuparet (Suet., op. cit., 2.11) – Para que, tendo fugido Antônio, e estando a república privada de cônsules, controlasse, sozinho, os exércitos vitoriosos.

No excerto acima, percebemos a construção *Antonio fugato*, em que ambas as palavras estão declinadas no ablativo singular, sendo *fugato* particípio passado do verbo *fugare*. Esta oração relaciona-se com a oração principal – *ut solus uictores exercitus occuparet* – com uma idéia de causa e/ou tempo e, evidentemente, está cronologicamente localizada em um momento anterior àquele em que acontece a oração principal, sendo esta conclusão obtida através da observância da forma nominal do verbo estar no passado. A síntese desta idéia de causa/tempo (por Antônio ter fugido ou quando Antônio fugiu), situada num momento anterior ao controle dos exércitos, está expressa por apenas duas palavras no texto latino (*Antonio fugato*), imprimindo grandes fluência e concisão ao discurso de Suetônio.

Da mesma forma, *re publica consulibus orbata* se apresenta num momento anterior ao do discurso principal (o controle dos exércitos), fato nos dado pela utilização de *orbata*, particípio passado do verbo *orbare*. Como todos os termos da oração estão no ablativo e apresentam tal relação com a oração principal, dizemos que é uma condição de ablativo absoluto, que, novamente, suspende a necessidade de uma frase completa.

Para tanto, seria necessário o uso de um conectivo, que retiraria toda a concisão pretendida e a clareza, na construção do texto, de três eventos distintos, distantes e relacionados por meios sintéticos.

ac fraude deprehensa [...] ueteranos [...] contraxit (idem, 2.10) – E, com o crime descoberto, reuniu os veteranos. Novamente, neste caso, temos o aparecimento do particípio passado *deprehensa*, do verbo *deprehendo*, concordando em número e caso com *fraude*. Tal oração se relaciona com a oração principal - Augusto reuniu os veteranos – por ter acontecido em um momento anterior a esta.

A frase imediatamente anterior é esta: *Hortantibus itaque nonnullis percussores ei subornavit (idem, 2.10)*, traduzida como “Portanto, sendo encorajado por alguns, subornou assassinos para ele”. Temos, aí, um exemplo de ablativo absoluto, após três ocorrências com o particípio passado, construído com o particípio presente. Do verbo deponente *hortari*, a semântica expressa pela oração consiste em uma ação presente, portanto há uma relação de simultaneidade, ou seja, ambos os acontecimentos procedem ao mesmo tempo: enquanto era encorajado por alguns, Augusto subornou os assassinos para matarem Marco Antônio.

Acusativo Exclamativo

Talvez não tão interessante e relevante para a compreensão da dicção suetonina, mas, certamente, um dos poucos casos documentados de tal ocorrência¹³⁹, é o aparecimento do acusativo exclamativo em: *Cum spectante eo ludos pronuntiatum esset in mimo: "O dominum aequum et bonum!"* (Suet., op. cit., 2.53). Traduz-se tal utilização como “ó senhor justo e bom!”.

Tal situação discursiva normalmente recairia no uso do vocativo, o caso próprio para clamar determinada pessoa ou se dirigir a ela. No entanto, a ênfase no uso do acusativo explicativo não está na convocação, mas no próprio fato de exclamar.

Semelhante acontecimento ocorre no uso enfático do genitivo explicativo, que segundo Nóbrega (op. cit.: 244), é de influência grega.

¹³⁹ Cf. Nóbrega (op. cit.: 244), em que diz que “O acusativo, embora não constantemente, é usado em exclamações”, documentando as ocorrências em *Cic., Mil., 102* e *Cic., Cat., 2.4*.

Locativo

Embora, neste novo caso, não se configure uma representatividade efetivamente expressiva que nos permita traçar e identificar o estilo de Suetônio, pareceu-nos interessante assinalar este aspecto pouco freqüente na literatura latina clássica e pós-clássica e que foi encontrado em *De Vita Caesarum*.

Trata-se do aparecimento do caso arcaico locativo da primeira declinação, que atendia pela mesma forma do genitivo singular (desinência –i que, após o abreviamento da vogal longa – a, passou a – e).

O locativo latino foi, em grande parte, absorvido pelo ablativo, mas deixou vestígios de sua existência. [...] No latim clássico ainda podemos encontrar vestígio do locativo, que se apresenta nos nomes de cidades da primeira e segunda declinação do singular com a desinência semelhante à do genitivo. *Cura ut Romae sis* (Cic. Ep. Att. 1.2.2) procura estar em Roma. (ibidem: 347)

testamentum, quod is Romae, etiam de Cleopatra liberis inter heredes nuncupatis, reliquerat, aperiundum recitandumque pro contione curavit (Suet., op. cit., 2.17) – (Augusto) tratou de abrir e declamar para a assembléia o testamento, o que estava em Roma, ademais sobre os filhos com Cleópatra (serem) nomeados entre os herdeiros.

No fragmento citado, percebemos o mesmo exemplo trazido por Nóbrega em Cícero: a utilização do nome da cidade de Roma, declinado pela primeira declinação, com o uso no caso locativo.

Gerúndio e gerundivo

É recorrente na sintaxe de Suetônio a aplicação de gerúndio e gerundivo, bem como da tão conhecida substituição daquele por este. Inicialmente, apesar de o gerundivo corresponder, na verdade, ao particípio futuro passivo, e, portanto, não estar diretamente relacionado ao gerúndio, é freqüente nas gramáticas o estudo comparado entre os dois, mormente devido ao intercâmbio possível entre eles¹⁴⁰.

Considera-se o gerúndio como uma flexão do infinitivo nos casos genitivo, dativo e ablativo, além do caso acusativo quando precedido de determinadas preposições. Destarte, ele não é, em linhas gerais, traduzido pelo gerúndio do português, a não ser em

¹⁴⁰ Cf. Nóbrega (op. cit., 439-444), em que o autor apresenta uma síntese das principais discussões teóricas acerca da origem do gerúndio e do gerundivo.

certos casos no ablativo.

tantumque afuit a cupiditate quoquo modo imperium vel bellicam gloriam augendi (Suet., *op. cit.*: 2.21). Percebemos, aí, a presença do gerúndio no genitivo (*augendi*), ligando-se a *cupiditate*. Este é um perfeito exemplo para a seguinte teoria:

O genitivo depende, algumas vezes, de substantivo como *cupiditas*, *consuetudo*, *facultas*, *studium*, *potestas* e de adjetivos como *cupidus*, *studiosus*, etc.

Cupiditas Belli gerendi. (Ces. B. G.. 1. 41.1)
(Nóbrega, *op. cit.*: 444-445)

Suetônio demonstra inúmeros exemplos de substituição do gerúndio pelo gerundivo, o chamado gerundivo pró-gerúndio, decorrente da necessidade de complemento verbal direto para o verbo no gerúndio, que concorda, então, “como um simples adjetivo” (Botelho, 2007: 48) com seu objeto direto.

Ex.: *Triumviratum rei p. constituendae per decem annos administravit* (Suet., *op. cit.*: 2.27) - Administrou o Triunvirato por dez anos para organizar a república. Neste caso, *rei publicae* leva a forma verbal no particípio futuro passivo para o mesmo caso e número, como seu adjunto adnominal expressando finalidade, e daí *constituendae* declinar-se pela primeira conjugação, conforme o gênero feminino da palavra a que se refere, tal qual um adjetivo triforme de primeira classe. *Triumviratum rem publicam constituendo per decem annos administravit* seria a forma com o gerúndio que o gerundivo substitui. Neste caso, o gerúndio está no dativo, sendo portando traduzido como “para organizar”, e seu complemento direto está, segundo a gramática latina, no acusativo (*rem publicam*).

Para preservar o sentido passivo, a melhor tradução recairia em transformar o gerundivo latino num substantivo português: para a organização da república. A ênfase mais evidente na construção com gerundivo é justamente submeter o verbo às flexões do nome, elevando, portanto, a importância de *rei publicae* em detrimento do verbo. Se a escolha tivesse, contudo, sido a forma que acima reconstruímos, o verbo estaria em sentido ativo e, portanto, poderia ser traduzido como tal.

De reddenda re p. bis cogitavit (*idem*, 2.28) – pensou duas vezes em entregar a república. Neste caso, tal qual no anterior, deparamo-nos com um gerundivo pró-gerúndio, que funciona como adjunto adnominal de *re publica*, no ablativo, e, portanto, concordando em gênero, número e caso, apresenta-se *reddenda*. Esta forma substitui o gerúndio no ablativo *de reddendo* que concordaria com o seu objeto direto normal *rem*

publicam. Desta forma, sugerimos, como no outro caso, a tradução “pensou duas vezes na entrega da república”, enfatizando o fato de a república ser entregue (passivo) e não em Augusto entregar a república (ativo). Mais adiante, apresenta *in retinenda (re publica) perseveravit*, em que ocorre a mesma situação sintática anterior.

In diplomatibus libellisque et epistulis signandis initio sphinge usus est (idem, 2.50) - para selar seus documentos, cadernos e cartas, usou (de) uma esfinge inicialmente. Expressando finalidade, a forma do particípio futuro passivo *signandis* concorda com suas relacionadas no ablativo plural.

Como último exemplo de gerundivo pró-gerúndio, trazemos a seguinte passagem: *Nec parrior in bellica virtute honoranda [...] et aliquanto pluribus triumphalia ornamenta decernenda curavit (idem, 2.38)* – Nem (foi) mais moderado em retribuir a virtude bélica, [...] e a bastantes mais cuidou de declarar honras triunfais. Nestes dois casos, percebemos, respectivamente, o gerundivo concordando com o substantivo no ablativo singular feminino e no acusativo plural neutro, assumindo, neste, o papel de complemento direto do verbo e, naquele, de uma circunstância.

Supino

A partir do radical do supino, temos as formas nominais do particípio passado e, conseqüentemente, de todo o sistema verbal do *perfectum* na voz passiva. Contudo, o supino em si, embora não seja tão usual quanto o particípio dele derivado, possui duas possíveis formas: “acusativo de direção” (Botelho, op. cit.: 37), empregada junto a verbos de movimento, com significado de intenção ou finalidade (-tum) e o dativo-ablativo, ainda menos freqüente, utilizado sempre junto a determinados substantivos ou adjetivos (-tu).

Acerca da distinção entre o supino em – tum e o supino em – tu, chamados, respectivamente, também de supinos I e II, vemos uma discussão entre os especialistas no que se refere ao caráter ativo normalmente atribuído ao primeiro e passivo, ao segundo:

“As formas em ‘-tu’, que exprimiam uma noção passiva, eram empregadas junto a certos adjetivos, como ‘*facilis*’, ‘*utilis*’, ‘*bonus*’, ‘*dignus*’, entre outros.” (ibidem: 37), mas “Convém esclarecer que não se deve considerar o supino em *um* como ativo o em *u*

como passivo, pois encontramos o segundo em verbos que não podem ter forma passiva como *nascor*, *evenio*: *maximo natu*.” (Nóbrega, op. cit.: 450).

Nóbrega menciona ainda a possibilidade de utilização do supino em – tu junto a nomes como *fas*, *nefas* e *opus*. Em Suetônio, encontramos este supino relacionado a um particípio passado:

Qua virtutis moderationisque fama Indos etiam ac Scythas, auditu modo cognitos, pellexit ad amicitiam suam populique Romani (Suet., op. cit.: 2.21) – Através de (sua) fama de virtude e moderação, atraiu à sua amizade e à do povo romano os Indos e também os Citas, dele informados somente de ouvir.

Conforme já explicamos em outro momento, o supino aí utilizado pode ser melhor traduzido como “de ouvir falar” ou “de nome”, embora encontremos muito semelhante exemplo em *Quid est tam iucundum auditu* (Cic. Or. 1.8.31, apud Nóbrega, op. cit.: 450) – Que é tão agradável de ouvir -, sendo possível proceder, neste caso, a uma tradução literal.

Orações infinitivas

A frase de abertura do Livro II de *De Vita Caesarum* assim diz: *Gentem Octaviam Velitris praecipuam olim fuisse, multa declarant* (Suet., op. cit.: 2.1). Percebemos que o verbo principal (*declarant*) aparece no final, sendo antes exposta a forma nominal no infinitivo perfeito do verbo “ser”: *fuisse*. Genericamente traduzida como “ter sido”, esta forma apresenta uma acepção especial quando forma uma oração substantiva.

Inicialmente, traremos uma definição de infinitivo: “O infinitivo latino é um substantivo verbal que pode ocorrer no presente, no passado e no futuro, nas vozes ativa e passiva” (Botelho, op. cit.: 31). Suas possibilidades de emprego subdividem-se em (i) nome e (ii) verbo. Destes, há possibilidade de formarem orações dependentes ou independentes, sendo exemplos desta última o infinitivo exclamativo e o infinitivo histórico. Com o emprego nominal, o infinitivo pode funcionar, entre outros casos, como complemento de verbos com semântica de desejo e esforço, tais como *uolo* e *possum*.

É possível ainda encontrar o infinitivo com sujeito em acusativo, que vem sempre precedido de um verbo principal que contenha a idéia de declaração ou de opinião, tal

como no exemplo da frase de abertura do livro II. A oração principal é “*multa declarant*”, cujo verbo está incluído na norma prevista por Nóbrega e por Botelho, e o infinitivo perfeito *fuisse* tem como sujeito o complemento verbal da oração principal (*Gentem Octaviam*), que está no acusativo.

Citamos, ainda, como emprego nominal do infinitivo as seguintes passagens:

- *ac tumulum ab ipsis incohatum perfici iussit* (Suet., *op. cit.*: 2.17) – e permitiu que fosse terminado o túmulo começado por eles mesmos.

Aí, percebe-se o verbo no pretérito perfeito – *iussit* – cujo complemento direto é *perfici*, no infinitivo passado da terceira conjugação, assumindo um valor nominal.

- *orare veniam vel excusare [...] occurrens* (*idem*, 2.15)- aquele que procurava suplicar benevolência ou desculpar-se

Neste caso, percebe-se o verbo no particípio presente – *occurrens* – cujo complemento direto é *orare* e também *excusare*, no infinitivo presente, assumindo um valor nominal.

- *ut quorundam barbarorum principes [...] iurare coegerit* (*idem*, 2.21)- que reuniu os príncipes daqueles bárbaros para jurar

Nesta passagem, percebe-se o que verbo principal – *coegerit* – já tem seu complemento direto (*príncipes*), mas vem acompanhado do infinitivo presente *iurare*, que, no caso, é empregado conforme estabelecido no tópico “infinitivo com verbos transitivos e intransitivos” (Nóbrega, *op. cit.*: 436), que estabelece que, na maioria dos casos, este infinitivo é empregado com verbos de movimento, como em Hor. Od. 1.2.7.

- *facile est aestimare* (Suet., *op. cit.*: 2.57) – é fácil estimar.

Temos, aí, o infinitivo ao lado de uma locução com o verbo *esse*.

Considerações Finais

Procuramos, com este trabalho, demonstrar o caráter da figura de Augusto dessacralizado como expresso por Suetônio, especialmente tendo em vista os relatos, ao

menos aparentemente, parciais ao extremo dos contemporâneos do imperador. Longe de esgotar a discussão, devem-se investigar mais profundamente, em perspectiva comparada, os discursos virgiliano e senequiano, por exemplo, procurando determinar o que configura crítica velada e o que configura realidade.

Levantando os diversos e severos problemas de tradução no que se refere à língua portuguesa, expusemos a atenuação ou mesmo absoluta distorção de sentido provocada por uma falha do tradutor, que, conforme sua tarefa de recriar o texto precisa agir com extrema cautela e zelo, mormente quando lida com um idioma antigo e ambíguo, que com um único vocábulo pode exprimir sentido vário no vernáculo.

Estilisticamente, tratamos brevemente do discurso de Suetônio, simultaneamente rico e enxuto, complexo, mas sucinto, cujo exemplar domínio da língua latina o guia com perfeição ao seu objetivo historiográfico.

Referindo-se, por fim, à historiografia, deve-se considerar, ao lado de Júlio César e Tácito, o nome de Suetônio como, se não o maior, um dos maiores expoentes da literatura latina, um autor vanguardista que descreveu, com audácia, irreverência e propriedade, a vida dos seus, até então, doze césares.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BERGSON, H. *O Riso*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1987.
- BOTELHO, J. M. *O comportamento estilístico-sintático das formas verbo-nominais em odes horácianas*. Agosto de 2007. Dissertação de Mestrado em Letras – UFRJ. 157 p.
- CIZEK, E.. *Structures et Idéologie dans “Les Vies des Douze Césars”, de Suétone*. Paris: Belles Lettres, 1977.
- FUNAIOLI, G. *Studi di Litteratura Latina*, II 2. Barcelona: [s.n], 1949.
- GALINSKY, K. *Augustan Culture: An Interpretative Introduction*. Princeton: University Press, 1966.
- RAMAGE, E. S. *The Nature and Purpose of Augustus’ Res Gestae*, Stuttgart: Steiner, 1987
- SUETONIO. *Vite dei Cesari*. Milano: RCS Rizzoli Libri, 1968. p 28
- MAROUZEAU, J. *Traité de Stylistique Latine*. Paris: Société d’Édition Les Belles Lettres, 1946.
- NÓBREGA, V. L. *Presença do Latim*. Rio de Janeiro: INEP, 1962.

PARATORE, E. *História da Literatura Latina*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/Florença: Sansoni Editore, 1983.

PEREIRA, M. H. R.. *Estudos de história da cultura clássica*. 3ª ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

PROPP, V. I. *Comicidade e riso*. São Paulo: Editora Ática, 1992.

SANTIAGO, S. Vanguarda, um conceito talvez um método. in Avila (org.) *O Modernismo*. São Paulo, Perspectiva, 1975.

SUETÔNIO. *De Vita Caesarum*. Disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/suet.html>. Acesso em: 01/04/2011.

_____. *A vida dos doze césares*. Rio de Janeiro: Prestígio, 1998.

SYME, R. *The Augustan Aristocracy*. Oxford: Clarendon Press: 1986.

PIEIDADE SANGRENTA: A LEGITIMAÇÃO DA TORTURA NA CAÇA ÀS BRUXAS NA EUROPA

Icles Rodrigues

141

Resumo: O presente artigo pretende mostrar os argumentos cristãos que justificavam o uso da tortura na caça às bruxas na Europa no período de transição entre a Idade Média e a Idade Moderna, mostrando alguns motivos que justificavam os argumentos.

Abstract: This article aims to show the Christian arguments to justify the use of torture in the witch hunt in Europe in the transition period between the middle Ages and Modern Age, showing some reasons that justified the arguments.

I. Introdução

A tortura é um tema que incita discussões efusivas sempre que levantado. Sendo uma prática vista como hedionda e injustificável, esse repúdio é plenamente justificado. Contudo, a definição moral da tortura – e posteriormente sentimental – possui origem relativamente recente, se levarmos em conta que a tortura é uma prática oriunda de tempos longínquos. Até meados do século XVII, a tortura possuía basicamente um caráter puramente jurídico, sendo instrumento trivial – mesmo não deixando de ser contestada em diversas oportunidades, nos mais distintos territórios – em interrogatórios. E a instituição que mais se beneficiou do uso de instrumentos de suplício fora o tribunal do Santo Ofício. Sem dúvida, os Estados se beneficiaram da tortura tanto quanto o Santo Ofício, tendo em vista que, muitas das torturas e execuções creditadas erroneamente à Inquisição foram, na verdade, executadas por governos laicos, geralmente por crimes de lesa-majestade; algo não justificável, porém, compreensível dentro do contexto das épocas diversas onde a tortura foi utilizada. O que suscita discussões até nossos dias é o fato de um órgão da Igreja Católica ter se utilizado tão vastamente deste recurso para atingir seus objetivos. Torna-se inviável entrar em uma discussão como deste tipo sem analisarmos o contexto da época trabalhada.

Eis a questão que este artigo deseja levantar: quais as funções da tortura para o Santo Ofício e quais os argumentos que justificavam seu uso por parte das autoridades eclesiásticas? Como principais fontes, serão utilizadas o *Directorum Inquisitorum*, o manual dos inquisidores escrito por Nicolau Eymerich no século XIV e revisado por Francisco de La Peña no século XVI, além do emblemático *Malleus Maleficarum*, o *Martelo das Feiticeiras*, de Heinrich Kramer e James Sprenger. Por conta das fontes e livros mais focados neste trabalho, os principais argumentos acerca da legitimação da tortura estarão fundamentados dentro do contexto de caça às bruxas, ignorando as ações relativas ao combate das ditas “heresias” surgidas durante a reforma protestante. As duas principais fontes aqui analisadas foram concebidas em épocas anteriores à reforma – embora a edição do *Directorum* revisada por De La Peña tenha surgido após as reformas –, onde houveram poucas manifestações de insatisfação com a ortodoxia católica; muitas significativas, mas eficientemente suprimidas. Para tentar elucidar ao máximo questões colocadas anteriormente, ainda que de uma forma sucinta, devemos nos focar, primeiramente, ao conceito do termo tortura.

Antes de seguir, classificarei a tortura separadamente em três aspectos, que não necessariamente se isolam, podendo o suplício almejar atingir os três como objetivo: o aspecto interrogativo, o aspecto purgativo e o aspecto punitivo. O primeiro tem por objetivo a confissão do supliciado; o segundo tem como foco causar sofrimento no indivíduo com o intuito de que este sofrimento seja uma forma de purgar-lhe os pecados¹⁴²; por fim, o terceiro tem a simples função de punir o indivíduo por sua falta, prática mais identificável nos tribunais laicos, usadas em outros crimes que não de cunho religioso. Julgo necessário fazer essa separação, pois essas características se mostram presentes de forma distinta nas fontes.

Normalmente, ao nos depararmos com a palavra tortura, estamos condicionados a imaginar, de início, suplícios físicos. No entanto, costumamos nos esquecer que a tortura psicológica é um método eficiente de se obter resultados. É presumível que a Inquisição não tivesse noção de “tortura psicológica”, mas isso não quer dizer necessariamente que esta não fosse praticada, como veremos mais adiante.

¹⁴¹ Graduando pelo curso de História da Universidade Federal de Santa Catarina. Membro do Grupo de Pesquisa CNPq Núcleo Interdisciplinar de Estudos Medievais – Meridianum. E-mail: icles.rodrigues@gmail.com.

¹⁴² Para uma discussão mais apurada acerca das funções da purgação e questões relativas ao tema, ver: LE

II. Bruxaria: um panorama histórico

Após o colapso do Império Romano, a Igreja Católica manteve-se firme, adaptando-se dentro das possibilidades à Europa que se configurava e as mudanças decorrentes. O fato de o Cristianismo ter se firmado como religião oficial do império fora decisivo para que a Igreja resistisse – e posteriormente a coroação de Carlos Magno contribuía para tal – às adversidades. Contudo, esta não teve condições para fazer com que as antigas crenças dos camponeses europeus que, de alguma forma, se configuravam em incômodos consideráveis à Igreja, fossem extirpadas. Sabemos que a Igreja absorveu práticas e divindades diversas, mas muitas das crenças não morreram. Algumas divindades como Pã e Diana continuaram a ser cultuadas e homenageadas por camponeses que, mesmo presentes nas missas dominicais e assimilando ritos cristãos, ainda deixavam leite em pires e faziam inúmeros outros tipos de oferendas para aplacar as antigas forças à espreita na floresta em volta (Baigent; Leigh, 2000: 118). Contudo, estas se configuram na lista de divindades que, longe de serem assimiladas, foram demonizadas. Não é a toa que muitas das características antropozoomórficas do demônio tal qual nossa cultura popular contemporânea mostra – chifres, cauda, pata de bode bifurcada, etc. – é oriunda da transformação de Pã em uma imagem demoníaca.

É interessante percebermos as mudanças culturais com o advento da religião cristã e seu ímpeto em demonizar tudo o que se mostra diferente. No *Malleus Maleficarum* de Sprenger, há um trecho que faz referência direta à antiga adoração do fogo sagrado, o fogo do lar que fora tão brilhantemente estudado por Fustel de Coulanges em *A cidade antiga*. No Martelo das Feiticeiras, Sprenger afirma:

Quando as bruxas parteiras não matam o recém-nascido, oferecem-no ao diabo em blasfemo ritual. Assim que a criança nasce, a parteira, quando a mãe não é ela própria uma bruxa, pega a criança e, sob o pretexto de aquecê-la, leva-a até junto ao fogo da cozinha. Lá então, erguendo-a nos braços, oferece-a a Lúcifer, o Príncipe dos Demônios, e a todos os outros demônios (Kramer; Sprenger, 2009: 258).

Não apenas os ritos de adoração, libações e homenagens eram mal vistos pela Igreja cristã. Práticas de curandeirismo por parte de camponeses, mas principalmente camponesas, eram tidos como práticas nocivas, de caráter demoníaco, de acordo com a época e o recorte geográfico. É necessário levantar este ponto, pois certas práticas não

foram condenadas de forma generalizada e indiscriminada. Como argumenta Michelet,

O único médico do povo, durante mil anos, foi a feiticeira. Os imperadores, os reis, os papas, os mais ricos barões tinham alguns médicos de Salerno, mouros, judeus, mas a massa de todo o Estado, e, pode-se dizer, todo o mundo, consultava apenas a *saga* ou a *mulher sábia*. Se ela não curava, injuriavam-na, taxavam de feiticeira (Michelet, 1992: 30).

Note que, em caso de fracasso, a mulher sábia era taxada de feiticeira. É presumível que esse insucesso – provável maioria dos casos, dependendo das práticas utilizadas – tenha contribuído para a gradativa difamação das curandeiras. Carlos Nogueira, em seu *Bruxaria e história*, argumenta sobre esta tolerância à feitiçaria benéfica, afirmando que

apesar das condenações, os homens da Idade Média necessitam da presença da feiticeira como terapeuta de seus males físicos e sociais. Atuando na aldeia, a feiticeira sobe ao castelo do nobre, ao palácio do bispo e inclusive ao próprio paço real. A consciência medieval resgata da Antiguidade a idéia da ação mágica benéfica, que justifica a existência da *boa feiticeira* que, na visão popular, e até mesmo na erudita, empregava seus conhecimentos resultantes de séculos de práticas acumuladas de feitiçaria – para curar ou amenizar doenças (Nogueira, 2004: 44-45).

A prática da feitiçaria para fins imediatos se configurava como uma alternativa, se levarmos em conta o fato de que o imediatismo desta se mostrava mais interessante do que a promessa de salvação *post mortem* que a Igreja apresentava. Uma forma de tornar-se um agente transformador, e não apenas um espectador, que não era vista com bons olhos pela Igreja Católica. Desta forma, a magia mostra duas facetas: a primeira, como uma busca por proteção e intervenção sobrenatural – uma magia social e construtiva; a outra, uma atividade evasiva e subversiva, mesmo que tida como necessária por alguns (Nogueira, 2004: 27). Outro ponto que deve ser levado em consideração é a busca por parte dos indivíduos da época por uma fundamentação sobrenatural para atitudes do comportamento humano. Desde tentativas de controle climático, com objetivo de impedir a perda de uma colheita até atos que suprimissem as carências da vida material, é uma atitude natural do ser humano – e isso pode ser observado sem muito esforço através dos séculos sob as mais diversas manifestações – buscar fora do palpável e tangível as soluções das adversidades que se avizinham. E não se mostrou diferente na Europa; vemos que, mesmo diante de diversas transformações através dos séculos, a prática de magia manteve-se forte entre os estamentos da sociedade menos instruídos e, mais ainda, em locais aonde a Igreja não possuía força o bastante para suprimir tais práticas, muito embora não tenha se restringido a esses lugares, já que essa se fazia presente até mesmo nas cortes. Ainda assim, pelo fato

principalmente dessa magia não sofrer a mesma represália que a magia popular, manteremos o foco nesta segunda.

O gradativo descrédito das práticas mágicas como algo realmente efetivo nas regiões aonde o cristianismo imperou e a tendência da Igreja em monopolizar o conhecimento do espiritual, fizeram com que a instituição católica figurasse como a solução dos males do homem. Segundo o *Martelo das Feiticeiras*, ao ser vitimado por malefícios, o homem não deveria procurar a ajuda de feiticeiras para reverter o efeito do feitiço em questão. Era pecado, portanto,

recorrer à ajuda de mulheres sábias, pelas quais são amiúde curadas, e não a padres ou exorcistas. Assim, revelamos a experiência de que tais curas só são efetuadas pela ajuda dos demônios, a quem é ilícito recorrer. Portanto, não há de ser lícito curar dessa forma a pessoa enfeitiçada, que deverá suportar pacientemente o malefício (Kramer; Sprenger, 2009: 310).

Contudo, levantar todos esses pontos leva à outra questão: os crimes pelo qual estas pessoas foram condenadas com o passar dos séculos de fato existiram, ou foram produto da imaginação, seja das classes subjugadas, seja dos juristas ou clérigos da Inquisição? Se as bruxas em nenhum momento realizaram algumas das ações pelas quais foram julgadas, talvez não pudessem ter sido consideradas culpadas conforme os registros nos mostram, mesmo com os evidentes exageros (Levack, 1988: 11).

Com uma análise estrutural apurada, percebemos que muitas dessas práticas mágicas não deixaram de existir, apenas adquiriram roupagens distintas de acordo com as circunstâncias, adentrando ao imaginário. Até mesmo a Igreja Católica, que condenava as práticas dos camponeses e de supostos hereges, possuíam uma miríade de pequenos ritos e rituais para tais fins. Espargir objetos ou animais com água benta, o uso da óstia consagrada ou tocar os sinos para afastar tempestades, mostravam-se práticas para a obtenção de resultados tais quais as que ela mesma condenava.¹⁴³ Definir, no entanto, se as bruxas da Europa medieval e moderna se valiam de malefícios é uma questão mais delicada. O fato da grande maioria das bruxas serem pessoas iletradas já exclui, de início, a probabilidade da existência de livros de magia, ou mesmo pequenos manuais, e as principais evidências das práticas mágicas são oriundas de depoimentos de testemunhas hostis ou supostas confissões mediante a tortura. Uma magia que era repassada quase que exclusivamente através da oralidade. Entretanto, os registros

¹⁴³ Para maiores detalhes, incluindo as críticas advindas de várias esferas, ver o capítulo 3 de: THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo:

mostram depoimentos detalhados de pragas proferidas ou uso de instrumentos para efetividade do malefício, o que sugere que ao menos algumas pessoas tentaram prejudicar seus inimigos pelo uso da magia (Levack, 1988: 12).

III. Legitimação da tortura

Seguindo a premissa da existência da feitiçaria, de acordo com as crenças da época, se faz necessária a apresentação dos argumentos que legitimavam o uso da tortura e as execuções – embora o foco do trabalho esteja prioritariamente focado na tortura.

Edward Peters, em seu livro *História da tortura*, disserta sobre o surgimento do *crimen exceptum*, surgido no século XIII e que era “tão perigoso para a sociedade e ofensivo a Deus que era concedida uma enorme liberdade à sua ação judicial.” (Peters, 1985: 13) E a chave para a compreensão da gravidade dos crimes de bruxaria e heresia está justamente na idéia de ofensa a Deus. Estes crimes configuravam-se na categoria de Lesa-Majestade, com o agravante de tratar-se de uma majestade divina. Como explícito no *Martelo das Feiticeiras*, “a bruxaria é alta traição contra a Majestade de Deus” (Kramer; Sprenger, 2009: 55), sendo que o próprio Deus permite este pecado, não obstante seu caráter hediondo. “Os males perpetrados pelas bruxas modernas excedem todos os pecados já permitidos por Deus” (Kramer; Sprenger, 2009: 169), afirma outro trecho da obra de Sprenger. Portanto, mais do que a efetividade ou não dos malefícios, a gravidade residia em questões mais profundas.

Desse modo, o caráter essencial da bruxaria não é o dano que ela causa às outras pessoas, mas o seu caráter herético, o culto ao Demônio, que a transforma no maior dos pecados, pois, renunciando a Deus e adorando ao Diabo, ameaça toda a cristandade que se vê ameaçada da impossibilidade de conclusão da obra do Redentor e tenta purificar-se, purgando os pecadores através do fogo. Tendo lesado ou não a outras pessoas, a bruxa *merece* morrer, por sua traição para com Deus (Nogueira, 2004: 62).

Seguindo esta linha de raciocínio, o uso dos suplícios começa a tomar contornos mais concretos. Como resultado, esta crença em uma ação direta demoníaca atingiu níveis mais intensos já no final da Idade Média. Como afirma Brian Levack ao se referir aos voos noturnos e cavalgadas ao lado da deusa Diana:

Até o século XIV, contudo, as pessoas cultas encaravam tais crenças como ilusões causadas pelo Diabo. Como a Igreja sempre proclamara que Diana e

outros deuses pagãos, especialmente os deuses ctônicos ou da fertilidade, eram de fato demônios, nada mais natural do que vislumbrar o espetáculo das damas em sua jornada com Diana como obra do Diabo (Levack, 1988: 42-43).

Há de se delimitar, contudo, o alcance destas crenças. Ao fazermos recortes geográficos mais extensos, percebemos que esta crença de pacto demoníaco esteve presente com mais força na Europa central, em países como França, Alemanha e Itália. Em países como Inglaterra, Rússia e Noruega, o crime de bruxaria manteve-se essencialmente como o da prática de magias maléficas, sem adquirir o contorno de pacto com o Diabo (Levack, 1988: 10). E embora haja essa diferenciação de acordo com o recorte geográfico, devemos nos recordar que nos locais onde ela foi mais intensa as crenças religiosas eram importantes agentes determinantes nas relações sociais. Ser católico era mais do que uma simples opção; era uma obrigação, cuja negação poderia resultar em infortúnios. E, ao menos entre os cristãos, a idéia de qualquer conluio com o inimigo de Deus era vista como o mais grave delito possível de ser cometido. Eis um belo argumento para se justificar a imputação de torturas terríveis, tendo elas como objetivo o bem da cristandade.

E o que até então era visto como uma espécie de ligação com o demônio que, astutamente, criava ilusões para manipular as supostas bruxas, tomava contornos de assustadora realidade. A partir do século XV, as mulheres que até então sonhavam voarem à noite para uma reunião com outras bruxas, praticando rituais canibalescos, “agora realmente voavam, sendo o poder de transporte fornecido pelo Diabo.” (Levack, 1988: 44) As razões desta mudança, apesar das teorias que há décadas são levantadas, continuam obscuras. O imaginário se tornava uma realidade ainda mais palpável.

IV. Metodologia sangrenta

O principal motivo que fazia da tortura prática comum era o de obter confissões dos torturados. Acreditava-se que as pessoas acusadas não confessariam por meios comuns; portanto, a introdução de um meio que fizesse essa confissão surgir mostrou-se importante. Não obstante, a confissão foi elevada para o topo da hierarquia das provas; tão elevada, na verdade, que os juristas se referiam à confissão como “a rainha das provas” (Peters, 1985: 53). A raiz disso se encontra no Quarto Concílio de Latrão,

realizado em 1214 e que tornou a confissão anual obrigatória e fez com que a prática ganhasse grande importância na sociedade cristã europeia (Peters, 1985: 57).

Em algumas partes da Europa, principalmente durante o período medieval, vemos casos onde os ordálios eram utilizados para se corroborar um testemunho, ou desqualificá-lo. O princípio do ordálio consistia em fazer o acusado passar por algum suplício, geralmente através do fogo ou da água – no caso do ordálio, escaldante. A resistência ao ordálio não era creditada ao indivíduo, mas sim, à intervenção divina. Era comum, por exemplo, inserir uma das mãos do acusado em água fervente, colocando-o posteriormente em sua cela. Três dias depois, era verificada a mão que sofrera o suplício. Se estivesse em bom estado, acreditava-se que Deus havia intercedido pelo réu. Se estivesse ferida pela inserção na água escaldante, acreditava-se que Deus o havia deixado em sua hora de necessidade, indicando sua culpa (Kellaway, 2003: 58). Outra forma de se descobrir a culpa eram pelo meio de duelos. O réu deveria participar de um duelo e, caso vencesse, era considerado inocente, podendo contratar um mercenário para lutar em seu lugar, caso tivesse condições. Contudo, tanto o uso dos ordálios quanto de duelos caiu em desuso, até ser considerado ilícito. No *Martelo das feiticeiras*, consta uma questão acerca do uso de ordálios e duelos como sendo totalmente ilícitas, pois, mesmo com boa intenção, consistiam em desafio á Deus. Com a crença de resistência sobrenatural à dor, o uso de ordálios se mostraria ineficaz (Kramer; Sprenger, 2009: 446-447).

Antes de se aplicar o suplício físico, contudo, os inquisidores apelavam para a confissão através da imputação do terror nos acusados. No *Manual dos Inquisidores*, de Nicolau Eymerich, há uma descrição detalhada do início da sessão de tortura, onde o terror era utilizado como forma de se obter confissão. Após a recusa do réu em confessar espontaneamente, os inquisidores deveriam despi-lo “imediatamente, sem brincadeiras, como se tivessem tomados de emoção” (Eymerich, 1993: 154). Se ainda recusar-se a confessar, será levado nu a um canto e novamente será solicitado que confesse. A confissão, contudo, não teria credibilidade se fosse percebido que esta só foi feita pelo medo da morte. Nos comentários de Francisco De La Peña reside o principal argumento que justifica o ato de despir o acusado. Acreditava-se que os pactuantes com o diabo carregassem em seu corpo marcas que apontavam o pacto, ou papéis com fórmulas mágicas que seriam usados para resistir à dor dos suplícios (Eymerich, 1993:

156). Como De La Peña ressalta, citando Eymerich, a função da tortura “é menos de provar um fato do que obrigar o suspeito a confessar a culpa que cala” (Eymerich, 1993: 210). Logo, se torna mais simples compreender a questão como um todo, principalmente quando Francisco De La Peña endossa o uso da tortura, ao fazer a seguinte afirmação em sua revisão do manual de Eymerich:

Isto posto, louvo o hábito de torturar os acusados, principalmente nos dias atuais, em que os infiéis se mostram mais cínicos que nunca. Muitos são tão audaciosos, que cometem propositadamente todo tipo de delito com a esperança de vencer as torturas, e vencem-nas, efetivamente à base de sortilégios – como dizia Eymerich – sem falar naqueles que estão totalmente enfeitiçados (Eymerich, 1993: 210-211).

O ímpeto de se encontrar algum indício corporal de pacto demoníaco era tamanho que em muitos locais, as bruxas tinham seus pêlos totalmente raspados pelos inquisidores, incluindo seus cabelos. Não era prática comum em todos os lugares, diga-se de passagem, pois na Germânia, a raspagem de pêlos – principalmente das partes íntimas – era considerada indecorosa e, portanto, não era efetuada (Kramer; Sprenger, 2009: 438-439).

A metodologia para a tortura, em caso de o acusado não confessar, seguia um padrão relativamente comum. Iniciava-se a tortura nos instrumentos considerados mais brandos, e eram questionadas as culpas menos graves, pois era consenso que elas seriam mais facilmente confessadas. Não confessando, outros instrumentos de tortura seriam mostrados, enquanto ameaçava-se o acusado com eles (Eymerich, 1993: 155). Em caso de negativa por parte do torturado em confessar, o mesmo é preso, para que a tortura continue no dia seguinte. Diga-se de passagem, os inquisidores faziam questão de ressaltar sempre que as sessões de tortura nunca recomeçavam, pois isso era expressamente proibido. O que era feito, na realidade, era apenas uma continuação da tortura já iniciada, depois de um intervalo. Argumento conveniente que legitimava a reutilização da tortura, por vezes usando instrumentos considerados mais eficientes. As exceções que permitiam o recomeço dos suplícios, no entanto, existiam. Se após o uso desta surgissem novos indícios de culpa até então não levantados – e qualquer nova informação obtida sob tortura era considerada um novo indício –, era permitido o recomeço da tortura (Eymerich, 1993: 157). Contudo, se ao passar por todas as torturas, o réu não confessar crime algum, o mesmo poderia solicitar definição de sua sentença. O *Manual dos Inquisidores* afirma que essa sentença não poderia ser negada. Se a

análise do dossiê de seu processo mostrasse que não houve prova de sua culpa, o mesmo poderia vir a ser absolvido (Eymerich, 1993: 155). Fora isso, temos trechos no manual de Eymerich que alertam os inquisidores para a moderação no uso dos métodos de tortura, pois estes poderiam levar o réu à morte, o que não era desejado. Segundo o manual, “os juízes devem-se lembrar, então, de que não são carrascos e que a tortura é enganosa” (Eymerich, 1993: 157).

Havia, portanto, a consciência de que as confissões sob tortura poderiam ser fantasiosas. No entanto, é possível crer que algumas confissões, mesmo que soem absurdas, fossem feitas sem que a tortura em si fosse utilizada. Como argumenta Carlos Nogueira:

Algumas dessas confissões voluntárias não foram realmente livres, tendo sido feitas imediatamente após a conclusão de uma sessão de tortura e antes da próxima. Tampouco podemos considerar como livres as confissões daqueles que, com base em critérios racionais, decidiam ser preferível confessar e ser executados do que suportar as tenebrosas torturas que os aguardavam se permanecessem em silêncio. Tais pessoas poderiam muito bem ter chegado à conclusão de que a situação era, de qualquer modo, insolúvel, tendo optado pela confissão para minimizar sua agonia. Ainda que o acusado acreditasse poder sobreviver à tortura e ser inocentado, a perspectiva intolerável do isolamento social e do ódio comunitário ocasionalmente o induzia à confissão ‘voluntária’ (Nogueira, 2004: 15).

Contudo, aquela que pelo suplício confessasse, teria suas palavras registradas pelo escrivão, que deveria obrigatoriamente estar presente em todas as sessões de tortura. Ao término do suplício, o réu era levado a um local aonde não houvesse indícios de que este seria novamente supliciado, e seria solicitado que o mesmo confirmasse sua confissão, dessa vez sem o uso da tortura – pois este poderia ter inventado alguma mentira apenas com o intuito de livrar-se da dor. Se confirmasse, ficaria entendido que o mesmo assumiu sua culpa e arrependeu-se, sendo a sentença proferida de acordo com esta situação. Se, no entanto, se recusasse a confirmar a confissão feita na sala de tortura, poderia vir a ser torturado novamente, caso não tivesse passado por todos os suplícios. Se, no entanto, tivesse passado por todos os procedimentos de tortura, seria liberado (Eymerich, 1993: 157).

No manual de Eymerich é relatado que não existiam regras totalmente claras que definissem as condições para o uso da tortura em um indivíduo. Por conta disso, foram listadas sete regras que, resumidamente, afirmam que qualquer pessoa com fortes indícios ou testemunho lhe acusando, ainda que de uma pessoa, pode vir a ser

torturada.¹⁴⁴ Essa tortura não deveria ser usada nos delitos manifestos, pois segundo o manual, seu uso deveria ser controlado, e usado apenas em última instância. O livro não descreve detalhadamente as torturas, pois outras obras contemporâneas ao livro as tratariam com mais detalhes. Contudo, é sabido que entre os métodos mais utilizados estavam o garrote, o *strappado*, a mesa de estiramento e ao cavalete.

O uso do garrote consistia em amarrar o prisioneiro, geralmente sentado, em uma espécie de viga de madeira. Já imobilizado, o preso era enfaixado – nas execuções, o garrote era posicionado no pescoço da vítima, mas nas torturas poderia ser colocado em outras partes do corpo – e a faixa em questão possuía uma espécie de torniquete, que era girado para que houvesse grande pressão na parte afetada (Mannix, 1970, 36).

O *strappado* (também conhecido como pêndulo) era uma violenta forma de suspender o acusado. Suas mãos eram amarradas em suas costas, conectadas posteriormente a uma corda, que passava por polias fixadas no teto. Em seguida, o prisioneiro era levantado lentamente, sofrendo dores terríveis nas articulações. Em caso de falha ao obter a confissão, desciam o prisioneiro e subiam-no novamente, dessa vez com pesos atados aos seus pés. Se ainda assim não obtivessem a desejada confissão, o prisioneiro era solto bruscamente, mas antes que atingisse ao chão, a corda era segurada novamente, deslocando assim os ombros da vítima (Mannix, 1970: 36-37). Um exemplo conhecido do uso dessa tortura está descrito em *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg, quando Menocchio é levado à sala de tortura (Ginzburg, 2006: 169-170).

A mesa de estiramento era outro instrumento muito utilizado pelos verdugos. O prisioneiro era deitado em uma mesa, com cordas amarradas nos braços e pernas, devidamente esticados em direções opostas. Ao início do tormento, uma manivela é acionada lentamente, fazendo com que os membros do prisioneiro aos poucos sejam dilatados. O procedimento era delicado, podendo haver rompimento das articulações.

Por fim, havia a possibilidade do uso do cavalete, considerado uma das piores técnicas de tortura. Seu uso era efetivo, ao mesmo tempo em que evitava o derramamento de sangue, questão essa sempre delicada para os inquisidores. O prisioneiro tinha seus tornozelos presos, sendo colocado deitado sobre um objeto de madeira, que era posicionado em sua coluna, para grande desconforto; por fim, seus braços eram esticados para trás, deixando-o indefeso. Em seguida, um funil era

¹⁴⁴ As sete regras constam na página 208 da edição especificada previamente do *Manual dos Inquisidores*.

colocado em sua boca, para que a água fosse lentamente aplicada. A quantidade era minuciosamente calculada, pois caso contrário poderia haver sufocamento (Mannix, 1970: 37), e o prisioneiro era impedido de manter a boca fechada pelo uso de instrumentos para tal fim¹⁴⁵.

O uso da tortura era, portanto, necessário – segundo as crenças dos inquisidores. A confissão, como anteriormente explicado, possuía um status elevado, valendo como uma prova. Embora houvesse a crença que algumas bruxas, por ajuda do demônio e sortilégios, poderiam resistir insensivelmente a quaisquer torturas, esta situação nem sempre era possível, podendo a suposta bruxa ser abandonada pelo demônio, segundo a crença dos inquisidores (Kramer; Sprenger, 2009: 429). Por fim, era também um meio de se confirmar o testemunho de terceiros contra a pessoa que fora acusada. Não eram esquecidas, por exemplo, questões acerca do testemunho de inimigos do réu. Porém, isso acabava pesando menos do que a necessidade de se provar o crime, seja qual fosse ele.

V. Contra a tortura

Diversos argumentos foram utilizados com o passar dos séculos condenando o uso da tortura. No século XIX em *A Feiticeira*, de Michelet, encontramos argumentos como os de Molitor, um jurista de Constança. O mesmo afirmava que “não se podiam levar a sério as confissões das feiticeiras, uma vez que, nelas, quem falava era justamente o Pai da Mentira. Caçou dos milagres do Diabo, sustentou que eram ilusórios.” (Michelet, 1992: 156) Ainda nesta obra, vemos outras opiniões: “Agripa, Lavatier e, sobretudo Wyer, o ilustre médico de Clèves, dizem justamente que, se aquelas miseráveis feiticeiras são o joguete do Diabo, é preciso voltar-se contra o Diabo, e não contra elas.” (Michelet, 1992: 157)

Outro ponto a ser levado em consideração era o fato de que a maioria das acusações, como os supostos malefícios, os vôos noturnos e os sabás, nunca foram vistos por pessoas realmente imparciais. Como consta em *A caça às bruxas na Europa moderna*, de Brian Levack:

¹⁴⁵ Um pequeno depoimento de Willian Lithgrow, homem acusado de espionagem em 1620 na Espanha que sofrera esta tortura, pode ser encontrado em: KELLAWAY, Jean. *History of Torture and Execution*. Guilford: The Lyon Press, 2003, p. 58-59.

Nunca, por exemplo, os vizinhos que acusaram bruxas de *maleficia* testemunharam terem presenciado a adoração coletiva do Diabo ou mesmo a consecução de um pacto formal entre uma bruxa e o Diabo. O que é ainda mais importante, nunca um observador imparcial ou neutro testemunhou ou alegou por escrito ter presenciado um tal ato. Mesmo o inquisidor italiano relativamente crédulo, Paulus Grillandus, escrevendo no início do século XVI, admitiu nunca ter visto ou ouvido falar de alguma bruxa apanhada '*in flagrante crimine*'. Nunca fizeram as autoridades uma incursão a uma reunião de bruxas, apesar de essas mesmas autoridades mostrarem-se capazes de irromper em reuniões de outros grupos subversivos (Levack, 1988: 13).

E, este tipo de informação intensifica os debates relativos à legitimidade do uso da tortura, pois as confissões mais fantasiosas, relativas a atos comprovadamente impossíveis como a metamorfose e os vôos noturnos foram extraídas mediante o uso dos suplícios; não obstante, como mencionado anteriormente, os inquisidores tinham plena consciência de que a tortura poderia induzir à mentira. É interessante notar, por exemplo, que as bruxas em geral acusadas por *maleficia*, confessavam alguma relação com o Diabo apenas no decorrer do processo, na confissão sob tortura, e não antes (Levack, 1988: 14). Isto leva a crer que este tipo de confissão surgia unicamente pelo fato de que os responsáveis por infligir o sofrimento possuíam já suas idéias pré-concebidas do que esperar do depoimento, e não cessavam o suplício enquanto a confissão não fosse condizente com a suposta realidade.

Alguns autores vão ainda mais longe nesta discussão, trabalhando com a crença de que os próprios acusados poderiam vir a acreditar nos motivos de sua acusação. Em um primeiro momento, não se pode ignorar os sonhos – a fonte de muitos dos relatos fantasiosos – derivados de extratos culturais específicos; como, por exemplo, quando se sonha com algo que se tenha ouvido falar. Por outro lado, existem os autores que vão ainda mais fundo com as teorias a respeito do uso, mesmo sem consciência disto, de substâncias alucinógenas, como Margaret Murray e Brian Levack. Nos séculos XVI e XVII, acreditava-se que as bruxas facilitavam seu vôo para o sabá aplicando unguentos mágicos no corpo. As receitas dos unguentos em questão sobreviveram, e análises dos mesmos mostraram que estes conteriam substâncias como as antropinas que, quando administradas em doses suficientes através da pele, possuem efeito psicodélico ou alucinógeno.¹⁴⁶ Carlo Ginzburg é outro autor que trabalha com o assunto. Em seu *História Noturna*, Ginzburg coloca a desnutrição e o uso de substâncias alucinógenas como causas possíveis, embora não possam ser colocadas de forma isolada. Segundo o

¹⁴⁶ Para mais informações, analisar as obras de Margaret Murray, como *O deus das feiticeiras* e *O culto*

autor, “nenhuma forma de privação, nenhuma substância, nenhuma técnica extática pode provocar, sozinha, a repetição de experiências tão complexas” (Gizburg, 2001: 260), ressaltando que a chave desta repetição só poderia ser cultural. O autor apresenta a teoria de que muitas das ditas alucinações seriam causadas pelo cogumelo *Claviceps purpurea*, que se instalava em cereais, em especial o centeio, favorecido pelo clima em algumas regiões (Gizburg, 2001: 260). O trecho abaixo, retirado da obra de Ginzburg, ilustra muito bem a importância de não se ignorar tal estudo:

A ingestão de farinha contaminada por centeio espigado provoca verdadeiras epidemias de ergotismo (de ergot, a palavra que designa o cogumelo em inglês e francês). Conhecem-se duas variedades dessa doença. A primeira, documentada, sobretudo na Europa ocidental, dava lugar a formas muito graves de gangrena; na Idade Média, era conhecida como “fogo de santo Antônio”. A segunda, difundida principalmente na Europa centro-setentrional, provocava convulsões, câibras violentíssimas, estados semelhantes à epilepsia com perda dos sentidos durante seis a oito horas. Ambas as formas, gangrenosa e convulsiva, eram muito frequentes, dada a difusão, no continente europeu, de um cereal como o centeio, bem mais resistente que o trigo. Muitas vezes, suas consequências eram fatais, sobretudo antes que, no século XVII, se descobrisse na *Claviceps purpurea* a sua causa (Gizburg, 2001: 260).

Ao discorrer o tema, o autor afirma que “as parteiras costumavam administrar a *Claviceps purpurea* (chamada popularmente *Mutterkorn*, centeio da mãe) para apressar o parto.” (Gizburg, 2001: 260) Ora, em um mundo onde a mortalidade infantil era alta e as parteiras – em sua maioria compostas pelas “mulheres sábias” vistas como feiticeiras – eram a única opção de algumas mulheres grávidas, a confluência de crenças aliada ao uso desta substância para acelerar o parto nos faz pensar que poderia aí estar a base da crença no estereótipo da parteira que sacrificava os recém-nascidos, matando-os e posteriormente oferecendo-os ao demônio em ritos blasfemos, privando assim a criança de entrar no Reino dos Céus e por consequência adiando o Juízo Final (Kramer; Sprenger, 2009: 285).

VI. Conclusão

Embora seja um fato até certo ponto incoerente, é curioso perceber que a Igreja aboliu e posteriormente autorizou o uso da tortura. No século VI, Gregório I ordenou que juízes não aceitassem nenhum tipo de afirmação feita sob tortura. Como resultado, a

tortura fora abolida oficialmente por aproximadamente sete séculos (Mannix, 1970: 34). Ao chegar à conclusão de que, primeiramente a heresia – que dera início à Inquisição – e posteriormente a bruxaria, eram crimes que necessitavam o uso da força para serem solucionados, vemos autores discorrendo sobre as mais diversas teorias, se fundamentando pouco nas escrituras e mais nas palavras de teólogos, como Santo Agostinho. Ironicamente, o mesmo criticara a tortura com veemência em sua obra máxima, *Cidade de Deus* (Agostinho, 1991: 1895-1896).

Este artigo teve como pretensão afirmar, não necessariamente justificando, que a tortura, embora nos soe hediondo, era uma realidade justificável e coerente com o universo mental de seus praticantes. Voltamos às três funções da tortura que expusemos anteriormente: purgativa, com o intuito de purgar os pecados; punitiva, como forma de punição pelo delito (neste caso, o mais hediondo, o de Lesa-Majestade divina) e a função interrogativa, a mais importante neste caso. A purgação, nesse contexto, era mais associada à execução em si, pelo fogo.¹⁴⁷ A punição, de certa maneira, estava embutida no suplício, mas o discurso aparentemente não procurava enfatizar esta característica. Já a característica relativa ao interrogatório era, sem dúvidas, a mais importante, como enfatizado anteriormente. As bruxas, dentro do contexto da época, eram uma realidade palpável, da qual a descrença poderia suscitar dissabores, e combater os agentes demoníacos, responsáveis por tantos infortúnios, transgressores da estabilidade social e espiritual e, principalmente, inimigos diretos de Deus, era uma obrigação – talvez possamos afirmar, imbuída de glória. A confissão dos pecados, portanto, era de suma importância.

No entanto, seria ingenuidade acreditar, sem contestação, que a tortura era de fato moderada como alguns registros professam, ou que sempre havia um cuidado para que o réu não sucumbisse diante do suplício. Tampouco podemos afirmar que todos os casos de prisão, tortura e execução fossem com o objetivo de manter firme a fé cristã diante das artimanhas do demônio; não levantar a hipótese de execuções por interesse, seja pelo confisco dos bens ou quaisquer outros motivos, seria igualmente ingênuo. As questões que devem ser vistas com cuidado são muitas, e as perguntas sem resposta que o estudo a respeito dos temas aqui tratados são inúmeras. Muitas delas jamais serão respondidas.

¹⁴⁷ Novamente sugiro, para maior aprofundamento na questão da purgação: LE GOFF, op. cit.

A abolição oficial da tortura no direito criminal acabou por se estender praticamente a toda a Europa durante o século XVIII e princípios do século XIX, até ao ponto de Vitor Hugo anunciar em 1874, de forma ingenuamente otimista, que “a tortura cessou de existir” (Peters, 1985: 11). A partir do século XIX, com influência direta da “época das luzes” e do racionalismo, encerra-se um processo de questionamento das afirmações da ortodoxia religiosa acerca das atividades mágicas. A tarefa de laicização cultural impôs aos herdeiros do Iluminismo a necessidade de questionar o pensamento religioso ortodoxo, já em elevado descrédito, e buscar a sua compreensão sob a ótica da razão. Atribuindo ao pensamento religioso a responsabilidade das superstições e da ignorância, verá com desdém a crença na realidade do ato mágico. Deparando-se com a existência dos processos – e sem poder negá-la – busca explicações para o fenómeno (Nogueira, 2004: 67-68). Essa busca torna-se o embrião dos estudos contemporâneos sobre os temas aqui tratados e produz pensadores como Michelet, com seu já citado livro acerca da imagem demonizada da mulher e da barbárie dos, segundo ele, “idiotas dominicanos”.

Se levarmos em conta a extinção da tortura em seu aspecto jurídico, em boa parte das sociedades isso de fato ocorreu. Contudo, acreditar que esta tenha desaparecido por completo é, certamente, idealista ao extremo. Quando uma prática, ainda que repudiada por muitos, é aceita dentro de uma determinada cultura, este repúdio externo pouco pode fazer para extingui-la. Não apenas isso, o controle do torturador sobre a vítima e a possibilidade de imposição desse controle podem levar o indivíduo a ignorar as convenções e o que é ou não socialmente aceito; logo, a tortura passa a ser utilizada clandestinamente, ainda que venha a ser algo descontinuado da tortura abordada neste trabalho, que focou na tortura embasada em argumentos predominantemente religiosos.

Talvez um dia, Vitor Hugo esteja certo. Por hora, reservemo-nos apenas a esperar pela realização de suas palavras.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO, Santo, Bispo de Hipona. *A cidade de Deus*. Lisboa: Fundação Gulbenkian, 1991- v.3.

BAIGENT, Michael; LEIGH, Richard. *A Inquisição*. Rio de Janeiro: Imago, 2001.

EYMERICH, Nicolau. *Manual dos inquisidores*: comentários de Francisco De La Peña.

Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos; Brasília: Fundação Universidade de Brasília, 1993.

FUSTEL DE COULANGES. *A Cidade Antiga*. 2ª Ed. São Paulo: Martin Claret, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das letras, 2006.

GINZBURG, Carlo. *História noturna: decifrando o sabá*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

KELLAWAY, Jean. *History of Torture and Execution*. Guilford: The Lyon Press, 2003.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. *O martelo das feiticeiras*. 20ª ed. Rio de Janeiro: Record: Rosa dos Tempos, 2009.

LE GOFF, Jacques. *O nascimento do purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa, 1993.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988

MANNIX, Daniel P. *The History of Torture*. Londres: New English Library, 1970.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

MURRAY, Margaret A. *O culto das bruxas na Europa moderna*. São Paulo: Madras, 2003.

MURRAY, Margaret A. *O deus das feiticeiras*. São Paulo: Gaia Editora, 2002.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. *Bruxaria e história: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru: EDUSC, 2004.

PETERS, Edward. *História da tortura*. Lisboa: Teorema, 1985.

THOMAS, Keith. *Religião e o declínio da magia: crenças populares na Inglaterra, séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

DÓLON: O ODISSEU TROIANO?

Lilian Amadei Sais¹⁴⁸

Resumo: O presente artigo visa a analisar a recepção da figura de Dólón, retratada no período arcaico em *Iliada X*, pelo período clássico, na tragédia *Reso*, usualmente atribuída a Eurípides. Através do estudo comparativo dos dois textos, é possível traçar um panorama de qual seja o *status* da astúcia nos dois períodos, visualizando, assim, a mudança que o conceito de *mêtis* sofreu entre os dois momentos históricos.

Resumo: El presente artículo tiene por objetivo investigar la recepción de la figura de Dólón, retratada en el período arcaico en *Iliada X* y por el período clásico, en la tragedia *Reso*, generalmente atribuída a Eurípides. A través del estudio comparativo de los dos textos, es posible delinear un panorama de cuál sea el *status* de la astucia en los dos períodos, visualizando, de esa forma, el cambio que el concepto de *mêtis* ha sufrido entre los dos momentos históricos.

Em duas narrativas da literatura grega, *Iliada X* e a tragédia *Reso*, há uma personagem que parece ser apresentada como astuta: Dólón. O próprio nome deste troiano, *Do/lwn*, praticamente dispensa maiores explicações, dado a semelhança com o termo grego *do/lwj*. O presente artigo tem como objetivo investigar as representações dessa personagem feitas em uma e outra obra, pincelando as semelhanças e as dessemelhanças existentes entre os textos na caracterização e função de Dólón na trama. Cabe lembrar que ambas as narrativas nos relatam a morte do rei trácio Reso, aliado tardio dos troianos na guerra de Tróia.

Começamos pela narrativa épica; depois que Odisseu e Diomedes formaram a dupla que iria espionar o campo troiano (após o fracasso da embaixada a Aquiles), armaram-se e partiram para a missão, recebendo bom presságio (uma garça, mensageira de Atena, à direita dos heróis) e dirigindo preces para a deusa de olhos glaucos, vemos o lado troiano da missão: Heitor reúne os seus conselheiros e nobres e apresenta a tarefa de espionar as naus inimigas. Quem se apresenta para executar o plano é Dólón, que o narrador apresenta como filho de Eumedes, possuidor de cinco irmãs e feio¹⁴⁹, porém

¹⁴⁸ Mestre pelo programa de pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo. Contato: lilian.sais@usp.br

¹⁴⁹ Dólón é o segundo “feio” da *Iliada*. O primeiro é Tersites, Canto II. Para uma apreciação sobre o episódio envolvendo Odisseu e Tersites, MALTA (2006: 122-9).

podw/khj (v.316). Quando assume a palavra, Dólón diz desejar como prêmio o carro e os cavalos de Aquiles, já que ele não será um a/(lioj skopo\j, espião vão. Heitor jura que lhe dará tal prêmio, e ele parte.

Embora da parte dos gregos seja Odisseu quem mais prime pela astúcia, aqui é no contraste com Diomedes que podemos analisar a figura de Dólón. Este se apresenta para a missão desejando ter os cavalos de Aquiles: tal desejo é tão soberbo que Odisseu não se contém e o ironiza quando o próprio Dólón lhe relata quais eram as suas intenções (v.400-403):

Após um sorriso, o astucioso Odisseu respondeu-lhe:
'De fato eram grandes os prêmios que o ânimo seu perseguia,
os ágeis cavalos do hábil Eácida! Nunca domados
por filho de mãe destinada ao túmulo haviam já sido:
só o Pelida, gerado num ventre divino, consegue [...].

Ora, como ele, que não é de linhagem divina, pode querer domar os cavalos que só um semideus consegue de fato domar? Isso, para um humano, é sinal de seu excesso, de sua desmedida, causada por uma cegueira que não o deixa ver o tamanho do seu erro, e que, como sabemos, resultará em morte.

Além da soberbia de querer para si tais cavalos, e de motivar a sua ação visando exclusivamente a conseguir alcançar estes prêmios, Dólón parte sem tomar precauções, e sozinho; faltou-lhe a ponderação que Diomedes teve no conselho reunido por Agamêmnon, onde o Tidida primeiro, após se oferecer para realizar a missão apresentada por Nestor, requisitou que ele não fosse sozinho, pois duas cabeças pensam melhor que uma e a *mêtis* congeminada por uma só cabeça é leve. Depois, escolheu o melhor companheiro para acompanhá-lo, Odisseu, o mortal mais astuto, amado por Atena e protegido por ela; assim, nas escolhas de Diomedes definiu-se uma dupla forte e quase invencível para uma incursão noturna astuciosa. Dólón, por outro lado, afoito, lança-se à missão, sozinho, sem honrar a deus algum (diferente do que fez a dupla aquéia, que dirigiu preces a Palas Atena); o troiano simplesmente parte memaw/j (desejoso, cheio de ardor, v. 339).

Mas existe ainda outro elemento nesta parte da narrativa que nos chama a atenção: conforme já dissemos, Dólón é referido como kakoj (feio) e podw/khj (pés-rápidos). Ora, esta é a única vez, em toda a poesia homérica, que o epíteto podw/khj é utilizado para designar alguma personagem humana que não Aquiles. Poderíamos supor que esta utilização inesperada teria sido causada por razões métricas? Acreditamos que

não. Tanto o epíteto quanto a referência aos cavalos aludem ao Pelida Aquiles, que nesta mesma noite não se deixou persuadir pela embaixada que tentava convencê-lo a voltar à guerra. Assim como a motivação do soberbo Aquiles é, de certa forma, os prêmios e o que eles representam (o espólio de guerra que Agamêmnon retira dele), que lhe cegam e lhe tornam imprudente, é o desejo de obter grandes prêmios que motiva a ação do soberbo Dólón, que também não consegue enxergar o que acontecerá de verdade: ele diz que não será *a/(lioj skopoj*, mas o poeta nos adverte em seguida que o juramento de Heitor seria vão, anunciando que na verdade Dólón será espião inútil, pois não retornará. Tanto Dólón quanto Aquiles não se preocupam com a busca de um bem que supere a esfera individual e chegue aos demais; para eles, é a honra e o desejo pessoal que estão em jogo.

Dólón, cujo nome poderia sugerir que se trata de uma personagem portadora de dolo, de astúcia, apresenta-se para nós como o contrário do que o nome designa; chamá-lo Dólón é uma ironia com relação ao que realmente é a personagem: aquele que, em vez de enxergar além dos outros, enxerga aquém, e que em vez de planejar ardis, acaba caindo na trama de terceiros. Isso, no entanto, a narrativa homérica vai nos mostrando pouco a pouco.

O fato de ele ser o único varão em meio a cinco irmãs, que talvez pudesse fazer-nos ligá-lo ainda mais ao âmbito da astúcia, já que as mulheres são normalmente retratadas como grandes portadoras deste dom¹⁵⁰, acaba apresentando-se pura e simplesmente como uma insinuação de sua fraqueza, feminilidade e covardia, apontando que ele não é habilidoso nos assuntos da guerra.

Ao mesmo tempo em que Dólón parece ser uma alusão a Aquiles, numa espécie de versão bem humorada, quase satírica, da atitude e da personalidade do Pelida, ele se contrapõe à figura de Diomedes que, como já ressaltamos, se mostrou prudente e oposto a Aquiles nas suas atitudes. E, em paralelo a isso, o narrador nos dá pistas falsas que poderiam fazer com que identificássemos o filho de Eumedes com o de Laertes: por exemplo, o nome, Dólón, que trabalha na mesma esfera semântica do epíteto de Odisseu, *polu/mhtij*, e a arma da qual ambos se valem para a incursão noturna, o arco; mas é exatamente o contraste entre essa expectativa que criamos acerca de Dólón,

¹⁵⁰ Penélope e Clitemnestra, esta desonrando o marido e aquela honrando-o, são bons exemplos de personagens femininas astuciosas dentro da literatura grega antiga. Ésquilo, nas *Coéforas*, fala sobre

que em realidade é um πολυ/μητις bem às avessas, e as suas atitudes (imponderadas, soberbas, e em seguida amedrontadas, covardes) que provocam o efeito cômico do que se narra a partir daí.

A cena que apresenta o encontro da dupla aquéia com Dólón no meio do caminho é uma perfeita representação da *mêtis* e de como ela opera, bem como da maneira como Odisseu se comporta ao longo do canto: ele e Diomedes estão, como bons caçadores, atentos e em alerta; o espião troiano, no entanto, é a caça insensata que nada percebe, nada vê, mas que se deixa ser vista e, neste erro, traça a sua própria desgraça.

O momento é inusitado: não só os dois lados da guerra tiveram a mesma idéia como agora eles se encontram no meio do caminho:

(vv. 339-50)

[Dólón] pôs-se a andar desejoso – mas já o notava o divino rei Odisseu, que ao valente Tidida falou o seguinte:
‘Eis que um guerreiro vem vindo, Diomedes, do exército ilíaco; vai para as naus dos acaios, não sei se servindo de espia ou se pensando em pilhar os varões que perderam a vida. Vamos primeiro deixá-lo avançar mais um pouco no campo. Logo por trás investimos, de pronto causando surpresa. Se ele nos vence correndo, você com sua lança potente sempre o impele pras naus, afastando-o de seus companheiros, não permitindo jamais que ele volte ao abrigo dos muros’.
Finda a conversa, os dois camuflaram-se em meio aos cadáveres; vinha o guerreiro inimigo correndo veloz e insensato.
[Trad. da autora]

Eis a cena: os aqueus, embrenhados na noite escura, vão ligeiros, porém cuidadosos, atentos. Dólón, por sua vez, ardoroso, se vale da sua qualidade, a rapidez de um πολυ/μητις (pés-rápidos), e corre na sua insensatez, pois correndo velozmente ele nada pode perceber e torna-se facilmente percebido – ele não pode, portanto, valer-se do ocultamento, o que seria não só desejável, mas essencial numa incursão noturna de espionagem. Enquanto isso, Odisseu de imediato percebe a aproximação do troiano, avisa Diomedes e sugere o seguinte plano: fiquem escondidos e deixarem que o inimigo os ultrapasse, para que, assim, ele fique cercado – teria, de um lado, as naus, e, do outro, os dois varões à sua espreita, não podendo, portanto, retornar aos seus, ainda que fosse mais veloz que os dois gregos. Sua qualidade, a velocidade dos pés, é completamente anulada pela astúcia inimiga.

A trama está montada; a partir daí começam a cair as máscaras de Dólón, e toda a sua ingenuidade (característica completamente contrária à *mêtis*) revela-se: só quando

Odisseu e Diomedes já estão perto dele, bem no seu encalço, ele ouve um ruído, e pára; nesse momento, cogita que o ruído anuncie a aproximação de troianos que viriam em sua busca, ordenados por Heitor a fazer-lhe regressar a Tróia. Só quando os inimigos estão muito próximos ele percebe que não são amigos que se aproximam – e, de imediato, põe-se em fuga (v.357-9):

No que se encontraram à distância de um tiro de lança, ou menos,
soube que aqueles que vinham não eram amigos: moveu os
joelhos em fuga, de pronto correndo, e os dois o seguiram.

Diomedes faz com que ele pare de correr arrojando a lança e errando a mira de propósito: ele quer que ele pare de correr, mas não quer matá-lo ainda, pois pretende retirar informações do inimigo; e o troiano, verde de medo, pára, chora e bate os dentes, tremendo, tamanho é o susto e o medo que lhe tomam. Esta atitude não deixa margem para dúvida quanto ao caráter da personagem: não se trata de um guerreiro forte e destemido, mas sim de um imprudente amedrontado. Acreditar, portanto, como poderíamos, em um primeiro momento, que o nome do espião, Dólón, é um elemento que engrandece o feito de Odisseu e Diomedes, por eles terem vencido, por meio da *mētis*, aquele que seria o próprio Dolo, não procede; se o poeta quisesse engrandecer o feito da dupla vencedora, não teria pintado uma figura claramente anti-heroica para ser o oponente deles. Esta personagem, acreditamos, funciona mais como sátira a uma atitude soberba que tem suas consequências, aludindo à figura de Aquiles. Ainda assim, ela não deixa de, por contraste, engrandecer a dupla aqueia, afinal fica clara, observando as ações de maneira comparativa, a superioridade grega nos temas de astúcia. A falta de traquejo do troiano nesse âmbito só faz realçar as cores da excelência inimiga.

Durante o interrogatório comandado por Odisseu, Dólón não oculta nada com suas palavras, não trama nem enreda ninguém em nenhum momento: ele dá todas as informações que lhe pedem detalhadamente, e mesmo as que não lhe pedem; além disso, tudo que fala é a mais pura verdade, exatamente como Odisseu lhe ordena que seja. Trata-se de mais uma atitude imprudente, que coloca em risco os troianos e seus aliados, principalmente os trácios (por estarem mais afastados dos outros e terem chegado recentemente à Tróia), e também de mais uma atitude focada no individualismo da personagem, dado que prejudica a todos, menos a ele – pois ele acredita que, expondo dessa forma os seus, ainda pode conseguir se salvar. Tudo o que ele diz, portanto, é pensando apenas no seu próprio ilusório proveito.

Após dar todas essas informações verdadeiras, mais uma vez Dólón é ingênuo ao acreditar que isso pode lhe valer a liberdade num futuro próximo; o tagarela é decapitado por Diomedes, e ainda fala no momento em que a sua cabeça cai, separando-se do corpo (v.457). Essa imagem, que coroa a cena de viés cômico, denuncia, mais uma vez, o excesso e o afoitamento que esta personagem representa.

MALTA (2006:203) afirma que:

Neste passo Dólón pode ser interpretado como o retrato imediato, na ausência de Aquiles, da insensatez daquele que se julga sensato, da grandeza excessiva daquele que não reconhece seus limites; o resultado disso, para Dólón e para Aquiles, é a morte, do próprio Dólón e de Pátroclo. Nesse sentido, Dólón também se identifica de certo modo com Pátroclo, porque Pátroclo, sabemos, atuará como um duplo de Aquiles, de tal forma que a ele se estenderá a insensatez do Pelida. O troiano, por conseguinte, surge em destaque como um personagem que retoma, por um lado, o Aquiles da embaixada, e que por outro prenuncia o Pátroclo da Patrocléia.

De fato, se concordamos que Dólón alude satiricamente ao Pelida, a sua morte não é apenas um fato que se encerra em si, mas também um aviso do que espera Aquiles por sua conduta. A morte de Dólón, por este prisma, prenuncia o funesto que o chefe dos Mirmidões colherá mais adiante, no canto XVI.

Os despojos retirados do corpo de Dólón e oferecidos a Atena são o símbolo material do feito astucioso dos aqueus. A $mh=ti\acute{j}$ da dupla, por um lado, e a falta de $mh=ti\acute{j}$ de Dólón, por outro, causam a morte do troiano. A percepção equivocada dos fatos, causada pela sua sorberbia e pela sua cegueira, aliada a sua imprudência, determina a morte daquele cujo nome não expressa nada mais que seu contrário.

Em *Reso* não há uma cena cômica ou covarde de Dólón, nem alguma relação desenhada entre ele e Aquiles. O espião entra em cena no v. 156; Heitor é persuadido por Enéas a enviar alguém que descubra o motivo da agitação noturna entre as naus, e pergunta se haveria ali algum $eu\ erge/thj$ ¹⁵¹, um benfeitor. Dólón se apresenta para a missão, e Heitor refere-se a ele como $filo/ptoli\acute{j}$, amigo da cidade, “patriota”, e elogia a sua fama e a dos seus (vv. 161-162):

[...] Antes já fazias renomada a casa paterna,
agora em dobro a fazes ainda mais renomada.

O termo utilizado pelo autor para “renomada” é $\epsilon\upsilon\kappa\lambda\epsilon\acute{\alpha}$; este é o terceiro termo com conotação positiva utilizado pelo autor em menos de dez versos para definir Dólón. Até

¹⁵¹ O termo $eu)erge/thj$ foi utilizado para aquele que se apresentasse à missão antes de alguém tê-lo feito; a partir do momento em que Dólón se oferece à missão, ele passa a ser o $eu)erge/thj$ que Heitor requisitara.

aqui, Dólón é:

- 1) benfeitor da cidade,
- 2) amigo da cidade,
- 3) homem que honra a casa já honrada de seu pai.

Além disso, ele é *e)pw/numoj*, termo que em português resultou em “epônimo” e que se refere a um nome apropriado, adequado; quando Dólón aceita empreender a missão noturna, Heitor brinca com o nome daquele que se voluntariou ao feito sorrateiro, e o chama *e)pw/numoj*. Cabe observar, também, que em nenhum momento menciona-se a feiúra¹⁵² ou as irmãs na descrição do troiano.

A conversa ganha novo rumo quando Dólón solicita um *misqo/j*, salário, paga, recompensa pela sua ação, alegando que o prazer da empreitada é duplo quando há *ke/rdoj*, vantagem. Esta palavra, que no plural (usado principalmente em Homero) pode ter a acepção de ardis, astúcias, traz consigo a idéia de proveito e de lucro tirado de determinado ato, referindo ganho pessoal, não coletivo. A partir daí inicia-se uma esticomitia entre Dólón e Heitor que visa a definir qual é a recompensa que o espião deseja receber. Segundo JOUAN (2004: XXIV),

[...] à travers une stichomythie, il a donné plus d'ampleur à la demande de Dolon, patriote mais intéressé, dont les refus successifs au cours de son marchandage avec Hector, révèlent sa propre hiérarchie des valeurs: en ordre croissant, le pouvoir politique, un riche mariage, de l'or, la vengeance, La reconnaissance des dieux, pour aboutir à ces chevaux divins, don de Poséidon à Pélée.

Heitor hesita, mas aceita. A quantidade de recompensas propostas por Heitor e recusadas por Dólón engrandece tanto os cavalos quanto o desejo de Dólón por eles. Mais uma vez, portanto, é o desejo pelos cavalos de Aquiles que motiva a ação do troiano enviado às naus aquéias como espião. Acertada a recompensa, Dólón descreve ao Coro seu dolo (vv. 204-218):

D: Devo partir... chegando em minha casa,
com a pele apropriada cobrirei-me/ *meu corpo*,
dali me encaminharei contra os Argivos.
C: Que outra veste terás que não essa?
D: Uma que ajude a missão e meus passos furtivos.
C: De um engenhoso deve-se um engenho aprender.
Diz: que couraça haverá neste corpo?
D: Com couro de lobo o dorso cobrirei

¹⁵² Talvez causasse estranheza mencionar a feiúra de uma personagem que está posta no palco usando máscara; no entanto, Jouan (2004: XXIX) nota que a máscara em si poderia ser feita de modo a transmitir a idéia de feiúra caso o autor desejasse adicionar este traço a Dólón.

e com o bocejo da fera a minha cabeça.
Os membros dianteiros às minhas mãos ajustarei,
e os de trás aos pés; como quadrúpede, imitarei
o andar lupino, oculto aos inimigos,
acercarei-me dos fossos e dos obstáculos ante as naus:
quando meus pés tocarem terreno vazio,
bípede farei-me: aí está tramado o dolo.

Embora na *Ilíada* a pele de lobo seja mencionada como veste do troiano na empreitada noturna, lá ela não parece ser nada além de uma capa usada sobre o corpo – cabe lembrar que no poema épico Dólón aparece correndo pela estrada; aqui, no entanto, ele pretende usá-la como disfarce, assemelhando-se ao animal, camuflando-se inteiramente por detrás da pele dele e do seu andar até chegar ao seu lugar de destino¹⁵³. Portanto, apenas na tragédia ela caracteriza efetivamente uma tentativa de dolo elaborado com o objetivo do ocultamento. A iconografia nos dá evidências de que a versão de Dólón como quadrúpede já era conhecida pelo poeta trágico, pois vasos com datação certamente anterior à tragédia representam o troiano imitando um lobo, de fato, e não apenas coberto com uma capa. Entre a versão homérica e essa representada nos vasos, o autor de *Reso* preferiu a segunda¹⁵⁴. Essa escolha é crucial na diferença do *êthos* de Dólón na épica e na tragédia: nesta ele é representado como homem mais próximo à *mêtis*, capaz de tramar dolos e ardis.

No entanto, sabemos que sua tentativa de dolo sucumbe diante de Odisseu e Diomedes; por quê?

Não está narrada na peça a cena do encontro de Odisseu e Diomedes com Dólón, mas se pode julgar que, embora a dolo de Dólón envolva certa cautela, ele ainda é ingênuo, pois dificilmente o ambiente noturno seria suficiente para iludir os olhos astutos de Odisseu a ponto de fazê-lo confundir o homem com o animal. Portanto, mesmo sendo mais elaborado, o dolo falha; essa falha, por sua vez, não é imaginada por Dólón em nenhum momento; ele, confiante em seu plano, demonstra possuir certeza de seu sucesso (v. 222): “Salvarei-me decerto (...)”, ele afirma, antes de dizer que voltará

¹⁵³ Para um comentário sobre a simbologia do lobo e a sua relação com Apolo ver Steadman, 1945, pp. 6-8.

¹⁵⁴ JOUAN (2004: LX) cita pelo menos três vasos certamente anteriores à tragédia que representam Dólón em quatro patas e acredita que estes vasos são evidência da presença de Dólón em algum poema cíclico. Esses três vasos podem, de fato, apontar para uma outra versão literária do mito, perdida para nós, talvez contemporânea da composição da *Doloneia*, na qual Dólón seria apresentado como na tragédia. Ou ainda, talvez essa versão fosse anterior à homérica e esta a tenha narrado diferentemente na tentativa de apresentar Dólón como estulto, e não como astuto. De qualquer maneira, parece claro que, independentemente das várias hipóteses possíveis, o autor de *Reso* está apenas reutilizando um motivo já

com sangue nas mãos, trazendo a cabeça de Odisseu ou do Tidida.

Essa confiança aponta para a soberbia do troiano; na *Ilíada*, ele morre por cavalos que não conseguiria domar e aqui (embora não seja mencionado nada a respeito da capacidade ou não dele para domar cavalos como os de Aquiles) ele perece mais uma vez motivado pelos cavalos, e mais uma vez em meio a uma ilusão: a de ludibriar os gregos e levar aos troianos a cabeça de Odisseu ou de Diomedes, provando assim a sua ida às naus aquéias e o sucesso - jamais alcançado - de sua missão.

Conhecemos o fracasso de Dólón no início do quarto episódio: Diomedes fala a senha do exército inimigo, “Febo”, e revela sabê-la por ter ouvido de Dólón (v. 573); quando os heróis chegam à tenda de Heitor, também é o Tidida quem menciona que certamente aquele era o leito do Priamida, conforme havia lhes informado Dólón (vv. 575- 576).

O ardiloso troiano não recebe julgamento moral de nenhuma parte, em nenhum momento da tragédia. Não se pode esquecer, contudo, que, apesar de a peça não abordar o fato posteriormente, Dólón traiu os seus aliados, dando a senha do exército troiano para a dupla aquéia. É somente por possuir essa senha, *Febo*, que Odisseu e Diomedes conseguem escapar com vida do acampamento troiano após terem matado Reso. Do mesmo modo, também está textualmente dito que foi Dólón quem indicou à dupla aquéia onde estava localizada a tenda de Heitor¹⁵⁵ e que, portanto, eles não conseguiram matar o príncipe apenas porque ele havia saído para conduzir o exército trácio ao lugar onde eles deviam posicionar-se para descansar. Embora não saibamos as circunstâncias nas quais Dólón forneceu tais informações – se mais ou menos covardemente que na Doloneia -, fica claro que em algum momento ele tentou salvar a sua vida provendo-lhes dados que expuseram o seu exército a grande risco. Pode-se, deste modo, inferir que a sua atuação contribuiu para traçar um *status* negativo para astúcia, pois embora não se saiba como foi o encontro de Dólón com os outros aqueus, sabe-se que ele efetivamente forneceu informações dos seus aos inimigos, traíndo o seu exército e a sua terra antes de morrer, em uma vã tentativa (que também poderíamos chamar de “ingênua”) de ser poupado.

existente, e não o cunhando ele mesmo.

¹⁵⁵ É importante notar que na tragédia, diferente do que acontece em *Il X*, Dólón não pode oferecer nenhuma informação sobre Reso porque ele mesmo desconhece a chegada do trácio, pois deixou o acampamento troiano antes da chegada do rei. No entanto, mais uma vez ele fornece uma informação

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DETIENNE, M. & VERNANT, J-P. *Métis – As astúcias da inteligência*. [Trad. Filomena Hirata] São Paulo: Odysseus Editora, 2008.

HOMERO. *Ilíada*. [Trad. Frederico Lourenço.] Lisboa: Ed Cotovia, 2005.

JOUAN, François. *Eurípide – Tragédies*. Tome VII, 2^e. partie. Paris: Les Belle Lettres, 2004.

MALTA, A. *A selvagem perdição: erro e ruína na Ilíada*. São Paulo: Odysseus Editora, 2006.

OLIVEIRA, F. R. *Aias de Sófocles: tradução e estudo*. São Paulo: Iluminuras, 2008.

TORRANO, Jaa. *Orestéia*. São Paulo: Iluminuras FAPESP, 2004.

WILLIAMS, M. F. Crossing into Enemy Lines: Military Intelligence in *Iliad* 10 and 24. In: BECKER, Andrew e PAPILLON, Terry (Ed.) *Electronic Antiquity: Communicating the Classics*, 2000.

mu ito importante aos inimigos.

ALGUNS ASPECTOS ACERCA DA FIGURA MASCULINA DO *RÎTER* (CAVAL(H)EIRO): UM ESTUDO DE CASO EM *PARZIVAL* DE WOLFRAM VON ESCHENBACH

Daniele Gallindo Gonçalves Silva¹⁵⁶

Resumo: Dentro das pesquisas da Medievalística Germanística, a imagem do caval(h)eiro é construída com base em etimologias e em conceitos considerados por diversos autores como idealizados. Contudo, até que ponto as figuras masculinas da épica cortês repetem esse ideal? O *Parzival* de Wolfram von Eschenbach se enquadra nesse modelo? Sendo assim, o presente artigo apresenta primeiramente as discussões acadêmicas alemãs acerca do termo *rîter* (caval[h]eiro) e, *a posteriori*, discute o conceito de *rîter* relacionado ao conceito de caval(h)eiro ideal, tomando a personagem Parzival, de Wolfram von Eschenbach, como exemplo.

Abstract: In German Medieval Studies researches, the image of the “cavalier/chevalier” is built based on etymologies and concepts considered by various authors as idealized. However, until which point do male figures of courtly epic repeat this ideal? Does Wolfram von Eschenbach’s *Parzival* fit this model? Thus, this paper firstly presents the German academic discussions concerning the term *rîter* (“cavalier/chevalier”), and then it discusses the concept of *rîter* related to the concept of the ideal “cavalier/chevalier”, taking Wolfram von Eschenbach’s character Parzival as an example.

A partir do século XII, em virtude do enriquecimento das cortes proveniente das cruzadas, do desenvolvimento da escolástica como sistema propedêutico que viria a ser empregado nas universidades (novos centros de saber que se desenvolvem no século XIII) e, ainda, do fenômeno do trovadorismo, que proporcionou uma maior divulgação do ideal cortês, criam-se as condições para a afirmação da cultura caval(h)eiresco-cortês. Assiste-se ao florescimento em terras germanófonas da *Heldenepik*¹⁵⁷ (épica heróica) e da *Höfische Epik*¹⁵⁸ (épica cortês) como, por exemplo, *Das Nibelungenlied*,

¹⁵⁶ *Doctor designatus* em Germanística/Literatura Alemã Antiga (Germanistik/Ältere Deutsche Literatur) pela Otto-Friedrich-Universität Bamberg, Alemanha. Mestre em História Comparada pela UFRJ. Contato: danigallindo@yahoo.de

¹⁵⁷ A *Heldenepik* (Épica Heróica), também denominada como “saga”, possui como características básicas sua apresentação em estrofes; a narração de fatos “nacionais”, em sua maioria, da época da migração dos povos. Normalmente são textos transmitidos oralmente, que foram compilados em épocas posteriores e, em geral, de autores anônimos (Brandt, 1999: 204).

¹⁵⁸ Termo utilizado pela *Germanistische Mediävistik* (Medievalística Germanística) para designar as produções que formalmente se apresentam em versos com rimas pares; têm como matéria a Antiguidade e a França; são o resultado da apropriação ou de traduções realizadas a partir de modelos dessas matérias e

anônima, *Erec, Iwein e Der arme Heinrich*, de Hartmann von Aue, *Parzival, Titurel e Willehalm*, de Wolfram von Eschenbach, *Tristan und Isolde*, de Eilhart von Oberg; *Tristan*, de Gottfried von Strassburg, dentre outras.

Entendida como um discurso modelar, a épica cortês divulga um padrão específico do masculino através da figura do caval(h)eiro (*rîter*).¹⁵⁹ Mais especificamente, centraremos nossa análise na personagem Parzival da obra homônima de Wolfram von Eschenbach. Em *Parzival*,¹⁶⁰ escrito entre 1197 e 1210, Wolfram utiliza-se de uma obra inacabada de Chrétien de Troyes – *Le Conte du Graal* – que fora composta aproximadamente em 1180¹⁶¹. *Parzival* é uma épica cortês que pertence ao “ciclo arturiano”, pois a história se passa na corte de Artur. Este mesmo rei sagra Parzival cavaleiro, e constatamos a presença de personagens comuns em diversas narrativas contemporâneas à obra de Wolfram que fazem parte das histórias que têm como centro a Távola Redonda. Sendo assim, podemos incluí-la na Matéria da Bretanha, pois tanto as histórias de Artur quanto as relativas ao Graal com seu aspecto pagão de caldeirão da abundância possuem fundamento céltico.¹⁶² O texto, estruturalmente, apresenta-se em versos, divide-se em 827 estrofes, sendo cada uma constituída por 30 versos, o que resultaria na existência total de 24.810 versos. Os mesmos encontram-se divididos em 16 livros, não sendo estes uniformes quanto ao número de estrofes que os constituem.

possuem, em sua maioria, autoria conhecida (Brandt, 1999: 204). Nas línguas vernáculas, o termo correlato seria “romance cortês, cavaleiresco” e ou “romance de aventura”. Para alguns autores não há distinção entre os dois termos; seriam sinônimos. Todavia, para Segismundo Spina o romance de aventura é “uma modalidade do romance cortês” e “surge pelos fins do século XII: idílicos, com personagens diferentes das dos romances arturianos, e desprovidos do maravilhoso e do mistério que caracterizam o romance bretão, tais novelas constituem um retrato da vida real do século XIII” (Spina, 1997: 25).

¹⁵⁹ *Rîter* é o termo utilizado nas narrativas em *Mittelhochdeutsch* (médio-alto-alemão) referindo-se ao caval(h)eiro.

¹⁶⁰ O texto será citado de acordo com a edição em *Mittelhochdeutsch* do manuscrito D da Biblioteca de St. Gallen, que foi organizada por Joachim Bumke. No corpo do nosso artigo seguem as traduções realizadas por nós e nas notas de rodapé o trecho retirado da referida edição crítica. Vale ressaltar ainda que o título da obra (*Parzival*) será abreviada como Pz, seguida da estrofe e dos versos. Onde se lê: Pz 1, 1-2, leia-se Parzival estrofe 1, versos 1-2. *Mittelhochdeutsch* leia-se Médio-Alto-Alemão (séculos XI até XV). Peter von Polenz atenta para o fato de que o “Médio-Alto-Alemão Clássico” estava longe de possuir uma escrita uniformizada e que era, sobretudo, uma tentativa de reproduzir na escrita a fala da nobreza. “Houve, quando muito, começos de uma tendência para uma língua comum que poderia ter levado gradualmente a uma unificação lingüística alemã a partir da linguagem da nobreza” (Polenz, 1973: 91).

¹⁶¹ Entretanto, deve-se lembrar que, em sua obra, Wolfram nos fala de um *Ur-Parzival* (Parzival original), que fora encontrado em Toledo por um “renomado mestre” chamado Kyot, e que fora redigido por um pagão – Flegetanis (Pz 416, 17-30). Contudo, a identidade e a autenticidade do mencionado monge Kyot permanecem uma incógnita.

¹⁶² Em torno da questão do fundamento celta da Matéria da Bretanha criou-se toda uma discussão, pois alguns estudiosos afirmam que as lendas em torno de Artur e seus cavaleiros têm fundamentação na Bretanha francesa e outros no País de Gales (Buescu, 1991: 35-41).

Se definir o conceito de épica e situá-la em um contexto não é uma tarefa problemática, a complexidade do conceito de *rîter*, no entanto, já se inicia com a etimologia da palavra. Medievalistas alemães, dentre estes Joachim Bumke, Josef Fleckenstein e Hans-Henning Kortüm, são categóricos ao indicar que o termo em alemão possui sua semântica derivada *in toto* da palavra latina *miles*. Todavia, o próprio conceito de *miles* fora utilizado de diferentes formas com significações distintas durante o período compreendido entre os séculos IX e XII. Em um primeiro momento, não se pode relacionar *miles* e *rîter*, pois o significado fundamental de *miles* prende-se ao ato de guerrear, ou seja, equivale ao termo no moderno alemão *Krieger* (guerreiro). Porém, levando em consideração os significados atribuídos ao termo a partir do século X, essa associação se torna mais clara. O desenvolvimento da correlação entre *miles* e *rîter* delinea-se através dos sinônimos atribuídos ao vocábulo no decorrer dos séculos, como exemplificado no quadro a seguir (Fleckenstein, 1997: 1-37).

<i>Neuhochdeutsch</i> ¹⁶³	<i>Mittelhochdeutsch</i>	Latim	Sinônimos latinos	Significado
<i>Ritter</i>	<i>rîter</i>	<i>miles</i>	_____	soldado
			<i>vasallus</i> (séc. IX)	vassalo
			<i>loricatus</i> (séc. X)	soldado com armadura
			<i>liberi milites</i> (séc. X)	guerreiros livres
			<i>milites nobiles</i>	guerreiros nobres
			(a partir do séc. X)	
			<i>ministeriales</i> (séc. XI)	ministeriais
			<i>miles strenuus, potens,</i>	guerreiro corajoso,
			<i>probus</i>	poderoso, íntegro
			(a partir do séc. XI)	
			<i>miles christianus</i>	guerreiro cristão
			(séc. XI – 1ª Cruzada)	

Em sua obra *Menschen und Mentalitäten*, mais especificamente no seu capítulo sobre o caval(h)eiro, Kortüm aborda a temática à luz da História das Mentalidades. Ao desenvolver a sessão sobre a terminologia (*Zur Terminologie*), o autor nos leva a crer que o quadro acima elaborado poderia ser sucitamente apresentado, com apenas três correlações (Kortüm, 1996: 53-78):

¹⁶³ Alemão Moderno.

1. *miles* = cavaleiro (em oposição a *pedites*, soldados a pé); 2. *miles* = vassalo (compare-se com o latim *militare*: quer dizer, prestar serviço militar feudal como vassalo a cavalo); 3. *miles* = ministerial (serviçal, em geral de condição servil)¹⁶⁴ (Kortüm, 1996: 54)

Os conceitos de cavaleiro e cavalaria são definidos por Fleckenstein através de dois prismas: 1 - um conceito restrito, que compreende o *rîter* como um soldado a serviço do seu senhor e a partir do qual se constrói o centro da nobreza, e 2 - um conceito amplo, que abarca também os príncipes e a totalidade dos nobres (Fleckenstein, 1997: 13-31).

O conceito restrito de cavaleiro, que circunscreve os *milites* dentro do núcleo dos pequenos e médios nobres, é essencialmente jurídico, o conceito amplo, que compreende os príncipes e nele se torna o centro, é em primeiro lugar proveniente de uma forma social: ele fornece as bases da sociedade caval(h)eiresco-cortês¹⁶⁵ (Fleckenstein, 1997: 30-31)

O caval(h)eiro aqui referido é aquele gerado e alimentado pelo imaginário cortês. O conceito de *rîter* que nos importa é o criado no âmbito da prática literária, resultante de uma apropriação do sentido bélico da palavra somado a sua reelaboração encontrada nas épicas do século XII e XIII. Várias práticas discursivas misturam-se, unem-se e mostram-se presentes “nos espíritos da cavalaria que, mais que corporação ou confraria, torna-se uma instituição, um modo de viver e de pensar” (Flori, 2002: 186).

Em torno dessas figuras literárias de caval(h)eiros criou-se todo um conjunto de qualidades, resultante de preceitos e conceitos religiosos e morais. Em geral, na épica em *Mittelhochdeutsch*, há um grande número de predicativos associados a um *rîter*. Alguns destes são necessários ao bom caval(h)eiro e outros devem ser evitados, sendo compreendidos quase como pecado.¹⁶⁶ Nessa literatura, as virtudes consideradas cortesias (virtudes cortesias - *höfische Tugenden*) (Bumke, 2002: 418-419) encontradas com mais frequência são:

¹⁶⁴ “1. *miles* = Reiterkrieger (im Unterschied zu den *pedites*, Fußsoldaten); 2. *miles* = Vasall (vgl. lat. *militare*: d. h. militärischen (Lehns-)Dienst leisten als Vasall zu Pferde); 3. *miles* = Ministeriale (Dienstmann, zu meist aus unfreiem Stand)”.

¹⁶⁵ “Der engere Ritterbegriff, der die *milites* um den Kern der kleinen und mittleren *nobiles* umschreibt, ist wesentlich rechtlicher, der weitere, der auch die *principes* mit einbezieht und in ihnen gipfelt, ist in erster Linie gesellschaftlicher Art: Er gibt die Basis der höfisch-ritterlichen Gesellschaft ab”.

¹⁶⁶ *O Livro da Ordem de Cavalaria*, escrito entre 1279 e 1283 pelo missionário laico Ramon Llull, aponta como sendo sete as virtudes a guiar a vida de um caval(h)eiro, dentre elas três teológicas (fé, esperança e caridade) e quatro cardeais (justiça, prudência, fortaleza e temperança), asseverando ainda que os sete pecados capitais devem ser evitados com veemência (Llull, 2000). De acordo com Ricardo da Costa, a obra tem caráter apologético e doutrinário de conteúdo missional, servindo como um guia aos novos pretendentes à Ordem de Cavalaria, ao enumerar e enaltecer valores morais, espirituais e éticos a serem seguidos (Costa, 2002: XXV).

<i>Höfische Tugenden</i>	Lexen (1992)	Tradução
<i>biderbe</i>	Brav	bravo/valente/ hábil
<i>êre</i>	Ehre	Honra
<i>guot / güete</i>	Gutheit	bondade/ misericórdia
<i>küusche</i>	Keusch	casto/ virtuoso
<i>lobesam</i>	Löblich	louvável/ precioso/ afamado
<i>mâze</i>	zugemessene Menge	justa medida/ discricção
<i>milte</i>	Freundlichkeit / Gnade	amabilidade/ misericórdia/ generoso/benfazejo
<i>muot</i>	Kraft des Denkes	força do pensamento
<i>reine</i>	rein / ohne Makel oder Sünde	puro/ sem mácula ou pecados/ inocente/ verdadeiro
<i>schame</i>	Scham	pudor/ timidez/ sentimento de honra
<i>staete</i>	was steht und besteht	constância/ constante/ eterno
<i>tiure</i>	herrlich	magnífico/nobre/bom
<i>triuwe</i>	Treue	fidelidade/ fiel/ leal
<i>ûz erwelt</i>		exemplar/ valente/ belo
<i>vrum</i>	tüchtig / tapfer	hábil/ valente/ corajoso/ exitoso
<i>wert</i>	ehrenvoll	honroso/ precioso/ honroso/ caro
<i>zuht</i>	Bildung des innern und äussern Menschen	formação interna e externa do homem/ polidez/ cortesia

No quadro anteriormente apresentado, encontramos alguns conceitos constantemente repetidos na épica cortês. Porém, a linha que separa cada uma dessas virtudes é tênue, pois estas se encontram interligadas pelo significado que cada uma assume no decorrer

de determinada narrativa. A *mâze* é celebrada pelos *Minnesänger*¹⁶⁷ como a mãe de todas as virtudes. Não pode faltar a um *rîter* a medida certa das coisas, pois o exagero deve ser evitado. Virtudes em excesso podem conduzir ao pecado da soberba e a escassez de virtudes não faz de um homem um bom caval(h)eiro. *Mâze* pode ser compreendida, assim, como equilíbrio. A *zuht*, como formação física e do caráter do homem, bipolariza o código dos *rîter* em qualidades internas e externas. Em sua maioria, os predicativos estarão relacionados à alma, qualidades internas, havendo ainda a necessidade de se ressaltar as qualidades externas, aquelas referentes ao corpo. O *hövesche rîter* (caval(h)eiro cortês) é também nobre, de alta linhagem e belo, de figura distinta e corpo forte. Educado à maneira da corte, o caval(h)eiro cortês possui inúmeros predicativos, que serão afirmados e reiterados dentro da épica. Alguns destes predicativos são reelaborações e retomados de conceitos anteriores à cavalaria (Curtius, 1996: 653).

No contexto germânico, mais especificamente na épica cortês em *Mittelhochdeutsch*, o grande pecado de um caval(h)eiro é representado pela *zwîvel* (em *Neuhochdeutsch*: *Zweifel* – a dúvida). Um *rîter* jamais pode oscilar entre dois caminhos (bem x mal; cristão x pagão). Ele deve ter sempre a certeza do caminho correto a seguir, não podendo haver hesitação¹⁶⁸.

O conjunto dos predicativos de um bom caval(h)eiro poderia ter sido denominado anteriormente por “sistema de virtudes do cavaleiro” (*ritterliches Tugendssystem*), porém não o fizemos por se tratar de uma nomenclatura utilizada por Gustav Ehrismann (1919: 137-216). Nas opiniões de Bumke (2002: 416), Körtum (1996: 55) e Curtius (1996: 653), a obra de Gustav Ehrismann é repleta de impropriedades e equívocos. Bumke

¹⁶⁷ Em tradução livre: cantores da *Minne*, isto é, do amor; figura correlata aos trovadores na tradição românica.

¹⁶⁸ Em *Armen Heinrich* (Pobre Henrique) de Hartmann von Aue, o protagonista Henrique é acometido pela lepra. A lepra é a representação do castigo divino por Henrique ter se deixado seduzir pelas glórias e honras do mundo. Instaura-se, assim, a *zwîvel*, ou seja, o cavaleiro hesita entre as glórias mundanas e a honra a Deus, saindo do seu caminho de retidão. Henrique quebra a ordem estabelecida pelo código da cavalaria (amar a Deus) e deve ser punido. Esta mesma relação entre falta e punição é encontrada em *Parzival*. Primeiramente no Prólogo, quando Wolfram afirma que “Quando a dúvida mora perto do coração,/ então a alma terá que passar por amargas experiências” (Pz 1, 1-2: “Ist zwîvel herzen nâchgebûr;/ daz muoz der sele werden sûr”) e também no transcorrer da narrativa com a personagem Parzival, pois esta, na primeira oportunidade, não consegue libertar Anfortas de seu sofrimento por ainda oscilar entre os caminhos do mundo e a aceitação de Deus. Somente após aceitar a Deus, Parzival, em sua segunda visita ao castelo do Graal, consegue libertar o Rei Pescador.

afirma que a tese de Ehrismann é “equivocada e problemática” (Bumke, 2002: 416),¹⁶⁹ enquanto Curtius denomina o sistema de “denso tecido de erros” (Curtius, 1996: 653). Silke Müller-Hagedorn, por sua vez, evita esta discussão, na medida em que utiliza o termo “sistema de valores cortesês” (*höfisches Wertesystem*) em detrimento da expressão já cristalizada por Ehrismann, e afirma que estes conceitos podem ser divididos em três grupos: valores fundamentais (*Grundwerte*), valores interacionais (*Interaktionswerte*) e valores pessoais (*Personenwerte*) (Müller-Hagedorn, 2001: 29-53). Os valores fundamentais servem de base para todos os outros e cruzam-se com as virtudes cardinais cristãs. São eles *mâze*, *staete*, *êre* e *zuht*. Os valores interacionais – *triuwe*, *milte*, *höveschkeit*, *dienest* (serviço) – guãm o relacionamento cortês, possuindo tanto fundamento cristão quanto cortês. Na épica cortês, esses valores regulamentam o comportamento (d)entre os nobres, enquanto na literatura didática,¹⁷⁰ em contrapartida, determinam também o comportamento perante os mais fracos e regulam as relações feudais entre senhores e vassalos. Já os valores pessoais dizem respeito às habilidades e virtudes natas ao homem cortês. São eles *hôhermuot* (“sobrecoragem”), *arbeit* (labor), *schoene* (beleza) e *art/gebuort* (linhagem/nascimento).

Cabe ainda ressaltar que todas as virtudes cortesês são norteadas por um conceito maior: a *minne* (amor), amor a Deus, ao senhor e à dama. Não devemos, contudo, compreender a palavra *minne* em um contexto isolado, uma vez que esta é objeto, até hoje, de inúmeras discussões, que parecem longe de chegar a um termo. Após cada nova pesquisa surge uma teoria diferente ou, ainda, um olhar diversificado sobre o amor na época medieval, mais precisamente sobre o amor cortês¹⁷¹.

Horst Wenzel, em seus *Estudos sobre a ideologia da minne (Studien zur Minne-Ideologie)* (Wenzel, 1974), não discute somente o serviço do caval(h)eiro à dama, mas também questiona o serviço deste a Deus. O autor procura reconstruir a gênese do amor cortês desde a poesia em *Frühmittelhochdeutsch* (primeiro estágio do médio alto alemão), passando pela lírica de Meinloh von Sevelingen e de Friedrich von Hausen e

¹⁶⁹ “Mißverständlich und problematisch”.

¹⁷⁰ A literatura didática volta-se para a disciplina e educação dos membros da corte. Como exemplo citamos a obra *Wälschen Gast* (1215/16), de Thomasîn von Zerklære, que trata do ensinamento dos jovens, da educação à mesa e na corte e de ciência e direito dentro de uma ordem concebida por Deus.

¹⁷¹ O primeiro a utilizar a expressão amor cortês (*amour courtois*) foi Gaston Paris (1839-1903), em um artigo sobre *Lancelot* de Chrétien de Troyes. As características básicas do chamado amor cortês arroladas por Gaston foram retomadas e discutidas por diferentes autores do século posterior, dentre eles Georges Duby em seu artigo sobre *O modelo cortês* (Duby, 1989: 59-65) e Joachim Bumke em seu capítulo sobre

finalizando sua análise com a épica cortês *Eneit* de Heinrich von Veldeke e a *Klage* (Lamentação) de Hartmann von Aue. Wenzel assevera a dificuldade em se definir *minne*, pois o significado desta palavra é temporalmente variável e, ainda, dentro de um mesmo espaço temporal varia de autor para autor (Wenzel, 1974: 14-16).

Na épica cortês são propagados modelos comportamentais do masculino através da figura do *rîter*. Embora Bumke afirme que “esta representação extremamente irreal da sociedade foi concebida, obviamente, como contra-projeto à realidade e deve ser desta forma interpretada”¹⁷² (Bumke, 2002: 12), compreendemos esta prática cultural como mais um dos discursos acerca da cavalaria e do caval(h)eiro. A questão primordial não é pensar o texto como contra-projeto, mas como mais uma expressão discursiva dentro do contexto social do século XIII, pois, como afirma Jan-Dirk Müller, o texto literário e o contexto histórico-cultural se relacionam diretamente:

Textos literários não surgem de lugares vazios, mas em conjunto com uma cultura histórica, que os fornecem temas e motivos, ordens específicas de saber e tipos específicos de discursos, problemas e soluções específicas¹⁷³ (Müller, 2007: 6).

Wolfram von Eschenbach, parece, contudo, ir além desse discurso comum construído pelos romances arturianos cortesões de tradição francesa (século XII) e *a posteriori* discutidos e convencionados como imperativos pela crítica literária e pela historiografia sobre os caval(h)eiros como figuras exemplares, delineando uma personagem cheia de conflitos. *Parzival* permite a leitura de um masculino diferenciado dos demais já narrados na literatura arturiana, como é o caso da obra já mencionada de Chrétien de Troyes – *Li Contes del Graal*.

Nascido da união de Gahmuret e Herzloyde, o menino não é criado dentro do espaço cortês e, por conseguinte, não recebe esta educação desde cedo. Por medo de perdê-lo, como perdera o amado esposo, sua mãe, Herzloyde, se isola numa floresta e resolve lá viver longe de qualquer referência cortês-cavaleiresca, tentando, assim, evitar que Parzival se torne um *rîter*.¹⁷⁴ Contudo, ao encontrar outros caval(h)eiros, o menino

o *Höfische Liebe* (Bumke, 2002: 503-582).

¹⁷² “Dieses extrem unrealistische Bild der Gesellschaft ist offensichtlich als Gegenentwurf zur Realität konzipiert worden und muß so interpretiert werden.”

¹⁷³ “Literarische Texte entstehen nicht im luftleeren Raum, sondern im Zusammenhang einer historischen Kultur, die ihnen bestimmte Themen und Motive, bestimmte Ordnungen des Wissens und bestimmte Diskurstypen, bestimmte Probleme und Lösungen vorgibt.”

¹⁷⁴ “Cheia de dor, a dama mudou-se/ de sua terra para uma floresta,/ para a desolação de Soltane” (“Sich zôch die frouwe jâmers balt/ ûz ir lande in einen walt/ zer waste Soltâne”, Pz 117, 7-9) e ainda, “Antes que ele aprendesse a/ pensar, chamou seus servos,/ proibiu tanto homens quanto mulheres/ sob pena de

julga que estes sejam Deus. Nesse momento, desconhecimento e conhecimento superficial entram em conflito: embora não saiba o que seja um caval(h)eiro, Parzival julga que os homens encontrados sejam especiais, comparando-os, assim, a Deus, pois suas armaduras reluzem e sua mãe dissera certa vez que Deus reluz. Desse modo, Parzival é impelido a segui-los.¹⁷⁵ Herzeloide, insatisfeita com essa decisão, mas não conseguindo dissuadi-lo de prosseguir, aceita que o filho parta. Porém, antes de partir veste-o e aconselha-o. O parvo, pois assim sua mãe o vestira, parte em busca daquilo que lhe falta: o conhecimento, a cavalaria. Munido dos conselhos de sua mãe, ele segue seu caminho.

Quem é Parzival num primeiro momento? Como já asseverara Wenzel, a sociedade medieval é uma sociedade do visual, na qual o “ver” ocupa um lugar primordial (Wenzel, 1988). Desse modo, a educação dita cortês é aprendida através de adaptação e imitação (Wenzel, 1995: 371). Levando a visualidade em consideração, Parzival é o que veste, ou seja, um parvo, o que é agravado pelas suas atitudes nada cortesias. Seu agir é influenciado diretamente pelos conselhos da mãe: ou Parzival não é capaz de compreender o que Herzeloide lhe dissera, ou ela realmente o aconselha de forma ambígua, já sabendo que o mesmo não seria capaz de decodificar a mensagem. A segunda hipótese parece a mais viável, tendo em vista que a mesma o vestira com roupas de parvo, ciente de que isso o ridicularizaria a ponto de ser banido da sociedade cortês, tanto por sua aparência quanto por sua forma de agir: “muitas pessoas gostam de caçar./ Minha criança deve trajar roupas de tolo/ sobre seu corpo claro”¹⁷⁶ (Pz 126, 25-27). A fala de Herzeloide aponta para a discrepância entre exterior e interior, pois a roupa denuncia um estado diferente do corpo, que é claro,¹⁷⁷ ou seja, nobre ou ainda puro, porém como as pessoas tendem a visualizar somente o externo, interpretarão que Parzival é um parvo e ignorarão sua essência denunciada através de seu corpo. Até este momento, a única característica descrita pelas pesquisas acadêmicas acerca do *rîter* ideal encontrada em Parzival é a linhagem (*art/gebuort*).

morte, que/ falassem de qualquer caval(h)eiro diante dele” (“... ê daz sich der versan./ ir volc si gar fûr sich gewan./ ez wære man odr wîp./ den gebôt si allen an den lîp./ daz si immer ritters wurden lût”, Pz 117, 19-23).

¹⁷⁵ “O que o jovem pensou, também falou/ seria Deus. Pois/ senhora Herzeloide, a rainha/ assim descreveu sua forma luminosa” (“Der knappe wände, swaz er sprach./ ez wære got, als im verjach/ frou Herzeloide, diu künegin./ dô si im undrschiet den liechten schîn”, Pz 122, 21-24).

¹⁷⁶ “der liute vil bî spotte sint./ tôren cleidr sol mîn kint/ ob sîme liechten lîbe tragn”

¹⁷⁷ Segundo Horst Wenzel, o sintagma “*clâre*” pertence a uma série de metáforas relacionadas à luz que

Em que momento Parzival passa a ser um caval(h)eiro? Se até então Parzival não é visto e nem se apresenta como um caval(h)eiro, é a educação que o tornará um. Embora o sangue lhe corra nas veias, Parzival precisa passar por um período de aprendizado, tanto físico/corporal quanto mental, visto que “educação cortês e cultura cortês são manifestadas em corpos corteses”¹⁷⁸ (Bumke, 1999: 96). Durante esse período, a personagem Gurnemanz figur a como mentor e instrutor, ensinando ao protagonista todos os códigos necessários para se tornar cortês e caval(h)eiro: “eu me conscientizei,/ que sua instrução/formação é necessária” (Pz 171, 14-15)¹⁷⁹. Se é necessário o aprendizado de toda e qualquer forma de cortesia, não se pode afirmar que as virtudes necessárias para o reconhecimento de alguém como caval(h)eiro sejam natas. Sendo assim, elas fazem parte de um código, que delimita e cerceia quem faz parte dessa comunidade. Caso a interpretação tenda para defini-las como ideal, vale ressaltar que essas virtudes não são únicas de caval(h)eiros e nem os delimitam em última instância, pois são qualidades de um bom cristão acima de qualquer fato. Visto que essas já aparecem em diversas vidas de santos anteriores à tradição da épica cortês, encarar a cavalaria cortês apenas pelo viés do ideário não dá conta da diversidade discursiva de toda a produção medieval. Nem todo caval(h)eiro nasce assim e nem todo caval(h)eiro é um bom cristão. Levando em conta que a cortesia e a atividade da cavalaria são, sobretudo, aprendidas, alguém está cortês e está caval(h)eiro, ou seja, não se pode falar dessas categorias como qualidades inerentes, mas sim como um estado basicamente incorporado através da educação/formação.

Parzival é um bom cristão? Pelo fato da personagem acreditar que os caval(h)eiros encontrados na floresta sejam o Deus cristão, há de se perguntar que imagem de Deus Parzival tem. Antes de se ser sagrado caval(h)eiro por Artur, Deus é para ele alguém especial, mas sem que isso influencie seus atos e nem o defina como um cristão, visto que a escolha da mãe de criá-lo na floresta o afasta de qualquer ligação com a corte e nisso qualquer ligação com o universo cristão. Sua única imagem de Deus, até então, é fornecida pela mãe, que o define como “a aparência luminosa”¹⁸⁰ (Pz 122, 24) e “mais

apontam para os atributos da nobreza como o brilho (Wenzel, 2009: 100).

¹⁷⁸ “Höfische Bildung und höfische Kultur werden am höfischen Körper manifest”

¹⁷⁹ “ich bin wol innen worden,/ daz ir râtes dürftic sît”

¹⁸⁰ “den liechten schîn”

claro que o dia”¹⁸¹ (Pz 119, 19). A mesma ainda ensina a Parzival que Deus é refúgio: “[filho] a ele debes suplicar, quando em necessidade:/ Sua fidelidade nunca negou ao mundo ajuda”¹⁸² (Pz 119, 23-24). Entretanto, se até então Parzival poderia ser defendido como um caval(h)eiro exemplar por alguns estudiosos devido à sua inocência e, assim sendo, considerado até mesmo um bom cristão, essa interpretação perde força no momento em que o já sagrado caval(h)eiro declara seu ódio a Deus; abjurando assim contra Este e provando estar longe de ser um bom cristão: “eu também trago um ódio enorme contra Deus”¹⁸³ (Pz 461, 9). Lembremos aqui da *zwîvel*: única característica da qual um caval(h)eiro deve manter distância. Parzival se encontra, assim, em um estágio liminal, entre-fronteiras. Ele transita entre dois espaços: o cortês-cristão, pois além de sua linhagem também já fora educado cortesmente, e o não-cristão, pois nega Deus.

Quem Parzival se torna? Assim como se despiu de suas roupas de parvo e incorporou a armadura de caval(h)eiro, Parzival deve despir-se de seu orgulho e ódio e vestir-se com armadura da compaixão e do amor/fé, para poder tornar-se o rei do Graal. O encontro na Sexta-Feira Santa com o heremita Trevrizent, seu tio, marca a mudança definitiva do protagonista. Ao confessar seu distanciamento de Deus e seu ódio contra este, Parzival é capaz de reconhecer seus erros e se arrepender. O eremita aconselha ao jovem a se penitenciar – “agora siga meu conselho:/ tome penitência pela mácula/ e cuide até o seu fim/ para que o trabalho/zelo aqui cure/ para permitir lá a paz de sua alma”¹⁸⁴ (Pz 499, 26-30) – e absolve-o de seus pecados¹⁸⁵ – “no acolhedor [encontrou] a libertação dos pecados”¹⁸⁶ (Pz 501, 17). Desta forma, Parzival se encontra preparado para assumir suas atribuições como rei de uma estirpe sagrada. O parvo torna-se caval(h)eiro, que nada lembra um modelo idealizado de masculino, mas sim um indivíduo em processo de formação e aprendizado, que tem seus conflitos, longe da perfeição de todo e qualquer ideal. O caval(h)eiro torna-se o rei do Graal. A figura

¹⁸¹ “*nocht lieht demer der tac*”

¹⁸² “*flêhe in umb dine nôht:/ sîn triwe der werlde ie helfe bôt*”. Cf. também toda a passagem Pz 119, 17-28, na qual Parzival pergunta a Herzloyde o que é Deus e a mãe tece sua explicação.

¹⁸³ “*ouch trage ich hazzes vil gein gote*”

¹⁸⁴ “*nû volge mîner ræte:/ nim buoze für missewende/ und sorge et umb dîn ende,/ daz dir dîn arbeit hie erhol,/ daz dort diu sêle ruowe dol*”

¹⁸⁵ Marina Münkler assevera que a absolvição dos pecados, neste caso, é um “ato performativo de fala” (“*ein performativer Sprechakt*”), que no decorrer da Idade Média adquiriu legitimidade somente através dos atos de padres: “da perspectiva institucional, um ato de fala de absolvição é inválido, se não for realizado por um padre” (“*Aus institutioneller Sicht ist der Sprechakt der Lossprechung ungültig, wenn er nicht von einem Priester vollzogen wird*”, Münkler, 2010: 148, Nota 44).

¹⁸⁶ “*in der wirt von sünden schiet*”

desse rei pode ser aqui interpretada, sim, como um modelo de idealização do bom monarca cristão. Seu reinado corresponde, assim, ao princípio descrito por Ernst Kantorowicz (1957) dos “dois corpos do rei”: a imortalidade de Parzival é assegurada através de seu *status* como rei do Graal, mas ao mesmo tempo, seu corpo terreno é mortal.¹⁸⁷ Contudo, através das forças místicas do Graal, o rei adquire de fato uma forma de imortalidade (como é o caso de Titurel, que é mantido vivo pelos poderes do Graal, Pz 501, 19 – 502, 22)¹⁸⁸.

Há a busca pelo Graal? Se Parzival está predestinado a ser o novo rei do Graal, como inscrito na pedra (“deve vir um caval(h)eiro”, Pz 483, 21),¹⁸⁹ não há qualquer busca, pelo menos na narrativa de Wolfram. O que Parzival considera uma busca pelo Graal, parece na verdade ser um processo de aprendizado apenas. Parzival precisa amadurecer em caráter e fé em Deus para poder completar o ciclo que o fará chegar ao Graal. Seus atos, gestos e falas precisam estar de acordo com o corpo nobre que lhe foi dado ao nascer, para isso o herói precisa incorporar o *habitus* cortês-caval(h)eirosco.

Onde está o modelo de caval(h)eiro ideal? O que a leitura do texto de Wolfram nos mostra é que não há apenas um modelo de masculino, mas sim construções variadas acerca do masculino. Parzival, o protagonista, está longe de ser uma figura idealizada; seus contornos nos atentam para a diversidade de discursos que se propagaram durante os séculos XII e XIII, por vezes consonantes e noutras conflitantes e dissonantes. Parzival é um protagonista desorientado – “como o começo do ano acontece/ ou como o número de semanas procede:/ ou até mesmo como os dias são chamados,/ isto é para mim desconhecido”, Pz 447, 21-24),¹⁹⁰ que vaga por florestas, comete erros. Entre a visita ao Castelo do Graal e seu retorno triunfal ao mesmo, Parzival se assemelha a um vagante, que erra por florestas. Ao contrário do burgo/castelo, que é o centro de todo o universo cortês, inclusive a própria corte de Artur, a floresta representa o ermo “não-

¹⁸⁷ Em comparação ao corpo místico de Cristo, o “corpo místico do rei [se refere] à comunidade de súditos políticos” (“der mystische Körper des Königs auf die Gemeinschaft der politischen Untertanen”, Giese, 1992: 85).

¹⁸⁸ De acordo com a interpretação de Waltraud Fritsch-Rößler, Titurel representa o corpo místico do rei: “O corpo político-simbólico é ‘transferido’ para Titurel” (“Der politisch-symbolische Körper wird ‘ausgelagert’ auf Titurel”, Fritsch-Rößler, 2002: 131). Assim sendo, Fritsch-Rößler conclui: “O rosto sempre jovem de Titurel ‘é’ a face eterna do reino concedido por Deus” (“Das immer junge Gesicht Titurels ,ist‘ das ewige Antlitz des von Gott verliehenen Königtums”, Fritsch-Rößler, 2002: 133).

¹⁸⁹ “dar solde ein rîter komn”

¹⁹⁰ “wie des jâres urhap gestêt/ ode wie der wochen zal gêt. /swie die tage sint genant,/ daz ist mit allez unbekant”

civilizado”,¹⁹¹ um lugar liminal, que se distancia da corte e se aproxima do desconhecido. Na linha tênue entre natural e cultural,¹⁹² a floresta representa “um mundo estranho, que está fora da natureza delimitada, domesticada pela mão do homem, que ameaça a civilização como um ‘mundo paralelo’”¹⁹³ (Schnyder, 2003: 288). Evidenciando que a floresta é concebida como um mundo paralelo ou um lugar liminal, é para lá que se voltam as personagens que querem “fugir” do universo cortês, como Herzeloide, Sigune e Trevrizent.

Desta forma, a trajetória desse protagonista assemelha-se a um rito de passagem,¹⁹⁴ no qual a personagem Parzival encaixa-se no papel de um neófito, pois está sendo “iniciado” no universo da cortesia e na arte da cavalaria. Gurnemanz e Trevrizent atuam, assim, como instrutores, que limitam e modificam o comportamento do caval(h)eiro. O encontro com os caval(h)eiros no meio da floresta motiva Parzival, impulsiona o jovem a romper sua relação com a mãe e, conseqüentemente, com sua infância na floresta, caracterizando assim um rompimento. Com isso, Parzival abandona a vida ‘infantil’ sob o zelo materno e se aventura em terras até então por ele desconhecidas. Nessa nova fase, Parzival está vestido de tolo e desta forma é visto pelos outros: uma inversão de seu *status* originário, já que sua linhagem é nobre. Mesmo quando toma posse da armadura vermelha de Ither e de seu cavalo, pois tombara o caval(h)eiro em combate, não é reconhecido como verdadeiro caval(h)eiro; seu *status* ainda é o de um estranho. Parzival compreende-se como caval(h)eiro por estar vestido como tal, mas a roupa de tolo, que ainda está sob a armadura, denuncia desarmonia. Somente após passar pelas instruções fornecidas por Gurnemanz é que Parzival é capaz de ser reconhecido como caval(h)eiro (“comportamento e sinais

¹⁹¹ Segundo Ulrich Mattejiet, a tradição medieval adotou tanto a imagem da floresta como um local sinistro, tanto como um lugar acolhedor (Mattejiet, 2003: 1945).

¹⁹² Vale ressaltar, como Mary Douglas já o fizera, que o conceito de natural já é determinado culturalmente (Douglas, 2004: 104, 106). Em relação ao universo medieval, mais especificamente ao corpo nobre, Udo Friedrich assevera que o mesmo se encontra justamente na linha entre natural e cultural, na medida em que a contraposição de categorias como natureza (mais especificamente, animalidade/violência) e cultura (no sentido de disciplina/socialização) pode ser constantemente verificada (Friedrich, 2009: 44-45). Sendo assim, natural no contexto aqui discutido representa o não-civilizado, o que está fora dos princípios disciplinadores/socializadores, ou seja, das construções sociais, aproximando-se assim, da interpretação de Friedrich.

¹⁹³ “eine fremde Welt, die außerhalb der von menschlicher Hand bestimmten, domestizierten Natur liegt, der als ›Nebenwelt‹ die Zivilisation bedroht.”

¹⁹⁴ Essas concepções remetem diretamente ao trabalho de Arnold van Gennep sobre *Les Rites de Passage* (1909) e a recepção e revisão da temática por Victor Turner (1969).

caval(h)eirescos,/ seu corpo trazia com educação/forma”, Pz 179, 14-15).¹⁹⁵ Contudo, mais um detalhe delata o despreparo e a impossibilidade de total integração no universo do Graal: Parzival entende mal o conselho de Gurnemanz para que não faça perguntas desnecessárias (“Não debes perguntar demais”, Pz 171, 17),¹⁹⁶ e estando no Castelo do Graal não formula a tão esperada pergunta ao tio Anfortas: a pergunta que o libertaria de todo sofrimento e elevaria Parzival ao *status* de rei do Graal. Novamente, Parzival é levado a errar pela floresta, até o seu encontro com o eremita Trevrizent, que incita a sua mudança interior e a incorporação por completo do *habitus* caval(h)eiresco-cristão. Parzival encontra-se, portanto, pronto para formular a pergunta libertadora e ascender ao trono do Graal. Sua reintegração à sociedade completa-se com sua coroação, visto que passa anos vagando pela floresta.

Compreender a cavalaria, aquela “desenhada” por Wolfram em sua obra *Pazival*, como um rito de passagem com sucessivos ritos de separação e (re)integração, permite compreender com mais clareza quem é a personagem Parzival. O caminho desse caval(h)eiro é repleto de sofrimento, seja do seu próprio ou através da experiência com o sofrimento alheio (Fleury: 2006): a perda do amado de sua prima Sigune, o ferimento que nunca cicatriza de seu tio Anfortas e a dor do tio Trevrizent pela doença do irmão, são alguns dos exemplos. A trajetória desse protagonista nos atenta para o fato de haver um processo contínuo de ressignificação dos modelos masculinos de caval(h)eiros, longe da estagnação proposta por alguns críticos literários e historiadores através de suas análises de modelos ideais. Não há apenas um único modelo, mas sim modelos diversificados de masculino que permeiam os variados discursos. Ao distar a idealização absoluta, as personagens de Wolfram (não apenas Parzival) permitem visualizar elementos entrelaçados de diversos discursos, ora beirando o religioso, ora repetindo ou contradizendo o cortês.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRANDT, Rüdiger. *Grundkurs germanistische Mediävistik*. München: Wilhelm Fink, 1999.

¹⁹⁵ “rittrs site und rittrs mâl/ sîn lîp mit zûhten fuorte”

¹⁹⁶ “Iren sult niht vil gevrâgen”

BUESCU, Maria Gabriela. *Perceval e Galaaz, cavaleiros do Graal*. Lisboa: Instituto de Cultura Portuguesa / Bertrand, 1991 (Biblioteca Breve).

BUMKE, Joachim. *Höfische Kultur: Literatur und Gesellschaft im hohen Mittelalter*. Munique: DTV, 2002.

BUMKE, Joachim. Höfischer Körper-Höfische Kultur. In: HEINZLE, Joachim (org.). *Modernes Mittelalter: Neue Bilder einer populären Epoche*. Leipzig: Insel, 1994. pp. 67-102.

COSTA, Ricardo da. Apresentação. In: LLULL, Ramon. *O livro da ordem de cavalaria*. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, 2002.

CURTIUS, Ernst Robert. O “sistema de virtudes do cavaleiro”. In: _____. *Literatura européia e Idade Média Latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec / Edusp, 1996. pp. 633-654.

DOUGLAS, Mary. *Ritual, Tabu und Körpersymbolik. Sozialanthropologie Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*. 4ª edição. Frankfurt am Main: Fischer, 2004.

DUBY, Georges. A propósito do Amor Chamado Cortês. In: DUBY, Georges. *Idade Média, Idade dos Homens: do amor e outros ensaios*. Tradução de Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. p. 59-65.

EHRISMANN, Gustav. Die Grundlagen des ritterlichen Tugendsystems. *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsches Mittelalter*, Volume 56, p. 137-216, 1919.

FLECKENSTEIN, Josef. *Vom Rittertum im Mittelalter: Perspektiven und Probleme*. Goldbach: Keip, 1997.

FLEURY, Katharina Mertens. *Leiden lesen: Bedeutungen von compassio um 1200 und die Poetik des Mit-Leidens im ‚Parzival‘ Wolframs von Eschenbach*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2006.

FLORI, Jean. Cavalaria. Tradução de Lênia Márcia Mongelli. In: LE GOFF, Jacques et SCHMITT, Jean-Claude (org.). *Dicionário temático do ocidente medieval I*. Tradução de Hilário Franco Júnior et alii. São Paulo: EDUSC, 2002. p. 185-199.

FRIEDRICH, Udo. Grenzmetaphorik. Zur Interferenz von Natur und Kultur in mittelalterlichen Körperdiskursen. *DVjs* 83, p. 26-52, 2009.

FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud. Kastriert, blind, sprachlos: Das (männliche) Geschlecht und der Blick in Wolframs ›Parzival‹. In: FRITSCH-RÖSSLER, Waltraud (org.). *Frauenblick, Männerblick, Frauenzimmer: Studien zu Blick, Geschlecht und Raum*. St. Ingbert: Röhrig Universitätsverlag, 2002. p. 111-163 (Mannheimer Studien zur Literatur- und Kulturwissenschaft 26).

GIESEY, Ralph E.. Was für zwei Körper? *Tumult: Schriften zur Verkehrswissenschaft*, Volume 16, p. 79-93, 1992.

KANTOROWICZ, Ernst H.. *The King's two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton/New Jersey: Princeton University Press, 1957.

KORTÜM, Hans-Henning. *Menschen und Mentalitäten: Einführung in Vorstellungswelten des Mittelalters*. Berlin: Akademie, 1996.

LEXER, Matthias. *Mittelhochdeutsches Taschenwörterbuch*. Stuttgart: Hirzel, 1992.

- LLULL, Ramon. *O livro da ordem de cavalaria*. Tradução de Ricardo da Costa. São Paulo: Giordano, 2002.
- MATTEJET, Ulrich. Wald: literarische und kulturgeschichtliche Bedeutung. *Lexikon des Mittelalters*. Munique: DTV, Volume VIII, p. 1944-1946, 2003.
- MÜLLER, Jan-Dirk. *Höfische Kompromisse: Acht Kapitel zur höfischen Epik*. Tübingen: Max Niemeyer, 2007.
- MÜLLER-HAGENDORN, Silke. *Höfische Kultur des hohen Mittelalters: eine Hypertext – Studie mit Modellen – Mediävistische Erläuterung*. Karlsruhe, 2001. In: <http://digbib.ubka.uni-karlsruhe.de/volltexte/1000005842>. Data de acesso: 21 de junho de 2011.
- MÜNKLER, Marina. Buße und Bußhilfe: Modelle von Askese in Wolframs von Eschenbach *Parzival*. *DVjs*, Volume 84/2, p. 131-159, 2010.
- POLENZ, Peter von. *História da língua alemã*. Tradução de Jaime Ferreira da Silva e António Almeida. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1973.
- SCHNYDER, Mireille. *Topographie des Schweigens. Untersuchungen zum deutschen höfischen Roman um 1200*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003 (Historische Semantik 3).
- SPINA, Segismundo. *A cultura literária medieval*. São Paulo: Ateliê Editorial, 1997.
- TURNER, Victor. *The Ritual. Structure and Anti-Structure*. 2ª edição. New Brunswick/London: Aldine Transaction, 2008.
- VAN GENNEP, Arnold. *Übergangsriten (Les rites de passage)*. 3ª edição. Tradução de Klaus Schomburg e Sylvia M. Schomburg-Scherff. Frankfurt am Main: Campus, 2005.
- WENZEL, Horst. *Frauidienst und Gottesdienst. Studien zur Minne-Ideologie*. Berlin: Erich Schmidt, 1974.
- WENZEL, Horst. *Hören und Sehen, Schrift und Bild: Kultur und Gedächtnis im Mittelalter*. Munique: C. H. Beck, 1995.
- WENZEL, Horst. *Spiegelungen: Zur Kultur der Visualität im Mittelalter*. Berlin: Erich Schmidt, 2009.
- WENZEL, Horst. Partizipation und Mimesis: Die Lesbarkeit der Körper am Hof und in der höfischen Literatur. In: Gumbrecht, Hans Ulrich et Pfeiffer, K. Ludwig (org). *Materialität der Kommunikation*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988. p. 178-202.
- WOLFRAM VON ESCHENBACH. *Parzival*. Auf der Grundlage der Handschrift D. Organizado por Joachim Bumke. Tübingen: Max Niemeyer, 2008 (ATB 119).

CONTINUIDADE DISCURSIVA: O DISCURSO ÓRFICO NA ESCATOLOGIA APRESENTADA NO FÉDON DE PLATÃO

Roger Ribeiro da Silva¹⁹⁷

Resumo: Corpo e alma formam a base constituinte do homem ocidental desde ao menos o século VI antes de Cristo, e permanecem como instâncias presentes no pensamento ocidental ainda hoje. Alguns embates entre a Neurociência e a Psicanálise vêm, entretanto, pondo este binômio à prova. De acordo com alguns neurocientistas, o homem teria apenas uma constituição biológica, negando a subjetividade encontrada no objeto de pesquisa psicanalista, a psique¹⁹⁸. Movidos por tal discussão, propomos mapear cronologicamente as visões dualistas do homem na gênese do pensamento ocidental, tendo como recorte temporal o extenso período que se inicia com o surgimento desse *discurso*¹⁹⁹ junto ao Culto de Mistérios Órficos (séc. VI a.C.) e culmina na obra cristã de Agostinho de Hipona (séc. V d.C.). O presente trabalho tem como foco, no entanto, os escritos de Platão, esboçando os resultados parciais de uma pesquisa com objetivos maiores.

Abstract: Body and mind make constituting base of the occidental man since at least the VI century before Christ, and remain like instances present on occidental thought still today. Some argumentations between neuroscience and psychology come, however, putting this binomial to the test. According to some neuroscientists, the man would have just a biological constitution, denying the subjectivity found on the research object from psychology, the psyche. Driven by such discussion, we propose chronologically mapping the dualist views of man on the genesis of occidental thought, having as a temporal cut the extensive period that begins with the merge of this speech together with the Cult of the Mystery Orphic (VI century before Christ) and pikes on the Christian work of Augustine of Hippo (V century after Christ.). The presented work focus on, however, the writings of Plato, sketching partial results of a research with bigger objectives.

1. Introdução

Corpo e alma formam a base constituinte do homem ocidental desde ao menos o

¹⁹⁷ Graduado em História pelo Centro Universitário Augusto Motta e Graduando em Letras: Português-Grego pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, Pós-graduado (*lato sensu*) em História Antiga e Medieval pela Faculdade de São Bento do Rio de Janeiro e pós-graduando (*lato sensu*) em Filosofia Antiga pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. rogersilva@ufrj.br.

¹⁹⁸ ALBERTI, 2003.

¹⁹⁹ Compreendemos por “discurso” a materialização de uma ideologia. Como comunicação independente do meio utilizado, o discurso faz comunicar aquilo que é elaborado por um sujeito apoiado pela ideologia (ORLANDI, 2005: 31-75).

século VI antes de Cristo, e permanecem como instâncias presentes no pensamento ocidental ainda hoje. Alguns embates entre a Neurociência e a Psicanálise vêm, entretanto, pondo este binômio à prova. De acordo com alguns neurocientistas, o homem teria apenas uma constituição biológica, negando a subjetividade encontrada no objeto de pesquisa psicanalista, a psique²⁰⁰. Movidos por tal discussão, propomos mapear cronologicamente as visões dualistas do homem na gênese do pensamento ocidental, tendo como recorte temporal o extenso período que se inicia com o surgimento desse *discurso*²⁰¹ junto ao Culto de Mistérios Órficos (séc. VI a.C.) e culmina na obra cristã de Agostinho de Hipona (séc. V d.C.). O presente trabalho tem como foco, no entanto, os escritos de Platão, esboçando os resultados parciais de uma pesquisa com objetivos maiores.

Tendo Michel Foucault como referencial teórico, procuraremos apontar o *princípio da autoria* encontrado no *discurso* dualista presente no *Fédon* de Platão, e destacar que o mesmo não é o autor do *discurso* dualista apresentado. Foucault²⁰² não entende a figura do autor como um indivíduo falante que pronunciou ou escreveu o *discurso*, mas sim como o princípio de agrupamento do *discurso*, como unidade e origem de suas significações, como foco de sua coerência. Com isso, posicionamos Platão como aquele que usufrui do *princípio da autoria* – “um indivíduo que se põe a escrever um texto no horizonte do qual paira uma obra possível retomando por sua conta a função de autor²⁰³” – e não autor do *discurso* dualista encontrado no *Fédon*, por não deter em sua obra a origem das significações discursivas. Na obra de Platão, o novo em relação ao *discurso* dualista não está no que é dito, mas no acontecimento de sua volta, no fazer ressurgir um *discurso* anterior em um período posterior. Buscaremos, com este trabalho, encontrar os pontos de influxo que demonstram uma continuidade discursiva do imaginário órfico à obra de Platão. Foucault nos aponta, ainda, que possamos classificar o *Fédon* como continuidade discursiva de um *discurso fundador*²⁰⁴, pois, segundo

²⁰⁰ ALBERTI, 2003.

²⁰¹ Compreendemos por “discurso” a materialização de uma ideologia. Como comunicação independente do meio utilizado, o discurso faz comunicar aquilo que é elaborado por um sujeito apoiado pela ideologia (ORLANDI, 2005: 31-75).

²⁰² FOUCAULT, 2009: 26.

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ De acordo com Foucault, é denominado discurso fundador o que expõe uma ideia pela primeira vez (*Idem*, 2009: 23).

Foucault²⁰⁵, os *discursos* podem ser divididos entre os que detêm o novo e os que glosam, repetem ou comentam, sendo o *Fédon* um glosar da escatologia presente no *hiéros lógos*²⁰⁶ órfico.

Tendo por premissa que o Culto de Mistérios Órficos foi a origem ocidental do *discurso* dualista, propusemos dividir nosso trabalho em três etapas, sendo a primeira uma breve dissertação sobre os principais pontos do imaginário do culto. Em uma segunda parte procuraremos estudar as polêmicas que giram em torno da documentação selecionada, atribuindo ao nosso posicionamento premissas para melhor entender o ponto de confluência entre o *discurso fundador* e o de Platão. Por fim, produziremos um embate textual entre os fragmentos do culto e outros, retirados das obras do filósofo ático.

2. O Culto de Mistérios Órficos

“A primeira concepção de pós-morte parece ter sido a de uma sobrevivência limitada no túmulo”, como afirma a professora Rita Codá²⁰⁷. O culto aos mortos e a busca de conforto tumular pode ser encontrado em inúmeras sociedades antigas, tanto na Europa quanto no Antigo Oriente próximo, sempre com o intuito de confortar aqueles que não mais se encontravam entre os vivos. O judaísmo se mantinha como exceção: a tradição primitiva da cultura hebraica não trazia uma noção clara sobre além-túmulo, e não encontramos nas tradições eloístas ou jeovistas²⁰⁸ indícios de uma crença no pós-morte. Somente os textos posteriores à confecção do Texto Sacerdotal²⁰⁹ (397 a.C.) esboçam uma escatologia. São estes as produções já helenizadas dos livros de: Isaías, 66:24 (concluído em 250 a.C.); Daniel, 12:2 (167/167 a.C.) e Eclesiastes, 9: 3-12 (250/190 a.C.)²¹⁰.

Os poemas Homéricos e a obra de Hesíodo *representam* claramente a concepção arcaica de existência tumular helênica, destacando um mundo subterrâneo e tenebroso (Hades), governado por um déspota divinal e habitado pelas sombras dos que um dia foram homens dotados de vida.

²⁰⁵ *Idem*, 2009: 28.

²⁰⁶ Discurso (lógos) sagrado (hiéros) de uma doutrina religiosa que se materializou pela escrita.

²⁰⁷ SANTOS, 2005: 18.

²⁰⁸ CAMPBELL, 2004: 92.

²⁰⁹ *idem*.

²¹⁰ Datação defendida pela École biblique de Jérusalem (Bíblia de Jerusalém, 2008: 2177-2179).

Contudo, também é passível de identificação a existência, nessas sociedades, mas ainda tendo os hebreus como exceção, de alternativas que possibilitariam um melhor além-túmulo para membros da nobreza, do clero ou da aristocracia guerreira. São indícios dessa distinção a prática da mumificação dos faraós no Egito ou os mitos sobre os Campos Elíseos, destinados aos deuses e heróis gregos que não pereceram nas batalhas de Tebas e Tróia²¹¹. Entretanto o sincretismo entre práticas orientais e religiosidade helênica proporcionou o surgimento, não somente de uma escatologia entre os judeus, mas também de religiões ou cultos de mistérios que, como destacado anteriormente, propuseram no Ocidente (Grécia inicialmente, mas estendendo-se a todo o Mediterrâneo antigo pelos processos de helenização e romanização, consecutivamente) meios de ascensão do homem comum à bem-aventurança encontrada nos Elíseos.

O Culto de Mistérios Órficos foi um movimento religioso surgido na Grécia Arcaica do século VI a.C., ligado aos ensinamentos de Orfeu. Esse culto de mistérios estabelece um paralelismo em relação à religião oficial da pólis grega, pois se caracteriza como uma recusa à ordem social estabelecida pelo sistema político-religioso da religião pública²¹². Esta opção religiosa impõe aos seus seguidores uma escolha subjetiva e individual, dependente de uma decisão pessoal do indivíduo em busca de salvação através de uma aproximação com a divindade, tendo por base a busca por uma melhor existência no pós-morte, que a religião oficial não pode oferecer²¹³.

O gênero de vida prescrito pelo culto definia-se por um número de privações que de certa forma elevavam os iniciados ao estatuto de mediadores entre o profano e o sagrado. A vida órfica (*bios orphikos*) é descrita por Brandão²¹⁴, em conformidade com o que fora anteriormente dito por Detienne²¹⁵, como uma doutrina em que se encontram: a crença no dualismo do Homem; na metempsicose (ciclo de reencarnações); na punição de faltas cometidas em vida, no Hades; na glorificação final da psique no Elíseos; na proibição contra o assassinio (de homens e animais) e no vegetarianismo, sempre em busca da *kátharsis* (purificação)²¹⁶. Tringali²¹⁷ complementa as nossas

²¹¹ SANTOS, 2005: 19.

²¹² DETIENNE, 1988: 174.

²¹³ BURKERT, 1992: 25.

²¹⁴ BRANDÃO, 1991: 160-161.

²¹⁵ DETIENNE, 1988: 175.

²¹⁶ BRANDÃO., 1991: 160-161.

informações sobre a vida do neófito órfico, afirmando que aos dogmas correspondia uma moral, uma ascese, uma mística e uma liturgia.

No entanto, de acordo com Guthrie²¹⁸, a vida órfica refere-se, quase que exclusivamente, à abdição de carne animal na alimentação ou em sacrifícios, um aspecto que, para Detienne²¹⁹, constituiu um rompimento de uma das perspectivas de comunicação que havia na religião pública entre homem e divindade(s): o elo de comensalidade dos banquetes e sacrifícios. Nos anos 90, o autor afirma que a vida órfica se resumia ao exercício constante para a santidade e ao cultivo de técnicas de purificação, a fim de promover uma separação dos demais, daqueles que não se privam dos assassínios e da mácula²²⁰.

Enxergamos como arquétipo de todo esse sistema de crenças uma das narrativas mais encontradas na documentação órfica, escrita por Calímaco e Eufóron. Trata-se da história de um Dioniso Zagreu, primogênito de Zeus (rei dos deuses e senhor do trovão) e Perséfone (esposa de Plutão e filha de uma relação incestuosa de Zeus com sua irmã, Reia-Deméter), e filho mais querido do senhor dos deuses²²¹. Enciumada pelo amor de seu esposo por um filho que não fora gerado em seu ventre, Hera (esposa de Zeus e rainha dos deuses) ordenou aos titãs que raptassem e matassem o menino-deus. Os titãs despedaçaram o menino, cozeram e devoraram-no como em um banquete sacrificial²²². Após o banquete, em que deixam somente poucas partes do menino, incluindo seu coração (recolhidas posteriormente por seu irmão, Apolo), os titãs são fulminados por um raio enviado pelo pai enfurecido de Dioniso. Entramos então no ponto culminante do mito, pois das cinzas dos titãs nasceria a humanidade. Os órficos acreditavam na dupla natureza do Homem: a primeira seria a natureza titânica, a qual descenderia das cinzas dos titãs – perfazendo o corpo carnal do indivíduo –, e a segunda seria descendente das cinzas do menino Dioniso, que teria sido fulminado juntamente com seus algozes, por se encontrar ingerido nos mesmos. Essa segunda natureza perfaz a psiquê do Homem, imortal e divina²²³.

²¹⁷ TRINGALI, 1990.: 21-22.

²¹⁸ GUTHRIE, 1991: 198-200.

²¹⁹ DETIENNE, 1988: 174-175.

²²⁰ DETIENNE, 1991: 94-95.

²²¹ BURKERT, 2002: 20-25.

²²² BRANDÃO, 1991: 160-165.

²²³ *idem*.

Brandão²²⁴ acrescenta o medo derivado da crença na metempsicose, vindo no assassinato de animais o assassinio de uma psique encarnada, e no sacrifício sangrento uma atitude similar à dos Titãs. Ambas as crenças são destacadas no papiro encontrado em Dérvinie, datado do século V a.C. Complementamos, então, com a visão de Detienne²²⁵, que, ao descrever a recusa do sacrifício como uma suposta negação do mito de Prometeu, informa que nessa negação encontra-se a abstenção de todo o sistema político-religioso da religião poliade grega, e igualmente da sua concepção de homens e deuses como seres separados. Estamos de acordo em que o efeito dessa negação, somado à crença de que a psique humana é uma parte do próprio Dioniso, é o inevitável atrito com o pensamento religioso oficial grego no período Clássico.

O Culto de Mistérios Órfico teria trazido, para seus adeptos, mudança de paradigma na concepção religiosa da pólis grega, com inúmeros pontos de divergência. O principal ponto de diferença seria a sua cosmogonia, que se baseava em uma nova forma de ver a criação do cosmos, mesmo que ainda partindo de um princípio caótico como em Hesíodo. Em sua teogonia, o Culto de Mistérios Órficos traz uma abordagem diferenciada da criação dos deuses, e explica a tão necessária relação do “um” com o “todo” no mundo grego, utilizando Zeus como o princípio e a regência de todas as “coisas”. Destaca-se, e com grande importância, a sua antropogonia, informando que o homem se origina das cinzas dos titãs e do menino Dioniso Zagreu, tendo, portanto, um corpo impuro, que serve de cárcere para uma alma divina e imortal. Contudo, o ponto alto dessa diferença, e o mais fascinante no pensamento religioso órfico, é a sua escatologia, que divide o Hades em três pontos, para onde se destinam os mortos de acordo com um critério moral de julgamento de seus feitos em vida.

3. Órficos, Pitagóricos e Platão

Ao se iniciar um estudo como o nosso se faz necessário tomar partida em discussões polêmicas. Discussões estas que nascem de questionamentos como: se encontramos variações narrativas nos mitos escatológico-éticos platônicos, como podemos identificar qual realmente seria a visão do autor? Se for aceito a todos como representações da

²²⁴ *idem*.

²²⁵ DETIENNE, 1988: 175-176.

filosofia de Platão, entráramos em outra polêmica: em qual encontramos o pensamento final de Platão? O que nos leva a necessidade de dividir cronologicamente a obra do filósofo. Outro ponto problemático é apontar os caminhos que levam elementos órficos ao centro da obra de Platão. Teria ele sido iniciado, ou fora com o contato com os pitagóricos que Platão conheceu elementos do Culto de Mistérios Órficos? O que nos leva a uma quarta polêmica: Como separar o que há de realmente órfico do que há de pitagórico no *discurso fundador*?

Iniciaremos respondendo ao problema da cronologia – problema este que se arrasta desde a antiguidade, mas ao qual nos prenderemos em discutir as visões contemporâneas. Duas são as tendências básicas quanto a abordagem platônica, sendo a primeira uma defesa da unidade na obra de Platão, empreendida desde inícios do século XIX por autores como Schleiermacher, e que ainda tem força em círculos como a da escola de Tübingen, e os muitos outros defensores da existência de “doutrinas não-escritas” na obra de Platão. A segunda abordagem nasce com Karl Friedrich Herman no início do século XX, defendendo uma visão evolucionista e afirmando mudanças de opinião no decorrer da vida de Platão. Lewis Campbell fez essa visão ganhar força a partir de seus estudos sobre o *Sofista* e o *Político*, publicados em 1867. Com a chegada dos estudos estilométricos de Dittenberger e Constantin Ritter, esta visão se tornou ainda mais forte²²⁶.

Contudo optamos por uma terceira alternativa às clássicas. Em 1996, Charles H. Kahn inova com *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form*, no qual apresentou um trabalho discordante, mas que também, absorvera elementos de ambas as tendências anteriores. Khan discorda da visão unitarista – ao afirmar que a filosofia de Platão teria motivações pedagógicas para apresentar sua obra em um desenvolvimento, e não uma imobilidade, ao logo dos diálogos – assim como da visão desenvolvimentista – por não aceitar mudanças de opinião ao decorrer da vida literária de Platão. Khan defende um modo misto de classificação que se propõe a explicar as diferenças teóricas na obra de Platão como instrumento de preparação para exposição de uma filosofia una ao seu fim, seguida da exposição e colocação de críticas a mesma²²⁷.

²²⁶ PINHEIRO, 2001: 179-180.

²²⁷ ARAÚJO, 2000: 252.

Kahn aponta a existência de um grupo de diálogos, escritos em um gênero literário já conhecido na Grécia, que teriam conteúdos complementares e que dariam alicerce ao leitor para compreender uma metafísica transcendente e com severo ideal moral socrático exposto em um trabalho final. Neste grupo encontramos *Apologia*, *Críton*, *Íon*, *Hispas Menor*, *Górgias*, *Menexeno*, *Laques*, *Cármides*, *Eutifron*, *Protágoras*, *Ménon*, *Lísias*, *Eutidemo*, *Banquete*, *Crátilo* e o *Fédon*, como textos preparatórios para a *República*, onde seria exposto o cume de toda a teoria metafísica de Platão. O *Parmênides* iniciaria o grupo detentor das críticas à teoria anteriormente defendida. Ao analisar a documentação será mais bem exposta a importância deste trabalho para a defesa de nossos argumentos²²⁸.

Seguimos com a próxima polêmica: teria Platão tido contato com o Culto de Mistérios Órficos por meio de iniciação? Vã seria uma afirmação nossa de tal acontecimento. Não dispomos de documentação para afirmar um contato direto de Platão com o culto, e só podemos afirmar o contato do filósofo com elementos do *discurso* órfico por meio de seu estreito contato com os pitagóricos magno-gregos. Também para responder a essa questão recorreremos a Charles Kahn²²⁹, que afirma, em seu *Pitágoras e os Pitagóricos: uma breve história*, o contato de Platão com o pitagorismo, destacando sua amizade com Arquitas de Tarento – importante estadista de sua cidade, famoso matemático e membro de uma confraria de pitagóricos. O *Fédon* destacaria, segundo a visão do autor, o contato com o conhecimento dos pitagóricos, não somente por apresentar no diálogo o contato de Sócrates com dois pitagóricos tebanos (Símias e Cebes), mas também por apresentar um conteúdo mais próximo dos ensinamentos de Pitágoras²³⁰. Não à toa fora este o diálogo escolhido para o presente trabalho. Sua escolha foi, por nós, feita devido a forte relação com o pitagorismo em sua temática, demonstrado no mito de transmigração da alma.

Uma última polêmica nos aguarda: o que há de realmente órfico nos ensinamentos pitagóricos sobre a transmigração da alma que Platão conheceu? Esta questão a muito permeia a academia, muitos defenderam a *metempsychose*²³¹ como elemento órfico que

²²⁸ *Idem*.

²²⁹ KAHN, 2007: 61.

²³⁰ *Idem*: 72; 76.

²³¹ Teoria de transmigração da Alma após a morte em um círculo ilimitado de reencarnações.

fora absorvido pelos pitagóricos²³². Assim como, muitos outros defenderam um caminho de mão inversa²³³. Optamos, porém, pela argumentativa de Casadesús²³⁴. De acordo com este, desde o princípio os círculos pitagóricos já apresentavam a noção de que a alma perdura trás a morte e que transmigra de uns seres a outros, sejam animais ou vegetais. Esta noção teria servido como um sistema harmônico para demonstrar a existência de uma continuidade universal dos seres. Contudo fora com os órficos que este sistema dotou-se de uma escatologia ética. A ideia de que o corpo seria um cárcere onde a alma estaria encerrada devido a uma falta cometida no passado teria sido absorvida do mito órfico de Dioniso Zagreus, da mesma forma a *vida órfica* descendida do arquétipo deste mito. No entanto, por serem apolíneos, receberam as concepções éticas, mas se mantiveram impermeáveis ao mito e aos rituais órfico-dionisíacos. Dentro da resposta a esta polêmica nasce outra: Como sustentar que Platão obteve conhecimento dos elementos míticos culto, não adotados por pitagóricos, sem defender sua iniciação?

O Culto de Mistérios Órficos transpassou – do mesmo modo como os poemas de Homero, Hesíodo e dos teatrólogos – a barreira da oralidade. Seu corpus documental conta não somente com material iconográfico, como também, um considerável material literário. Defendemos o contato de Platão a estes ensinamentos norteados pelo testemunho do próprio filósofo, que menciona mendigos e videntes que carregavam consigo uma profusão de livros de Orfeu ou Museu²³⁵. Este e os apontamentos anteriores nos são úteis para podermos apresentar nossa análise da documentação defendendo o uso de Platão de uma escatologia ética repleta de elementos órficos – que chegaria ao seu domínio por meio de estudos pitagóricos e de religiosidade popular – na constituição do *Fédon* e tendo por finalidade preparar seus leitores para uma conclusão no Mito de Er²³⁶.

4. Os Resultados da Aplicação da Metodologia

²³² Alberto Bernabé Pajares expõe uma lista em suas notas de *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*, onde constam: Rohde (1907), Rathman (1933), Guthrie (1935), Nilsosn (1935), Linforth (1941) e Bluck (1961).

²³³ Na mesma obra Bernabé lista: Lobeck (1839), Festugière (1936), Wilamowitz (1959), Casadio (1991), Claus (1981), Zh mud (1997), Tortorelli Ghidini (2000), Brisson (2000) e Bremmer.

²³⁴ BERNABÉ, A; CASADESÚS, F. *Orfeo y la Tradición Órfica: un reencuentro*. In: Bernabé, A. *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.

²³⁵ PLATÃO. *República*, 364b-365a.

Antes mesmo de apresentar os resultados da aplicação metodológica, faz-se necessário expor as formas com as quais nos propusemos a analisar o *discurso* contido no texto, que se norteia pelo conceito de *representação*²³⁷ desenvolvido pelo professor Roger Chartier. Foi enquanto representações do social que o *discurso* encontrado no texto de Platão foi analisado. As representações do social não são de forma alguma *discursos* neutros, e ainda, segundo o autor, produzem estratégias e práticas que tendem a impor uma autoridade aos demais, por elas menosprezados. O efeito imediato disso é o de legitimar um projeto reformador ou justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas²³⁸. O *Fédon* tem como finalidade o disciplinado ou doutrinamento da comunidade de aprendizes, o que nos leva seguidamente a considerar essas representações como as matrizes de *discursos* e práticas induzidas pelos ensinamentos filosóficos que representam. De acordo com Chartier²³⁹: “mesmo as representações coletivas mais elevadas só têm uma existência, isto é, só o são verdadeiramente, a partir do momento em que comandam atos”. Logo, sua objetividade se encontra na construção do mundo social e, como tal, torna-se evidente a definição contraditória das identidades dos destinatários do diálogo (leitores de Platão, mas ainda assim, cidadãos de Atenas), segundo os preceitos filosóficos do mestre.

Tomando por princípio que o *Fédon* é uma representação dos preceitos filosóficos encontrados junto aos estudiosos de uma confraria filosófica (Academia de Platão), e como tal faz presente, em Atenas, uma doutrina não popular, no sentido de não ser comum a toda a população. Conclui-se então que ela teve de ser escrita de forma legível aos seus destinatários, já que estes seriam iniciados em preparação para atingir o grau pedagógico da *República*. É interessante lembrar aqui que não há texto fora do suporte que lhe permite ser lido e que não há compreensão de um escrito, qualquer que seja que não dependa das formas pelas quais atinge o leitor²⁴⁰. Assim sendo, o autor do diálogo teve de se preocupar em utilizar signos e argumentos presentes na cultura dos destinatários para tornar eficaz a sua apresentação e a sua retórica – “uma antiga

²³⁶ PLATÃO. *República*, 614b-621b.

²³⁷ A representação é dar a ver uma coisa ausente, o que supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado; por outro lado, a representação é como a exibição de uma presença, como apresentação pública de algo ou de alguém (CHARTIER, 1990: 20).

²³⁸ CHARTIER, 1990: 17.

²³⁹ *Ibid*: 18.

tradição”²⁴¹.

De acordo com Chartier²⁴², no ponto de articulação entre o mundo do texto e o mundo do sujeito coloca-se necessariamente uma *teoria da leitura* capaz de compreender a apropriação do leitor e a sua condução a uma nova norma de compreensão de si próprio e do mundo. O autor utilizou então não somente os princípios do Culto de Mistérios Órficos para tornar compreensível a sua argumentação doutrinal, como também reafirmou em seu comentário a autoridade contida nos escritos do culto, já legitimados dentro da estrutura sócio-cultural helênica. As práticas através das quais o leitor se apropria do texto são histórica e socialmente visíveis. A leitura é um ato concreto de interpretação que depende não somente do escrito como também das competências do leitor – neste caso específico, alunos da Academia que ainda não estão no estágio necessário para a leitura da *República*. O autor então teria optado pela utilização de princípios órficos – que haviam chegado através de indícios encontrados nas obras pitagóricas e, ou, por escritos exotéricos órficos –, em sua reafirmação de uma doutrina escatológica, em contraposição ao pensamento comunal políade.

Transpassadas as barreiras da documentação podemos nos aprofundar no *Fédon*. O diálogo é o mais místico e, neste sentido, o mais explicitamente órfico de todos. Trata-se de um encontro entre Fédon – um discípulo de Sócrates – e membros de uma confraria pitagórica de Fliunte²⁴³. No encontro é pedido a Fédon que relate a última conversa de Sócrates, conversa a qual se dá com dois pitagóricos tebanos como interlocutores. Cebes e Símiás seriam dois membros da confraria de Tebas e alunos de Filolau, certamente se tratavam de dois seguidores da escola dos *mathematikoi*, e ignorantes das concepções mais místicas dos *akousmatikoi*²⁴⁴. Defendemos, pois, Sócrates testemunha a filiação de seus companheiros a Filolau, da mesma forma que se encontra abismado por estes não terem aprendido sobre os destinos das almas com seu mestre²⁴⁵.

²⁴⁰ CHARTIER, 1991: 182.

²⁴¹ Termo utilizado por Platão para se referir ao Culto de Mistérios Órficos – como será mais bem exposto a frente – já que este era bem conhecido em Atenas devido a circulação de sacerdotes, mendicantes, do culto.

²⁴² *Ibid*, 1990: 24.

²⁴³ Fliunte era uma cidade localizada no noroeste da Argólida, no Peloponeso.

²⁴⁴ Os *akousmatikoi* deveriam ser os que preservavam fielmente a tradição ritual e do tabu alimentar, certamente os mais místicos e parelhos aos ensinamentos órficos. Afirmavam que a escola rival não descenderia de Pitágoras, mas sim de Hipaso, um pitagórico renegado precedente de Filolau. Já os *mathematikoi* aceitavam a filiação dos *akousmatikoi* ao mestre, contudo afirmavam serem mais pitagóricos devido ao desenvolvimento da matemática (JÂMBLICO in: KAHN, 2007: 32-33).

²⁴⁵ PLATÃO. *Fédon*, 61d-61e.

Em um cenário dramático em que é encenada uma conversa tematizada pela morte do mestre, Platão decorre toda uma argumentativa em defesa de uma escatologia-ética, motivada pelas inquietações dos pitagóricos ignorantes ao tema, que procuravam entender a tranquilidade de Sócrates frente à morte. O texto inicia-se com uma grande defesa por parte de Sócrates de que o filósofo não deve temer a morte, mas sim aceitá-la festivamente por ser este o momento em que a alma se separa do corpo, tornando-se livre²⁴⁶. E já em seu início a personagem invoca a dogmática órfica em seu auxílio:

Aparentemente, continuou Sócrates, isso carece de lógica; mas o fato é que tem a sua razão de ser. Aquilo dos mistérios, de que nós homens, nos encontramos numa espécie de cárcere que nos é vedado abrir para escapar, afigura-se-me de peso e nada fácil de entender. Uma coisa, pelo menos, Cebes, me parece bem enunciada: que os deuses são nossos guardiões, e nós, homens, propriedades deles. Aceitas esse ponto?²⁴⁷

Na passagem é informado de que nós nos encontramos em um cárcere no qual não devemos nos livrar – sendo esta, a meu ver, a proibição do suicídio –, muito significativo já que viver faz parte do aprendizado contido no ciclo de reencarnações defendido por todo o diálogo. Contudo não é nesse ponto que nos atentaremos, mas sim no termo *cárcere* (*sêma*). No *Crátilo*, Platão se vale do mesmo termo relacionando-o ao corpo, afirmando ser o termo uma criação dos órficos, o que relaciona o mistério citado na passagem anterior ao orfismo:

Uns afirmam que o corpo (*sôma*) é a sepultura (*sema*) da alma, por estar a alma em vida sepultada no corpo, ou então, por ser intermédio do corpo que a alma dá expressão ao que quer manifestar (*semainei*), é muito apropriado esse mesmo nome (*sêma*) com o significado de sinal, que lhe foi dado. Porém que me parece mais provável é que foram os órficos que assim o denominaram, por acreditarem que a alma sofre castigo pelas faltas cometidas, sendo o corpo uma espécie de receptáculo ou prisão, onde ela se conserva (*sôzetai*) até cumprir a pena cominada; nessa hipótese não será preciso alterar uma só letra²⁴⁸.

Em sua sequência Sócrates expõe que uma antiga tradição já ensinava aos homens que o destino de suas almas poderia ser bom ou ruim de acordo com seus feitos em vida²⁴⁹. É exposto que esses feitos estão diretamente ligados pela oposição entre a busca por prazeres referentes ao corpo, e a busca pelo conhecimento, que enriquece a alma através da filosofia. Uma busca não pode ser feita em conjunto com a outra, para que a alma possa conhecer o real é necessário que ela afaste-se do corpo, evitando com ele

²⁴⁶ *Idem*, 64c.

²⁴⁷ *Idem*, 62b-62c.

²⁴⁸ *Ibid.* *Crátilo*, 400c.

qualquer comércio²⁵⁰. Este olhar negativo em relação ao corpo que Sócrates afirma já está relacionado com uma antiga tradição, se posicionará ainda mais próximo da dogmática órfica em 66b-66d, onde o corpo é o responsável por:

[...] porque enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, [...]. Não têm conta os embaraços que o corpo nos apresenta, pela necessidade de alimentar-se, sem falarmos nas doenças intercorrentes que são outros empecilhos na caça da verdade. Com amores, receios, cupidez, imaginações de toda espécie e um sem-número de banalidades, [...]. Mais ainda: guerras, dissensões, batalhas, suscita-as exclusivamente o corpo com seus apetites. Outra causa não tem as guerras senão o amor do dinheiro e dos bens que nos vemos forçados a adquirir por causa do corpo, visto sermos obrigados a servi-lo.

Mais evidenciado será essa aproximação com o orfismo se nos apoiarmos na forma como este argumento se apresenta nas *Leis*, em que a natureza do corpo é titânica e, assim como no mito do despedaçamento de Dioniso, já citado, é responsável pelos atos maléficos dos homens:

A continuação desta liberdade poderia vir a não querer se submeter às autoridades e como consequência disto, negar obediência a um pai, uma mãe, pessoas de idade, e perto do final, pretender não estar submetido às leis e em ultimo caso, despreocupar-se dos juramentos, fidelidades e, em geral, dos deuses, manifestando e imitando a chamada “antiga natureza titânica”, chegamos de novo aquela mesma condição e passando uma vida penosa sem nos livrarmos, nunca, das desgraças.²⁵¹ Irritado contra eles, Zeus, os [Titãs] fulminou com o raio, e do resíduo dos vapores emitidos por eles se produziu a matéria da que nasceram os homens. Por isso está proibido suicidar-se [...] porque nosso corpo é de Dioniso, já que somos de fato uma parte dele, se estamos formados pelo resíduo dos Titãs que comeram sua carne²⁵².

Após este momento Sócrates inicia uma das suas argumentativas em defesa da imortalidade da alma. Neste *argumento dos contrários*²⁵³ o autor novamente recorre ao Culto de Mistérios Órficos para iniciar sua defesa, norteados pela metempsicose:

Estudemo-lo, pois, sob o seguinte aspecto: se as almas dos mortos se encontram ou não se encontram no Hades? Conforme antiga tradição, que ora me ocorre, as almas lá existentes foram daqui mesmo e para cá deverão voltar, renascendo dos mortos. A ser assim, e se os vivos nascem dos mortos, não terão de estar lá mesmo nossas almas? Pois não poderiam renascer se não existissem, vindo a ser essa, justamente, a prova decisiva, no caso de ser possível deixar manifesto que os vivos de outra parte não procedem senão dos mortos. Se isso não for verdade, teremos de procurar outro argumento²⁵⁴.

²⁴⁹ *Idib. Fédon*, 63c.

²⁵⁰ *Idem*, 64d-65c.

²⁵¹ *Ibid. Leis*, 701c.

²⁵² OLIMPIDORO. *Fédon*. 1,3. In: BERNABÉ, 2003: 194.

²⁵³ PLATÃO. *Fédon*, 70c-72e.

²⁵⁴ *Idem*, 70c-70d.

A metempsicose apresentada como originária de uma antiga tradição é muito próxima a dogmática das placas encontradas em Ólbia, no sul da Rússia. Uma série de placas de ossos com cerca de seis centímetros descobertas onde fora a colônia grega de Mileto, estes cartões de identificação órficos soterrados na ágora da cidade trariam em um dos seus exemplares um conteúdo muito próximo a tradição acima citada, pondo novamente o orfismo no diálogo platônico:

Vida morte vida – verdade – Dioniso órficos; verso – em branco²⁵⁵.

Este também será a base do *argumento da reminiscência* presente no *Ménon* e também no *Fédon*²⁵⁶. No *argumento da afinidade*²⁵⁷ Platão aproxima a alma humana às divindades, ainda que não as igualasse – o que demonstra a existência de um *efeito metafórico*²⁵⁸ na obra – e explica que para que esta venha a conviver na presença dos deuses, deve ela, viver de forma filosófica – um segundo efeito de metáfora, mas com relação à vida órfica e ao entendimento dos adeptos do culto de que todo homem também é Dioniso. Contudo Platão retoma o tema logo após descrever algumas das punições aos não filósofos – ao descrever o retorno destes do Hades para o ciclo de transmigrações da alma –, e ao retomar informa que o homem pode vir a pertencer à *raça dos deuses*, caso este tenha praticado Filosofia e vivido uma vida pura:

Para a raça dos deuses não é permitido passar os que não praticam a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria²⁵⁹.

O que nos remete – sem nos prender a uma leitura comentada *line by line* do *Fédon*, desnecessária a defesa de nossa hipótese – ao conteúdo de mais alguns fragmentos órficos, as Lâminas de Ouro encontradas em necrópoles das cidades da Magna Grécia, Roma, Creta e Tessália, em um intervalo temporal que vai de 400 a.C (Hipômio) ao século II d.C (Roma). Nelas encontramos um conteúdo pedagógico que tem por princípio recordar o morto de sua iniciação e dos ensinamentos rituais do culto. O texto de uma das lâminas encontradas na cidade magno-grega de Turi reflete bem o conteúdo

²⁵⁵ GAZZINELLI, 2007: 85.

²⁵⁶ *Ibid.* *Fédon*, 73a-77a.

²⁵⁷ *Idem*, 78b-81a.

²⁵⁸ Conceito criado pela prof^a. Eni P. Orlandi, que consiste em afirmar que a Memória Discursiva presente em texto pode vir a ter seu sentido alterado ao longo de gerações discursivas, apresentando modificações geradas por adequamentos do texto a outras problemáticas culturais (Orlandi, 2005: 73-75). Memória Discursiva: O saber discursivo que torna possível todo dizer e que retorna sob a forma do pré-construído, o já dito que está na base do dizível, sustentando cada tomada da palavra (Orlandi, 2005: 31).

²⁵⁹ PLATÃO *Fédon*, 82c.

órfico na passagem do *Fédon* citada acima:

Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos infernos, Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses e divindades. Assim, pois, eu suplico ser de sua raça afortunada. Servi a pena relativa às obras em nada justas, Sobreveio-me ou a Moira ou o Fulgurante com relâmpagos ²⁶⁰.

No parágrafo seguinte²⁶¹ nos deparamos com a afirmação da existência de dois caminhos no Hades, um direcionado aos que sabem por aonde vão e outro aos leigos. Esta relação entre os caminhos e os ensinamentos pode ser facilmente comparada aos ensinamentos órficos se tivermos como base seguinte passagem:

Ao chegar a alma ao Hades, nada mais leva consigo a não ser a instrução e a educação, justamente, ao que se diz, o que mais favorece ou prejudica o morto desde o início de sua viagem para lá.²⁶²

Se juntarmos as duas passagens, entenderemos que ao morto é necessário, além de uma vida pura, os conhecimentos topográficos para percorrer o reino dos mortos com a certeza de escolher o caminho correto. Contudo este conhecimento só pode ser adquirido por meio de uma iniciação e de uma educação escatológica proveniente da Filosofia – primeira passagem – ou dos mistérios – segunda passagem. É este o ponto ao qual novamente podemos recorrer a uma lâmina órfica como testemunho da preexistência desta dogmática junto aos órficos:

Este dito da Memória é sagrado: quando, por ventura, você for morrer, vá para as casas bem-aventuradas do Hades: há na direita uma fonte, junto desta está um cipreste branco. Ali as almas dos mortos descem e se refrescam. Dessa fonte, não vá muito perto. Em seguida, você encontrará água fria escorrendo a partir do lado da Memória: os guardiões que lá estão, estes lhe perguntarão, em frases secas, o que procura nas trevas do Hades sombrio. Diga: “Sou filha da Terra e do Céu estrelado e estou seca de sede e pereço. Concedam-me rapidamente água fria que escorre do lado da Memória para beber.” Então lhe interrogarão por parte do Rei dos Infernos e lhe darão de beber do lago da Memória. E você, tendo bebido, irá pelo caminho sagrado pelo qual os outros iniciados e báquicos seguem, renomados.²⁶³

Outro ponto em comum com a lâmina acima aparece em Platão, o tema da sede. No *Fédon* é destacada a existência de uma lagoa chamada *Aquerúsia*, nas profundezas da terra, para onde vão as almas da maioria das pessoas antes de reencarnarem em animais²⁶⁴, isto ocorre com os que dentre os que passaram pelo julgamento foram classificados como tendo uma vida mediana. Passaram lá o tempo necessário para

²⁶⁰ GAZZINELLI, 2007: 78.

²⁶¹ PLATÃO. *Fédon*, 82d.

²⁶² *Idem*, 107d.

²⁶³ GAZZINELLI, 2007: 73.

²⁶⁴ PLATÃO. *Fédon*, 113a.

pagarem seus pecados ou usufruírem de suas boas ações²⁶⁵. Uma narrativa muito próxima se encontra no Mito de Er²⁶⁶, onde após passar por julgamentos, punições ou agrados, a alma dos que tiveram uma conduta mediana segue por uma planície árida (*Plánicie do Lethe* – Esquecimento), para por fim, se refrescar no rio da *Despreocupação*. Os mais leigos bebem afoitos e se esquecem de toda a sua vida passada, enquanto os mais sábios pouco bebem e retêm seus conhecimentos iniciáticos. Assim a temática da sede encerra e descrição do destino das almas dos não iniciados de conduta mediana, em que estes, após terem esquecido seus atos e estando despreocupados em relação às vidas passadas, podem então retornar ao ciclo de reencarnação.

O tema da reencarnação também pode ser visto em mais uma lâmina de ouro funerária, Turi III, onde o ciclo das reencarnações é um ciclo doloroso e de pesado lamento:

Venho dentre os puros, ó pura Rainha dos infernos, Eucles e Eubuleu, bem como outros deuses imortais. Assim, pois, eu suplico que possamos ser de sua raça afortunada. Mas a Moira me sobreveio e outros deuses imortais [...] e o Fulgurante com relâmpagos. Vei para longe do ciclo de doloroso e pesado lamento. Subi na desejada coroa²⁶⁷ com pés velozes. Afundei sob o seio da senhora, Rainha Ctônica. Desci da desejada coroa com pés velozes. Afortunado e bem-aventurado, que seja divino em oposição à mortal²⁶⁸.

Contudo nos falta trabalhar o que ocorre com os iniciados e puros. Estes, como já demonstrado, se juntam aos deuses em sua raça, e segundo Platão – se novamente aceitarmos o argumento de Kahn, em que a *República* seria para onde aponta os diálogos anteriores, incluindo o *Fédon* – gozariam de uma vida livre dos corpos, e com isso do ciclo de reencarnações e sofrimento²⁶⁹, em constante banquete com os deuses²⁷⁰. Tema também abordado por outra lâmina órfica, Pelina I:

Ora você morre, ora nasce, três vezes afortunado neste dia. Diga a Perséfone que o próprio Baco o libertou. Touro, no leite saltou, imediatamente no leite saltou. Carneiro caiu no leite. Você tem vinho, feliz honra, e, sob a terra, esperam-lhe os ritos que outros afortunados celebram²⁷¹.

Desta forma podemos apresentar o *Fédon* como uma leitura pré-requisitar para a

²⁶⁵ *Idem*, 113d-113e.

²⁶⁶ *Ibid. República*, 614b-621b.

²⁶⁷ Pode ser aceito que a coroa represente as dificuldades impostas aos iniciados (CARRATELLI, Giovanni Pugliese. *Les Lamelles d'or orphiques*. Paris: Les Belles Letres, 2003, p. 100).

²⁶⁸ GAZZINELLI, 2007: 79-80.

²⁶⁹ *Ibid. Fédon*, 114c.

²⁷⁰ *Ibid. República*, 363.

leitura da *República*; escrito de forma a facilitar o aprendizado de um pensamento escatológico-ético diferenciado da religiosidade da pólis, mas já conhecido de pitagóricos e órficos; ainda que apresentando modificações discursivas, o conteúdo do *Fédon* não pode ser aceito como inovador por contar com outro *discurso* como base estrutural. O *Fédon* seria então uma transposição platônica do pensamento escatológico-ético órfico para uma roupagem filosófica com o intuito de instruir discípulos em ascensão a um conteúdo mais profundo encontrado na *República*. O que nos permite dizer que Platão se vale dos preceitos órficos não somente para expor a sua filosofia como consecutiva de estudos em linhas pitagóricas, mas também por serem estes elementos órficos, pressupostos de menor grau de dificuldade aos seus alunos em formação.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Carolina. Resenha do livro: *Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form* de Charles Khan. Rio de Janeiro: Kléos, nº 4, 2000, p. 251-258. Disponível em: <http://www.pragma.kit.net/kleos/K4/K4-CarolinaAraujo.pdf>. Acesso em: 7 de set. 2010.

BERNABÉ, Alberto. “Parmenides y El orfismo”. In: *Textos Órficos y Filosofía Presocrática: Materiales Para Una Comparación*. Madrid: Trota, 2003.

_____. Platon y el Orfismo. In: *Seminario Orotava de Historia de la Ciencia*. Madrid: 213-234.

_____. *Hieros Logos: Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid: Ediciones Akal, 2003.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*, vol.II. Petrópolis: Vozes, 1991.

BURKERT, Walter. *Antigos cultos de mistério*. São Paulo: EDUSP, 1991.

_____. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Lisboa: Calouste, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: Mitologia Ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CARRATELLI, Giovanni Pugliese. *Les Lamelles d'or Orphiques*. Paris: Les Belles Letres, 2003.

CARVALHO, Silvia Maria S. *Orfeu, Orfismo e viagens a mundos paralelos*. São Paulo: Unesp, 1990.

²⁷¹ GAZZINELLI, 2007: 80-81.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: Entre Práticas e Representações*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1990.

_____. *O Mundo Como Representação*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. São Paulo, 1991. SIELO. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v5n11/v5n11a10.pdf>. Acesso em: 02 nov. 2009.

CHATELET, François; DETIENNE, FESTUGIERE, Andre J.; Marcel; RICCEUR, Paul; VIDAL-NAQUET, Pierre. *Grécia e Mito*. Lisboa: Gradiva, 1988.

DETIENNE, Marcel. *A escrita de Orfeu*. Rio de Janeiro: Zoar, 1991.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Ed. Loyola, 2009.

GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. *Fragmentos Órficos*. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais, 2007.

GUTHRIE, W. K. C. *Orfeo y la religión griega*. Buenos Aires: EUDEBA, 1970.

JONES, Peter V. *O Mundo de Atenas: Uma Introdução à Cultura Clássica Ateniense*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

NETO, Walter Nascimento. Destino da Alma – Destino da Pólis: Religião Políade, Orfismo e Suas Relações Com a Cidade. *Revista de Estudos Filosóficos e Históricos da Antiguidade*. Brasília, 2007. Disponível em: <http://www.antiguidade.org>. Acesso em: 31 out. 2009.

ORLANDI, Eni P. *Análise de Discurso*. Campinas: Pontes, 2005.

PINHEIRO, Marcos Reis. *A abordagem de Platão*. Rio de Janeiro: Cadernos de atas da Anpof, nº 1, 2001, p. 175-180. Disponível em: <http://www.puc-rio.br/parcerias/sbp/pdf/25-marcos.pdf>. Acesso em: 07 set. 2010.

SANTOS, Rita de Cássia Codá dos. *Epitáfios Gregos – A função conativa no epigrama fúnebre: o apelo à eternidade*. Rio de Janeiro: HP Comunicação Editora, 2005.

TRINGALI, Danti. O orfismo no mundo helenístico. In: CARVALHO, Silvia Maria S. *Orfeu, Orfismo e Viagens a Mundos Paralelos*. São Paulo: Ed. Unesp, 1990. pp. 21-22.

VALASCO, Francisco diez. *Religión, rito e iconografía del paso al más allá en la Grecia Antigua*. Madri: Trotta, 1995.

**“E TODOS PROMETERAM VOLUNTARIAMENTE MORRER PELA FÉ”: O
PROLONGAMENTO DO IDEAL DE CRUZADA MEDIEVAL NA CONQUISTA
DE MÉXICO-TENOCHTITLÁN (1519 -1521)²⁷²**

Guilherme Queiroz de Souza²⁷³

Resumo: Este artigo analisa a manifestação do ideal de cruzada medieval na conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521). Com este propósito, apresentamos a perspectiva cruzadística em algumas de suas variantes: o discurso de lutar em nome de Deus, a demonização dos inimigos e as *hierofanias* (formas de manifestação do sagrado entre os homens). Para tanto, empregamos como *corpus* documental principalmente os relatos de alguns “soldados-cronistas” que participaram da expedição.

Abstract: This article analyses the presence of crusader’s medieval ideal in the Mexico-Tenochtitlan conquest (1519 -1521). To this effect, we presented the crusader’s perspective in some of his variants: the discourse of fighting in the name of God, the enemy’s demonization and the *hierofanias* (ways in which the sacred takes place among men). For this, we utilized as documental *corpus* principally the report of some “chroniclers-soldiers” who participated of the expedition.

1. O discurso cruzadístico na expedição cortesiana

[...] teníamos a Dios de nuestra parte y que a el ninguna cosa le es imposible, y que lo viesen por las victorias que habíamos habido, donde tanta gente de los enemigos eran muertos y de los nuestros ningunos [...] (CORTÉS, 1971: 40).

Y Cortés dijo: ‘Señores, sigamos nuestra bandera, que es la señal de la santa cruz, que con ella venceremos’. Y todos a una le respondimos que vamos mucho en buena hora, que Dios es la fuerza verdadera (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976: 107).

Assim o capitão da expedição hispânica Hernán Cortés (c. 1485-1547) se dirigiu aos soldados com o discurso que Deus acompanhava-os e que nada era impossível com Ele ao lado, bastava lembrar as vitórias obtidas e o número de inimigos mortos em

²⁷² Artigo apresentado no dia 14/10/2010 durante o V Fórum de Pesquisa e Pós-Graduação em História & XVI Semana de História, evento realizado na Universidade Estadual de Maringá (UEM) entre 13 e 15 de outubro de 2010.

²⁷³ Doutorando em História pela Universidade Estadual Paulista (UNESP/Assis). E-mail: guilhermehistoria@yahoo.com.br

comparação aos seus.

O “soldado-cronista” Bernal Díaz del Castillo (c. 1492-1584), por sua vez, relatou em sua *Historia verdadera* um dos pronunciamentos de Cortés aos conquistadores. Da mesma forma que a bandeira cortesiana descrita pelo conquistador Andrés de Tapia (c. 1496-1560)²⁷⁴, a exortação religiosa de cunho cruzadístico era encontrada nos discursos do capitão aos soldados.

Durante a conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521), repetidamente os “soldados-cronistas” se autodenominavam “*crístãos*”: “porque los dichos taxcaltecas en todos los rebates y reencuentros de guerra que los mexicanos hubieron con los cristianos les favorecieron y ayudaron [...]” (AGUILAR, 1988: 173). Ao mencionar a aliança hispano-tlaxcalteca²⁷⁵, o conquistador Francisco de Aguilar (1479-1571) deixa claro que os “espanhóis”²⁷⁶ eram os “*crístãos*”. De fato, o hábito de colocar a religião como principal identificador entre os “espanhóis” e os nativos (idólatras) é de suma importância, pois para muitos cronistas eles eram “os cristãos por excelência” (LAFAYE, 1991: 144-147).

Ao longo da expedição cortesiana, o discurso que os conquistadores utilizaram condizia com aquilo que os “espanhóis” realizavam. Tais pronunciamentos registrados nas fontes apresentam uma forte religiosidade, característica da mentalidade cruzadística, que exaltava a vitória militar dentro de uma perspectiva religiosa cristã.

²⁷⁴ “Amici, sequamur cruce[m], et si nos fide[m] habemus, vere in hoc signo vincesus” – TAPIA, Andrés de. *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: Historia 16, 1988, p. 67. Inscrição latina: “Amigos, sigamos a cruz, porque se tivermos fé, com este sinal venceremos”.

²⁷⁵ Trata-se da coalizão estabelecida (em setembro de 1519) entre os “espanhóis” e os tlaxcaltecas, principais inimigos dos mexicas. Inicialmente hostil aos invasores hispânicos, a Tlaxcala, *altepetl* (entidade político-territorial autônoma), era formada pela união de quatro centros nahuas – Ocotelolco, Quiahuitlan, Tepecticpac e Tizatlan – independentes de México-Tenochtitlán. O resultado indefinido do confronto entre os tlaxcaltecas e os “espanhóis”, a grande baixa de índios, e a deserção por parte de algumas tropas tlaxcaltecas levou os dois lados a selar uma aliança. O intuito era combater o inimigo (mexica) em comum.

²⁷⁶ Escolhemos o termo “espanhóis” (entre aspas) em referência aos conquistadores provenientes da Hispânia. Contudo, ainda trata-se de uma imprecisão, pois existiam e existem particularismos regionais na Espanha, que a união entre Castela e Aragão em 1474 não conseguiu apagar. De fato, os homens que formavam a tropa de Cortés eram provenientes de regiões distintas culturalmente como a Biscaia (atual província do País Basco), Astúrias, Andaluzia e Extremadura: “hubo [na tropa cortesiana] [...] vizcaínos, montañeses, asturianos, portugueses, andaluces y extremeños” – AGUILAR, Francisco de. *Relación breve de la conquista de la Nueva España*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: Historia 16, 1988, p. 163. Apesar da imprecisão terminológica, escolhemos o termo “espanhóis” com o objetivo de facilitar nossa narrativa ao longo desse trabalho, já que o termo está solidamente consagrado pela historiografia e uma diferenciação rígida de cada grupo (castelhanos,

Nos relatos analisados, observamos esse ideal presente, como, por exemplo, na invocação dos santos, já que para “respaldar a mentalidade de cruzada, os oradores recorrem aos personagens bíblicos” (COSTA, 1998: 180).

Ao analisar o mesmo *corpus* documental que nós com uma abordagem quantitativa,²⁷⁷ Bernard Grunberg identificou que no vocabulário dessas crônicas existe uma frequência elevada de menções ao termo “Deus”. A alta presença numérica desse termo (2,63% do léxico total) e de suas conotações (fé, cruz, etc.) indica a profunda religiosidade dos conquistadores: Deus fortalece, protege, inspira, conforta, recompensa, comanda, etc. (GRUNBERG, 1985: 17-19). Servir fielmente ao propósito do Todo-poderoso era uma obrigação essencial:

Cortés respondió porque quiero hacer primero lo que manda Dios Nuestro Señor, que es en el que creemos y adoramos, y a lo que le envió el rey nuestro señor, que se quiten sus ídolos y que no sacrifiquen ni maten más hombres, ni hagan otras torpedades malas que suelen hacer, y crean en lo que nosotros creemos, que es un solo Dios verdadero (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976: 132).

No entanto, já notamos uma ruptura nesse tipo de narrativa. Com efeito, desde o final da Idade Média, ela apresenta sinais de um crescente interesse pelo particularismo, característica do Renascimento (exaltação dos personagens reais). Assim, ocorre uma descontinuidade entre as narrativas da conquista de México-Tenochtitlán e a maioria das narrativas cruzadísticas medievais, que evidenciavam, quantitativamente falando, uma maior frequência no registro de aparições de nomes bíblicos nas crônicas²⁷⁸.

Não obstante, essa diminuição gradativa, causada talvez pela influência do Renascimento, precisa ser matizada. Tal ressalva deve ser proposta porque até mesmo o cronista (considerado *humanista*) Francisco López de Gómara (1511-1566)²⁷⁹ foi um

andaluzes, leoneses, etc) seria demasiadamente desnecessária.

²⁷⁷ “A abordagem quantitativa funda-se na frequência de aparição de certos elementos na mensagem” – BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1994, p. 114.

²⁷⁸ O Prof. Dr. Ricardo da Costa descreve algumas características dos textos cruzadísticos medievais, exemplificando-as após a análise de uma crônica cristã, a *Conquista de Lisboa aos mouros em 1147*: “o maior número de citações de personagens bíblicos em comparação com os personagens cruzados [...] indica uma clara preocupação com o conteúdo clerical nas passagens exortatórias. [...] Além disso, os personagens cruzados não são o centro da narrativa, e sim motivos para o desenrolar da história – por exemplo, não existe nenhuma descrição física deles. [...] estão inseridos apenas para que o cronista-presbítero desenvolva a idéia de guerra santa e cruzada” – COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998, p. 179-180.

²⁷⁹ Francisco López de Gómara estudou *Humanidades* na Universidade de Alcalá de Henares. Rapidamente, integrou o corpo docente da mesma instituição, ocupando a cátedra de *Retórica*. Logo depois, ordenado sacerdote, viajou para Roma e, entre 1531 e 1541, conviveu com alguns dos principais

autor que acreditou na importância da atuação direta dos personagens bíblicos como Santiago e a Virgem Maria na Conquista, diferentemente de alguns “soldados-cronistas” como Bernal Díaz (SOUZA, 2008: 04-05). Por outro lado, López de Gómara, capelão de Cortés (após 1541) e autor que nunca pisou em solo americano, também procurou destacar a ação do capitão (particularismo renascentista):

[...] españoles vieron pelear este día a Hernán Cortés afirman que nunca hombre peleó como él, ni acaudilló así a los suyos, y que él solo por su persona los libró a todos (LÓPEZ DE GÓMARA, 1954: 204-205).

O cristianismo, principalmente a ortodoxia católica, consistindo numa fé dogmática, fazia dos “espanhóis” homens tementes a Deus, dispostos a matar em nome Dele. Cortés não era exceção. Bernal Díaz descreve a religiosidade do principal protagonista da expedição:

[...] [Cortés] rezaba por las mañanas en unas horas y oía misa con devoción. Tenía por su muy abogada a la Virgen María, Nuestra Señora, la cual todos los fieles cristianos la debemos tener por nuestra intercesora y abogada, y también tenía a Señor San Pedro y Santiago y a Señor San Juan Bautista [...] (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976: 557).

Cortés era um homem de intensa fé. Ele procurava como líder da expedição, ou trazer para o “rebanho” os povos não convertidos ou combater os “infiéis” que recusavam o batismo, considerados inimigos de Cristo e do catolicismo (MADARIAGA, 1961: 95). Em sua *Segunda Carta*, o próprio Cortés deixa claro o papel de “bom cristão” que buscava:

Yo los animaba diciéndoles que mirasen que eran vasallos de vuestra alteza y que jamás en los españoles en ninguna parte hubo falta, y que estábamos en disposición de ganar para vuestra majestad los mayores reinos y señoríos que había en el mundo, y que demás de **hacer lo que como cristianos éramos obligados, en pugnar contra los enemigos de nuestra fe**, y por ello en el otro mundo ganábamos la gloria y en éste conseguíamos el mayor prez y honra que hasta nuestro tiempos ninguna generación ganó (CORTÉS, 1971: 39-40) (grifo nosso).

Na guerra contra México-Tenochtitlán, o auxílio divino era um componente importante para incentivar a tropa hispânica e inflamar o moral dos combatentes. Aqui, os conquistadores confiavam a segurança de suas vidas ao *Salvador* e aos santos, um significativo aliado psicológico (onipresença e onipotência divinas):

Crean vuestras reales altezas por cierto que **esta batalla fue vencida más por voluntad de Dios** que por nuestras fuerzas, porque para cuarenta mil hombres de guerra poca defensa fuera cuatrocientos que éramos nosotros

(CORTÉS, 1971: 17) (grifo nosso).

No fragmento acima, Cortés e os compiladores da *Primera Carta-Relación* assinalaram o desfecho de uma das primeiras batalhas dos conquistadores contra os nativos mesoamericanos. Nela, a vitória hispânica perante a imensa superioridade numérica dos inimigos era explicada pela vontade de Deus.

Cortés também tentou esclarecer a “justa causa” para realizar a campanha, principalmente quando esta se encontrava perigosamente ameaçada de malograr, após a desastrosa “*Noche Triste*”. Nesse episódio, os conquistadores foram expulsos de Tenochtitlán, o que resultou na primeira grande derrota europeia no Novo Mundo (30 de junho de 1520).

Desse modo, a Conquista apresentava sinais da noção cruzadística medieval, e a “justa causa” – a Cruzada – deveria ser defendida com o coração puro pelos soldados dispostos a morrer em nome da “verdadeira fé” (COSTA, 2004). Em sua *Tercera Carta*, Cortés relata que:

[...] **teníamos de nuestra parte justas causas y razones: lo uno, por pelear en aumento de nuestra fe** y contra gente bárbara, y lo otro, por servir a vuestra majestad, y lo otro, por seguridad de nuestras vidas, y lo otro, porque en nuestra ayuda teníamos muchos de los naturales nuestros amigos, que eran causas potísimas para animar nuestros corazones [...]. **Y todos prometieron de lo hacer y cumplir así, y que de muy buena gana querían morir por vuestra fe** y por servicio de vuestra majestad (CORTÉS, 1971: 106) (grifos nossos).

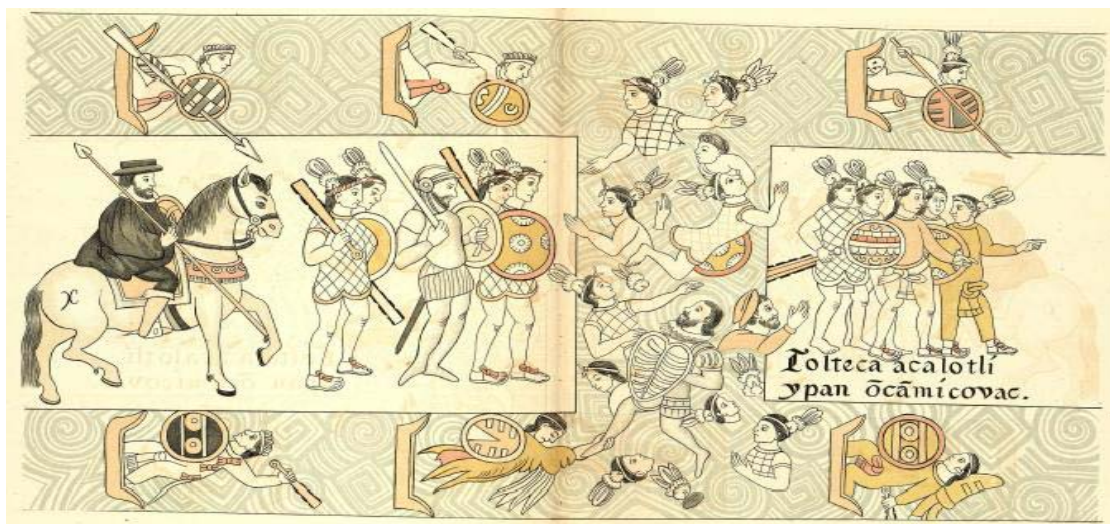


Fig. 1 - Lienzo de Tlaxcala, lâmina 18²⁸⁰.

²⁸⁰ Nela, está representada a famosa “*Noche Triste*”, ou seja, a retirada desastrosa dos “espanhóis” e seus aliados de Tenochtitlán, a primeira grande derrota europeia na América. A ilustração destaca a utilização dos mexicas de pequenas canoas para atacar a tropa hispano-tlaxcalteca no canal Tolteca, no lago

Após a derrota na capital mexicana, os “espanhóis” refugiaram-se na aliada Tlaxcala, onde Cortés preparou, em dezembro de 1520, um documento conhecido como “*Ordenanzas militares y civiles mandadas pregonar por don Hernando Cortés en Tlaxcala, al tiempo de partirse para poner cerco a México*”, antes de partir para o cerco final a Tenochtitlán. Nesse documento, Cortés demonstrou ao Imperador Carlos V (1519-1558) uma profunda motivação religiosa para concluir a Conquista:

[...] su principal motivo e intención sea apartar y desarraigar de las dichas idolatrías a todos los naturales destas partes, y reducirlos, o a lo menos desear su salvación, y que sean reducidos al conocimiento de Dios y de su santa fe católica; porque si con otra intención se hiciese la dicha guerra, sería injusta, y todo lo que en ella se hubiese obnoxio e obligado a restitución: e S. M. no tendría razón de mandar gratificar a los que en ellas sirviesen (CORTÉS, 1866).

Nas batalhas contra os mexicas, os conquistadores acreditavam na superioridade do cristianismo sobre o paganismo, no senso providencial da natureza da campanha demonstrado nas vitórias contra inimigos numericamente superiores, e no sentimento de que a recompensa alcançada no final compensava todas as dificuldades físicas (ELLIOTT, 1999: I; 167).

2. O discurso hierofânico cristão medieval e a demonização dos inimigos

Y túvose entre nosotros aquella contrariedad de tiempo [tempestade] que sucedió de improviso, como es verdad, por muy gran misterio y milagre de Dios, por donde se cree que ninguna cosa se comienza que en servicio de vuestras majestades sea que pueda suceder sino en bien (CORTÉS, 1971: 13-14).

Foi assim que os compiladores da *Carta de la Justicia y Regimiento* registraram um episódio que refletiu a perspectiva *hierofânica* na expedição. Quando os “espanhóis” pensaram em deixar a ilha de Cozumel, interpretaram o mau tempo como um sinal divino de que não era o momento adequado para o embarque. Para os conquistadores, o providencialismo estava ao lado deles e da monarquia católica que representavam.

As manifestações divinas eram entendidas pelos conquistadores como *hierofanias*, termo sugerido por Mircea Eliade para caracterizar as manifestações de realidades

Texcoco. Mais da metade dos conquistadores morreu nessa noite (muitos por afogamento devido ao peso das armaduras e do ouro que carregavam). Imagem disponível no *site* da Universidad Autónoma de Nueva León em: <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026177/1080026177.html>>. Acesso em 20/09/2009.

sagradas entre os homens, realidades que não pertencem ao nosso mundo.²⁸¹ Fundamentalmente na Idade Média, a percepção da realidade estava baseada no universo sacramental cristão, isto é, existia um pensamento eminentemente sacramental, para o qual toda a realidade mostra-se como um grande sacramento, “símbolo e sinal” (BOFF, 1975: 515).

De acordo com Leonardo Boff, a realidade de Deus manifesta-se sobretudo *transparente*, ou seja, ela perpassa todas as coisas através do mundo, e não somente está acima (*transcendente*) e em todas as coisas (*imanente*). Situada justamente no meio, entre a transcendência e a imanência, a transparência aparece “formando todo o universo dos símbolos, dos sinais e dos sacramentos”. A *transparência* é caracterizada como uma nova relação entre distância e proximidade dentro da realidade, um novo aspecto entre imanência e transcendência (BOFF, 1975: 517-519).

Para os medievais, o mundo foi arquitetado por Deus e Ele deixou sinais (vestígios) de Sua obra criadora por toda a realidade, ou seja, toda a natureza é uma grande *hierofania sagrada* (BOFF, 1975: 520 e 523). Trata-se de algo sagrado que se revela, uma adaptação do imaginário do homem medieval que enxergava intervenções de Deus, por exemplo, em fenômenos da natureza como epidemias, tempestades e ventanias (FRANCO JÚNIOR, 2001: 139-140).

A proliferação dessa perspectiva por todos os âmbitos do cotidiano – nas aldeias ou nos povoados – era ainda um atributo da *hierofania* cristã da Idade Média (ALVIM; COSTA, 2005: 14). Essa tradição também era expressa no campo de batalha, principal local onde Deus manifestava Seus desígnios (COSTA, 1998: 261). Nesse momento, a perspectiva *hierofânica* ligava-se diretamente à “ideia de cruzada”: curas milagrosas; doenças lançadas contras os inimigos; o clima como aliado dos cristãos; ação da Providência em conduzir o resultado das guerras; a atuação do *juízo de Deus*; etc.

De fato, o imaginário do conquistador hispânico também herdou parte da mentalidade medieval, perspectiva fundamentalmente *hierofânica*, pois interpretava

²⁸¹ “Este termo é cômodo, pois não implica nenhuma precisão suplementar: exprimi apenas o que está implicado no seu conteúdo etimológico, a saber, que *algo de sagrado se nos revela*. Poder-se-ia dizer que a história das religiões – desde as mais primitivas às mais elaboradas – é constituída por um número considerável de hierofanias, pelas manifestações das realidades sagradas. A partir da mais elementar hierofania – por exemplo, a manifestação do sagrado num objeto qualquer, uma pedra ou uma árvore – e até a hierofania suprema, que é, para um cristão, a encarnação de Deus em Jesus Cristo, não existe solução de continuidade. Encontramo-nos diante do mesmo ato misterioso: a manifestação de algo ‘de ordem diferente’ – de uma realidade que não pertence ao nosso mundo” – ELIADE, Mircea. *O sagrado e*

todos os fenômenos naturais e sociais do cotidiano como manifestações do sagrado (FRANCO JÚNIOR, 1990: 40). Ademais, os homens do século XVI acreditavam em presságios:

[...] la noche era oscura, y yendo como una legua del real, súpitamente dio en los caballos una manera de torozón, que se caían en el suelo sin poderlos menear. Y con el primero que se cayó y se lo dijeron al marqués, dijo: ‘Pues vuélvase su dueño con él al real’. Y al segundo dijo lo mismo, y comenzámosle a decir algunos de los españoles: ‘Señor, mira[d] que es mal pronóstico, y mejor será que dejemos amanecer; luego veremos por do[nde] vamos’. Él [Cortés] decía: ‘¿Por qué mirais en agujeros? No dejaré la jornada, porque se me figura que de ella se ha de seguir mucho bien esta noche, y el diablo por lo estorbar pone estos inconvenientes’. Y luego [Cortés] se le cayó a él su caballo como a los otros [...] (TAPIA, 1988: 89).

Tal acontecimento, ocorrido durante a campanha contra os tlaxcaltecas, mostrou para os conquistadores os inconvenientes que o diabo colocava pelo caminho. A demonização dos inimigos, particularmente dos muçulmanos, era uma característica da Cruzada medieval, como na Reconquista da Hispânia, onde os cristãos ibéricos atribuíam aspecto demoníaco aos mouros (FLORI, 2003: 221-253; FRANCO JÚNIOR, 1990: 53).

O diabo, por sua vez, supostamente procurava colocar obstáculos e se disfarçar, com o intuito de impedir o avanço cristão. A assimilação dos deuses indígenas aos demônios cristãos foi algo automático e conveniente para os conquistadores do século XVI (WECKMANN, 1994: 181). O “soldado-cronista” Francisco de Aguilar destacou em sua *Relación*:

[...] y para mi tengo que no hubo reino en el mundo donde Dios nuestro Señor fuese tan deservido, y adonde más se ofendiese que en esta tierra, y adonde el demonio fuese más reverenciado y honrado (AGUILAR, 1988: 205)

No século XVI, existia uma crença de que o demônio, após ser praticamente vencido no Velho Mundo, havia se refugiado na América, o Novo Mundo, onde estabeleceu um “império das trevas” (DELUMEAU, 1989: 260; SOUZA, 1993: 30). Por exemplo, na época colonial o jesuíta José de Acosta (1539-1600) em sua *Historia Natural y moral de la Índias* (1590) acreditava que, sob o aspecto de *Huitzilopochtli*, o principal deus mexica, o demônio liderou o “povo escolhido” durante a migração até o Vale do México, onde se fixaram no início do século XIV:

Adorabam [os mexicas] éstos el ídolo llamado Vitzilipuztli [Huitzilopochtli],

o profano: a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1992, p. 17.

de quien se ha hecho larga mención arriba, y el demonio, que estaba en aquel ídolo, hablava y regía muy fácilmente esta nación. Éste pues, les mandó salir de su tierra, prometiéndoles que los haría príncipes y señores de todas las provincias que habían poblado las otras seis naciones [...] (ACOSTA, 2006: 363).

Os diálogos entre Cortés e Montezuma Xocoyotzin (1468-1520), o *tlatoni* (governante) mexica, sempre explicitavam as visões teológicas dos dois líderes, cada um em defesa de sua crença. Em um encontro no topo do “Templo Maior” em Tenochtitlán, Cortés disse a Montezuma:

Señor Montezuma: no sé yo cómo un tan gran señor y sabio varón como vuestra merced es, no haya colegido en su pensamiento cómo no son **estos vuestros ídolos dioses, sino cosas malas, que se llaman diablos**, y para que vuestra merced lo conozca y todos sus papas [sacerdotes] lo vean claro, hacedme una merced: que hayáis por bien que en lo alto de esta torre pongamos una cruz, y en una parte de estos adoratorios, donde están vuestros Uichilobos [Huitzilopochtli] y Tezcatepuca, haremos un aparato **donde pongamos una imagen de Nuestra Señora** (la cual imagen ya Montezuma la había visto), y veréis el temor que de ello tienen esos ídolos que os tienen engañados (DÍAZ DEL CASTILLO, 1976: 174-175) (grifos nossos).

Nesse trecho, notamos que o discurso religioso (cristão) contra a idolatria formava um conjunto lógico, pois desde o início aceitava-se que as religiões indígenas e todos os ritos e representações de divindades eram de origem diabólica (DELUMEAU, 1989: 262).

Os “espanhóis” estavam conscientes de terem sido instrumento da Providência, ou seja, a suprema sabedoria com que Deus conduz todas as coisas, logicamente, para eles, em favor do cristianismo. O providencialismo era a ideologia dominante na Península Ibérica e os “espanhóis” acreditavam cegamente nele (VÁZQUEZ CHAMORRO, 1988: 09). Em uma das batalhas contra os nativos, Cortés assinalou:

[...] plugo a Dios que en aquel punto llegaron tres de caballo, y entran por la plaza adelante; y como los enemigos los vieron, creyeron que eran más, y comienzan a huir, y mataron algunos de ellos y ganáronles el pátio (CORTÉS, 1971: 137).

Por diversas vezes, os conquistadores remetiam aos céus para que Deus manifestasse Sua vontade, naquilo que seria um sinal da vitória iminente. Segundo o pensamento medieval, somente o lado que tivesse justiça verdadeira sairia vitorioso do campo de batalha (*juízo de Deus*). Deus sempre demonstrava escolher um lado, o lado dos justos (DUBY, 1993: 157). Como nos diz o capitão Andrés de Tapia, “el marqués se lo agradeció y le dijo que con todo aquello quería pasar adelante porque sabía que Dios, que hizo el cielo y la tierra, les ayudaría, y que así él lo creyese” (TAPIA, 1988: 92).

Cortés acrescentou:

[...] venían que Nuestro Señor nos encaminaba para haber victoria de nuestros enemigos, porque bien sabían que cuando habíamos entrado en Tesuico [Texcoco] no habíamos traído más de cuarenta de caballo, y que Dios nos había socorrido mejor que lo habíamos pensado, y habían venido navios con los caballos y gente y armas (CORTÉS, 1971: 130).

Ao longo da campanha, um aliado invisível foi introduzido inconscientemente pelos conquistadores: as doenças. A varíola, enfermidade trazida pela tropa de Nárvaez, penetrou em Tenochtitlán no fim de 1520, onde atingiu mortalmente naquele ano Cuitláhuac (c. 1476-1520), o sucessor do *tlatoani* Montezuma. As doenças que castigavam os índios eram consideradas pelos “espanhóis” como punições pelos pecados dos nativos. Tais castigos eram muito semelhantes à noção medieval de flagelo (BERLIOZ, 2006: I; 457-471).

Nesse novo contexto histórico e na maior parte das vezes, os “espanhóis” não fizeram nada para frear a propagação das epidemias. Ao verem como as doenças atingiam apenas os índios, os conquistadores acreditavam que essa era uma prova incontestável de que Deus estava ao lado deles (TODOROV, 1993: 131). O “soldado-cronista” Vázquez de Tapia acreditou claramente na interferência divina:

En esta sazón vino una pestilencia de sarampión, y víroles tan recia y tan cruel que creo murió mas de la cuarta parte de la gente de indios que había en toda la tierra, la cual muy mucho nos ayudo para hacer la guerra y fue causa que mucho más presto se acabase, porque, como he dicho, en esta pestilencia murió gran cantidad de hombres y gentes de guerra y muchos señores y capitanes y valientes hombres, con los cuales habíamos de pelear y tenerlos por enemigos; y **milagrosamente Nuestro Señor los mató y nos los quitó delante** (VÁZQUEZ DE TAPIA, 1988: 148) (grifo nosso).

Os milagres, produtos de uma *hierofania*, supostamente acompanharam os “espanhóis”, como os prodígios recebidos durante a “Guerra de Granada” (1482-1492). Em uma daquelas campanhas, a peste e o frio extremo tinham milagrosamente poupado os cristãos (GIL, 1989: 60). Outro conquistador que registrou a mesma ideia na conquista de México-Tenochtitlán foi Francisco de Aguilar:

[...] fue nuestro Dios servido, estando los cristianos harto fatigados de la guerra, de enviarles viruelas, y entre os indios vino una grande pestilencia como era tanta la gente que dentro estaban, especialmente mujeres, porque ya no tenían qué comer (AGUILAR, 1988: 199).

Esse pensamento não era somente compartilhado por certos conquistadores, já que alguns clérigos (como o próprio Aguilar, dominicano quando escreveu o trecho supracitado) tinham a mesma opinião. Pouco tempo após a Conquista, o frei Toribio de

Benavente “*Motolinía*” (c. 1482-1569), que desembarcou na Nova Espanha (em 1524) juntamente com outros missionários, afirmou que as doenças que atingiram os nativos eram “pragas” lançadas por Deus contra todos os que tinham negado a “verdadeira fé” ao longo da invasão hispânica:

Hirió Dios esta tierra con diez plagas muy crueles por la dureza e obstinación de sus moradores, y por tener cautivas las hijas de Sión, esto es, sus propias ánimas so el yugo de Faraón [...] La primera de las cuales fue que [...] en uno de sus navíos vino un negro herido de viruelas, la cual enfermedad nunca en esta tierra se había visto (MOTOLINIA, 1971: 21).

Outro clérigo, o missionário franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590), assinalou em sua obra *Historia general de las cosas de Nueva Espana* (redigida pouco depois da Conquista): “[...] milagrosamente nuestro Señor Dios envió gran pestilencia sobre los indios de esta Nueva España, en castigo de la guerra que habían hecho a sus cristianos por El enviados para hacer esta jornada” (SAHAGÚN, 1938: 20). Esses clérigos estabeleceram uma analogia entre o *México Antigo* e o *Egito bíblico*, pois civilização mexica era culpada diante do “verdadeiro” Deus, e foi devidamente punida (TODOROV, 1993: 131).

Francisco de Aguilar também descreveu curas miraculosas ao mesmo tempo em que classificou de providencial a atuação curativa de alguns conquistadores e seus exóticos medicamentos:

Recogidos los españoles en sus aposentos, había muchos heridos, y aqui milagrosamente nuestro Señor obro, porque dos italianos, con ensalmos y un poco de aceite y lana [de] Escocia, sanaran en tres o cuatro dias, y el que escribe pasó por ello, porque estando muy herido con aquellos ensalmos fue en breve curado (AGUILAR, 1988:188).

As curas milagrosas de enfermidades, bem como a reabilitação de ferimentos em um curto intervalo de tempo eram vistas como manifestações divinas, sendo que a recuperação da saúde havia sido o pedido mais freqüente durante toda a época medieval (VAUCHEZ, 2006: II; 204). Para o homem medieval, Deus, apenas Ele, podia realizar milagres (LE GOFF, 2006: II; 105).

Outro episódio curioso aconteceu após a colocação da imagem de São Cristóvão no “Templo Maior” de Tenochtitlán, quando uma forte chuva pedida por Cortés e pelos “espanhóis” foi recebida com espanto pelos incrédulos mexicas, que se maravilharam. Andrés de Tapia relata a astúcia de Cortés e a inicial desconfiança dos nativos quanto à eficácia do poder do cristianismo:

Y los indios vinieron [...] diciendo: ‘Pues que nos quitastes nuestros dioses a quien[es] rogábamos por agua, hace[d] al vuestro [Deus cristão] que nos la dé, porque se pierde lo sembrado’. El marqués les certificó que presto llovería, y a todos nos encomendó que rogásemos a Dios por agua; y así otro día fuimos en procesión hasta la torre, y allá se dijo misa, y hacía buen sol, y cuando vinimos llovía tanto que andábamos en el patio [con] los pies cubiertos de agua, y así los indios se maravillaron mucho (TAPIA, 1988: 112).

Em 1521, durante o cerco final contra Tenochtitlán, Deus demonstrou novamente para Cortés e os demais conquistadores de que lado estava. O líder da expedição mostra-nos como a intervenção divina foi crucial para a vitória, quando um “vento divino” impulsionou os bergantins dentro do lago Texcoco:

[...] plugo a Nuestro Señor que, estándonos mirando los unos a los otros, vino un viento de la tierra muy favorable para embestir con ellos, y luego mande a los capitanes que rompiesen por la flota de las canoas y siguiesen tras ellos hasta los encerrar en la ciudad de Temixtitlan [Tenochtitlán] (CORTÉS, 1971: 133).



Lienzo de Tlaxcala, lâmina 45²⁸².

²⁸² Nessa imagem, um guerreiro de elite jaguar e dois soldados mexicas (à esquerda) defendem uma das calçadas que conduz até Tenochtitlán. Eles são acudados por um dos líderes da Tlaxcala (tradicionalmente representada pela garça) e um guerreiro tlaxcalteca, auxiliados pelos conquistadores “espanhóis” (à direita). Dentro do lago Texcoco, algumas canoas mexicas atacam a tropa hispano-tlaxcalteca (parte inferior), ao mesmo tempo em que um bergantim hispânico auxilia os conquistadores (parte superior da lâmina). Imagem disponível no site da Universidad Autónoma de Nueva León em: <<http://cdigital.dgb.uanl.mx/la/1080026177/1080026177.html>>. Acesso em 20/09/2009.

As *hierofanias* supostamente acompanharam os conquistadores ao longo da conquista de México-Tenochtitlán. Após a vitória em treze de agosto de 1521, estava claro para os “espanhóis” que nos momentos de extrema importância o sagrado se revelava: Deus curava os feridos, abrandava as tempestades e punia com doenças os pecadores e os “infiéis”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fontes

ACOSTA, José de. *Historia natural e moral de las Indias*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, Edición de Edmundo O’Gorman, 2006.

AGUILAR, Francisco de. *Relación breve de la conquista de la Nueva España*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: Historia 16, 1988, p. 161-206.

CORTÉS, Hernán. *Cartas de Relación*. México, D. F.: Editorial Porrúa, 1971.

CORTÉS, Hernán. *Ordenanzas militares y civiles mandadas pregonar por don Hernando Cortés en Tlaxcala, al tiempo de partirse para poner cerco a México*. In: GARCÍA ICAZBALCETA, Joaquín (org.). *Colección de documentos para la historia de México*: México, D. F.: 1866. Disponível em: <<http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/06922752100647273089079/p0000011.htm#51>> Acesso em: 25/11/2009.

DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal. *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México, D. F.: Editorial Porrúa, 1976.

LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco. *Historia General de las Índias (Primeira e Segunda Parte)*. Barcelona: Editorial Ibérica, Obras Maestras, 1954.

MOTOLINIA, Toribio de Benavente. *Memoriales o libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*. E. O’Gorman (org.). México, D. F.: UNAM, 1971.

SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. México, D. F.: Pedro Robredo, 1938, 5 vols.

TAPIA, Andrés de. *Relación de algunas cosas de las que acaecieron al muy ilustre señor don Hernando Cortés, marqués del Valle, desde que se determinó ir a descubrir tierra en la Tierra Firme del Mar Océano*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: Historia 16, 1988, p. 67-123.

VÁZQUEZ DE TAPIA, Bernardino. *Relación de méritos y servicios del conquistador Bernardino Vázquez de Tapia, vecino y regidor de esta gran ciudad de Tenuxtitlán México*. Edição de Germán Vázquez, *La Conquista de Tenochtitlán / J. Díaz... [et al.]*; Madrid: Historia 16, 1988, p. 131-154.

Bibliografia

ALVIM, Davis M; COSTA, Ricardo da. Anchieta e as metamorfoses do imaginário medieval na América portuguesa. *Revista Ágora*, Vitória, n. 1, 2005. Disponível em: <http://www.ricardocosta.com/pub/Davis%20Alvim%20Ricardo%20Costa%20Agora_1.pdf> Acesso em: 20/04/2009.

BARDIN, Laurence. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 1994.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América*. Rio de Janeiro: Editora Globo, 2006.

BERLIOZ, Jacques. *Flagelos*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006, Vol. I, p. 457-471.

BERNAND, Carmen; GRUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. São Paulo: EDUSP, 2001.

BOFF, Leonardo. O Pensar Sacramental: sua estrutura e articulação. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 139, p. 515-541, set. 1975.

COSTA, Ricardo da. *A Guerra na Idade Média*. Um estudo da mentalidade de cruzada na Península Ibérica. Rio de Janeiro: Edições Paratodos, 1998.

COSTA, Ricardo da. Amor e Crime, Castigo e Redenção na Glória da Cruzada de Reconquista: Afonso VIII de Castela nas batalhas de Alarcos (1195) e Las Navas de Tolosa (1212). In: OLIVEIRA, Marco A. M. de (org.). *Guerras e Imigrações*. Campo Grande: Editoria da UFMS, 2004, p. 73-94. Disponível em: <www.ricardocosta.com/pub/amor_crime.html> Acesso em: 21/05/2009.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente: 1300-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DUBY, Georges. *O domingo de Bouvines: 27 de julho de 1214*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELLIOTT, J. H. *A Conquista Espanhola e a Colonização da América*. In: BETHELL, Leslie. *História da América Latina*. São Paulo: EDUSP, 1999, vol. I, p. 135-194.

FLORI, Jean. *La guerra santa*. La formación de la idea de cruzada en el Occidente cristiano. Madrid: Editorial Trota, 2003.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *A Idade Média*. Nascimento do Ocidente. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. *Peregrinos, Monges e Guerreiros*. Feudo-Clericalismo e Religiosidade em Castela Medieval. São Paulo: Hucitec, 1990.

FRIEDERICI, Georg. *El carater del descubrimiento y de la conquista de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1973.

- GIL, Juan. *Mitos y utopias del descubrimiento*. Madrid: Alianza Editorial, 1989.
- GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas: o deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.
- GRUNBERG, Bernard. Le vocabulaire de la 'Conquista'. Essai de linguistique historique appliquée à la conquête du Mexique d'après les chroniques des 'conquistadores'. *Histoire, économie et société*, 1985, Volume 4, Número 1, p. 03-27. Disponível em: <http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/hes_0752-5702_1985_num_4_1_1385> Acesso em: 25/06/2009.
- LAFAYE, Jacques. *Los conquistadores*. México, D. F.: Siglo XXI Editores - oitava edição, 1991.
- LE GOFF, Jacques. *Maravilhoso*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006, Vol. II, p. 105-120.
- LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval*. Lisboa: Editora Estampa, 1994.
- MADARIAGA, Salvador de. *Hernán Cortés*. São Paulo: IBRASA, Instituição brasileira de difusão cultural S. A., 1961.
- MAHN-LOT, Marianne. *A Conquista da América Espanhola*. Campinas, SP: Papyrus, 1990.
- MORALES PADRÓN, Francisco. *Historia del Descubrimiento y Conquista de America*. Madrid: Editora Nacional, 1963.
- RICARD, Robert. *La conquista espiritual de México*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Cláudio. *La Edad Media española y la empresa de America*. Madrid: Ediciones Cultura Hispanica del Instituto de Cooperación Iberoamericana, 1983.
- SOUZA, Guilherme Queiroz de. A manifestação do espírito cruzadístico através da assimilação negativa do "outro" mexica: a alteridade na conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521). *Temporalidades - Revista Discente do Programa de Pós-graduação em História da UFMG*, v. 2, p. 50-55, 2010. Disponível em: <<http://www.fafich.ufmg.br/temporalidades/pdfs/3p50.pdf>> Acesso em: 22/08/2010.
- SOUZA, Guilherme Queiroz de. *O maravilhoso cristão na conquista de México-Tenochtitlán (1519-1521)*. In: RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique e COSTA, Ricardo da (coords.). *Mirabilia* 8. La caballería y el arte de la guerra en el mundo antiguo y medieval. Diciembre 2008. Disponível em: <http://www.revistamirabilia.com/Numeros/Num8/numero8_17.htm> Acesso em: 15/03/2010.
- SOUZA, Laura de Mello e. *Inferno atlântico: demonologia e colonização: séculos XVI-XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- TABOADA, Hernán G. H. *La sombra del Islam en la conquista de América*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica, UNAM, FFyL, 2004.
- THOMAS, Hugh. *La Conquista de México*. México, D. F.: Editorial Pátria, 1994.

TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América: a questão do “outro”*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

VAUCHEZ, André. *Milagre*. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (coords.). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006, Vol. II, p. 197-212.

VÁZQUEZ CHAMORRO, Germán. *Introducción General*. In: *La Conquista de Tenochtitlan* / J. Díaz... [et al.]; Madrid: Historia 16, 1988, p. 7-24.

WECKMANN, Luis. *La herencia medieval de México*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica – Segunda edición revisada (El Colegio de México), 1994.