

ISSN: 2238-8788

Ano III

Volume III

Julho

2014

Revista Mundo Antigo



Editorial:
Prof. Dr. Julio Gralha
UFF – ESR.

Entrevista:
Prof. Dr. Danilo Marcondes
Filho (UFF/PUC-Rj).

Resenha:
Cláudio Umpierre Carlan
(PPGHI / UNIFAL-MG).

Autores desta edição :
(Ordem alfabética)

Albert Drummond (PUC-MG/Prosup).
Arthur Simonaio (PPGHI / UNIFAL-MG).
Cláudio Umpierre Carlan (PPGHI / UNIFAL-MG).

Diogo Quirim (PPGH/UFRGS).
Elcimar Virginio Pereira Malta (Esp./FAFIRE).
Elian Jerônimo de Castro Júnior (UFRN/MAAT).

Keidy Narely Costa Matias (PPGH-UFRN/MAAT/ARCHAI).
Michele Eduarda Brasil de Sá (UFRJ/UNB).

Renata Soares de Souza (PPGH-UNIFESP).
Sonila Morelo (NEAM-UFMG).

Número 05



NEHMAAT
Antiga, Medieval e Arqueologia





Revista Mundo Antigo

Revista científica eletrônica

Publicação semestral

História Antiga, Medieval e Arqueologia

Ano III - Volume III – Número 5 - Julho – 2014

Electronic journal

Biannual publication

Ancient History, Medieval and Archaeology

Year III - Volume III – Number 5 – July – 2014



EXPEDIENTE

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF

Reitor: Prof. Dr. Roberto de Souza Salles

INSTITUTO DE CIÊNCIA DA SOCIEDADE E DESENVOLVIMENTO REGIONAL – ESR

Diretor: Prof. Dr. Hernán Armando Mamani

DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA DE CAMPOS DOS GOYTACAZES – CHT

Diretor: Prof. Dr. Luis Claudio Duarte

CURSO DE HISTÓRIA - CGH

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

NEHMAAT - UFF - ESR

NÚCLEO DE ESTUDOS EM HISTÓRIA MEDIEVAL, ANTIGA E ARQUEOLOGIA

TRANSDISCIPLINAR (NEHMAAT)

Coordenador: Prof. Dr. Julio Cesar Mendonça Gralha

EDITOR

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

EQUIPE EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Carolina Fortes (UFF-ESR)

Prof^a. Dr^a. Fabrina Magalhães (UFF – ESR)

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

Prof. Dr. Leonardo Soares (UFF – ESR)



CONSELHO EDITORIAL

Prof^a. Dr^a. Adriana Zierer (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

Prof^a. Dr^a. Adriene Baron Tacla (UFF).
Universidade Federal Fluminense.

Prof^a. Dr^a. Ana Livia Bonfim (UEMA).
Universidade Estadual do Maranhão.

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

Prof^a. Dr^a. Claudia Beltrão da Rosa (UNIRIO).
Universidade do Rio de Janeiro.

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

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

Prof^a. Dr^a. Margarida Maria de Carvalho (UNESP).
Universidade Estadual Paulista – Franca.

Prof^a. Dr^a. Maria do Carmo (UERJ).
Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Prof^a. Dr^a. Maria Regina Candido (UERJ)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Prof^a. Dr^a. Renata Garraffoni (UFPR).
Universidade Federal do Paraná.



Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

FICHA CATALOGRÁFICA

R454 Revista Mundo Antigo. – Revista científica eletrônica. – ano 3, v. 3, nº 5 (Julho, 2014) – Modo de acesso: <http://www.nehmaat.uff.br/mundoantigo>

Semestral

Texto em português e inglês

Publicação do Núcleo de Estudos em História Medieval, Antiga e Arqueologia

Transdisciplinar (NEHMAAT) do curso de História da Universidade Federal

Fluminense – Pólo Universitário de Campos dos Goytacazes

ISSN 2238-8788

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

CDD 930



SUMÁRIO

EDITORIAL

09 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

APRESENTAÇÃO/PRESENTATION

13 *Julio Cesar Mendonça Gralha (UFF – ESR).*

ENTREVISTA/INTERVIEW

19 *Para uma análise do Ceticismo (Contributions to Skeptical analysis)
Prof. Dr. Danilo Marcondes (PUC-Rio/UFF).*

RESENHA/REVIEW

185 *Dinheiro, Deuses e Poder (Money, Gods and Power).
Prof. Dr. Cláudio Umpierre Carlan (PPGHI / UNIFAL-MG).*

NORMAS DE PUBLICAÇÃO / GUIDELINE FOR PUBLICATION

191 *Equipe Editorial.*



ARTIGOS/PAPERS

- 27 *Usos e abusos da história e as representações da rendição de Vercingetórix.*
Arthur Simonaio (PPGHI / UNIFAL-MG).
Cláudio Umpierre Carlan (PPGHI / UNIFAL-MG).
- 41 *As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais.*
Albert Drummond (PUC-MG/Prosup).
- 63 *Antes Servo na Terra do que Rei no mundo dos mortos: algumas notas sobre Aquiles e a morte a partir do livro XI da Odisséia.*
Elían Jerônimo de Castro Júnior (UFRN/MAAT).
Keidy Narely Costa Matias (PPGH-UFRN/MAAT/ARCHAI).
- 75 *Os Leprosos nas Cruzadas: A história da Ordem de São Lázaro de Jerusalém (1130-1291).*
Ismael Tinoco (PPGHC-UFRJ/LEPEM).
- 99 *Cleópatra e o cinema hollywoodiano na primeira metade do século XX.*
Renata Soares de Souza (PPGH-UNIFESP).
- 121 *A phronesis como a virtude do philosophos em Isócrates.*
Diogo Quirim (PPGH/UFRGS).
- 145 *O ecletismo no De Officiis, de Cícero.*
Michele Eduarda Brasil de Sá (UFRJ/UNB).
- 157 *O contexto sociocultural muçulmano: a literatura como veículo artístico e religioso.*
Elcimar Virginio Pereira Malta (Esp./FAFIRE).
- 171 *Metodologia e perspectivas de relativização da verdade nas Histórias de Heródoto.*
Sonila Morelo (NEAM-UFMG).



Revista Mundo Antigo

Editorial

Editorial





Nesta quinta edição recebemos contribuições de professores, pesquisadores e pós-graduandos da Universidade Federal de Alfenas (PPGHI-UNIFAL), da Universidade Federal do Rio Grande Norte (UFRN), do PPG em História Comparada da UFRJ, do PPG da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), do PPG da UNESP. Recebemos também contribuições da FAFIRE, da PUC-Rj, da PUC-MG e da UNB. Além disso, foram representados alguns núcleos, tais como: NEAM-UFMG, MAAT-UFRN e ARCHAI.

A entrevista do prof. Dr. Danilo Marcondes é interessante e foi fruto da conferência ministrada a convite da profa. Dra. Fabrina Magalhães (História UFF-ESR Campos).

Finalmente estamos agradecendo aos colegas que contribuíram para que tal publicação fosse levada a efeito, uma vez que as idéias centrais desta revista dizem respeito a circulação de pesquisa de docentes e discentes, bem como ser um instrumento que possa congrega pesquisadores diversos, além de produzir material que possa auxiliar nossos alunos em formação.

Um grande abraço!

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

(Editor)

Campos dos Goytacazes – RJ - Brasil





Revista Mundo Antigo

Apresentação

Presentation





PORTUGUES – DESCRIÇÃO E OBJETIVOS

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

A Revista Mundo Antigo tem por objetivo:

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

Todos os direitos reservados aos autores.

Os artigos são de responsabilidade de seus autores.

ENGLISH – DESCRIPTION AND OBJECTIVES

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



The Mundo Antigo Journal aims to:

- To promote exchange between researchers, teachers and graduate students from Brazil and abroad.
- Disseminate research professors and graduate students from Brazil and abroad.
- Allow access faster and easier to scholar research in order to be used in future research by students and teachers.
- Stimulate the production of knowledge about Ancient History, Medieval History and Ancient Archaeology.
- Disseminate publications, events, courses and sites in order to contribute to the research staff and students.
- Establish a relationship between ancient and modern world, when possible, to a better understanding of historical processes.

All rights reserved to the authors.

The articles are the responsibility of their authors.

PORTUGUES - LINHA EDITORIAL E DE PESQUISA

Usos do Passado no Mundo Moderno e Contemporâneo.

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

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

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



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

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

Cultura, Religião e Sociedade na África Antiga e Medieval.

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

ENGLISH - LINE EDITORIAL AND RESEARCH

Uses of the Past in Modern and Contemporary World.

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

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

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

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

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

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

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

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

(Editor)





Revista Mundo Antigo

Entrevista Interview





Para uma análise do Ceticismo Contributions to Skeptical analysis



Entrevistado (interviewed):
Prof. Dr. Danilo Marcondes Filho¹

Entrevistadora:
Profa. Dra. Fabrina Magalhães (UFF/ESR)

¹ Professor Associado II do Curso de Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, onde atua também no Programa de Pós-Graduação, além de pesquisador do *Translatio Studii* – Núcleo Dimensões do Medievo, e do Núcleo Interdisciplinar de Estudos e Pesquisas sobre Marx e o Marxismo (NIEP-Marx).



1. Professor Danilo Marcondes Filho, para darmos início a esta entrevista, você poderia nos contar sobre sua trajetória acadêmica?

Fiz graduação em Filosofia na PUC-Rio e mestrado na mesma instituição. Fiz meu doutorado, que conclui em 1980, na University of Saint Andrews na Escócia. De volta de meu doutorado, em 1981, passei a trabalhar na PUC e desde 1983, em tempo parcial, na UFF, e estou em ambas as instituições até hoje. O trabalho de que mais gosto é em sala de aula e meu maior orgulho minhas plaquinhas de paraninfo de formatura de várias turmas de Filosofia.

2. Poderia explicar para o nosso público formado por discentes e docentes o que é o ceticismo e quando ele surgiu no mundo antigo?

O ceticismo surgiu no mundo antigo por volta do ano de 100 a.C. quando uma dissidência na Academia, fundada por Platão mais de dois séculos antes, fez com que um filósofo do qual não nos chegou nenhum escrito, Enesidemo de Cnossos, fundasse uma nova escola que denominou Pirrônica, se referindo ao filósofo Pirro de Élis, do final do século IV a.C., uma figura muito original e um pensador socrático. Sexto Empírico, autor do século II (d.C.), nos relata que essa escola, ou corrente filosófica, fundada por Enesidemo, se denominou cética, a partir do termo sképsis, que significa “investigação”. O termo não é usado antes disso como caracterizando uma posição filosófica, nem por Pirro, mas apenas retrospectivamente para caracterizar a fase da Academia de Platão que vai de Arcesilau (séc.III a.C.) a Carnéades, (séc.II a.C.), embora esses filósofos não empregassem eles próprios este termo. Portanto, a história do ceticismo é bem pouco linear. O chamado “ ceticismo pirrônico” começa apenas com Enesidemo e é o primeiro a usar essa denominação. Em retrospecto chamamos Pirro, Arcesilau e Carnéades de céticos (embora em sentidos distintos).

3. Tendo em vista as várias divergências por parte de vários historiadores da filosofia antiga, como você explicaria a relação entre a Academia - como legítima



sucessora dos ensinamentos de Platão e continuadora do Platonismo - e a filosofia cética?

Há um texto anônimo da Antiguidade Tardia, intitulado “Introdução à Filosofia de Platão”, que se refere ao diálogo Teeteto em que Platão problematiza a definição de conhecimento, aos diálogos aporéticos (ou inconclusivos) de modo geral, à afirmação socrática do “Só sei que nada sei” e ao uso da dialética como as principais influências de Platão no que depois se denominou ceticismo.

4. Embora seja possível citar alguns filósofos que poderiam ser vistos como precursores do Ceticismo, Pirro de Élis é frequentemente identificado como o iniciador do Ceticismo. Conhecemos sua filosofia apenas através de seu discípulo Timon, de quem sobreviveram alguns fragmentos, já que o próprio Pirro jamais teria escrito uma obra filosófica. Quais seriam, então, caríssimo Danilo, as principais bases do pensamento cético pirrônico?

Na verdade, conhecemos a filosofia de Pirro apenas pelos fragmentos de Tímon, pelos relatos de Sexto Empírico e pelo capítulo sobre a vida de Pirro em Diógenes Laércio e cada um desses autores apresenta um retrato diferente. Mas, podemos dizer que Pirro se caracteriza por preconizar a filosofia não como doutrina, mas como modo de vida, uma “*skeptiké agogé*” (ou atitude, modo de conduta cético), tal como outros filósofos socráticos como por exemplo: Diógenes, o Cínico.

5. A noção de *époche* (suspensão do juízo) é tradicionalmente considerada como central a estratégia argumentativa cética. E discutível, no entanto, se a noção de *époche* encontra-se já em Pirro. Qual é então a relação entre a *époche* e a doutrina estoica?

Alguns historiadores da filosofia, dentre eles Pierre Couissin, apontam que a noção de *époche* era usado pelos estoicos em relação ao que fosse de difícil apreensão e é o filósofo acadêmico Arcesilau, em sua polêmica com o estoicismo, que defendeu



então que tudo é de difícil apreensão e que nesse caso é necessário “suspender o juízo sobre todas as coisas”.

6. Para finalizarmos, eu gostaria que você nos falasse como estão desenvolvidas as pesquisas sobre o ceticismo no Brasil?

O principal pioneiro dos estudos sobre o Ceticismo no Brasil é o filósofo Oswaldo Porchat da USP. Porchat tem uma obra muito importante nessa linha, destacando-se *Rumo ao Ceticismo*. Porchat foi orientador de vários filósofos que estão hoje em várias universidades brasileiras como Plínio Smith (Unifesp), Luiz Eva (UFPR), Roberto Bolzani (USP), dentre outros. Na UFBA o filósofo Waldomiro Silva tem trabalhado com o ceticismo contemporâneo, tendo editado várias coletâneas e é o editor da revista *Sképsis*. O grande filósofo e historiador da filosofia Richard Popkin também esteve no Brasil algumas vezes no final dos anos 80 e no anos 90. Traduzi sua obra de grande importância *A história do ceticismo de Erasmo a Spinoza*, que foi publicada em 2000. O professor José Raimundo Maia Neto da UFMG trabalhou nos Estados Unidos com Popkin. Também na UFMG a professora Telma Birchall tem trabalhado com o ceticismo em Montaigne e a professora Livia Guimarães com Hume. Outros professores como Jaimir Conte na UFSC também tem pesquisado o ceticismo.

Mini-curriculo:

Danilo Marcondes é graduado em Filosofia pela PUC-Rio, Mestre em Filosofia pela PUC-Rio e Doutor em Filosofia pela University of Saint Andrews. É professor Dr. do curso de Filosofia da PUC-Rio e da Universidade Federal Fluminense. Atualmente desenvolve pesquisa sobre o ceticismo sob o título de “A retomada do ceticismo antigo no período moderno”



Algumas publicações:

Marcondes, D. / Souza Filho, D.M. . *Montaigne, a descoberta do Novo Mundo e o Ceticismo*. Kriterion (UFMG. Impresso), v. LIII, p. 421-434, 2012.

Marcondes, D. / Souza Filho, D.M. . *Rústicos X Urbanos: o problema do insulamento e a possibilidade do discurso cético*. O Que nos Faz Pensar, v. 24, p. 135-150, 2008.

Marcondes, D. / Souza Filho, D.M. . *Ceticismo e Novo Mundo*. In: Waldiomi J. Silva Filho; Plínio Junqueira Smith. (Org.). *As consequências do ceticismo*. 1a.ed.São Paulo: Alameda, 2012, v. , p. 97-112.

Link para o Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1920110904979912>



Revista Mundo Antigo

Artigos
Papers



Usos e abusos da história e as representações da rendição de Vercingetórix.

Arthur Simonaio¹
Cláudio Umpierre Carlan²
Submetido em Agosto/2014
Aceito em Agosto/2014

RESUMO:

Pretende-se analisar, em dois diferentes registros, narrativas acerca de um mesmo evento histórico: a rendição de Vercingetórix. Buscar-se-á o estabelecimento de uma análise comparativa entre a descrição deste evento, narrado originalmente por Julio César, em sua obra *De Bello Gallico*, e o seu entendimento na pintura *Vercingétorix jette ses armes aux pieds de Jules César*, de Lionel Noel Royer, e nas histórias em quadrinhos da coleção *Uma aventura de Asterix, o Gaulês*, criada por Albert Uderzo e René Goscinny.

Palavras-Chaves – Guerras; Vercingetórix; Antiguidade; Roma

ABSTRACT:

We intend to analyze in two different records, narratives about the same historical event: the surrender of Vercingetorix. Pick-up will be the establishment of a comparative analysis between the description of the event, originally narrated by Julius Caesar in his *De Bello Gallico* work and your understanding in painting *Vercingetorix jette ses armes aux pieds de Jules César*, Lionel Noel Royer and in the comics collection *An adventure of Asterix the Gaul*, created by Albert Uderzo and René Goscinny.

Keywords – War; Vercingetórix; Antiquity; Rome

¹ Mestrando do PPGHI / UNIFAL-MG.

² Professor Adj. de História Antiga e do PPGHI / UNIFAL-MG.



Introdução

A imagem na Antiguidade tinha uma função específica: apresentar a um determinado grupo social, em sua grande maioria analfabeto, algo que representasse a orla do poder. Ela não apenas legitimava um imperador ou rei, funcionava como uma espécie de propaganda política.

As nações procuram no passado, legitimar seu poder, status de potência, herdeira natural do Império Romano ou do Mundo Carolíngio. Utilizaram uma série de símbolos associados tanto a arte, quanto aos padrões ideológicos de uma época. O então Papa João Paulo II, numa tentativa de legitimar a União Europeia, invocou o Império de Carlos Magno, como uma primeira união dos povos europeus, pós Roma.

A iconografia, as relações de poder ligadas a uma certa representação, é mais que um meio de comunicação, de linguagem, de exposição dos grandes mistérios, da mitologia, religião, cultura, política ou sociedade. A revolução da imagem como meio de comunicação, inicia outros caminhos (FERNÁNDEZ-ARENAS: 1984, 75).

Chartier destaca a importância da interpretação dessa simbologia, chamada por ele de “signos do poder”.

“...Daí a necessidade de constituir séries homogêneas desses *signos do poder*: sejam as insígnias que distinguem o soberano dos outros homens (coroas, cetros, vestes, selos, etc.), os monumentos que, ao identificarem o rei, identificam também o Estado, até mesmo a nação (as moedas, as armas, as cores), ou os programas que tem por objetivo representar simbolicamente o poder do Estado, como os emblemas, as medalhas, os programas arquitetônicos, os grandes ciclos de pintura...”(CHARTIER: 1990, 220).

A iconografia, aliada aos textos, no passado chamada de “documentação auxiliar”, desempenha uma função central para os fins da interpretação (GUINZBURG: 1989, 62).

Ao desmontar as condições de produção documento / monumento nas representações ideológicas na Castela Medieval, Nieto Soria acrescenta que as cerimônias do poder são únicas, e não repetitivas, não se tratando de um discurso vazio, pois em cada leitura há uma diferente visão (NIETO SORIA: 1993, 16). A cerimônia política torna-se mais forte que a retórica escrita, na própria legitimação do poder o ritual esta presente.



Nesse “jogo político”, segundo Chartier, o rei tem o máximo peso, pois ao modificar as posições no cerimonial, pode não apenas jogar com um equilíbrio de tensões favorável à sua dominação, como também determinar a posição social, real, de cada cortesão (CHARTIER: 1990, 112).

Na própria Inglaterra do século XII, apesar dos progressos quanto ao domínio da leitura e da escrita, a palavra ouvida e o gesto visto permanecem a expressão essencial do poder de comando e justiça (CHARTIER: 1990, 218).

Modelo Francês / Gaulês

As incursões de Roma na Gália fizeram com que os gauleses enfrentassem as tropas de César. A conquista da Gália durou seis anos de 58.a.C á 52.a.C. Entre momentos pacíficos e de rebelião, Roma controla aquela região, mas em 52.a.C é que um levante liderado por Vercingetórix começa. O general inicia sua campanha contra as tropas de Vercingetórix em 52 a.C. A Guerra da Gália é narrada por Júlio César em sua obra *Comentarri de Bello Gallico*; nela o autor descreve a trajetória de vitórias dos romanos sobre povos “bárbaros” e narra, mais particularmente, a conquista de Roma sobre os gauleses. Nesta guerra, Vercingetórix irá surgir como o principal líder que vai ter a difícil tarefa de derrotar os invasores. É na obra *De Bello Gallico* que se vê erigir, aos olhos de César, a figura dúbia do chefe averno – grande líder e derrotado, base para a fundamentação de uma epopeia de invenções, usos e abusos da história.

A guerra da Gália fez de Vercingetórix um líder que posteriormente se transformaria em defensor das causas nacionais; sua imagem não foi abalada pela derrota, tendo sido reapropriada como a de um grande guerreiro. O herói surge como exemplo a ser seguido e é inscrito no tempo presente. *Figuras heroicas perpetuadas na memória por meio de monumentos, obras historiográficas e literárias, nomes de ruas, mercadorias, estabelecimentos etc. estão sempre presentes na vida cotidiana e no imaginário nacional, em uma espécie de celebração constante da história da nação, reproduzida e afirmada pela história e ao longo dela.* (SILVA, 2007: 61). O General romano constrói a imagem de gauleses e romanos em seus *Commentarii de Bello Gallico*, sobretudo o livro VII, onde é



narrado o levante das comunidades gaulesas; cerco de Avárico; tomada de Lutécia; rendição de Vercingetórix.

Os *Commentarii de Bello Gallico* é um texto fundador da história da França (MARTIN, 2000: 03); com ele foram construídas as imagens da Gália e dos gauleses ao longo dos séculos, e, também, de Roma e dos romanos, e dos romanos em relação aos gauleses. É por Roma e pelos romanos que os gauleses se tornam conhecidos aos seus “descendentes” (SILVA, 2007: 62).

A pintura, o texto e os quadrinhos, estão ligados entre si. A rendição de Vercingetórix estará representada nos três registros, cada uma de um ponto de vista. O quadro de Royer nos mostra alguns gauleses presos e muitos soldados romanos colocados no lugar da vitória. O líder Vercingetórix está em seu cavalo branco, em postura combativa, apresentado de uma forma bem valente, evidenciando que ele foi e sempre será o guerreiro gaulês que resistiu a César. A pintura está ligada à representação do herói Vercingetórix não como derrotado e humilhado, mas como “vitorioso”, mesmo na derrota.

As diversas representações de Vercingetórix são baseadas nos *Commentarii de Bello Gallico*, de César, que em uma de suas passagens diz: “*São a tal respeito mandados embaixadores a César, que ordena sejam entregues as armas e trazidos à sua presença os chefes... são para ali levados os chefes; rende-se-lhe Vercingetórix, são depostas as armas*” (VII, LXXXIX)³ As armas sendo depostas diante de César apontam para diversas representações; sejam elas do ponto de vista do derrotado ou do vitorioso, cada uma envolve diferentes implicações, usos e abusos da história, invenções e reinvenções mitológicas, que ora exaltam a exaltar César, ora a Vercingetórix.

De maneira irônica e paródica, os quadrinhos vão representar diversas cenas do texto de César, inclusive a rendição de Vercingetórix de um ponto de vista mais cômico, no qual suas armas serão jogadas literalmente nos pés de César. Os quadrinhos de Urderzo e Goscinny vão usar a história romana e gaulesa como base para elaboração de novas aventuras. A guerra na Gália servirá de aparato para a criação do personagem Asterix, na qual os gauleses derrotados por César são retratados em uma sátira ao Império romano. Em toda a coleção *As aventuras de Asterix*, o gaulês, Roma será representada de modo bem

³ Essa e demais passagens dos *commentarii de Bello Gallico* foram retiradas de: CÉSAR, Julio. *Guerre des Gaules*. Paris : Les Belles lettres, 2000.



diferente daquela que se conhece. Essas histórias em quadrinhos também terão um importante papel na França; com Asterix, os franceses vão reviver o passado gaulês, agora visto de outra forma.

Defensor dos gauleses contra a invasão romana, Vercingetórix posteriormente será percebido como herói das causas nacionais, ícone da luta pela defesa territorial, tornando-se um símbolo na França, suas representações influenciaram a arte, monumentos, quadrinhos etc.

Desde o século XVIII, particularmente, a figura de Vercingetórix é constantemente retomada pelos franceses com o intuito de mobilização em prol de alguma causa, seja ela na Revolução Francesa, na Segunda Guerra mundial ou em outros momentos. No século XIX, por exemplo, a história na França se encontrará relacionada a práticas muito marcadas pela idéia de Estado - Nação, com suas construções e memórias convenientes (SILVA, 2007:57), às quais se ligarão a história da Gália e dos gauleses. A identidade francesa comumente será lembrada nas escolas, o ambiente perfeito para a monumentalização do herói Vercingetórix. Essa memória da nação visa uma espécie de controle do passado (e, conseqüentemente, do presente) (SILVA, 2007:57). No século XIX, a figura do herói Vercingetórix influenciou as artes. Royer, em seu quadro *Vercingetórix jette ses armes aux pieds de Jules César*, mostra como o líder derrotado se tornou um herói pelo fato de se mostrar “vitorioso” na derrota.

De Bello Gallico.

VII; LXXXIX - “No dia seguinte Vercingetórix, convocando o conselho dos seus, demonstra-lhes que havia empreendido a guerra, não por interesse seu particular, mas pela liberdade comum, e visto que se tinha de ceder à força, se lhes oferecia para uma das duas coisas, ou para com a sua morte satisfazerem aos romanos, ou para o entregarem-no vivo aos mesmos, como melhor entendessem. São a tal respeito mandados embaixadores a César, que ordena sejam entregues as armas e trazidos à sua presença os chefes. Estabeleceu o mesmo o seu tribunal num forte em frente dos arraiais: são para ali levados os chefes; rende-se-lhe Vercingetórix, são depostas as armas. Reservando os Heduos e os



Arvernos, a ver se por eles recobrava as respectivas cidades, o restante dos cativos o distribuiu por cabeça a cada soldado a título de despojo.”⁴

Plutarco também irá descrever este último encontro entre os líderes. Temos duas fontes que narram a mesma passagem.

27.6. De fato, estes não souberam da vitória antes de serem ouvidos os gemidos dos homens de Alésia, os gemidos dos homens e os lamentos das mulheres, que tinham visto então cá e lá, em várias partes, muitos escudos ornados de prata e ouro e muitas couraças sujas de sangue, e ainda taças e tendas gaulesas levadas pelos romanos para o acampamento. 7. Tão rapidamente como fantasma ou um sonho, o exército tão poderoso desapareceu e se dispersou, tendo a maior parte dos homens tombados na batalha. 8. Os que ocupavam Alésia, depois de terem criado muitos transtornos a eles próprios e a César, finalmente se entregaram. 9. O chefe supremo da guerra, Vercingetorige, tomou as mais belas de suas armas, enfeitou o cavalo e saiu pelas portas da cidade. 10. Deu volta em torno de César que estava sentado, e então saltou do cavalo e lançou longe a armadura. Sentando-se aos pés de César, permaneceu imóvel, até que foi entregue por ele para ser posto sob vigilância em vista do seu triunfo.

Este último encontro entre César e Vercingetórix descrito César, é relatado por outros historiadores e tema de diversas descrições, principalmente no século XIX (SCHMIDT: 2010,156). A rendição descrita neste documento trouxe representações, nas pinturas, quadrinhos, filmes etc. Cada uma diferente seja do ponto de vista do conquistado ou do conquistador. Vercingetórix vai ser tratado como o primeiro a unificar as comunidades gauleses, ato jamais imaginável para um romano. (SCHMIDT: 2010, 156). Posteriormente este encontro final será usado para uma epopeia de usos e abusos da história colocando o líder gaulês como herói nacional.

⁴ CÉSAR, Júlio. *Guerre des Gaules*. Paris: Les Belles lettres. 2010



Vercingétorix jette ses armes aux pieds de Jules César



Vercingétorix jette ses armes aux pieds de Jules César, óleo sobre tela, Lionel Noel Royer, 1899, Museu Crozatier, Le Puy-en-Velay. .

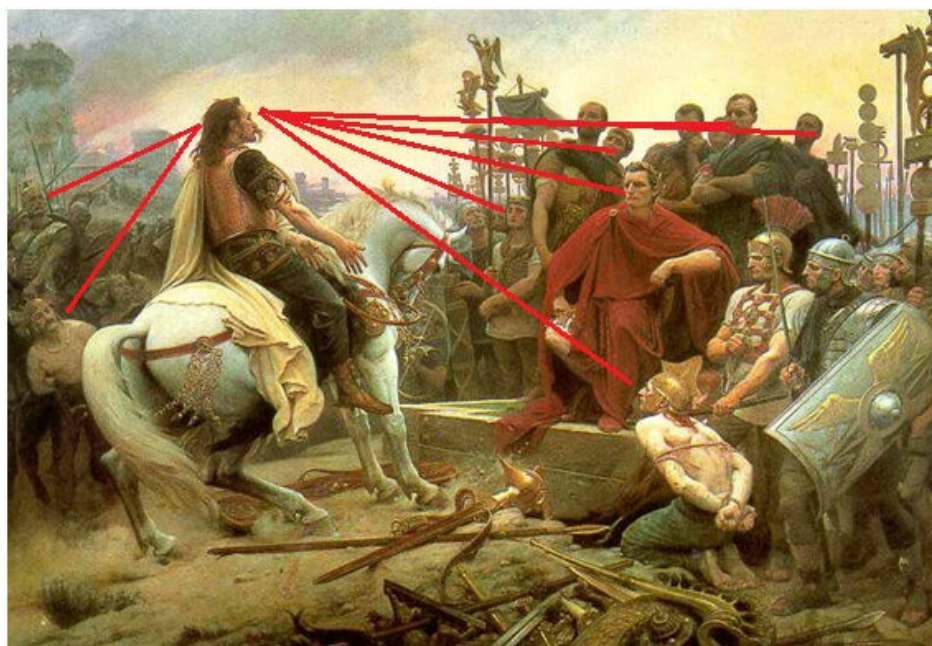
Em aproximadamente 52 a.C Vercingetórix é derrotado em Alésia por Júlio César. O final da batalha é descrita pelo general no *De Bello Gallico*. “... Estabeleceu o mesmo o seu tribunal num forte em frente dos arraiais: são para ali levados os chefes; rende-se-lhe Vercingetórix, são depositas as armas... (VII, LXXXIX)”

A rendição de Vercingetórix possui diversas representações, sejam eles em gravuras, quadrinhos, filmes e etc. Cada uma, porém vai representa – lá de diversas formas, todas vão representar o mesmo evento histórico, mas de diferentes pontos de vista.

A pintura *Vercingétorix jette ses armes aux pieds de Jules César* de Lionel Royer vai retratar este evento histórico. Observe-se que a data do quadro é de 1899, mais de 1900 anos após o evento da rendição.

O General romano está com seu manto vermelho, cercado de tropas e olhando nos olhos de Vercingetórix, que não abaixa a cabeça, mas mostra grande coragem. As armas sendo jogadas no chão não deixam sinal de humilhação e o líder tem mais destaque que o próprio Júlio César. As cores também ajudam, assim como cavalo branco e a capa amarela, a destacar o líder gaulês.

Nota – se que Vercingetórix é o personagem central do quadro. Todos olham para o líder a verem. As duas forças estão de frente uma para a outra, Júlio César de um lado e Vercingetórix do outro.



O quadro retrata um evento 1900 anos depois e o pintor usa de alguns detalhes anacrônicos, como se pode observar nas partes em destaque.



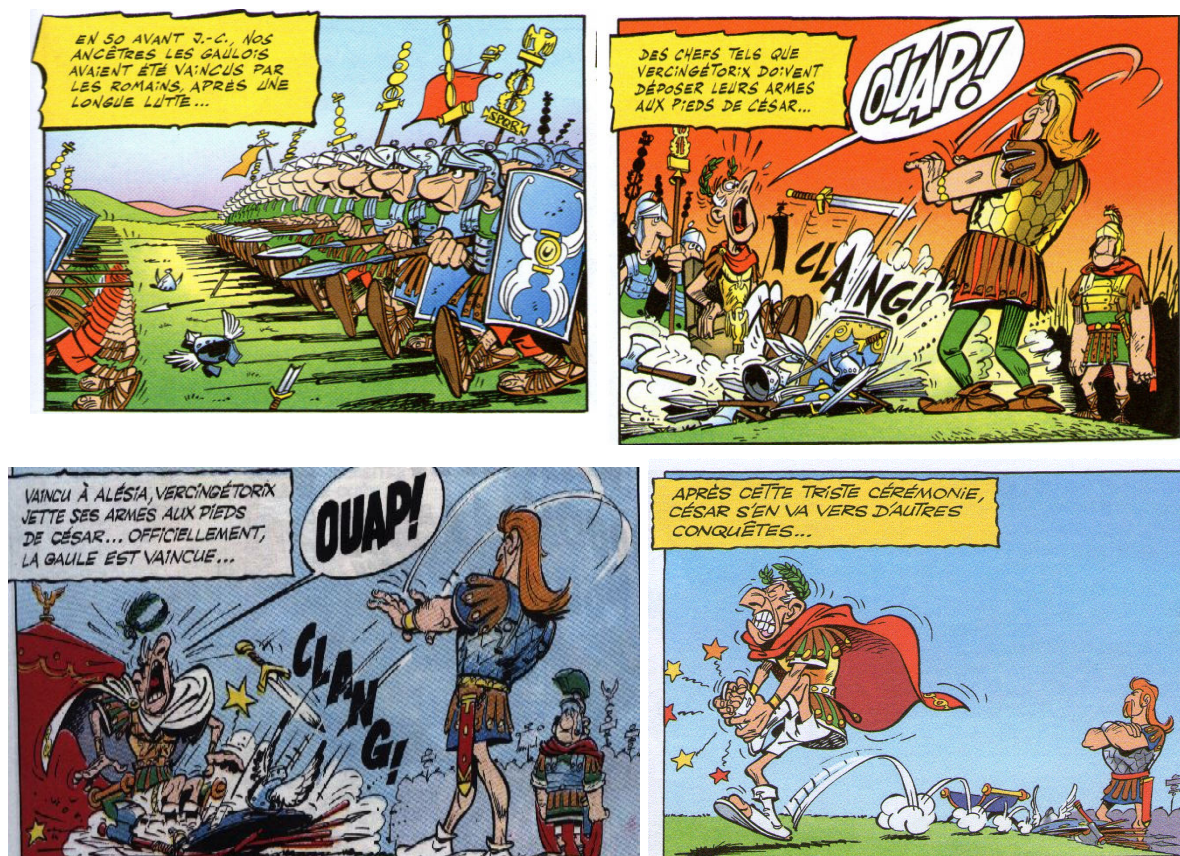
Em um primeiro momento vemos um incêndio que jamais aconteceu, de acordo com os documentos, um cavalo da raça percheron, incomum à época, uma couraça do século VIII a. C e, também, sapatos modernos e calções merovíngios⁵.

Observa-se que esta obra é uma construção para a exaltação de Vercingetórix, mesmo sendo derrota sua figura não está abalada, isto se faz necessário para a glorificação de seu herói nacional.

Rendição de Vercingetórix: “As aventuras de Asterix, o Gaulês”.

Uderzo e Goscinny vão retratar a mesma cena, mas de um ponto de vista diferente. Os autores provocarão César que com uma postura de vitorioso e majestoso é surpreendido pelas armas de Vercingetórix sendo jogadas literalmente em seus pés (ALLÈGRE: 2010,21). A visão heroica e patriota dos autores traz a glorificação de Vercingetórix e a ridicularização de César. As tiras abaixo são dos volumes “*Asterix e o escudo averno*” e “*Asterix, o Gaulês.*”

⁵Philippe Smette – Conseiller pédagogique – Dunkerque Centre - 2005



Nota-se na tira que Uderzo enfatiza a figura atlética do gaulês trazendo uma representação de “super - homem”. A caricatura de Vercingetórix embora de um atleta com ombros e costas largos, pernas e cintura fina. Os autores fabricam o herói das lendas que se sacrificou pela união nacional (ROUVIÈRE: 2008,43).

Em outra revista, “*Asterix e o escudo averno*”, a rendição de Vercingetórix é representada na cena famosa das armas sendo jogadas ao chão, mas o líder gaulês não perde seu status de “forte” e se rende a Cesar com “dignidade”. O líder gaulês é que se destaca nas cenas. Deste modo, os quadrinhos nos mostram uma versão diferente daquela do *De Bello Gallico*, na qual o líder gaulês, mesmo derrotado, faz César motivo de piada.

Considerações Finais

Os seres humanos desenvolvem diversas formas simbólicas, tanto artísticas quanto linguísticas, expressas pela sua consciência. Com isto podemos afirmar que: “...os



símbolos políticos são definidos como símbolos que funcionam até um ponto significativo na prática do poder” (DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: 1987, 1115).

Como os símbolos urbanos, que representavam a cidade ou algum habitante importante, ou as insígnias dos imperadores romanos que vão reaparecer no Sacro Império Romano – Germânico, durante o governo de Frederico II (1194 – 1250).

Cabe ao historiador identificar e definir as suas fontes, pois o documento não é inócuo é, segundo Le Goff, “...uma montagem consciente ou inconsciente, da história, da época, das sociedades que o produziram...esforço para as sociedades históricas para impor ao futuro...determinada imagem de si próprias...” (LE GOFF: 1984, 103). É necessário haver uma interdisciplinaridade para ser realizada uma desmontagem da ambivalência documento / monumento, através do próprio ambiente que o produziu, auxiliado pela arqueologia, e não baseado em uma única crítica histórica.

Portanto os dois registros analisados nos trazem uma questão de identidade nacional ligada entre elas. Estas duas fontes trazem um reflexo da nacionalidade francesa. O quadro de 1899 exalta o líder gaulês, e o ano que ele foi feita leva a pensa em se tratar de uma obra comemorativa aos cem anos da revolução francesa, já os quadrinhos retratam a rendição de uma maneira satírica fazendo dos romanos piadas. O quadro e os quadrinhos mostrando os usos e abusos da historia, uma invenção para se construir ou modificar algo em prol de uma causa, neste caso a história da França deve ser construída por um herói.

A Antiguidade teve um papel muito importante dentro da construção de conceitos de identidade, particularmente aquele de identidade nacional, e, também, da idéia de herança cultural (HINGLEY, 2002). Grécia e Roma são, ordinariamente, as civilizações antigas cujos padrões são mais comumente reivindicados (BERNAL: 2003 DROIT: 1991 DUBUISSON: 2001 VIDAL-NAQUET: 2002). Os gregos pelos conceitos mais democráticos, de cidadão, igualdade e leis, já os romanos pela política. Esses conceitos vão ser retificados pelo homem moderno, como forma de estabelecer compreensões de questões que lhe são contemporâneas, como na revolução francesa (TRABULSI: 1998). Assim, a história atendeu à finalidade de legitimar o presente, mostrando como as noções de conceitos antigos, na modernidade, haviam sido herdadas do passado (RAGO & FUNARI: 2008).



Uma das atribuições da Arqueologia moderna é fazer uma leitura, ou releitura, da iconografia. Analisa –se o papel das imagens na construção do conhecimento histórico e arqueológico. Assim sendo, podemos inserir a moeda nessa última fase, que, durante muito tempo, ficou confinada a reservas técnicas dos museus, sendo apenas um objeto de conservação, não de pesquisa. Segundo Funari,

“...Não se trata, assim, de acreditar no que diz o documento, mas de buscar o que está por trás do que lemos, de perceber quais as intenções e os interesses que explicam a opinião emitida pelo autor, esse nosso foco de atenção” (FUNARI: 1995, 24).

O autor ainda afirma que para conhecermos melhor o mundo romano, dispomos de diversas fontes de informações como: documentos escritos, objetos, pinturas, esculturas, edifícios, moedas, entre outros (FUNARI: 2002, 78).

Agradecimentos:

ao amigo e colega Júlio César Gralha, pela oportunidade de trocarmos ideias; a Pedro Paulo Funari, Margarida Maria de Carvalho, André Leonardo Chevitarese, Maria Regina Cândido, Glaydson José da Silva.

A responsabilidade pelas ideias restringe-se aos autores.

Referencias bibliográficas

ALLÈGRE, Dominique. *Les Astuces D' Asterix*. Editions Archeos. Agnières, 2011.

ARNAUD, Pascal. *Le Commentaire de Documents en Histoire Ancienne*. Paris: Belin Sup, S/D.

BERELSON, Bernard. *Content Analysis in Communication Research*. New York: New York University Press, 1952, p. 78.

CÉSAR, Julio. *Guerre des Gaules*. Paris. Les Belles lettres. 2000



CHARTIE, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1990.

DICIONÁRIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS. Fundação Getúlio Vargas, Instituto de Documentação. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1987.

FERNÁNDEZ-ARENAS, José. *Teoría y Metodología de la Historia del Arte*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1984.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Antigüidade Clássica: a História e a cultura a partir dos documentos*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1995.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Grécia e Roma: vida pública e vida privada*. Cultura, pensamento e mitologia, amor e sexualidade. 2ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.

HINGLEY, Richard. *Imperialismo Romano – Novas Perspectivas a partir da Bretanha*. Annablume. 2010.

LE GOFF, Jacques. *História: Novos Objetos*. 3a. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.
MARTIN, Paul. *La Guerre des Gaules – La Guerre Civile*. Paris : Elipses, 2000.

NIETO SORIA, Jose Manuel. *Ceremonias de La Realeza. Propaganda y Legitimacion en La Castilla Trastámara*. Madrid: Editorial Nerea, 1993.

PLUTARCO & SUETÔNIO. *Vidas de César*. Tradução de Antonio da Silveira Mendonça & Ísis Borges da Fonseca. Estação Liberdade, São Paulo, 2007.

ROUVIÉRE, Nicolas, *Astérix ou La parodie des indénités*, ÉditionsFlammarion, 2008.

RAGO, Margareth (Org) & FUNARI, Pedro Paulo A.(Org). *Subjetividades Antigas E Modernas*. São Paulo. Annablume 2008

SCHIMIDT, Joel. *Júlio César*. L&PM. Porto Alegre. 2010

SILVA, Glaydson José. *História Antiga e Usos do Passado - Um Estudo de Apropriações da Antiguidade Sob o Regime de Vechy*. São Paulo: Annablume, 2007.

TRABULSI, José A. Dabdab. *Liberdade, igualdade, Antigüidade: a revolução francesa e o mundo clássico*. Phoínix . Rio de Janeiro.1998.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Os gregos, os historiadores, a democracia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.





As constituintes da moral medieval católica: como os vícios humanos se tornaram os sete pecados capitais.

Albert Drummond¹

Submetido em Junho/2014

Aceito em Junho/2014

RESUMO:

Este artigo pretende mapear os principais documentos dos pensadores responsáveis por formular o que se tornou a lista dos pecados capitais. Analisando o pensamento aristotélico acerca dos vícios humanos, conseguimos compreender sua influência essencial para a construção dessa doutrina tão articulada. Pensadores como Evágrio Pôntico, Aurélio Prudêncio, João Cassiano, Gregório Magno, Pedro Abelardo, Santo Agostinho, Dante Alighieri e São Tomás de Aquino tornaram-se responsáveis por estabelecer uma ordenação dos maiores vícios da alma, classificando-os e reconfigurando-os dentro da moral católica, e consolidando a ideia de pecado. Compreender como se constituiu essa lista de pecados é, antes de tudo, conceber numa nova dimensão as condutas humanas rejeitadas, transformando-as, através de um "imaginário", em ferramentas da catequização religiosa.

Palavras-chaves: Os sete pecados capitais; Moral medieval; Doutrina católica.

RÉSUMÉ :

Cet article vise à cartographier les principaux documents des penseurs chargés de formuler ce qui est devenu la liste des péchés capitaux. Analyser la pensée d'Aristote sur les vices humains, nous arrivons à comprendre son influence essentielle à la construction de cette doctrine comme articulée. Évagre le Pontique penseurs comme, Aurèle Prudence, Jean Cassien, Grégoire le Grand, Pierre Abélard, saint Augustin, Dante et saint Thomas d'Aquin est devenu responsable de la création d'un ordre des plus grands vices de l'âme, de les classer et de les reconfigurer dans la morale catholique, et la consolidation de l'idée de péché. Comprendre comment mettre en place cette liste de péchés est, tout d'abord, de concevoir une nouvelle dimension a rejeté les comportements humains, les transformant par um "imaginaire" dans les outils de catéchisme.

Mots clés: Les sept péchés capitaux ; Moralité médiévale; La doctrine catholique.

¹ Historiador e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Atua principalmente nas áreas de História das Religiões, Moral cristã e História e Cinema. Email: a_drummond@hotmail.com



CONSTRUINDO A HISTORIOGRAFIA DO PECADO

Desde a Grécia Antiga, cometer o excesso ou, como os gregos chamavam, cometer *amartia*² era ultrapassar a medida ou alcançar a desmedida. A *amartia* ou *hamartía* é uma expressão utilizada na Poética de Aristóteles, e que faz alusão direta às tragédias gregas e seus heróis. Em sua essência, a *hamartía* é a ignorância combinada com a ausência criminosa, dispondo de uma parte do indivíduo, uma falha de caráter, que o torna responsável por sua queda. Nessa perspectiva, a forma trágica aristotélica coloca no âmago o homem em conflito com o mundo. Através de suas ações, o indivíduo incorre na falha estrutural cometendo a *hamartía*, que não traz consigo nenhum juízo de valor. Entretanto, leva a uma desmedida (*hybris*), que faz pender o fiel da balança para o seu infortúnio, o que afeta as ordens divina e política, que, em conjunto com a individual, compõem o universo estrutural do mundo grego (MENDES, 2002).

A definição de *hamartía* provocou um debate sobre as várias interpretações que esse conceito teve ao longo dos séculos, desde que a *Poética* e as tragédias começaram a ser estudadas no fim da Idade Média e na Renascença. (HIRATA, 2008).

Nas primeiras traduções latinas da *Poética*, o conceito mais abordado de *hamartía* era sua tradução direta a pecado, do latim (*peccatum*), transgressão (*scelus* ou *praevaricatio*) e ofensa (*flagitium*), o que nos dá uma ideia do peso moral atribuído ao termo. Essa interpretação perdurou por grande parte da Idade Média, convivendo inclusive com outras leituras, tais como falha no caráter e caminhada para o vício.

No período medieval, a palavra vício, do latim (*viciium*), passa a ser utilizada para designar uma consequência da *hamartía*. Na Antiguidade Clássica, porém, é que os vícios humanos começam a ser abordados como um mal social.

Em 300 a.C., Aristóteles aborda em *Ética e Nicômaco* (2001) as constituintes da moral, do bem e da virtude, que estão diretamente relacionadas às paixões e aos prazeres, contrapondo-se, é claro, aos vícios, que, por sua vez, poderiam ser controlados e até evitados. Aristóteles elaborou um estudo que classifica as virtudes humanas

² *Amartia*, “desmedida” do grego antigo. Sua significação: pecado. (DELUMEAU, 2003, p. 358).



dividindo-as em duas espécies: a intelectual³ e a moral; a virtude *moral* (do grego *ethos*, e sua derivação *ethiké*) é adquirida em resultado do hábito. É evidente, pois, que nenhuma virtude moral surge em nós por natureza, visto que nada que existe por natureza pode ser mudado pelo hábito (ARISTÓTELES, 2001). No entanto, nossas disposições morais nascem de atividades semelhantes às virtudes e às nossas paixões. As paixões tendem ao excesso ou à deficiência, já a virtude à moderação que está entre dois extremos, entre dois termos opostos. E ambos no mesmo gênero. Por paixões quero significar os apetites, a cólera, o medo, a audácia, a inveja [...] o ódio, o desejo, a emulação e, de um modo geral, os sentimentos que são acompanhados de prazer ou sofrimento [...] Ora, nem as virtudes nem as deficiências morais são paixões, pois não somos chamados bons ou maus por causa de nossas paixões, e sim por causa de nossas virtudes ou vícios [...] Somos louvados ou censurados por nossas virtudes ou vícios (ARISTÓTELES, 2001, p. 46).

Vícios e virtudes, Aristóteles vai classificá-los e contrapô-los, e é nessa concepção filosófica que nascerá a primeira classificação dos males humanos. A tabela a seguir faz referência a *Ética e Nicômaco*, organizando as virtudes e vícios como aparecem no livro:

<i>Vício por deficiência</i>	<i>Vício por excesso</i>	<i>Virtude</i>
Covardia	Temeridade	Coragem
Insensibilidade	Luxúria	Liberalidade
Avareza	Gula	Temperança
Vileza	Vulgaridade	Magnificência
Modéstia	Vaidade	Respeito Próprio
Moleza	Ambição	Prudência
Indiferença	Irascibilidade	Gentileza
Descrédito Próprio	Orgulho	Veracidade
Rusticidade	Zombaria	Agudeza de Espírito
Enfado	Condescendência	Amizade
Desavergonhamento	Timidez	Modéstia
Malevolência	Inveja	Justa Indignação

Essa tabela é baseada na *Ética e Nicômaco* de Aristóteles que define nossas mazelas e o caminho entre o vício e a virtude.

³ Para Aristóteles, a virtude intelectual deve ao ensino, em grande parte, sua geração e crescimento e, por isso, requer experiência e tempo. Neste estudo, porém irei ater-me somente à virtude moral.



Os gregos exemplificaram parte do “mal” humano, porém, foi com Evágrio Pôntico⁴ que essa “doutrina” dos vícios começou a ser analisada dentro de uma perspectiva cristã. Pôntico passou dezesseis anos de sua vida no deserto do Egito, como ermitão. Intencionava observar a experiência dos “homens monges” do deserto e acabou por se juntar a uma comunidade monástica do Baixo Egito. Baseado em sua vivência e em suas observações, Pôntico traça as principais doenças espirituais que afligiam os monges, oito males do corpo e da alma. Em dois dos seus principais escritos (*A Propósito do Discernimento das Paixões e dos Pensamentos* e *Sobre os oito vícios capitais*), Pôntico destaca a importância de afastar-se desses vícios.⁵

[...] Entre os demônios que se opõem à prática das virtudes, os primeiros que adotam uma atitude de combate são aqueles que ostentam as paixões pelo bom comer, os que insinuam o amor ao dinheiro e os que nos estimulam na busca da glória que provém dos homens. Todos os demais vêm depois destes e recebem os que são feridos por eles. Realmente, é pouco provável que se caia nas mãos do espírito da fornicação se não se cair antes na gula. E não há quem, tendo sido perturbado pela ira, não tenha previamente caído nos prazeres de uma boa mesa, pelas riquezas ou pela glória. E não há modo de fugir do demônio da tristeza, se não se suporta a privação de todas essas coisas. Assim como ninguém pode fugir do orgulho, primeira ninhada do diabo; se não houver erradicado antes a raiz de todos os males, que é o amor pelo dinheiro, se é verdade, como disse Salomão, que a indigência torna o homem humilde [...] (PÔNTICO, 2008. Tradução nossa)⁶.

A preocupação com a “autoflagelação” fez de Pôntico o responsável pelo início do que viria a ser a Teologia Moral Católica, uma vez que ele foi o primeiro a organizar de forma sistemática os males humanos, oferecendo um aprofundamento dos estudos

⁴ Evágrio Pôntico; ou Evágrio do Ponto, monge nascido por volta de 345-397. Originário da Capadócia, em Ibora, no Ponto (por isso ele é chamado Pôntico) (ECCLÉSIA, 2009).

⁵ É importante entender que, até então, o conceito de pecado ainda não era utilizado.

⁶ Entre los demonios que se oponen a la práctica de las virtudes, los primeros que adoptan una actitud de guerra son aquellos que ostentan las pasiones (pathos) por el buen comer, los que nos insinúan el amor por el dinero, y los que nos estimulan a buscar la gloria que proviene de los hombres. Todos los demás vienen detrás de éstos y reciben a los que han sido heridos por ellos. Efectivamente, es poco probable que se caiga en manos del espíritu de la fornicación si no se cayó antes por gula. Y no hay quien, habiendo sido turbado por la ira, no se haya previamente encendido por los placeres de la buena mesa, por las riquezas o por la gloria. Y no hay modo de huir del demonio de la tristeza, si no se soporta la privación de todas estas cosas. Así como nadie puede huir del orgullo, primera camada del diablo; si no se ha erradicado antes la raíz de todos los males, que es el amor por el dinero, si es verdad, como dice Salomón, que la indigencia hace al hombre humilde.



morais, da alma e do corpo. Em “*Sobre os oito vícios capitais*” (em latim, *De octo viciis capitalia*) Pôntico (2012) é enfático, classificando e analisando cada um dos males do corpo e da alma; ele os lista e os ordena: Gula, Luxúria, Avareza, Ira, Tristeza, Aborrecimento, Vanglória e Soberba.

Esses vícios eram os maiores perigos para aqueles que seguiam suas vidas como monges. É interessante analisar que na ordenação de Pôntico, a gula e a luxúria encabeçam a lista, uma vez que, considerando a vida monástica no deserto, é compreensível que estes possam ser, dentre os outros, os maiores perigos enfrentados pelos monges.

Por volta de 405, é escrita por Aurélio Prudêncio⁷ uma epopeia de nome “*Batalha da alma*” (em latim, *Psychomachia*), que apresenta lutas alegóricas entre as virtudes e os vícios. A *Psychomachia* foi a primeira aparição dos vícios da alma personificados, e é responsável por inspirar boa parte das obras de arte que seriam produzidas a posteriori a respeito dos sete pecados capitais. Mesmo que Prudêncio tenha tratado os vícios de forma lúdica e fantástica, é através desse poema que uma nova configuração dos pecados capitais toma forma.

Em pouco menos de mil linhas, a *Psychomachia* descreve a batalha épica da alma, em que vícios e virtudes colidem. E Prudêncio indicou uma lista de virtudes opostas, cujas práticas ofereceriam alguma “proteção” contra os pecados: Segundo o poema, a soberba (*superbia*) seria superada pela humildade; a avareza (*avaritia*), pela generosidade; a inveja (*invidia*), pela bondade; a gula (*gula*), pela temperança; a raiva (*ira*), pela paciência; a luxúria (*libido*) pela castidade; e a acídia (*accidia*), pela diligência (PRUDÊNCIO, 405).

Podemos perceber que da “listagem” de Pôntico para o poema de Prudêncio temos a diminuição de oito para sete vícios, e não encontramos a tristeza, o aborrecimento e a vanglória, substituídos na *Psychomachia* pela inveja, preguiça e orgulho.

⁷ Aurélio Prudêncio Clemente foi um poeta cristão nascido em 348. Com 57 anos de idade, retirou-se para um mosteiro na Espanha, onde morreu, por volta de 410. Sua fama deve-se ao importante trabalho de poesias que deixou, com títulos escritos em latim e em grego (CONOCEREIS DE VERDAD, 2012).



No século V, entre os anos de 420 e 429, João Cassiano⁸ escreve duas obras referentes aos vícios humanos, uma de nome *Das instituições dos mosteiros e das oito falhas principais e seus remédios*, livro XII (em latim, *De institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis, libri XII*) e “*Conferências XXIV* (em latim, *Collationes XXIV*). A relação entre as duas obras é descrita pelo próprio Cassiano: "Estes são principalmente consumidos com o que pertence ao exterior do homem e os costumes da *coenobia*, ou seja, institutos de vida monástica em comum; já o outro, *Collationes*, lida melhor com a formação do interior do homem e da perfeição do coração". (HASSETT, 2012).

Os quatro primeiros livros da *Institutis* tratam das regras que regem a vida monástica ilustrada por exemplos de observação pessoal do autor no [Egito](#) e na Palestina. Os oito livros restantes são dedicados aos oito principais obstáculos para a perfeição da alma encontrados pelos monges do deserto: gula, fornicção, raiva, avareza, melancolia, acídia, vanglória e orgulho. Mais uma vez, lidamos com oito vícios que igualmente diferem da classificação tanto de Pôntico quanto de Prudêncio.

De acordo com João Cassiano, [...] contra essas falhas, devemos pesquisar nas listas de tal forma que cada um descubra o pecado que o assedia, e dirigir seu principal ataque contra ele, direcionando todo o seu cuidado e vigilância da mente para se proteger contra seu ataque, [...] porque é impossível para um homem ter triunfo sobre qualquer tipo de paixão, a menos que antes tenha entendido claramente que não pode obter, com sua própria força e esforços, a vitória na luta. [...] E mesmo quando sentir que se livrou dessa falha, ainda deve procurar os recantos mais íntimos do seu coração com o mesmo propósito, e selecionar o pior defeito que conseguir ver entre os que ainda estão lá, e trazer todas as forças do Espírito, para lutar contra ele em particular, e assim, sempre superando as mais fortes paixões, vai ganhar uma vitória rápida e fácil sobre as demais, porque, por um caminho de triunfos, a alma torna-se mais vigorosa, e o fato de que o próximo conflito será travado contra paixões mais fracas lhe assegurará sucesso mais certo na luta [...] (CHRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY, 2005. Tradução nossa)⁹.

⁸ João Cassiano (360 – 435) foi um monge/[teólogo cristão](#) do período [Patrístico](#). Em 410, fundou seu próprio mosteiro, perto de Marselha, na França. Sua importância para a construção da doutrina moral católica é grande, ele foi um dos primeiros a introduzir as regras do monaquismo oriental. (FORTESCUE, 1911).

⁹ Wherefore we must enter the lists against these faults in such a way that every one should discover his besetting sin, and direct his main attack against it, directing all his care and watchfulness of mind to guard against its assault, [...] For it is impossible for a man to win a triumph over any kind of passion, unless he has first clearly understood that he cannot possibly gain the victory in the struggle with it by his own strength and efforts, [...] And even when he feels that he has got rid of this fault, he should still search the



É importante frisar que até esse momento, as listas dos vícios e das maneiras de contrapô-los eram direcionadas àqueles que tinham uma vida monástica, já que uma vez detectados tais “males”, era importante estudá-los e combatê-los. Cassiano trabalhou em cima dessas listas para testilhar os males que afligiam os monges. Em 410, ele fundou o seu próprio mosteiro em Marselha, na França, dando seguimento então às compilações dos escritos do tempo em que viveu no deserto, e tornou-se o grande responsável por levar a doutrina dos vícios humanos para o Ocidente.

CONCEITUALIZANDO O PECADO ORIGINAL

Para Le Goff (2002), o conceito de pecado deve ser posto em confronto com o conceito de mal. Se na Antiguidade a *hamartía*, a desmedida, permitia que o ser humano falhasse para aprender, na Idade Média essa falha nascia com o ser humano, e o conceito de desmedida é substituído pelo conceito de *erro*: [...] Enquanto os gregos insistem nas penas resultantes da condenação do gênero humano, os padres latinos põem a tônica no estado de culpa comum, na *contaminação*. Os gregos sublinham o que resta ao homem de força livre para praticar o bem, e os latinos, o estado de debilidade introduzido no homem pela concupiscência, insistindo na gratuidade da graça (LE GOFF, 1987, p. 276).

É dentro do cristianismo que a ideia de pecado original é construída. O termo ‘pecado original’ foi criado por Santo Agostinho, por volta de 397, para conceituar o estado de pecado que o homem vive, em consequência de sua origem, enquanto membro de uma “raça” pecadora. (LE GOFF, 2002)

A interiorização do pecado provoca sentimentos e condutas desviantes, consolidando então a ideia de que pecar é uma infração às normas ou à boa conduta moral, levando-nos até o pecado original, grande responsável pela origem do nosso mal ou do mal com que nascemos.

inmost recesses of his heart with the same purpose, and single out the worst fault which he can see among those still there, and bring all the forces of the Spirit to bear against it in particular, and so by always overcoming the stronger passions, he will gain a quick and easy victory over the rest, because by a course of triumphs the soul is made more vigorous, and the fact that the next conflict is with weaker passion insures him a readier success in the struggle.



O pecado cometido por Adão e Eva desempenha papel fundamental na concepção medieval (e, de forma mais geral, cristã) do pecado, inserindo esse pecado (primeiro) não apenas na origem da história da humanidade, mas também e principalmente na origem da vida de cada homem, que nasce pecador antes mesmo de haver cometido algum pecado (LE GOFF, 2002). O papel central ocupado pela temática do pecado original na doutrina cristã deixou no ostracismo, durante muito tempo, a reflexão sobre a natureza de outros pecados. Preocupada somente em esclarecer o primeiro erro do homem, a Patrística¹⁰, no que diz respeito a isso, encontrou nesse relato das origens as respostas aos problemas da moral cotidiana.

Segundo Le Goff em seu artigo intitulado (1987), para Santo Agostinho a transmissão do pecado original¹¹ não significa inicialmente só a transmissão de castigos, significa também transmissão de culpa. Parte da nossa natureza humana, ligada diretamente à figura de Adão, que possui em si toda a humanidade decorrente de sua potencialidade geradora, transforma todos os homens em cúmplices de sua atitude catastrófica, quando cometeu o pecado original. Logo partilhamos de sua pena e sua culpa (LE GOFF, 2002).

Santo Agostinho irá posteriormente desenvolver a noção de “contaminação do vício”, que é quando herdamos vícios ao nascer, estes decorrentes de erros “hereditários¹²”. Agostinho irá exemplificar essa hereditariedade através do conceito de “concupiscência carnal” (o que mais tarde São Tomás de Aquino¹³ consideraria uma das filhas da luxúria), uma vez que, no momento de transmissão de vida, também é transmitido o pecado.

Nascemos impregnados pelo pecado no qual somos gerados, contaminando o corpo e a vontade, submetendo-nos aos impulsos da carne que não conseguimos controlar e pelos quais nos deixamos governar. A única forma de nos purificarmos

¹⁰ A palavra Patrística deriva-se de Pai, precursores, os primeiros a introduzir o conhecimento cristão no mundo, difundir, estudar e divulgar. Patrística é o nome dado à [filosofia cristã](#) dos primeiros sete séculos do Cristianismo. Os primeiros teóricos responsáveis pela elaboração doutrinal das verdades da fé do Cristianismo. (CHAMPMAN, 1909).

¹¹ Santo Agostinho formulou a doutrina do pecado original, proclamada num concílio provincial da África realizado em Cartago no ano de 418, e confirmada por uma epistola, mais tarde perdida, do Papa Zósimo. (LE GOFF, 1987, p. 276).

¹² Hereditariedade no sentido teológico de sermos descendentes de Adão.

¹³ [Filósofo, teólogo](#). Nasceu em Rocca Secca no Reino de Nápoles, 1225 ou 1227; morreu em 7 de março de 1274 em Fossanova, Itália. (KENNEDY, 1912).



dessa “contaminação” seria entregar-nos a uma vida santa, nos guardando e nos preservando como pregava a conduta doutrinadora clerical.

A concepção de pecado para os principais pensadores da Idade Média (Agostinho, Aquino, Pedro Abelardo¹⁴) advém primacialmente da má intenção, considerando que o momento crítico se verifica quando há consentimento do pecador ao mal, assim como na contingência, quando o momento importante é o da contrição do pecador, avaliando e analisando o grau do pecado, segundo a qualidade e quantidade (LE GOFF, 1987).

O ato de pecar consiste, especificamente, numa conduta “desordenada”. Pecar significa agir sem se conformar à lei divina, e essa conformidade nada mais é que seguir um princípio de racionalidade e de finalidade universal, que é a marca deixada por Deus no mundo. Santo Agostinho pensava que o ser humano tinha uma inclinação (irrefutável) para o mal, que os vícios nada mais eram que contingências ou ramificações do pecado. Para ele, o homem é uma tensão de desejos:

Para o coração humano há uma inquietude radical de busca. Encontrará seu pleno e total repouso ao desejar o bem que possa saciá-lo: Deus. O pecado é a distorção ou o mau encaminhamento deste desejo radical. Em lugar de orientar-se para Deus, o coração volta-se para os bens criados [...] No pecado, o homem separa-se de Deus, trata-se de uma “deserção” ou de um abandono de Deus, enquanto que o homem sofre a loucura de converter-se a si mesmo em Deus [...] O começo de todo pecado radica no egoísmo. Pecar é parodiar Deus ao pretender ser para si mesmo sua própria norma ou regra. [...] Pecar é recusar permanecer na sua condição de criatura (AGOSTINHO apud VIDAL, 1983, p. 571).

A tradição do pensamento cristão sublinha que, a partir do pecado original, se instaurou a desordem dos instintos, dos desejos e dos sentidos. (FAITANIN, 2005). Com o aparecimento do conceito de pecado original, a Igreja precisou formular uma doutrina que especificasse acerca do pecar e de suas respectivas punições. O cristianismo, então, atualizou o mais articulado sistema de pecados, distinguindo-os em dois: pecados mortais e pecados veniais. Por pecados veniais, entendem-se atos brandos, perdoáveis, que não implicam infração direta da ordem divina. Por pecados

¹⁴ Pedro Abelardo (1079 – 1142) nasceu na aldeia de Pallet, na Bretanha. foi um grande filósofo medieval, considerado um dos maiores e mais ousados pensadores da Idade Média. Suas obras são de grande importância para o entendimento da lógica medieval. (TURNER, 1907).



mortais, entendem-se atos que destroem, enquanto estamos caminhando pela vida; é o pecado cometido por fraqueza ou malícia. “Se um ato é de tal índole que nele se manifesta expressamente a opção fundamental má, falar-se-á de pecado mortal; se, pelo contrário, o ato for demasiado periférico [...] falar-se-á de pecado venial, quer dizer, perdoável.” (MONDEN apud VIDAL, 1983, p. 618).

No século XII, Pedro Abelardo publica *Ética* ou *Conhece-te a ti mesmo* (em latim, *Ethica* ou *Scito te Ipsum*), um livro em que explora a noção de pecado e de vícios, distinguindo-os, e diferindo das ideias de Agostinho. Um dos autores que servem de suporte teórico para Abelardo é Aristóteles, um dos precursores a desenvolver a ideia de vício e que desencadearia no futuro, a ideia de pecado:

“'Virtude', diga-se, 'é o melhor hábito da alma'. Assim também, reciprocamente, penso que o vício é o pior hábito da alma. Aqui chamamos 'hábito' o que Aristóteles, nas Categorias, distinguiu quando incluiu hábito e disposição nas primeiras espécies de qualidade. Então, um hábito é a qualidade de uma coisa, não implantada naturalmente nela, mas, alcançada por prática e deliberação, torna-se difícil de mudar.” (ABELARDO apud SILVA, 2009, p. 136).

Em seu livro, Abelardo retoma a noção de virtude e vício de Aristóteles, para explicar a diferença entre vício e pecado. Para Abelardo, o vício nada mais é que uma predisposição natural, ou uma característica inata do homem, na contramão, portanto, da virtude, que é proveniente de um esforço deliberado de que se constitui num hábito da alma. (ABELARDO apud SILVA, 2009).

Nascemos com essa inclinação para o vício, já que este nos oferece, decerto, um contentamento e um prazer momentâneos. E, por isso é um vício, uma vez que o cometemos repetidamente, porém esse sentimento “desregulador” da harmonia humana pode ser controlado, evitado e comedido.

O vício não depende da ação para existir, não é impeditivo. Alguém só pode demonstrar que é vaidoso, ou avarento, por exemplo, por meio do agir. Segundo Abelardo, é esse agir que irá discriminar os homens em bons e maus. Dessa maneira, Abelardo afirma que o homem deve combater/controlar os vícios a fim de não se deixar vencer por eles. O homem bom pode até ser vencido por outros homens, porém nunca pelos vícios e é isso que o distingue dos maus.



Abelardo entende o pecado como um ato interior, precedendo o ato externo, consentido e pensado por quem o comete. Portanto, todos os pecados são atos de consentimento ou adesão a algo, mas nem todos os atos de consentimento são pecados. O que torna um ato de consentimento um pecado é o fato de que se constitui num desprezo e numa ofensa a Deus. Ainda, Abelardo deixa explícito que ninguém e nada pode prejudicar Deus ou causar-lhe dano, mas pode desprezá-lo ou ofendê-lo. O pecado, diferente do vício é, em sentido próprio, o consentimento que é de fato desprezo de Deus e ofensa a ele por não fazer o que cremos dever fazer por causa dele e não evitar por ele o que cremos dever evitar a ofensa:

“A esse consentimento [ao que não convém] chamamos propriamente pecado, isto é, culpa da alma, pela qual ela merece a condenação ou é determinada como ré perante Deus. O que é, com efeito, esse consentimento senão desprezo de Deus e ofensa a ele? De fato, Deus não pode ofender-se por dano, mas pelo desprezo. Ele é aquele sumo poder que não se diminui por algum dano, mas se vinga do desprezo de si. Nosso pecado é, assim, o desprezo do Criador e pecar é desprezar o criador, isto é, não fazer, de modo algum, por causa dele, aquilo que cremos dever ser feito por nós por causa dele; ou não evitar por causa dele o que cremos dever ser evitado. (ABELARDO apud SILVA, 2009, p. 142).

O discurso de Abelardo retoma a noção Aristotélica de vício e entra em conflito com a noção radical de Santo Agostinho sobre o pecado. Tanto os conceitos de Abelardo quanto os dos gregos, porém, se tornam inviáveis para os preceitos morais católicos, e o entendimento de Agostinho, unindo vício e pecado, prevalece e é fomentado pela Igreja anos mais tarde.

O PERCURSO CONSUBSTANCIADO DOS VÍCIOS AOS PECADOS¹⁵

No século VI, Cassiano, discípulo de Pôntico, levou sua relação dos males humanos ao Ocidente e, pelas mãos de Gregório Magno¹⁶, a lista de vícios se converteu

¹⁵ É importante entender que, muitos autores e filósofos trabalharam com a construção da doutrina do pecado e dos capitais, como: São Paulo, Tertuliano († por volta de 220), Clemente de Alexandria († por volta de 216), Orígenes († 252), Santo Ambrósio († 397), São João Clímaco († por volta de 649), Isidoro de Sevilha († 636), Alcuino († 804), Hugues de Saint-Victor († 1141), Pierre Lombard († 1164), Os padres do Concílio de Trento e os neo-escolásticos dos séculos XVI e XVII. (DELUMEAU, 2003, p. 359-365). Porém, neste artigo propus trabalhar os autores que considero mais importantes na construção desta doutrina.



na lista dos sete pecados capitais, tendo como base parte das concepções de pecado de Santo Agostinho. Magno se tornou então o maior representante, dentro do período patrístico, a trabalhar com a ideia de vícios e pecados, reescrevendo-os e adaptando-os à ideia da doutrina cristã ocidental.

Gregório Magno criou a sua própria hierarquia de pecados, classificando-os por ordem decrescente, fixando os pecados que mais ofendiam a Deus. Foi responsável também pela definição do número sete¹⁷ e da hierarquização da gravidade desses vícios. Para Magno, os pecados/vícios seguiam uma linearidade e uma hierarquia específica sobre qual deles era mais nocivo para o amor divino. A lista então é encabeçada pelo orgulho, seguindo-se a inveja, ira, tristeza, avareza, gula e luxúria.

Magno também foi o responsável por conceituar a ideia de *capital*, do latim *caput*, cabeça; para ele os sete pecados capitais são como governantes que comandam um exército de outros pecados. Dos sete pecados principais, derivam uma horda de vícios que geram outros vícios, entrelaçados: os pecados seriam como os galhos mais fortes de uma árvore e as transgressões as suas ramificações. A lista dos sete pecados capitais enumera de forma ordenada as principais falhas humanas ou (o que para a Igreja) seriam as maiores ofensas a Deus.

Gregório mudou não somente a lista (que se tornou a forma clássica que vemos desde então), mas também tornou o orgulho uma categoria em si mesmo e redefiniu a posição dos vícios. “Dali por diante, os sete pecados capitais não foram restritos à vida monástica, mas passaram a ser compreendidos como perigos morais da alma em meio à vida diária” (GUINNESS, 2006, p.24).

Em 1215, no Concílio de Latrão IV, a confissão foi instituída de forma obrigatória e, através dos manuais confessionais, os pecados capitais, de certa forma,

¹⁶ São Gregório Magno (540 - 604) foi o 64º [papa](#) da [Igreja Católica Apostólica Romana](#). Pontificou de 3 de setembro de [590](#) até a data da sua morte. Era [monge beneditino](#) (HUDDLESTON, 1909).

¹⁷ O número sete sempre teve um encargo “místico” dentro das religiões. A Bíblia apresenta esse número como um número “perfeito”. Este número excepcional não poderia surpreender no contexto medieval. Para Delumeau (2003, p. 366) sete é o número por excelência já que constitui quatro algarismos do corpo e de três algarismos da alma. Criou-se uma mística em torno deste número, tanto para condenações quanto para simbolismo de santificações, como bem expõe o autor, a Igreja sempre o utilizou, seja na descrição da vida humana, que se divide em sete épocas que correspondem as sete virtudes, sete obras de misericórdia, os sete salmos da penitência, as sete horas canônicas, as sete partes do armamento espiritual, os sete sinais do nascimento de Cristo, para alguns autores medievalista, o sangue divino escorrendo das sete chagas lavariam os sete pecados capitais, A literatura espiritual da Idade Média muito utilizará este número.



conseguiram uma melhor visibilidade¹⁸ por parte da Igreja. Nesses manuais aparecem graduações penitenciais, cuja análise permite distinguir a gravidade dos pecados e das punições.

Para que a confissão realmente fosse satisfatória, impunha-se um judicioso exame de consciência por parte do penitente e, em contrapartida, a ação efetiva do confessor para guiar o pecador no ato. Os padres confessores também eram chamados de “curas” e “médicos”, por curar os pecadores de suas faltas, e “juízes”, por escolher as penitências conforme as faltas (LOPES, 2009). Uma significativa gama de escritos anônimos advindos de teólogos e monges começaram a ser adotados pela Igreja. Esses escritos explicitavam a forma de proceder na confissão, concedendo aos confessores a incumbência de analisar os pecados confessados e aplicar a penitência necessária. Os escritos, compostos em sua maioria entre os séculos XII e XVI, foram agrupados em diferentes categorias de textos documentais conhecidos como “Sumas de Confessores” e “Manuais de Confissão”. A preocupação primeira dos autores desses textos orientadores (os *sumistas*) foi ajudar os confessores em confronto com a diversidade dos casos especiais, indicando-lhe como interrogar o penitente (notadamente sobre os pecados capitais), como guiá-lo no seu exame de consciência, como esclarecer os móveis e as circunstâncias e, assim, avaliar a gravidade do pecado, e como vencer os obstáculos (medo, vergonha, presunção, desespero) que se opõem a uma boa confissão. (DELUMEAU, 2003, p. 377).

O desenvolvimento que se deu depois do Concílio de Latrão IV foi, decerto, instituir um novo olhar para a Igreja, evidenciando os problemas de comportamentos e da mentalidade de seus fiéis como propósito de cristianização. As grandes *summae* (as aludidas sumas) e os manuais para confessores e para padres multiplicaram-se, passando em análise todos os pecados humanos e fazendo surgir um horizonte comum do mal que delimita a existência do homem.

¹⁸ É preciso salientar que a lista dos sete pecados capitais atraía pouca atenção da Igreja, até então. A lista de João Cassiano sofre adaptações advindas de Gregório Magno e, mais tarde, de Tomás de Aquino. Nesse período, os pecados tornam-se popularmente conhecidos, principalmente pelos manuais dos confessores e por variadas iconografias, porém é a partir do Concílio de Trento (1545-1563), que os pecados tornam-se de fato, oficializados como parte da doutrina católica.



Essa opulenta literatura moral-teológica e pastoral procurava racionalizar o universo do mal, aplicando as leis racionais (baseadas, é claro, no conceito cristão) ao comportamento humano, catalogando e classificando os pecados, preconizando com rigidez os caminhos da salvação. “[...] da cultura das elites são também aplicados na decifração e compreensão das realidades das massas: tentando agir sobre as formas de crer, de pensar, de agir, a Igreja munuiu-se de instrumentos, verdadeiras correias de transmissão para sua ação ideológica e pastoral” (LE GOFF, 1987, p. 199).

No período entre 1256 e 1270, São Tomás de Aquino escreveu uma de suas principais obras, “*As questões disputadas*” (em latim, *Questiones Disputatae de Veritate*), que compreende cinco escritos, “*Sobre a verdade*” (*De Veritate* – 1256-1259), “*Sobre a Potência*” (*De Potentia* – 1256-1262), “*Sobre o Mal*” (*De Malo* – 1263-1268), “*Sobre a alma*” (*De Anima* – 1269-1270) e, finalmente, “*Sobre as Virtudes*” (*De Virtutibus* – 1269-1270) (SOCIEDADE DAS CIÊNCIAS ANTIGAS, 1996).

Dentro “*Das Questões Disputadas*”, Aquino, utilizando conceitos aristotélicos para tratar da moral e dos vícios, explica (em relação à livre e consciente adesão humana ao mal, acontecida pelo pecado e através do pecado), que o drama da passagem do estado de beatitude, justiça e sabedoria absolutas adquiridas junto ao Criador, se dá no momento em que o intelecto humano perde essa condição de plenitude, passando ao estado de natureza decaída, após o pecado original (FAITANIN, 2005). Aquino utiliza-se ainda da teoria de contaminação de Agostinho, porém distribuindo o mal para além do pecado original e readaptando os maiores males/vícios humanos à condição de corruptores da alma.

Ao tratar dos vícios, organizando as experiências antropológicas de Cassiano e Gregório Magno, Aquino cria uma doutrina concisa e reajustada acerca dos pecados capitais, explorando em seus escritos todos os males advindos deles. Assim, toda uma milenar experiência sobre o homem traduz-se em sete pecados capitais, que arrastam atrás de si “filhas”, “exércitos”, totalizando cerca de cinquenta outros pecados.

Para São Tomás, os pecados capitais são sete pecados especiais, que gozam de uma especial liderança, mostrada obviamente pela própria palavra capital: sete poderosos governantes que comandam outros pecados subordinados.



Na enumeração de Tomás, os pecados capitais são: vaidade, avareza, inveja, ira, luxúria, gula e acídia¹⁹. Uma mudança significativa feita por Aquino foi em relação a soberba: ele a entende como um pecado “megacapital” fora da série. Após afirmar o princípio básico dos pecados, Aquino explica a exclusão da soberba:

Todo pecado se fundamenta em algum desejo natural, e o homem, ao seguir qualquer desejo natural, tende à semelhança divina, pois todo bem naturalmente desejado é uma certa semelhança com a bondade divina. [...] a busca da própria excelência é um bem; a desordem, a distorção desta busca é a soberba, que, assim, se encontra em qualquer outro pecado, seja por recusar a superioridade de Deus que dá uma norma, norma essa recusada pelo pecado, seja pela projeção da soberba que se dá em qualquer outro pecado. [...] assim, a soberba, mais que um pecado capital, é a rainha e raiz de todos os pecados. A soberba geralmente é considerada como mãe de todos os vícios e, em dependência dela, se situam todos os sete vícios capitais, dentre os quais a vaidade é o que lhe é a mais próxima, pois esta visa manifestar a excelência pretendida pela soberba, e, portanto, todas as filhas da vaidade²⁰ tem afinidade com a soberba (AQUINO, 2001, p. 68).

Além de redefinir a lista, Aquino também enumera as filhas advindas dos respectivos pecados e os separa em dois grupos: os cinco primeiros pecados (vaidade, inveja, ira, acídia e avareza) são pecados do espírito, e são descritos muitas vezes como pecados *frios*, mas “respeitáveis”. Já a gula e a luxúria são tidas como pecados do corpo, pecados *quentes*, “desonrosos”.

A perspectiva cristã considera o impulso do amor no centro de todas as virtudes e vícios, assim como era entendido por Aristóteles. Enquanto as virtudes derivam-se de uma disposição apropriada do amor, os vícios se derivam de um amor doentio. A preguiça, por exemplo, é um pecado proveniente de um amor falho, assim como a avareza e a gula são pecados de um amor excessivo (GUINNESS, 2006).

¹⁹ Para a Igreja, a acídia era um pecado extremamente grave. A sua abordagem se referia diretamente a uma tristeza excessiva, incapacitando o ser humano de realizar as devidas tarefas para com Deus. Hoje poderíamos compará-la com a depressão e até com a ociosidade não criativa. Jean Lauand (2000) argumenta que a substituição da acídia pela preguiça trouxe um empobrecimento da etimologia, uma vez que a acídia medieval – e os pecados dela derivados – propiciariam uma chave extraordinária precisamente para a compreensão do desespero do homem contemporâneo; já a preguiça se atém apenas ao fato de não se estar propício ao trabalho.

²⁰ Hoje ainda, existe uma grande discussão acerca do pecado da vaidade, que é tratada muitas vezes (e até pela Igreja) como soberba. No entanto, a etimologia e o conceito da palavra vaidade são restritos, atendo-se apenas a um desejo exagerado de admiração quanto ao corpo e a beleza.



OS REFLEXOS DOS SETE PECADOS CAPITAIS NA SOCIEDADE MEDIEVAL.

Mesmo remontada e didaticamente explícita, a lista de São Tomás de Aquino ainda não era oficial, no fim da Idade Média e no início da Idade Moderna (séculos XIII e XIV). No início do século XIV, Dante Alighieri escreve a obra clássica *A Divina Comédia*²¹ (1977), que traz pela primeira vez uma descrição geográfica do Além, subdividindo a destinação pós-morte dos homens em três níveis (Inferno, Purgatório e Paraíso), criando novos conceitos teológicos, como a ideia de Purgatório e a consolidação de uma hierarquia de pecados, e suas respectivas punições (LE GOFF, 1993). Mesmo se o objetivo do poeta, pelo fantástico de uma viagem ao Além, fosse apenas proporcionar a si mesmo cômodas ocasiões de vingar-se de seus inimigos²², é impossível não colocar a *Divina Comédia* no centro da história do pecado no Ocidente, sobretudo quando se leva em conta sua ampla difusão:

“Pela sua obra prima, Dante demonstrava em todo caso que a culpabilização tinha se tornado, desde o século XIV, mesmo entre os leigos, a grande preocupação da cultura dirigente” (DELUMEAU, 2003, p. 391).

Em seu Purgatório, Dante aborda os sete pecados capitais (representados por uma montanha). Em cada um dos sete níveis, os condenados expurgam seus pecados para, talvez, conseguirem a redenção e a possibilidade de subirem ao Paraíso. É a partir deste momento que uma nova visão acerca dos males cometidos na terra é observada, revigorando o discurso da Igreja, e consolidando de vez a ideia dos sete capitais.

Durante toda a Idade Média a Doutrina Católica se sustenta principalmente na defesa de que existem o bem e o mal (o mal associado a tudo o que é destrutivo e prejudicial à humanidade, e o bem, que a Igreja, como depositária dessa virtude, luta para manter enquanto se institucionaliza). Esse ideal maniqueísta passa a ser divulgado

²¹ *A Divina Comédia*, finalizada exatamente na mesma data da morte de Dante, foi escrita entre 1304 e 1321. Há controvérsias quanto à data exata da publicação da obra completa.

²² Na *Divina Comédia*, Dante aproveitou-se de suas inimizades e ilustrou como seria quando seus desafetos fossem para o Inferno e para o Purgatório. O poema é cheio de nomes e citações referentes aos seus contemporâneos e a outros nomes famosos da História Antiga e Medieval.



pelo discurso religioso, ampliando o medo dos homens que, principalmente, na transição do feudalismo para o capitalismo está associado às incertezas sobre a vida (crises dos séculos XVI e XVII e montagem de uma sociedade cada vez mais laicizada).

Entre 1545 e 1563, durante o Concílio de Trento, a lista dos pecados se tornou fixa nos preceitos doutrinadores da Igreja, oficializando de vez todo o trabalho acerca da alma humana, questionados pelos estudiosos medievais. O discurso sobre os pecados, ao mesmo tempo em que denuncia o mal e ocasiona inculcar as atitudes legítimas da ética católica, é um instrumento valioso pelo qual a Igreja difunde seus valores no seio da sociedade e aumenta seu controle sobre ela:

[...] se consegue isso com tanto sucesso não é apenas porque ela empreende uma exploração exaustiva e minuciosa dos sentimentos e das paixões, que se inscreve em uma arqueologia da psicologia Ocidental; é também porque ela faz ver, ao mesmo tempo, o mal e o remédio que pode curá-lo [...] (BASCHET, 2000, p. 380).

Por meio da lista dos pecados²³, a Igreja reivindica o monopólio da missão que lhe permite absolver o pecado. Assim, se a pastoral do pecado, cujo desenvolvimento, tanto na Idade Média quanto hoje, pode ser considerável, supõe-se que a mesma lista visa a potencializar a culpabilidade dos fiéis e, sobretudo, a valorização dos meios de salvação oferecidos pelos clérigos (BASCHET, 2000, p.380). O seu principal propósito era controlar, catequizando todos os principais pilares sociais e seu reflexo dentro da sociedade se dá de forma eficaz. Baschet (2000) discorre sobre o medo imposto com o uso dos pecados e sobre como existiu uma hierarquia dentro da lista dos pecados, hierarquia mutável, uma vez que conseguia acompanhar as mudanças sociais. A Igreja utilizou a lista dos pecados para comeder certos aspectos sociais, envolvendo, de fato, desde o próprio clero até as classes mais baixas. Por um longo período, essa lista foi didaticamente divulgada pelos padres, em sermões e diversas iconografias – vitrais, pinturas, murais e escritos – ilustrando como seriam as punições aguardadas no Inferno e no Purgatório.

²³ A lista dos pecados na Idade Média e na Idade Moderna, além de um encargo ameaçador, possuía um viés de temor associado diretamente à ideia das punições esperadas no Inferno e no Purgatório descritos por Dante Alighieri.



Em determinado momento, o pecado da *vaidade* encabeça a lista, sendo ela por excelência o pecado dos dominantes, clérigos ou aristocratas que, uma vez glorificados por sua posição, se tornam vítimas de um exacerbado desejo de elevação, infringindo por vezes a obediência e a submissão que devem manifestar perante Deus.

A *inveja* torna-se o pecado da hierarquia social, em que cada qual observa de forma maliciosa a ascensão de seu semelhante. Para Baschet (2000), a inveja é o pecado das classes inferiores, que repugnam sua posição de dominados e lançam um olhar maldoso em direção ao topo da sociedade.

A *ira* solidifica-se como o pecado dos heréticos, o que é justificável pela própria Igreja, uma vez que tais transgressores intencionam provocar o caos, argumentando sobre o não argumentável e estimulando a violência em suas mais variadas formas.

O pecado da *avareza*, mais conhecido por *usura* nesse período, desordena a máquina social. No século XII, com o crescimento das cidades e do comércio surgem novos problemas sociais e novos desafios que a Igreja precisa combater; um deles é o crescimento da população herética e a necessidade de incluí-los novamente nas estruturas do cristianismo. Dentre esses pecadores se encontra a figura do mercador, e a avareza como seu principal pecado. Se no início a Igreja favorece sua atividade, em seguida ela lhe faz pesadas acusações sobre a legitimidade de seu ofício (LE GOFF, 1991).

A *gula*, pecado da nobreza, freava as compulsões do corpo, atentando principalmente para a possibilidade de despertar outros pecados como a preguiça e a luxúria. Os excessos de bebida e as grandes festas das cortes passaram a ser veemente condenados, estipulando novos hábitos no comer e no beber.

A *luxúria* talvez tenha sido o pecado mais condenável, uma vez que era presente em todas as classes sociais. Seu maior destaque se dá a partir do século XII, quando o celibato é definido como uma obrigação estrita dos clérigos, e a nova doutrina do casamento impõe aos laicos regras mais coercitivas. (BASCHET, 2000).

A *acídia*, que de início era um pecado exclusivo dos mosteiros, trazendo as marcas de sua origem (Pôntico, Prudêncio, Cassiano e Gregório), passa a se referir ao desalento e à melancolia que tenta para o desvio de Deus. A partir do século XIII,



conseguimos ver expandir o conceito de acídia e enxergar como se deu a mudança de sua etimologia para *preguiça*, uma vez que é associada principalmente à terceira ordem da sociedade: os laicos que não cumprem seu ofício diário de trabalho.

O sucesso da lista dos sete pecados capitais é explicado por sua notável eficácia e por sua capacidade de adaptar-se às realidades sociais em permanente transformação (BASCHET, 2000). A Igreja Católica possui em sua história uma vasta gama de conhecimentos e atuações no que diz respeito a esses desvios morais: os conceitos de pecado e de pecar tiveram extensa evolução durante a história da Igreja que, com vistas a proteger suas próprias posições, reordena e modifica a gravidade e a ordem dos mesmos segundo os contextos históricos.

Tratar dos pecados significa, com efeito, sustentar uma discussão sobre a boa ordem da sociedade. O pecado e o seu papel como instrumento de reorientação social permite indicar os processos e caminhos adotados pela Igreja para a solidificação de sua doutrina religiosa. Analisando-os conseguimos melhor compreender a historicidade de documentos e de fatos nesse contexto.



REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABELARDO apud SILVA, Pedro Rodolfo F. **Virtude, Vício e Pecado nas Obras Éticas de Pedro Abelardo (1079 - 1142)**. Universidade Federal do Amazonas. Dissertatio [29], 135 – 160. 2009. Disponível em: <<http://migre.me/d4DGN>> Acesso em: jan. 2013.

ALIGUIERI, Dante. Purgatório: **A Divina Comédia**. Tradução Hernâni Donato. São Paulo: Abril Cultural, 1981.

AGOSTINHO apud VIDAL, Marciano. **O pecado: categorial moral negativa**: Moral de Atitudes: 1 moral fundamental. São Paulo: Ed. Santuário, 1983. 2.v. p. 571.

AQUINO, São Tomás de. Sobre o Ensino (De Magistro), **Os Sete Pecados Capitais**. Tradução e estudos introdutórios. Luiz Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 63-133.

ARISTÓTELES. **Ética e Nicômaco**. Trad. Pietro Nasseti. São Paulo: Martin Claret, 2001.

BASCHET, Jérôme. **A Lógica da Salvação**. A Civilização Feudal: Do ano mil à Colonização da América. São Paulo: Globo, 2000. p. 374-385.

CHAPMAN, John. "Fathers of the Church." The Catholic Encyclopedia. Vol. 6. New York: Robert Appleton Company, 1909. Disponível em: <<http://migre.me/iUz67>> Acesso em: 13 mar 2013.

CONOCEREIS DE VERDAD. **Marco Aurelio Prudencio Clemente**. 2012. Disponível em: <<http://migre.me/d4AQL>> Acesso em: ago. 2012.

CRISTIAN CLASSICS ETHEREAL LIBRARY. **Chapter XIV: Conferences of John Cassian**. 2005. Disponível em: <<http://migre.me/d4CGI>> Acesso em: 01 fev. 2013.
DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). São Paulo, vol. I. EDUSC, 2005.

DELUMEAU, Jean. **O pecado e o medo**. A culpabilização no Ocidente (séculos 13-18). São Paulo, vol. II. EDUSC, 2005.

ECCLESIA. **Evágrio Pôntico**. 2009. Disponível em: <<http://migre.me/d4yJn>>. Acesso em: 25 jan. 2013.

FAITANIN, Paulo. "O Mal como Privação do Bem em Santo Tomás de Aquino". In: **Aquinat**. Tomo I. nº 2, Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005, pp. 106-134.



FORTESCUE, Adrian. Monarquismo oriental. **A Enciclopédia Católica**. 10 New York: Robert Appleton Company, 1911. Disponível em <<http://migre.me/iUzdX>> Acesso em: 13 mar 2013.

GUINNESS, Os. **Sete Pecados Capitais**: Navegando através do caos em uma era de confusão moral. Tradução Augustos Nicodemos. São Paulo: Shedd Publicações, 2006.

HASSETT, Maurice. **John Cassian**. The Catholic Encyclopedia. vol. 3. New York: Robert Appleton Company, 1908. 8 de outubro de 2012. Disponível em: <<http://migre.me/d4Bwr>>. Acesso em: jan. 2013.

HIRATA, Filomena Yoshie. **A Hamartía Aristotélica e a Tragédia Grega**. Anais de Filosofia Clássica, UFRJ, Rio De Janeiro, vol. 2 nº 3, 2008. Disponível em: <<http://migre.me/d4yQx>> Acesso em: 01 fev. 2013.

HIRSCHBERGER, Johannes. **História da Filosofia na Idade Média**. Tradução: Alexandre Correia. São Paulo: Herder, 1966.

HUDDLESTON, G. (1909). Pope St. Gregory I ("the Great"). **A Enciclopédia Católica**. Nova York: Robert Appleton Companhia. Disponível em: <<http://migre.me/d4Etb>>. Acesso em: 07 out. 2012.

KENNEDY, Daniel. “Santo Tomás de Aquino.” **A Enciclopédia Católica**. Vol 14. New York: Robert Appleton Company, 1912. Disponível em: <<http://migre.me/iUzka>> Acesso em: 13 mar 2013.

LAUAND, Luiz Jean. Sobre o Ensino (De Magistro), **Os Sete Pecados Capitais**. São Paulo: Martins Fontes. 2001. p. 63-133.

LE GOFF, Jacques. Igreja. In: **Enciclopédia Einaudi**. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987, p. 161-214.

LE GOFF, Jacques. Pecado. In: **Enciclopédia Einaudi**. V. 12. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1987, p. 266-286.

LE GOFF, Jacques. **Mercadores e Banqueiros da Idade Média**. São Paulo: Martins Fontes (Universidade Hoje), 1991.

LE GOFF, Jacques. **O Nascimento do Purgatório**. Lisboa: Estampa, 1993.

LE GOFF, J.; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Vol. II. Tradução: Hilário Franco Júnior. Bauru, SP: Edusc, 2002. p. 337-351.

L. MODEN apud VIDAL, Marciano. **O pecado: categorial moral negativa**: Moral de Atitudes: Vol. 1. Moral fundamental. São Paulo: Ed. Santuário, 1983. 2.v. p. 618.



LOPES, Bárbara M. **Os Pecados Capitais no Tratado de Confissom: A Confissão Auricular na Península Ibérica do Século XV**. Aedos. Revista do Corpo Discente do Programa de Pós Graduação em História da UFRGS. V.2, n. 2. 2009.
LUZ PARA A VIDA. **O número sete**. 2009. Disponível em: <<http://migre.me/d4Egg>> Acesso em: 21 jan. 2013.

MENDES, Marise Pimentel. **Os Tons Trágicos**. Semiosfera: revista de comunicação e cultura. Vol. 2, nº1, 2002. Disponível em: <<http://migre.me/d4yWr>>. Acesso em: 01 fev. 2013.

PÔNTICO, Evágrio. **A Propósito Del Discernimiento - De Las Pasiones Y De Los Pensamientos**, 19 de Abril de 2008. Disponível em: <<http://migre.me/d4zkF>> Acesso em: 25 dez. 2012.

PÔNTICO, Evágrio. **Sobre os Oito Vícios Capitais**. Espiritualidade dos Padres do Deserto. Tradução: Carlos Martins Nabeto. Fonte: VE Multimeios. 2012. Disponível em: <<http://migre.me/d4zSb>> Acesso em: 11 nov. 2012.

PRUDÊNCIO, Aurélio. **Psychomachia**. 405. Disponível em: <<http://migre.me/d4AEZ>> Acesso em: ago. 2012.

SILVA, Pedro Rodolfo F. **Virtude, Vício e Pecado nas Obras Éticas de Pedro Abelardo (1079 - 1142)**. Universidade Federal do Amazonas. Dissertatio [29], 135 – 160. 2009. Disponível em: <<http://migre.me/d4DGN>> Acesso em: jan. 2013.

SOCIEDADES DAS CIÊNCIAS ANTIGAS. **Vida e obra de São Tomás de Aquino**. 1996. Disponível em: <<http://migre.me/d4F1t>> Acesso em 01. fev. 2013.

TURNER, William. Pedro Abelardo. **A Enciclopédia Católica**. vol. 1 New York: Robert Appleton Company, 1907. Disponível em: <<http://migre.me/iUzoP>> Acesso em: 13 mar 2013.

VIDAL, Marciano. O pecado: categoria moral negativa: **Moral de Atitudes**: vol. 1. Moral fundamental. São Paulo: Ed. Santuário, 1983. 2.v. p. 503-652.



Antes Servo na Terra do que Rei no mundo dos mortos: algumas notas sobre Aquiles e a morte a partir do livro XI da Odisséia.

Elían Jerônimo de Castro Júnior¹

Keidy Narely Costa Matias²

Submetido em Junho/2014

Aceito em Junho/2014

RESUMO:

O presente artigo traz alguns apontamentos acerca da relação entre Aquiles e a morte a partir do Livro XI da Odisseia. Através do referido livro, propomos demarcar as modificações acerca da concepção do herói sobre a morte, enunciadas, sobretudo, pelo seu diálogo com Odisseu – quando o saudosismo aparece em uma dimensão central do pensamento.

Palavras-chave: Aquiles, narrativa homérica, post-mortem.

ABSTRACT:

This paper intends to present some appointments about the relation between Achilles and death from the Book XI of the Odyssey. Through this book we will point the changes of hero's conception of death, emphasized by his dialog with Odisseus – when the nostalgia appears as a center dimension of Achilles' thought.

Keywords: Achilles, Homeric narrative, postmortem (the).

¹ Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil; MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN.

² Estudante colaboradora do Departamento de Filosofia/Cátedra UNESCO-Archai da UnB e do MAAT – Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN; Mestranda em História e Espaços pela UFRN.



APONTAMENTOS INICIAIS

O nosso olhar é poético; o desconhecido nos causa estranhamento; o homem tem medo do que não conhece, do impalpável. Devemos olhar para o passado com distanciamento e, ao mesmo tempo, com a consciência de que o medo nos é inerente através de sua atemporalidade. Dessa forma, distanciar-se e, ao mesmo tempo, reconhecer as proximidades que temos com os homens do passado são condições fundamentais para que reflexões se façam possíveis. Nesse sentido, utilizaremos a narrativa homérica para demarcar que a preocupação do homem com o *post-mortem* é tão antiga quanto ele próprio.

Ao desejar escapar do anacronismo psicológico que consistiria em achar que as pessoas do passado pensavam e sentiam exatamente como nós, surge o perigo de ir ao extremo oposto, transformando as épocas passadas em algo tão pouco familiar que se torne ininteligível (CARDOSO, 2000, p. 15).

Este texto se propõe a fazer uma reflexão acerca da condição de morte a partir da experiência de Aquiles no Hades. Dessa forma, a preocupação do homem com a morte será refletida a partir de um contexto histórico demarcado pela narrativa homérica.

A *Iliada* e a *Odisseia* são duas das narrativas mais antigas testemunhadas pelo homem. São atribuídas ao poeta Homero, todavia, dispomos de pouquíssimas informações acerca do mesmo.

Qualquer tentativa de traçar sequer um esboço de uma biografia de Homero não poderia passar de um exercício especulativo. Existem, de fato, muitas histórias sobre sua vida, todas, porém, de caráter lendário. É discussão corrente entre os historiadores e estudiosos do mundo antigo em geral, se sob a denominação de Homero se escondem um, dois ou uma multidão de poetas-cantores (*aedos*).

[...] Tarefa bem mais realística e exequível, no entanto, é destacar a importância de sua obra. Homero é alcunhado por muitos de “o mestre de todos os gregos”, e não é preciso muito para estender sua influência para além dos limites da *Hélade* até a Contemporaneidade (GONTIJO; LUCERO; RIBEIRO, 2008, s/n).

As obras foram escritas por volta do final do século IX a.C e início do século VIII a.C. e versam sobre supostos eventos do século XII a.C., ou seja, trata-se da concepção que o autor, no século VIII a.C., tinha de eventos do século XII a.C. Destarte, é inequívoco o papel de proeminência da narrativa homérica para se pensar o



herói grego. Se o poeta tem na natureza lendária um aspecto de sua gênese, as informações que nos lega são classificadas de maneira oposta – a narrativa nos oferece excertos lendários que nos habilita a refletir acerca de questões inerentemente reais, ainda que abstratas, e é nesse contexto que *propomos discutir a relação de Aquiles com a morte a partir do Livro XI da Odisseia*.

Nossa escolha por Aquiles como personagem central se insere, sobremaneira, no que diz respeito ao processo de transformação ocorrido em suas aparições nas duas narrativas. Na “Ilíada” o herói aparece como figura colérica, obstinada pela glória imorredoura; na “Odisseia” é tomado pela angústia, quando de sua existência no Hades.

A GLÓRIA IMORREDOURA E O ESPAÇO DO HADES

A *glória imorredoura* era o ideal a ser atingido pelo herói grego, sendo considerada uma pré-condição no tocante à construção e representação de sua imagem vindoura. A figura de Aquiles, tanto na Ilíada quanto na Odisseia, oferece-nos elementos importantes no contexto da discussão acerca da concepção de morte entre aqueles que viriam a formar a Grécia. Aquiles foi colocado diante de dois destinos diametralmente opostos e, portanto, teve de escolher um: por um lado, tinha a opção por uma vida pacata que bem podia conduzi-lo à velhice e, por outro lado, havia a possibilidade de uma vida breve que, ao ser cessada de forma gloriosa em um campo de batalha, conferiria ao herói a condição de transformar-se em eterno.

É importante demarcar que pior do que o Hades era não estar no Hades, dado que isso representava vagar como um fantasma eternamente; é nesse ponto que os ritos fúnebres se faziam para além de necessários a uma despedida – eram indispensáveis no rompimento com a vida terrena e demarcavam o início de uma “nova” existência ou, em outras palavras, da continuação de uma existência a partir de uma fase de rompimento. O Hades, portanto, era um espaço singular e extremamente necessário, dado que o morto sem os ritos fúnebres

[ficava] errando sem fim entre o mundo dos vivos e o dos mortos: não [pertencia] mais ao primeiro; não [tinha sido] ainda relegado ao segundo. Por isso, o seu espectro [encobria] uma perigosa força que se [manifestava] por crueldades em relação aos vivos (VERNANT, 1990, p. 385).



O homem precisa se orientar no espaço, e o Hades enquanto espaço se constituía como sendo a segurança do morto; era a prova de que não iria vagar eternamente. Não estar no Hades era propriamente não ter um *lugar*. Por outro lado, não era um espaço agradável: estar no Hades era uma condição própria dos mortos. Esse espaço fez com que Aquiles mudasse sua posição frente à morte no intervalo entre as duas narrativas dado que, em vida decidiu combater mesmo sabendo que seu destino seria a morte, todavia, no Hades, mostrou-se arrependido de tal decisão; o espaço dos mortos e a própria concepção da morte *per se* produziram em Aquiles certa angústia e dubiedade quanto ao almejado ideal da glória imorredoura.

A CONDIÇÃO SOCIAL DO *SER* HERÓI

É inequívoco o fato de Aquiles ter alcançado a eternidade, a glória imorredoura; milênios se passaram e continuamos pronunciando o seu nome – e enunciar é tornar existente –, estudando acerca dos seus feitos, de suas formas de se conceber no mundo e de idear o próprio mundo como tal. Homero immortalizou o herói grego e nós o glorificamos na medida em que não o deixamos cair no tão terrível e *letal* esquecimento. A existência é uma condição do ser heroico; ser herói é existir,

esteja-se vivo ou morto — ser reconhecido, estimado, honrado; é sobretudo ser glorificado: ser objeto de uma palavra de louvor, de uma narrativa que conta, sob a forma de uma gesta, retomada e repetida sem cessar, um destino por todos admirado. Neste sentido, pela glória que ele soube conquistar devotando sua vida ao combate, o herói inscreve na memória coletiva do grupo sua realidade de sujeito individual, exprimindo-se numa biografia que a morte concluiu e tornou inalterável (VERNANT, 1993, p. 41).

Os heróis estavam envoltos em uma sociedade que

[tinha] como principal ideal a conquista da *kléos*, da glória, que os [tornaria] imortais. Portanto, tais guerreiros não temiam a morte. Para eles, uma morte em combate era muito mais honrosa do que uma morte na velhice. O conceito de “bela morte” muito trabalhado por Vernant, está relacionado, desta forma, a uma morte na juventude, em que o guerreiro encontra-se no auge de sua força e beleza, e é digna – a morte – de ser rememorada, de permanecer na memória coletiva do povo (VIEGAS, 2008, p. 18-19).



A existência de uma *bela morte*, como postula Vernant (1979), pressupõe a existência de uma *morte desprovida de beleza*; a bela morte exige coragem e virtude (*areté*), características diretamente relacionadas à figura do herói. Aquiles é caracterizado pela cólera e pelo orgulho, *e.g.*, quando é afrontado por Agamêmnon por conta da escrava Bríseis. Nesse episódio, Aquiles sentiu-se ofendido por ter sido contrariado – o fato de ter perdido sua escrava para Agamêmnon foi legado a uma escala secundária³. Destarte, podemos dispor os eventos que conduziram Heitor à morte: o troiano ofendeu Aquiles quando matou Pátroclo em batalha⁴. Além de ter cessado a vida de Pátroclo, Heitor roubou as armas de Aquiles. Portanto, a aflição de Aquiles foi gerada também pela desonra outrora sofrida – e não somente pela morte do amigo em si, embora, evidentemente, a dor tenha tido um papel fundamental.

Qualquer ofensa à sua dignidade (a de Aquiles) provoca um efeito pendular de um extremo a outro porque é atingido através dele um valor que é preciso aceitar sem reservas, sem comparação, sob pena de depreciá-lo por inteiro. Ofender Aquiles equivale a colocar no mesmo plano o covarde e o valoroso, conferi-lhes, como ele diz, mesma *timé*. Negar ao feito heróico sua função de critério absoluto é, pois, não ver nele a pedra de toque daquilo que um homem vale ou não (VERNANT, 1978, p. 36).

Na “Ilíada” Aquiles se colocava no mesmo patamar daquele dos deuses; na Odisseia tornou-se rei entre os mortos. Ao se colocar no mesmo patamar dos deuses, os gregos foram convencidos de que os troianos venceriam a guerra caso Aquiles dela não participasse, *i.e.*, era preciso abrandar a ira do herói fazendo com que o mesmo saísse do estado de *hybris*.

Para Aquiles, qualquer ofensa, venha ela de onde vier, é igualmente insuportável e inextinguível, por alta que seja a posição que eleva o seu autor acima de si mesmo na hierarquia social; toda desculpa, todo reconhecimento público de culpa, por satisfatória que possa parecer a seu amor próprio pela extensão e pelo caráter público da reparação, permanece vã e ineficaz (VERNANT, 1978, p. 33).

Através de uma reflexão sobre Aquiles, podemos tanto perceber distintivos individuais do *ser* herói – ligados à sua personalidade corajosa e colérica – quanto características coletivas do pensar o herói na sociedade grega. Todavia, vale destacar

³ Cf. Il. IX.

⁴ Pátroclo morreu em uma batalha que objetivava expulsar os troianos do território já conquistado pelos argivos. Portanto, o amigo de Aquiles morreu em batalha, e deveria receber as honrarias advindas dos ritos fúnebres. De acordo com Burkert (1993, 376), citando a Ilíada (23. 166-76), “na pira fúnebre de Pátroclo, Aquiles abate ovelhas e bois, 4 cavalos, 9 cães, e 12 troianos capturados”. Cf. Il., Canto XVI.



que existem mudanças significativas acerca da concepção do herói com o passar dos séculos, dado que

o que antes contava para o herói homérico como a glória das façanhas individuais aonde o valor militar se afirmava sob a forma da *aristeia*, de uma superioridade pessoal, não tem mais valor para o soldado da falange. Pelo contrário, é recusado por ele. Vernant diz que o hoplita é o homem do combate ombro a ombro, treinado para manter sua posição, marchar em ordem, cuidar para que a coesão da fileira não seja comprometida. (GODOY, 2012, p. 10)

Ser herói na narrativa homérica pressupunha ter uma individualidade bem demarcada, por outro lado, o herói tinha de ser reconhecido como tal pela coletividade, tal como aponta Vernant (1978). Uma das características do herói era “a virtude guerreira (...) feita de *sophrosýne*: um domínio completo de si, um constante controle para submeter-se a disciplina comum” (VERNANT, 2000, 50-51 *apud* GODOY, 2010, 10); antagonicamente, tinha-se na *hýbris* o descomedimento. Ser herói pressupunha dominar a si próprio, por outro lado, a juventude aparecia na narrativa homérica como a idade da impulsividade, enquanto que a velhice trazia consigo a sabedoria.

Nesse sentido, podemos tecer uma exemplificação do que fora dito a partir de uma recordação do episódio entre Aquiles e Príamo⁵, quando da morte de Heitor⁶; para que o corpo do herói troiano não ficasse vagando como um fantasma, Príamo pediu para que Aquiles o deixasse velar o filho, desejo esse que fora atendido pelo grego. Nesse sentido, podemos apontar ainda a importância que o corpo possuía naquela sociedade, à medida que a posse do mesmo, ainda que sem vida, se colocava como fator de primeira grandeza, dado que isso representava a possibilidade de atuar na posterior existência do morto; deter o corpo era também deter poder.

O HERÓI MORTO NO ESPAÇO DO HADES E O LIVRO XI DA ODISSEIA

Mais feliz do que tu, Aquiles, nenhum homem foi no passado nem será no futuro; outrora, quando vivias, nós, os argivos, te honrávamos tanto quanto aos deuses e agora, que te encontras aqui, exerces grande autoridade sobre os mortos; por isso, Aquiles, não te pese de estares morto (Od. XI. 136).

⁵ Cf. Il., XXIV

⁶ Cf. Il., XXII



Ira, cólera, necessidade de combater e de se enaltecer perante os outros eram características da personalidade de Aquiles; essas características são aventadas, mormente, por Vernant (1978). Esses traços trazem consigo uma carga simbólica que nos permite pensar no Hades como um espaço envolto de sensibilidade.

Em domínio terreno, Aquiles combateu contra Heitor: temos na figura dos dois heróis a representação de uma disputa entre gregos e troianos; os heróis foram colocados como microcosmos das sociedades que representavam. Todavia, a figura de Aquiles se mostrou como extremamente individualista, enquanto que a de Heitor tinha na dimensão coletiva do considerar-se eminentemente troiano um traço típico *sine qua non*.

Todavia, o espaço do Hades deixou de permitir a individualidade e o reconhecimento de outrora: estar no Hades significava perder a identidade individual – um dos elementos demarcadores que salientavam a diferença entre estar vivo ou morto. Nesse sentido, a personalidade heroica deixou de ser sustentada por Aquiles.

Como se os mortos — ou ao menos aqueles que não foram revitalizados pelo sangue dos animais sacrificados por Ulisses — fossem incapazes de reconhecer ou de se lembrar do que quer que seja, estando portanto privados não só de sua própria identidade, mas de uma consciência qualquer do mundo e da existência. Mas, mais do que isto, eles são apenas *eidola*, “imagens” ou “simulacros”, dos mortais vivos que eles um dia foram. (ASSUNÇÃO, 2003, p. 108-109).

Não há consolo que convenha para o herói aqueu se convencer de sua condição no submundo. Podemos pensar que a característica mais impetuosa de sua personalidade – o ser heroico – perdeu-se quando de sua morte, ainda que essa tenha sido acompanhada pela glória de um herói. O antagonismo de sua fala, ao preferir ser um servo da gleba a um rei no mundo dos mortos, mostra-nos que a condição de morto, bem como o Hades enquanto espaço, foi decisiva para que o herói preferisse uma vida terrena; fez com que Aquiles desejasse fazer o caminho inverso, deixando de ser herói para se tornar um homem comum, ainda que em um estatuto social muito baixo. Se o corpo tinha uma função identitária e religiosa marcante, a imaterialidade – ao menos em termos individuais – do espaço do Hades também foi propulsora de dada falta de reconhecimento desse espaço e, por isso, de aceitação da morte.

Nessa sociedade de guerreiros, importa que cada um ofereça proteção e cuidado ao seu parceiro, isto é, preze por sua integridade física, por



seu corpo, que, como é próprio de um guerreiro, deve ser belo e forte, modelo dos *áristoi*, dos *kaloì kai agathoì*, dos homens ideais. Por isso, os “*aqueus de longas cabeleiras, de fortes espáduas, semelhantes aos deuses*” estão representados em vários trechos, senão perpassando toda a obra de Homero. Ao natural, é a beleza do corpo do herói que o distingue dos demais homens comuns (VIEGAS, 2008, p. 17-18).

Ora, sendo o Hades um espaço envolto de sensibilidade, constituía-se como um ambiente de extrema angústia para um herói como Aquiles – dado que o desprovia de *toque* e de *tato* (ASSUNÇÃO, 2003). O seu corpo, antes de tudo, o distinguia socialmente; dava-lhe essência e indicava a sua existência. O ideal estético e corporal grego foi confrontado por essa imaterialidade e ausência de um corpo vivo e viril. Logo, ser relegado ao Hades foi algo de encontro à personalidade de Aquiles quando em vida, pois o herói, de certa forma, teve seus traços típicos atingidos e desfigurados; se Heitor teve seu corpo desfigurado, em Aquiles o ultraje se deu na sua própria essência.

A incapacidade de perceber ou pensar, juntamente com a incapacidade de tocar ou ser tocado, retira aos mortos o que poderíamos chamar — sem nenhuma pretensão de formular uma teoria homérica do conhecimento — de fundamentos mínimos de realidade. É como se a ausência de consciência ou de sentido tátil subtraísse a própria existência — ou ao menos aquilo que nós vivos reconhecemos como tal — aos mortos. Ora, a ausência destes fundamentos [...] será, em uma última instância que é sem dúvida afirmativa, considerada como um mal pior do que a pior das formas de existência em que eles ainda estejam conservados (ASSUNÇÃO, 2003, p. 108).

Estar vivo pressupõe dinamicidade, trata-se do *homem* em movimento; o morto é um *corpo* e, por isso, estático. Mesmo o espaço do Hades tendo o que aqui entendemos como *pequenas dinamicidades* – na forma de diálogos entre os mortos, por exemplo, quando da descida de Odisseu ao Hades⁷, o fato de estar morto é *per se* uma falta de ação. O herói morto era reconhecido pelos seus pares no âmbito social, ou seja, fazia parte da sociedade, mas o diálogo entre Aquiles e Odisseu⁸ nos mostra que essa condição de morto, embora advinda de uma bela morte que, de certa forma, o conduziu à eternidade, não agradava a Aquiles.

Mais feliz do que tu, Aquiles, nenhum homem foi no passado nem será no futuro; outrora, quando vivias, nós, os argivos, te honrávamos tanto quanto aos deuses e agora, que te encontras aqui, exerces grande autoridade sobre os mortos; por isso, Aquiles, não te pese de estares morto (Od. XI. 136).

⁷ Cf. Od. XI.

⁸ Cf. Od. XI



O movimento de descida ao Hades impetrado por Odisseu pressupôs uma ideia de movimento própria do *estar* vivo; Odisseu, para além de ser um herói, movimentava-se, era agente no sentido de atingir o firme objetivo de retornar à sua casa, em Ítaca. Em outras palavras, tanto teve os feitos de um herói guardados para si quanto a possibilidade de estender sua vida. Aquiles, por outro lado, renegou completamente a condição que tanto almejava: a de morto com glórias.

– Ah! não tentes consolar-me da morte, glorioso Odisseu; eu preferiria lavrar a terra a serviço de outrem, de um amo pobre, de subsistência minguada, a reinar sobre as sombras de todos os extintos (Od. XI. 137).

Percebamos que Aquiles, que outrora enaltecia a si próprio e recebia esse mesmo tratamento dos seus pares passou, então, a almejar qualquer posição, ainda que de sujeição. Escapar da posição de herói era percorrer o caminho inverso, na verdade, a referida *posição de sujeição* aparece na narrativa como uma representação metafórica da vida – o grande desejo de Aquiles.

O ideal de movimento, colocado aqui como uma condição do *estar* vivo, aparece na continuação do diálogo entre os dois heróis; Odisseu se porta como mensageiro, como aquele que interage com os mortos através do ato de dar notícias dos vivos – neste sentido foi que falou a Aquiles acerca de Neoptólemo, o filho do herói morto.

Estar vivo, portanto, é saber sobre os vivos; *ser* morto é não saber, não ter notícias. À medida que dependia de Odisseu para saber do que se passava acerca dos vivos, Aquiles demonstrou certa sujeição, pois não tinha mais qualquer domínio – nem o da notícia, da enunciação; por sua vez, Odisseu portou-se como um elo entre os vivos e os mortos através da enunciação de mensagens; como mensageiro ele deteve o poder da palavra, da informação, e isso o tornava ainda mais importante.

Odisseu demonstrou durante todo o tempo em que dialogou com Aquiles que muito o estimava, todavia, como passante do Hades, conversou com muitos outros mortos, de modo que a individualidade de Aquiles nesse sentido também se perdeu; Aquiles, apesar de herói, era *mais* um morto com quem Odisseu teceu diálogos, então foi posto em uma coletividade, essa mesma responsável por sobrepujar a sua antiga individualidade.



Por fim, interessante destacar que a experiência no espaço do Hades habita uma dimensão para além de concreta; essa experiência se faz com os sentidos e com a firme comparação entre duas condições – a de *estar* vivo e a de *ser* morto. Essa comparação era feita pelo próprio Aquiles que, através da percepção, denotou que sua existência enquanto morto fazia com que ele tratasse a vida com imenso saudosismo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No presente artigo apresentamos alguns elementos que compunham a visão de morte presente na personalidade de Aquiles no contexto da narrativa homérica. Encorajados pelo helenista Jean-Pierre Vernant, adepto da psicologia histórica, discutimos acerca da bela morte – que conferiu a Aquiles a glória imorredoura – e elencamos o seu contraponto, a falta de sentidos, de essência e do belo na condição de morto.

Apresentamos a necessidade de orientação no tempo e no espaço como uma condição humana. Posto isso, o Hades foi apresentado como um espaço que, se não tinha as melhores características, colocava-se como fundamental para que o morto não vagasse eternamente. Há certa beleza na morte heroica, mas não há beleza em estar morto; estar morto é propriamente não estar em lugar nenhum. Embora Aquiles ocupasse o espaço do Hades, este, por sua vez, não ocupava a mente do herói, dado que seu pensamento o remetia constantemente ao desejo de estar vivo, ainda que em uma posição social inferior.

Em suma, Aquiles quando em vida desejava a morte, desde que heroica. Depois de morto, o herói passou a desejar a vida, ainda que desprovida de beleza. Nesse sentido, destacamos ainda a inversão entre a *hýbris* e a *sophrosýne*, dado que, quando em vida o herói se portava como extremamente colérico, depois de morto passou a demonstrar mais paciência – algo típico dos mais velhos.

Podemos pensar que a vida, para um homem morto, jamais se portava como deplorável; a sociedade era pautada tanto pela glória de uns quanto pela sujeição de outros. O fato é que a condição de morto – e não a morte em si – era algo a ser evitado.



Nesse sentido, o Hades era um espaço amedrontador, espaço de sensibilidades que, de tão transcendente, situava-se no limiar das fronteiras do desconhecido.

Nesse sentido, admoestamos acerca do medo que habita a esfera do humano na sua relação com o ignoto; Aquiles precisava do palpável, do concreto, da coragem, da sua condição de vivo. A “*Iliada*” e a “*Odisseia*” apresentaram uma completa inversão do pensar sobre a morte que, para além do imaginário do herói, pode ser transfigurada para o contexto daquela sociedade guerreira que, como posto, prezava pela vida.

REFERÊNCIAS

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. Ulisses e Aquiles repensando a morte (*Odisséia* XI, 478-491). *Kriterion* vol.44, n.107, pp. 100-109, 2003. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/kr/v44n107/v44n107a08.pdf>> Acesso em: 16/02/2014.

BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

CARDOSO, Ciro F. S. *Narrativa, Sentido, História*. Campinas: Papirus, 1997.

GODOY, Maria Elizabeth Bueno de. Rumor (Φήμη) Razão (Λόγος) em Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne: considerações sobre a tragédia ática. *Revista Angelus Novus*, nº 1, 2010.

HOMERO. *Iliada*. Trad. José Angeli. São Paulo: Scipione, 2003.

HOMERO. *Odisséia*. Trad. de Jaime Bruna. São Paulo: Cultrix, 2006.

LIMA, Danielle dos Santos Pereira; MONTEIRO, Huarley Mateus do Vale. O trágico na *Iliada*: o confronto entre Aquiles e Heitor. *Círculo Fluminense de Estudos Filológicos e Linguísticos. Revista Philologus*, Ano 19, N° 57 – Supl.: Anais da VIII JNLFLP. Rio de Janeiro: CiFEFiL, 798-804, 2013.

RIBEIRO, Lucas Mello Carvalho; LUCERO, Ariana; GONTIJO, Eduardo Dias (2008). O *ethos* homérico, a cultura da vergonha e a cultura da culpa. *Psyche*, São Paulo, v.



12, n. 22, 2008. Disponível em
<http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1415-11382008000100010&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 10 abr. 2014.

VERNANT, Jean-Pierre. A bela morte e o cadáver ultrajado. Tradução, Elisa A.Kossovitch e João. A. Hansen. *Discurso*, São Paulo, Editora Ciências Humanas, n. 9, 31-62, 1978.

VERNANT, Jean-Pierre. *A morte nos olhos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

VERNANT, Jean-Pierre. *As Origens do Pensamento Grego*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

VIEGAS, Alessandra Serra. A importância do corpo na sociedade grega: na vida e na morte. *Nearco*, nº I, ano I, 13-26, 2008. Disponível em <<http://www.nea.uerj.br/nearco/arquivos/numero1/arquivo2.pdf>> Aceso em 16/02/2014.



Os Leprosos nas Cruzadas: A história da Ordem de São Lázaro de Jerusalém (1130-1291)

Ismael Tinoco¹

Submetido em Julho/2014

Aceito em Julho/2014

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo descrever em uma breve análise o percurso histórico da Ordem de São Lázaro na cidade de Jerusalém, uma subdivisão da Ordem do Hospital, que ao tornar-se independente, tomou para si a função preponderante da caridade, do auxílio e da assistência aos indivíduos acometidos pela lepra durante o período cruzadino.

Palavras-chave: Assistência – São Lázaro – Leproso – Cruzada.

ABSTRACT:

The Lepers in the Crusades: The history of the Order of Saint Lazarus of Jerusalem (1130-1291)

This article aims to describe in a brief analysis of the historical background of the Order of St. Lazarus of Jerusalem in the city, a subdivision of the Order of the Hospital, which to become independent, assumed the leading role of charity, aid and assistance to individuals affected by leprosy during cruzadino period.

Keywords: Assistance – Saint Lazarus – Leper – Crusade.

¹Mestrando em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em História pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro. Membro do LEPEM (Laboratório de Ensino e Pesquisa em Medievalística)/UFRuralRJ. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5743981515174154>



Introdução

Nenhuma ordem religioso-militar foi tão singular e, ao mesmo tempo, heterogênea em sua composição e formação identitária no período das Cruzadas como a ordem de São Lázaro. O percurso evolutivo que propomos no âmbito deste artigo tem suas delimitações, motivo pelo qual alertamos ao leitor para o fato que dentre todas as ordens na Terra Santa, sejam elas direcionadas para a atividade militar, hospitalaria, caritativa ou ambivalente, (como parece ter sido o caso da ordem de São Lázaro) criadas para a defesa e proteção das rotas cristãs de peregrinação e dos lugares sagrados do Cristianismo, a ordem de São Lázaro fora a menor de todas. No âmbito do artigo, oferecemos uma análise institucional da ordem no período cruzadino enfatizando os aspectos institucionais, mais em caráter informativo do que explicativo, tendo em vista que dispomos de uma única fonte para remontar a história institucional da referida ordem presente em seu único sobrevivente cartulário que dispõe de 40 atos que cobrem o período de 1130 até 1243 (MARSY, 1883:123-157 apud SAVONA, 2006).

A história de todas as ordens militares, originárias do período das Cruzadas na Terra Santa, apresenta-se recheadas de pontos destoantes, variando entre realidades e mitos. As produções historiográficas das ordens refletem de certa maneira os mitos. Tendo em vista que no século XVII-XVIII o prestígio de uma instituição ou *status* de nobreza de uma ordem era mensurado mais pela sua antiguidade do que por seus próprios méritos ou feitos de outrora. Deste modo, para projetar a melhor imagem possível, os historiadores de várias ordens assumiriam papéis de romancistas e biógrafos apaixonados em detrimento do realismo e da racionalidade científica para a construção historiográfica. Os genealogistas das ordens foram tão longe que, para tentar traçar histórias mais memoráveis, estabeleceram paralelos das origens de personagens e eventos com associações bíblicas espúrias ao Antigo Testamento. O início da história da ordem de São Lázaro é similarmente influenciado e qualquer exploração acadêmica deve tentar estabelecer uma separação entre a verdade e a ficção, embora seja limitada pela perda de documentação que pode ter ocorrido ao longo dos séculos.



A Ordem a serviço de Deus e dos leprosos

Para o historiador francês Alain Demurger, a historiografia utiliza em demasia a noção de Cruzada sem uma definição clara e objetiva, algumas vezes usando-a como sinônimo de guerra santa, duas noções que mesmo associadas, não exemplificam o mesmo sentido (DEMURGER, 2002:15-22). A guerra santa pode ser compreendida como a guerra justa por excelência, desenvolvida na Reconquista Ibérica contra os mouros a partir do século XI, uma obra meritória para o cristão, pois era empreendida aos inimigos da fé cristã e da Igreja, sendo seu maior legado as Cruzadas. Podemos dizer simplificada, que as Cruzadas foram expedições militares desenvolvidas no seio do mundo cristão contra os inimigos da cristandade e da igreja na Península Ibérica e no Oriente Médio mulçumano, na Europa Oriental contra os eslavos pagãos e no Ocidente contra todos os heréticos. A palavra apareceria já posteriormente à própria ação efetiva. Somente no século XIII, os textos medievais descrevem as ações militares como uma “peregrinação”, “guerra santa” e, por fim como uma “expedição da cruz”, desenvolvida por homens que levavam a cruz em suas vestimentas, tendo finalmente encontrado um nome definitivo. As Cruzadas devem ser compreendidas como a resignificação da guerra santa, aliada à renovação da espiritualidade cristã e ao ato da peregrinação aos lugares sagrados do Cristianismo, já desenvolvida desde a Alta Idade Média (JUNIOR, 1981).

A primeira Cruzada, chamada também de cruzada popular, culminou com a captura da cidade de Jerusalém em 1099. Com o passar do tempo, a Terra Santa experimentou a fundação de ordens militares, que se comprometiam a defender as rotas e caminhos que levavam a Jerusalém e seus lugares sagrados. No entanto, diferente de outras ordens, de cunho militar e hospitalaria, a ordem de São Lázaro nascerá primeiramente mais como uma organização assistencial de socorro aos indivíduos atingidos pela lepra em Jerusalém do que propriamente como de uma agremiação bélica. É mais acertado dizer para São Lázaro que a assistência e o hospital pressupõem a própria institucionalização da ordem.

O sistema assistencial em Jerusalém colocava a ordem do Hospital de São João sob a responsabilidade de atender aos peregrinos e doentes feridos nas campanhas



militares e destinava aos lazaristas a assistência a todos os atingidos pela lepra. A lepra era uma doença endêmica na Ásia e muitos cruzados contraíram-na, daí a necessidade de se estabelecer um hospital-leprosaria. Até então, os cristãos que contraíam a moléstia e que se encontrassem em Jerusalém eram assistidos por leigos piedosos do Hospital de São João Esmoler, onde eram separados dos outros pacientes em um espaço no termo da cidade². A criação da ordem de São Lázaro acompanhou a atribuição de um espaço exclusivo, de um estabelecimento separado fora dos muros, acantonado junto aos hospitalários, especialmente para o tratamento de leprosos.

Lepra ou mal de São Lázaro: a associação da doença ao santo

Na Idade Média, o processo associativo de um santo para a intercessão contra uma doença parece ter sido bastante difundido. Como nos fala Henri Estiene em sua obra *Apologia de Herodoto*: “alguns santos atribuem-se os ofícios segundos seus nomes, como quando se pensou que este ou aquele santo curaria a moléstia que tivesse nome ou história semelhante ao dele” (ESTIENE apud BLOCH, 1993:191). A história e a etimologia parecem ter ajudado no processo associativo da lepra com a figura bíblica de Lázaro. A palavra Lázaro em hebraico significa “Deus é minha ajuda”, a origem histórica remonta ao Novo Testamento. Na Bíblia há o relato de dois Lázaros, o primeiro deles, que encontramos no Evangelho de Lucas, seria o mendigo, na parábola do rico e do mendigo, que por conta de “suas muitas feridas no corpo” é descrito pela literatura cristã como leproso (Lucas, 16: 19-31). O segundo Lázaro encontra-se no Evangelho de João. Este seria o irmão de Maria e Marta de Betânia, que fora ressuscitado por Jesus (João, 11:1-45). Segundo a tradição, não muito confiável, teria Lázaro vivido por mais 30 anos, sendo nomeado bispo da cidade de Cítio em Chipre

² É preciso salientar que o patronato de João Esmoler foi substituído pela proteção de São João Batista. Segundo Bruno Mosconi Ruy é provável que tenha existido uma ligação direta entre a construção de novos hospitais, a ruptura com os beneditinos e a mudança de padroeiro, pois São João Batista era seguramente mais prestigiado e conhecido entre os peregrinos ocidentais. A mudança de patrocínio também pode ser justificada pelo fato de que em algum momento a Ordem incorporou às suas fundações um antigo mosteiro grego das adjacências da Igreja de São João Batista. Não obstante, a Ordem manteve alguma ligação com São João Esmoler e, talvez a título de compensação, não alterou o patronato no Priorado de Constantinopla até 1259. Ver. RUY, B. “As Origens da Ordem Militar dos Hospitalários”. Congresso Internacional de História. 21-23 de Setembro de 2011. p. 2243-2252.



pelo Apóstolo Paulo e lá ficou até a sua morte. Na Idade Média tornou-se o padroeiro dos leprosos pela associação errada feita com a história do seu homônimo.

A parábola, primeira referência a Lázaro, fora difundida no seio da cristandade, exortando ao dever de todo cristão à prática da assistência aos pobres. Na Idade Média, sobretudo a partir do século XI, há a crença de que o pobre está mais perto de Cristo e da salvação do que o rico. Por isso, constroem-se os ideais da virtude intercessora dos pobres, mediante a constituição de legados e fundações para a manutenção dos mesmos, em troca das orações que deveriam fazer e de missas que teriam de realizar pelas almas dos seus benfeitores. Como nos fala Maria Tavares, criara-se um diálogo ou uma permuta de dons, que exigia a sobrevivência do pobre, do justo, para a salvação eterna do rico. Esta era conseguida pela prática das obras de misericórdia, feitas com os bens deste mundo, por parte dos benfeitores, pelas orações dos míseros que delas se beneficiavam (TAVARES, 1989:65). Construía-se assim como Michel Mollat salientou a “economia da salvação” (MOLLAT, 1973:11-27).

Lepra e leprosaria

Ao discorrermos sobre as doenças que mais afligiram os homens na Idade Média, constantemente há em nossas falas a replicação de mitos e estereótipos. A imagem de repulsa, de estigma, de exclusão associados à lepra e aos leprosos ainda permeiam as construções historiográficas e também a literatura, principalmente quando retratamos as questões ligadas à saúde na Idade Média. A imagem do leproso como um ser marcado pelas chagas em seu corpo, destinado ao exílio social para além dos limites das terras habitadas, sendo-lhes recomendado um isolamento feroz como a única maneira de vencer ou conter a doença, contempla a grande produção literária medieval acerca dessa categoria. Criou-se assim um mito, que ainda hoje permanece em nossas mentes, e que por hora devemos repensá-lo.

Por hora podemos salientar a luz da ciência moderna, que entre as doenças infecciosas que grassaram a humanidade, a lepra se encontra no grupo das menos infecciosas. A contração se dá mediante o contato direto com os doentes, e mesmo quando este contato é prolongando, é difícil contrai-la, não necessitando maiores



cuidados especiais quando se trata de um contato casual. Na Idade Média e ainda hoje, as pessoas não tinham a compreensão dos processos sintomáticos e da maneira de se portar diante de tal moléstia.

A lepra também chamada de hanseníase, morfeia, mal de Hansen ou mal de São Lázaro, é uma doença infectocontagiosa causada pela bactéria *Mycobacterium leprae*, ou bacilo de Hansen, em homenagem a seu descobridor o geneticista norueguês Gerard Hansen. Atualmente há tratamentos mais adequados graças aos seus feitos e ao desenvolvimento da medicina diagnóstica. Como salienta Alice Cruz, desde 1982 a OMS (Organização Mundial da Saúde) convencionou a classificação da lepra em três tipos. A resposta do sistema imunitário determina igualmente o tipo de lepra adquirida. Os três tipos: “lepra indeterminada”, manifestada normalmente em fases iniciais da doença, tendo muitas vezes cura espontânea; a segunda a “lepra paucibacilar”, forma “benigna” ou pouco contagiosa com baciloscopia negativa que ocorre em indivíduos com uma resistência elevada ao bacilo, pelo que o organismo tende a delimitar a ação do último, manifestando-se somente na pele e nos nervos periféricos, resultando dessa forma num número baixo de lesões e na afetação severa de um número diminuto de troncos nervosos. A terceira seria a “lepra multibacilar”, forma “maligna” ou contagiosa com baciloscopia positiva, que ocorre em indivíduos com baixa resistência imunológica, conduzindo a uma disseminação dos bacilos pela pele, nervos, nariz, boca, laringe, faringe, olhos, vísceras e outros órgãos internos, cujas manifestações incluem as lesões dermatológicas denominadas lepromas, aquelas que são a marca mais característica da imagem pública da lepra, tão presente na iconográfica medieval (CRUZ, 2008: 9-12).

Na Idade Média, os leprosos não eram isolados da sociedade, muito embora sofressem com estágios de marginalização. As leprosarias requeriam localizações específicas, devido ao estigma de medo e de repulsa associados à doença, também influenciadas por questões sanitárias e medidas profiláticas, tendo em vista o caráter endêmico da lepra. As leprosarias situavam-se de preferência ao redor dos limites citadinos, próximas de uma estrada ou caminho para que os leprosos pudessem mendigar as esmolas dos transeuntes. Muitas leprosarias funcionavam como uma espécie de lar ou hospital de internação eterna sob o patrocínio de São Lázaro.



Disponham de regulamentos e estatutos que muito se assemelhavam aos regimes comportamentais e a alguns votos de conventos religiosos (DUARTE, 2010:170-196). Segundo Carole Rawcliffe, a concepção de convento pressupõe o entendimento de comunidade e, comunidade neste caso, consistia em indivíduos leprosos que viviam uma vida de abstinência e orações, que se reuniam para tomar decisões, que eram presididos por um mestre, que naturalmente deveria sair da comunidade de leprosos. Esse senso de comunidade chega até a hipótese sustentada por alguns historiadores de compreender os regimentos sociais restritivos para os leprosos como uma nova forma de vida religiosa estabelecida por eles mesmos no século XII (RAWCLIFFE, 2003:241-242).

François Olivier-Toauti enumera exemplos de leprosarias que parecem mosteiros e de irmãos leprosos usando hábitos, roupas, cruzeiros e insígnias³ (TOAUTI, 1998:631-748). A roupa tem como papel principal indicar o lugar de um indivíduo no seio de um grupo e o lugar desse grupo no seio da sociedade. Naturalmente, isso era válido para a ordem de S. Lázaro. O hábito, o manto e sua insígnia tornaram-se elementos de reconhecimento e de pertencimento a uma ordem (DEMURGER, 2002:170-182). Segundo Touati, a chocante e traumática doença provinha um estímulo a mais para os seus hospedeiros, de forma que regessem suas vidas com um espírito mais celestial, em algum momento buscando uma separação voluntária do mundo em instituições como a ordem de São Lázaro. A leprosaria tornara-se um purgatório na terra, e a lepra era vista, desse modo, mais como um privilégio ou uma marca seletiva do que como uma maldição. As angústias da enfermidade sentidas pelos leprosos foram comparadas com as atribulações bíblicas vividas pelo personagem Jó, pois o mesmo se mantivera fiel a Deus, mesmo passando pelas maiores provações de vida, não perdendo sua fé. Neste

³ Tiago de Vitry (1160/70?-1240), bispo de Acre, no seu trabalho intitulado *Historia orientalis*, influenciado pelos trabalhos de Guilherme de Tiro, descreveu que pouco depois da tomada de Jerusalém por Godofredo de Bouillon, teria Gerardo com alguns homens honestos e religiosos fixado uma cruz branca no lado exterior de seus mantos na altura do coração. Já para Alain Demurger, a adoção da cruz nas vestimentas dos hospitalários fora mais tardio, no momento da militarização da ordem do Hospital, pois segundo a regra de Raimundo du Puy: “*todos os irmãos de todas as obediências...deverão portar na frente de seu peito a cruz sobre suas batinas e sobre seus mantos em honra de Deus e da santa Cruz...*” (DEMURGER, 2002:172). Ao que parece, a ordem de São Lázaro adotara o manto de cor branca, semelhante à ordem do Hospital de São João; a cruz grega simples ou pateada, semelhante à ordem do Templo e a insígnia da cor verde distinta de todas as ordens da Terra Santa. Veja: VELDE, François. “Revived Orders of Chivalry.” *The Case of the Order of St. Lazarus*.



sentido, os leprosos encontraram-se no mundo definido por tormentas e por um estado de graça.

Caroline Rawcliffe chega a concluir que, para muitos, o leproso significava não apenas o eleito por Deus, mas também que ele pertencia a Deus, ou pelo menos ele era a representação terrena de sua presença, ou até mesmo a Sua manifestação no corpo do leproso (RAWCLIFFE, 2003:243-245). Para D. Marcombe, essa noção propõe uma radical reavaliação de como a leprosaria era vista na Idade Média e das implicações no que diz respeito à fundação ideológica do hospital-leprosaria de Jerusalém (MARCOMBE, 2003:5-7). Nos estudos sobre as leprosarias francesas, F. Touati estabelece uma conexão entre o contexto ideológico das leprosarias da França medieval com a de Jerusalém, entendendo a cidade santa como o centro do mundo fortemente carregado de preceito bíblico, assim como o cenário perfeito para um modo de vida que reunia lepra e assistência como ofício divino (TOAUTI, 1998).

Os primórdios de São Lázaro em Jerusalém

Obscura e contraversa, assim podemos falar sobre a origem da ordem. O hospital-leprosaria sob a administração dos lazaris, a partir do século XII, já funcionava antes do próprio estabelecimento da ordem em Jerusalém. As primeiras informações apontam que o hospital teria sido erguido pela Imperatriz de Eudoxia, mulher de Arcádio I (383-408), no entanto, há uma parte da historiografia que contesta tal afirmação, salientando que este hospital em particular não pode ser associado ao que ficou sob a administração da ordem no século XII, pois existe um vácuo intransponível nas fontes sobre o mesmo entre os séculos IV e XI (KOHOUT, 2005; SAVONA, 2005:67-70). Outros afirmam que fora São Basílio Magno também chamado de Basílio “o Grande”, bispo de Cesaréia na Capadócia, que fundou o hospital no século IV⁴. Uma terceira linha de investigação associa a fundação ao nome de Judas Macabeu⁵.

⁴ São Basílio (?-379) o principal referencial do monasticismo do Oriente cristão. São Basílio organizou a vida dos ascetas, adaptando-se ao mundo grego, conjugou elementos da vida austera dos mosteiros com as obras assistenciais aos pobres, doentes e peregrinos na Terra Santa.

⁵ É constante na literatura cruzada a referência aos macabeus. Os cavaleiros das diversas ordens na Terra Santa identificavam-se totalmente com essa família de guerreiros presente nas passagens bíblicas do



O hospital-leprosaria durante a Alta Idade Média ficou sob a proteção dos bispos gregos em Jerusalém entre 638 até 1054. No século IX encontraram condições mais favoráveis, graças à proteção de Carlos Magno aos lugares santos, que se tornou o protetor natural dos cristãos orientais e do Santo Sepulcro, deixando ao clero grego o cuidado e a assistência dos doentes e peregrinos na Terra Santa durante a dominação mulçumana. Posteriormente foi transferido para a proteção dos patriarcas latinos, ficando sob a responsabilidade os monges beneditinos. Na época da Primeira Cruzada, constituía com mais dois hospitais, o de Santa Maria Latina e São João Esmoler, o chamado Hospital Real de Jerusalém. Os monges beneditinos que ficaram responsáveis pela assistência no Hospital Real de Jerusalém confiaram a administração do hospital a um leigo piedoso, conhecido como Gerardo Hospitaleiro ou Gerardo o “Santíssimo”. Ao lado de Gerardo serviam também leigos que levavam uma vida religiosa sem serem monges tendo o *status* de confrades. Ao que parece, Gerardo permanece em seu posto na administração do complexo assistencial em Jerusalém na época da Primeira Cruzada.

A documentação para o início do século XII da ordem de São Lázaro é limitada entre 31 cartas de doações e alguns mapas de crônicas de peregrinos que visitaram Jerusalém no período datado. Em uma dessas cartas existe um mapa topográfico descritivo feito por um geógrafo anônimo datado entre 1128-1137 (SAVONA, 2005:27). Na descrição do mapa há a menção de uma casa habitada por leprosos, além das muralhas da cidade, entre a Torre de Tancredo e o Portão de São Estevão, nos limites extramuros da cidade de Jerusalém, sugerindo ainda uma construção de estilo claustro (MARSY, 1883:123 apud SAVONA, 2006:44). Outro livro de viagem que faz menção a leprosaria foi escrito pelo monge alemão Teodorico entre 1169-1174, salientando que quem seguisse o percurso pela cidade começando pela Torre de Davi encontraria no ângulo ocidental da urbe a igreja e as habitações dos leprosos (MARSY,

Antigo Testamento, o Pai Matatias, e os seus filhos, em destaque para Judas Macabeu. Judas fora líder de uma revolta judaica contra Antioco IV Epífano, sendo seus feitos e sacrifícios assimilados pelos primeiros mártires cristãos. Alain Demurger salienta que existiam no tema dos macabeus dois aspectos básicos estritamente ligados ao ideal cruzado. O primeiro à questão do soldado pronto para sofrer o martírio, para servir a Deus em prol da libertação de sua cidade sagrada; o segundo aspecto referia-se ao fato de que para se obter a vitória era preciso a entrega total a Deus, e não contar apenas com a força e a astúcia do cavaleiro no campo de batalha. Segundo a parábola, um pequeno exército confiante em Deus poderia derrotar grandes exércitos mediante a astúcia e a confiança divina. Sendo assim, Judas Macabeu tornaria-se o modelo de cruzado e da nova cavalaria das Ordens militares, elementos mais bem conceituados por São Bernardo de Claraval em seu *De laude novae militiae* (*Elogio da nova cavalaria*).



1883:123 apud SAVONA, 2006:45). A leprosaria fora das muralhas de Jerusalém, durante o período da primeira Cruzada, estava sob a proteção e direção de Gerardo o “Santíssimo”, considerado o fundador da ordem, a quem também se atribuiu a fundação da ordem hospitalaria de São João, enquanto a repartição feminina recaiu sob a proteção de uma mulher descrita apenas pelo nome de Agnes.

As primeiras duas décadas de dominação em Jerusalém significaram uma reorganização na gestão e regras das ordens que ocupavam a cidade, nomeadamente, as ordens do Templo, Hospital, do Santo Sepulcro, dos Teutônicos e de São Lázaro, ajudando a definir e delimitar os propósitos de cada ordem. Sendo assim, a institucionalização da ordem de São Lázaro seria feita pelo Papa Pascoal II, mediante a bula *Piae voluntatis postulatio* promulgada em 15 de fevereiro de 1113, em que os frades hospitalários liderados por Geraldo o “Santíssimo” foram tomados sob a proteção do papa, confirmando aquisições de propriedades e doações à ordem, efetuadas pelos reis do Ocidente cristão⁶ (SIBERT, 1772: doc. 2). A historiografia sustenta que esta bula continha também a ata de fundação da ordem de S. Lázaro definida pelo Papa em 1115, estabelecendo a forma de sucessão de liderança entre os frades hospitalários, salientando que:

And at your death, who art now the overseer (provisor) and Provost (prepositus) of that place, no one shall be appointed there by subtlety or intrigue or violence, but only he whom the professed brethren there shall provide and elect in accordance with God's will. (SAVONA, 2006:5).

O papa Calisto II confirmou os privilégios e posses da ordem mediante a bula *Ad hoc nos* de 19 de junho de 1119. Segundo James J. Algrant, Godofredo de Bouillon, que governou o reino cruzado de Jerusalém, frequentemente visitava o hospital e, impressionado com a dedicação de Gerardo e seus companheiros para os doentes, forneceu-lhes fundos e instalações. Mais tarde, diz-se que àqueles legou algumas das propriedades que ele possuía em Brabant. Ao que parece, as ordens de São João e São Lázaro⁷ foram de fato unidas em seus primeiros anos, somente assumindo identidades

⁶ Exemplo: Cartas de doações feitas por Henrique I, rei de Inglaterra [1100] e Duque da Normandia [1106] elaborada em favor dos leprosos de São Lázaro de Jerusalém.

⁷ Os principais cronistas que nos ajudam a remontar a história das Ordens religioso-militares são três: 1) Guilherme, o arcebispo de Tiro, chanceler do reino de Jerusalém, historiador (1130-1186); 2) Tiago de Vitry (1160/70?-1240), bispo de Acre no seu trabalho intitulado *Historia orientalis*, influenciado pelo escritos de Guilherme de Tiro; 3) Ernoul, cujo texto está agregado à crônica de Bernardo Tesoureiro,



separadas em 1120 (ALGRANT, 1984:2-3), com a morte de Gerardo o “Santíssimo”. Esse foi sucedido por Boyand Roger, reitor do Hospital de Jerusalém, eleito mestre dos hospitalares de São Lázaro, no entanto, Roger morrerá em 1131, sendo substituído por Raymond du Puy⁸.

Raymond du Puy fora um cavaleiro que obteve grande prestígio militar na ordem do Templo, formalizando as regras da ordem e o estatuto em 1150. Em 1131, assumiu a dupla função de mestre na ordem do Templo e de São Lázaro, fato evidenciado pela carta do Papa Inocêncio II em 20 de fevereiro de 1131. A administração da ordem por Raymond du Puy teve como consequência uma aproximação maior do modelo organizacional da ordem de São Lázaro a ordem do Templo, afastando-se do modelo gerido pela ordem Hospitalaria de S. João.

Ao longo do século XII, a ordem de São Lázaro ganharia espaço e aumentaria suas teias de influência na cidade de Jerusalém, principalmente durante o período de 1130-1145. Prova maior foram às doações perpetradas pelos nobres a ordem. Um monge armênio concedeu uma cisterna à casa dos leprosos de S. Lázaro, em troca de que esta o aceitasse na ordem, tornando-se um dependente da casa, recebendo mantimentos e roupas para o resto de sua vida. Também em 1142, o rei Fulque de Anjou doou terras em Jerusalém para a igreja de São Lázaro e para o convento dos doentes que são chamados pela literatura judaico-cristã de “*miséli*” (MARSY, 1883:123 apud SAVONA, 2006:45). Outra propriedade fora doada em esmola pelo rei Balduíno II de Cesárea, localizada entre o Monte das Oliveiras e a cisterna, na estrada que levava até o rio Jordão. Posteriormente, também as dotações feitas à ordem seriam confirmadas por Balduíno III assim como outras feitas por seus pais. A casa real de Jerusalém continuou a mostrar compaixão para com o hospital e os leprosos, dotando a ordem de inúmeras propriedades. Os rendimentos da ordem cresceram substancialmente devido ao grande número de propriedades em sua posse, assegurando a estabilidade financeira até a derrocada do reino de Jerusalém em 1187.

redigida no primeiro quartel do século XIII. Todos os cronistas não fizeram distinção entre as Ordens de São Lázaro e de São João, denominando-as conjuntamente de Hospitalários.

⁸ A ordem cronológica sucessória a Raimund du Puy como mestre de S. Lázaro em Jerusalém até a queda do reino em 1187, segundo o cartulário da Ordem, segue com os nomes de: Bartolomeu[1153], Itier [1154]; Hugo Saint-Pol [1155]; Lambert [1164], Geraldo de Montclar [1169], Bernardo [1185-1186].



Militarização da Ordem de São Lázaro

Na historiografia das ordens militares existe um grande debate acadêmico sobre os motivos que levaram a militarização das ordens hospitalarias (GARCÍA-GUIJARROS RAMOS, 1998:293-302). A ordem de São Lázaro não foge à regra, uma corrente de historiadores afirma que não só houve a militarização, mas que o modelo militar perpetrado na ordem dos lazarisitas fora o mesmo que o do Templo; outros historiadores tendem a relativizar essa militarização, entendendo-a que o processo de desestruturação organizacional do reino de Jerusalém determinou a conclamação às armas a todos os cristãos envolvidos nas campanhas das Cruzadas.

Para nós, ao que parece as duas hipóteses não se contrapõem, mas refletem, sim, mais uma junção de ideias que aparecem como as mais prováveis para a militarização da ordem de São Lázaro. A primeira hipótese sugere que a contração da lepra por diversos cavaleiros de outras ordens militares presentes em Jerusalém determinou a militarização da ordem de São Lázaro, tendo em vista que, ao adotar a ordem de São Lázaro como lugar de refúgio os cavaleiros não se isentavam dos votos perpétuos que haviam professado nas suas respectivas ordens, cujos propósitos incidiam na defesa da Terra Santa e de seus lugares sagrados (MARCOMBE, 2003). Já a segunda hipótese, um pouco mais comedida, acredita que a presença de um grande número de cavaleiros templários leprosos, aliado às derrotas sofridas “contras os infiéis mulçumanos”, ocasionou a natural militarização da ordem como ação de autodefesa e sobrevivência (DEMURGER, 2002).

As razões para a mudança nas alianças de São Lázaro e seu processo de militarização podem estar associadas aos diferentes regulamentos de cada ordem sobre o tratamento dos seus membros atingidos pela lepra. Os cavaleiros templários requeriam que todo cavaleiro que contraísse a lepra deveria deixar a comunidade e de preferência se juntar à ordem de São Lázaro, porém, para a ordem do Templo isso não significava uma obrigação, como levam a crer dois artigos tardios datados de 1260 dos retrais⁹ do Templo, que aconselhavam, sem imposição, aos irmãos leprosos irem para São Lázaro:

⁹ Retrais: uma espécie de cláusula ou artigo acrescentado à regra do Templo. Utilizamos o termo *regra* para entender exclusivamente o texto que fixava os compromissos religiosos, os usos conventuais e os deveres do novo irmão no instante em que fazia sua profissão na ordem. Em seguida, outros textos foram



Quando acontece de um irmão de, pela vontade de Nosso Senhor, tornar-se leproso e a coisa ficar provada, os vogais da casa devem preveni-los e rogar-lhe para que peça licença da casa e dirija-se a São Lázaro para ali vestir o hábito dos irmãos de São Lázaro. (SHADAR apud DEMURGER, 2002:37).

Caso o doente não aceitasse por iniciativa própria deixar a ordem do Templo era permitida sua presença, no entanto, viveria separado dos outros irmãos. Já a ordem de São João não definia uma regra similar, a não ser no caso em que o cavaleiro contraísse a lepra. Neste momento, ele deveria deixar a comunidade, embora continuasse a ser assistido pela ordem. Segundo Charles Savona Ventura, o código legal do reino de Jerusalém determinava que qualquer cavaleiro leproso deveria se juntar à ordem de S. Lázaro.

A primeira referência escrita que temos de São Lázaro como uma ordem militar é uma carta escrita pelo rei Henrique II da Inglaterra em 1159, em que ele faz uma grande doação para a ordem referindo-se aos "Cavaleiros e Irmãos de São Lázaro":

HENRY, par la grace de Dieu, roy d'Engleterre, duc de Normandie & de Quictaine, conte d'Angers: A tous Archeveques & Eveques, Abbés, Contes, Barons, Justiciers, Vicontes, & à tous Meinstres desseaults de toute ma terre. Je confesse que je confirme, par ceste présente chartre, és Chevaliers de Saint-Ladre de Jherusalem, & à leurs hommes & serviteurs, tous dons qui ont été faiz de terres & demeures, & de toutes autres choses; pour ce, je veul & fermement commande, que iceulx ayent & tiengnent tous les dons, biens, & empes & francs ... & quictes fermes, & pessibles en églifss, en terres, en redissiment, en bois, en plain prez & pastures, eaulx & moulins, vignes & pescheries, estangs & marignes, & en tous lieux, & en toutes autres choses de toutes nos appartenances & libertés, & de toutes suyvencions; & pour connoissance qu'ils font establis, j'ai mis mon scel & mon signe, l'an mil cent cinquante-neuf, le lundi jour de Saint Clément: présens Guillaume, Eveque; Richard Dulon, Richard, conte de Claire, & Regnault. (MARSY, 1883:135 apud SAVONA, 2006:43).

Segundo Alain Demurger (2003:37), o único ato no século XII que poderia estar ligado a uma ação militar ainda sim não é conclusivo. Em 1164, o rei Amauri I concedeu à igreja de São Lázaro um escravo não cavaleiro a ser tomado entre os prisioneiros de cada expedição ou campanha militar sob sua liderança, separando para ele o percentual de 10 escravos para cada um que seria enviado a ordem de São Lázaro:

acrescentados, como os retraits, os estatutos e leis de caráter consuetudinário, nas regras de todas as ordens.



In nomine Patris, et Filii, et Spiritus Sancti, amen. Notum sis omnibus tam futuris quam presentibus quod ego, Amalricus, per gratiam Dei in sancta civitate Jerusalem Latinorum rex quintus, pro salute domini ac fratris mei incliti Jerosolimorum regis Balduini et pro mea ac meorum omnium tam vivorum quam defunctorum, ecclesie Sancti Lazari leprosororum que claustro civitatis Jerusalem contigua est, a modo et usque in sempiternum, dono et concedo, de omni expeditione sive equitatu in quo ego ipse iero vel vexillum meum abaque me, unde x esclavi aut eo amplius portioni mee contingant, unum esclavum quem voluero, tantum miles non ait, et ut hoc donum et concessio ecclesie prefate Sancti Lazari firmiter et sine omni fraude in perpetuum teneatur, presenti pagina aubscriptis testibus sigillique mei suppressione denotata confirmo. Hujus quidem rei testes sunt dominus Radulfus, noster cancellarius, et episcopus Bethlemita; Fredericus, Tyrensis archiepiscopus; Umfredus, noster constabularius; Philippus de Neapoli; Baldwinus de Insula; Rogerius de Monbrai; Hugo de Cesarea; Odo de Sancto Amando; Robertus de Monteforti, Willelmus, marescallus; Girardus de Pogi; Petrus de Cresech; Otto de Rimbec. Factum est autem hoc anno ab incarnatione Domini M * C * LX * IIII, indictione XII. Datum Jerosolimi, per manum Stephani, domini Radulfi, Bethlemite epiacopi Regis que cancellarii, in hoc officio vice fungentis, viii kalendas maii (MARSY,1883:140 apud SAVONA, 2006:49).

O ingresso, a composição e as atribuições canônico-jurídicas da Ordem de São Lázaro

Para adentrar a ordem militar era preciso pronunciar os votos, assim como se comprometer a respeitar uma determinada regra. Para o início do século XII no Ocidente, a regra de São Bento dirigia-se aos monges que viviam retirados no âmbito do mosteiro, diferentemente da regra de São Agostinho que convinha melhor àqueles, cujas funções na Igreja obrigavam a conviver com o mundo secular. Deste modo, a regra de São Agostinho podia parecer mais apropriada às atividades empreendidas na Terra Santa durante as Cruzadas, as quais se desenvolviam sob o patrocínio dos cônegos do Santo Sepulcro. No entanto, o fator importante e às vezes paradoxal era a exceção dos irmãos capelães que eram clérigos, pois em sua grande medida as ordens militares eram compostas por leigos. As ordens militares eram ordens religiosas, cujas missões específicas se confluíam em atividades militares e caritativas, que impunham um regulamento particular (DEMURGER, 2002:71-79).

A composição das ordens religioso-militares era majoritariamente de leigos autorizados a combater. No entanto, havia também leigos associados que de diversas



formas e maneiras participavam da vida cotidiana das ordens sem dela serem membros. A presença de leigos era indispensável para os propósitos espirituais e, por sua vez, dividia-se em duas ou três categorias segundo dois critérios, um social e o outro profissional. Separavam-se os irmãos cavaleiros dos irmãos sargentos ou serventes, critérios definidos pela investidura cavaleiresca. Segundo os estatutos de Hugo Revel de 1262 proibia-se que um irmão fosse cavaleiro, salvo sendo filho de cavaleiro ou de família cavaleiresca, com exceção somente dos Cavaleiros Teutônicos (DEMURGER, 2002:84-97).

Apesar de todas as regras e estatutos vigentes para a organização administrativa das ordens, tais documentações não representavam totalmente o enquadramento jurídico auferido às organizações da Terra Santa. Todas as ordens estavam submetidas à proteção papal e beneficiavam-se da liberdade, sem a submissão ao episcopado local, tratando suas pendências diretamente com o bispo de Roma. Disso decorreram inúmeras ações ou isenções perpetradas pelo papado por todo o século XII e XIII.

A política de fortalecimento do papado em Roma serviu-se das ordens como um meio de propagação de suas ações reformadoras e de controle da sociedade. As bulas tinham a função de submeter apenas ao bispo de Roma o controle administrativo, passando por cima do escalão do episcopado local, ao qual todo o clérigo deveria ser submetido. A ordem de São Lázaro fora contemplada com cinco bulas associadas à ordem do Hospital, desde a bula *Pie postulatio volutantis* de 1113 até a versão definitiva da *Christiane fidei religio* de 1154. A última bula concedeu às ordens militares o direito de ter padres (os capelães), igrejas e cemitérios, e através de tais medidas o papado tornava-as organizações autônomas em relação às estruturas regulares eclesiásticas. As determinações da bula papal seriam ratificadas, principalmente para a ordem de São Lázaro, no Terceiro Concílio de Latrão de 1179, no qual foram concedidos a todas as instituições de assistência aos leprosos alguns privilégios, como o direito a ter igrejas, cemitérios e capelães, sem com isso atentar contra os prelados das paróquias locais. No entanto, o progresso das iniciativas acaba influenciando um estilo de vida muito próximo da vida religiosa, chegando-se a exigir os votos de pobreza, castidade e, obediência, além da adoção de termos como congregação e convento (MARQUES, 1989:11-93).



Segundo os historiadores da ordem, os irmãos de São Lázaro eram compostos de uma natureza dupla incluindo os monges que auxiliavam em cuidados e os indivíduos leprosos. Um selo do convento de Jerusalém do século XII reflete a natureza dual do convento, mostrando um sacerdote segurando um bastão episcopal e a inscrição “*S. Lazarus de Jerusalem*” de um lado e, no outro, um leproso representado com sua matraca e a inscrição “*sigillum D leprosorum*” (MARCOMBE, 2003:182). Desde 1129, os irmãos estabeleceram leigos associados que não eram membros da ordem e, consequentemente, não estavam sob a regra monástica. A ordem aparentemente adotara desde a Primeira Cruzada a regra de São Agostinho, contudo esta só apareceria nas fontes em 1247, como é evidenciado pelas bulas promulgadas pelo papa Inocêncio IV. Pode-se aventar a hipótese, que antes da Primeira Cruzada a leprosaria estava sob a tutela de São Basílio, bispo de Cesaréia na Capadócia, tendo assim adotado a sua regra até a chegada dos cruzados.

Um ato datado de 1129 menciona um detentor de feudo em Betânia que era um confrade de São Lázaro e cuja filha iria se casar com um cavaleiro de prestígio da ordem do Santo Sepulcro (SAVONA, 2006:8). A escritura de doação datada de 1185 descreveu o doador Raymond de Tripoli como um confrade da ordem (MARSY, 1883:147-148 apud SAVONA, 2006:8). Em 1142 em uma carta de doação há menção também a presença de leprosos e sãos na leprosaria, bem como aparece na escritura de doação de Humphrey IV de Toron datada de 1183, referindo-se “a Deus todos servimos nesta casa, tanto doente e saudável”, o que sugere uma associação dual (MARSY, 1883:146-147 apud SAVONA, 2006:8). Uma terceira classe de irmãos também é mencionada com a presença de sacerdotes, tendo em vista um documento datado de 1148 que menciona Frederico, capelão da Igreja de São Lázaro, como uma das testemunhas:

Fulcherius, Dei gratia, sancte Cristi Dei Resurrectionis ecclesie patriarcha. Omnibus sancte matris ecclesie filiis tam presentis qual futuris in perpetuum. Universitati vestre notum esse volumus, Anfredo de Torono leprosis, qui in domo Beati Lazari Jerosolimis jacent, decem quintardos recemorum et * x. bisancios, in vindemiarum tempore, sub nostri et eorum qui subscripti sunt presentia, in terra Sancti Abrahe per singulos annos recipiendos, concessisse; quos quidem racemos cum bisanciis non solum ad eodem Anfredo vero et ab ipsius recipere debebunt hereditibus. His interfuerent et testes existunt: Rogerius, domini patriarche capellanus; Fredericus, ecclesie Sancte Lazari capellanus; Fulco, miles Sancti



Abrahe; Frogerius, miles Sante Abrahe; Brictius, borgensis Jerusalem; Seardus, surianus Sancte Abrahe; Gillebertus, miles et frater hospitalis, et quamplures alii. Uxor etiam ipsius Anfredi et filius donum istud laudarent et confirmaverunt, in presentia Guidonis, Scandaleonis domini, qui et ipse hujus rei testis extitit. Facta est autem presens inscriptio precibus domini Anfredi. Datum Jerosolimis, per manum Ernesii cancellarii, anno Domini M C XL VIII, indictione X (MARSY, 1883:127 apud SAVONA, 2006:38).

Derrocada do Reino de Jerusalém e a transferência da Ordem para Acre

A queda de Jerusalém diante de Saladino¹⁰ ocorre no dia 2 de outubro de 1187, já que, depois de um cerco de 12 dias, a cidade se rendeu. O convento e a leprosaria de S. Lázaro conseguiram suportar o primeiro impacto da investida, no entanto tiveram que ser abandonados bem antes da queda da cidade. Os leprosos foram isolados em um dos campos abertos na periferia da cidade intramuros. Segundo a historiografia, esse local pode ter sido o precursor da eventual leprosaria presente durante o período de dominação turca em Jerusalém, perto da muralha do sul para o leste do portão de Santo Estevão. Após a queda de Jerusalém, Saladino ordena aos seus servos para abrirem o portão de São Lázaro, determinando a saída de todos da cidade. A queda de Jerusalém significou para a ordem dos lazaris a perda em suas participações patrimoniais e de rendimentos em torno da urbe, todavia, a derrocada do reino de Jerusalém diante dos muçulmanos não significou o fechamento da leprosaria, que ainda continuou com suas atividades até 1578¹¹ (SIBERT, 1772: doc. 5; SAVONA, 2006:64)

A administração da ordem de São Lázaro transfere-se para Acre no ano de 1191. A queda de Jerusalém em 1187 causou grande comoção no Ocidente medieval e fora mais um estímulo para a Terceira Cruzada a Jerusalém, inicialmente comandada por Frederico Barbarossa, imperador do Sacro Império e, posteriormente, por Filipe Augusto, rei da França e Ricardo “Coração de Leão” rei da Inglaterra. Em junho de

¹⁰ Saladino (1138-1193) fora um exímio chefe militar curdo muçulmano, que se tornou sultão do Egito e da Síria, e liderou a oposição islâmica aos cruzados, responsável pela vitória na Batalha de Hattin e a retomada do controle do Reino de Jerusalém para os muçulmanos em 1187.

¹¹ Podemos confirmar a continuidade das atividades da leprosaria da Ordem de São Lázaro, pois consta da documentação do cartulário um documento de doação feito por Ricardo I, Rei da Inglaterra, confirmando a doação de 40 marcas de prata feita por seu pai, o rei Henrique II em favor dos leprosos de São Lázaro de Jerusalém datado de 1189. Veja: (SIBERT apud SAVONA, 2006:71). Não sabemos em que circunstâncias ocorria a assistência aos leprosos, mas segundo James Algrant, Saladino se mostrou bastante benevolente com a leprosaria da cidade, assistindo-a de igual maneira.



1191, o exército cruzado juntou-se ao cerco da cidade de Acre iniciado por Guy de Lusignan em 1189, sendo conquistada no dia 12 de junho. A ordem de São Lázaro possuía muitas terras na cidade de Acre, adquiridas mediante doações feitas por Warter Brisebarre, confirmadas em 1226 pelo mestre da ordem de S. Lázaro (MARSY, 1883:150 apud SAVONA, 2006:74), assim como por Humphrey, através de duas cartas datadas de 1183 destinadas para Rainanurd de Fleury, mestre de S. Lázaro na cidade de Acre, e confirmadas por William de Chateaufort em 1226 (MARSY, 1883:150-151 apud SAVONA, 2006:77).

A ordem constrói então seu novo convento e hospital - elaborado no plano da cidade - descrito por Mateus Paris em sua *Cronica Majora* (PARIS, 1854). O convento é retratado como uma estrutura defensiva convencional para o mar, com a presença de torres com ameias. A defesa militar no convento na cidade de Acre reflete a situação política do período e também o papel militar recém-assumido pelos irmãos. Os lazaristas tinham incluído cavaleiros e sargentos atingidos pela lepra entre os seus irmãos, no entanto eles deveriam estar aptos para portar armas. A maioria já possuía alguma experiência provinda das participações em campanhas militares, quer como uma unidade sob a bandeira da ordem, quer em associações com outras ordens.

Segundo D. Marcombe, a idéia de cavaleiros leprosos pode parecer bizarra, mas era bastante lógica nas circunstâncias das necessidades militares e espirituais do Reino Latino. O hospital de S. Lázaro tinha sido um refúgio para os homens do estamento dos cavaleiros afligidos pela lepra, particularmente os templários que juraram lutar pela fé (MARCOMBE, 2003:9).

Segundo Bernard Hamilton, dada a crônica escassez de mão de obra na Terra Santa fazia todo o sentido explorar as habilidades de guerreiros treinados, independentemente da sua condição física, especialmente nas circunstâncias cada vez mais difíceis do século XIII. Em um contexto religioso mais amplo, estes homens trouxeram a ideologia do claustro, imbuídos da crença de que eles eram os eleitos de Deus para a batalha (HAMILTON, 2000:256). Tal postura também pode se atribuir ao fato de que a lepra possui um período de gestação lenta, entre 6 meses até 6 anos, podendo ser diagnosticada bem antes de causar uma debilidade mais séria. Exemplo melhor fora o caso do rei de Jerusalém Balduíno IV (1174-1185), que, apesar de ser



leproso, conseguiu ser um líder astuto e corajoso e um excelente cavaleiro, fundamental na derrota de Saladino em Mont Gisard em 1177 (HAMILTON, 2000).

A natureza incomum da ordem de São Lázaro, aliada a sua singularidade nunca tivera precedentes, pois é preciso ter em vista que a ordem de São Lázaro se constituiu de cavaleiros leprosos, que continuaram a desempenhar a sua função básica de combate. Tem-se uma ordem, na qual os irmãos atingidos pela lepra viviam ao lado de irmãos saudáveis, gozando de boa saúde sob a autoridade de um mestre que também, por sua vez, era leproso. Algo similar nunca outrora ocorrerá no Ocidente e Oriente medieval dos séculos XII e XIII. Deste modo, o valente cavaleiro leproso moldava-se como a última linha de defesa para os cristãos do Oriente. Os ditos "mortos vivos" (SOURNIA, Jean-Charles e RUFFIÉ, Jacques, 1986:134-135) mobilizavam-se em uma tentativa desesperada para afastar os avanços dos "infiéis mulçumanos".

Como nos fala Andre Vauchez, com as Cruzadas o Cristianismo finalmente colocava em questão, pela primeira vez, a primazia absoluta da contemplação da ação. As Cruzadas foram o processo evolutivo de busca pelos leigos de caminhos espirituais e ascéticos novos, porque até aquele momento viviam à maneira dos monges e em sua esteira (VAUCHEZ, 1995:45; VAUCHEZ apud DEMURGER, 2002:158). A espiritualidade do leigo cruzado projeta uma renovação da noção de espiritualidade cristã inspiradora de uma mentalidade moldada por noções de cavalaria e da relação especial entre Deus e o seus escolhidos, neste caso os leprosos.

O fracasso militar dos Lazaristas

A participação da ordem de São Lázaro nas diversas campanhas militares foi ainda documentada pelos cronistas da época. Um contingente da ordem lutou nas batalhas de Gaza ou "La Forbie" em outubro de 1244, onde sofrera pesadas perdas, como relata Mateus Paris (PARIS, 1854:327-328). Os cavaleiros de São Lázaro também participaram ativamente das iniciativas Cruzadas, sobretudo nas Sétima Cruzada no Egito (1248-1250), liderada pelo rei da França Luis IX. A cruzada egípcia significou uma desastrosa derrota das tropas cristãs em Mansura no ano de 1250. Segundo Mateus



Paris¹², o rei Luis IX da França foi feito prisioneiro, juntamente com muitos nobres e cavaleiros de todas as ordens como a do Templo, Teutônica e a de São Lázaro. Após sua libertação, o rei Luis IX retornara ao campo de batalha montando uma campanha na Síria entre os anos de 1250-1254 e sendo acompanhado por um destacamento da ordem de S. Lázaro. Em suas memórias, o senescal de Champagne Jean de Joinville, conselheiro e íntimo confidente do rei Luis IX, participando de muitas de suas decisões, registrou que:

While the king was before Jaffa, the master of St Lazarus had spied out near Ramleh, a town some three good leagues away, a number of cattle and various other things from which he thought to collect some valuable booty. So being a man of no standing in the army, and who therefore did exactly as he pleased, he went off to that place without saying a word to the king. But after he had collected his spoils the Saracens attacked him, and so thoroughly defeated him that of all the men he had in his company no more than four escaped. (JOINVILLE, 2005:267-268)

Para tentar salvar a difícil situação do mestre de S. Lázaro, uma tropa de templários e hospitalários foi obrigada ir a seu resgate sob o comando de Joinville. O comentário sobre o mestre de S. Lázaro proferido por Joinville de "ser um homem sem posição no exército, que era capaz de agir como quisesse" (JOINVILLE, 2005:277-279) é relevante e sugere que a ordem pode ter funcionado como um grupo de cavaleiros voluntários, ao invés de serem efetivamente cavaleiros regulares nas campanhas cruzadinas. Talvez os cavaleiros leprosos tradicionalmente empreendessem o papel de unidades de logística nos campos de batalha visando o abastecimento de alimentos, o que os teria afastado do corpo principal das tropas e ajudado a minimizar a propagação da moléstia.

Os mestres da ordem de S. Lázaro parecem ter sido efetivamente indivíduos leprosos, já que o trágico evento militar descrito por J. Joinville corrobora as medidas adotadas pelos lazaristas após a batalha, como, por exemplo, quando em 1253 a pedido dos irmãos lazaristas, logo após o fiasco em Ramala, Inocêncio IV (1243-1254) alterou as regras da ordem, dando-lhes o direito de eleger como mestre "qualquer cavaleiro saudável entre os outros da casa" (INOCÊNCIO IV apud MARCOMBE, 2003:251).

¹² O cronista Mateus Paris era um monge beneditino de Santo Albano na Inglaterra. Encontrava-se no meio de uma rede de informantes, a qual obtinha inúmeras cópias de cartas providas das Ordens na Terra Santa enviadas para o Ocidente - que ele copiava e reproduzia em obras históricas. Da mesma forma, muitas cartas chegavam ao serviço da Cúria Pontifícia e eram por ela divulgadas.



Sustenta Charles Savona-Ventura que o mestre eleito pode ter sido Miles, mencionado em 1256 e posteriormente, Thomas de Sainville mencionado em 1277-1312 (SAVONA, 2005).

Segundo David Marcombe, este foi um importante ponto de transformação, ilustrando um claro movimento que se afasta dos princípios fundadores da ordem. Outro exemplo encontra-se no momento do apelo feito à ordem por Gregório IX em 1234 para que esta saldasse suas dívidas com o papado (GREGÓRIO IX apud DEMURGER, 2002:37-38). Em 1255, o papa Alexandre IV falou “de um convento de nobres, de cavaleiros e os outros ativos saudáveis e leprosos com o objetivo de expulsar os inimigos em nome de Cristo” (ALEXANDRE IV apud DEMURGER, 2002:38). No final do século XIII, com o arrefecimento da lepra no Oriente, a ordem de São Lázaro acaba admitindo e agregando indivíduos saudáveis ao lado de leprosos, igualando em muito as mesmas condições dos cavaleiros templários, hospitalários e teutônicos (MARCOMBE, 2003:14). Evidentemente, a vocação hospitalaria da assistência aos leprosos deixou de ser a principal função, perdendo força diante das atividades militares.

Considerações Finais

Na cidade de Acre, o destino selou o final das atividades institucionais da ordem na Terra Santa, no momento em que o sultão do Cairo sitiou a cidade em 1291. Os lazarisitas conseguiram reunir cerca de 25 cavaleiros da ordem para a batalha. Durante a noite do dia 15 para o 16 de abril de 1291, o mestre do Templo, Guilherme de Beaujeu, empreendeu uma ação repentina contra as posições do exército inimigo tentando acabar com o cerco da cidade. No entanto, o fracasso viera por um erro do acaso, quando os cavalos tropeçaram nas cordas das tendas dos inimigos, revelando seu ataque. Apesar da resistência das forças cruzadas de defesa da cidade de Acre, a última fortaleza cruzada caiu no dia 14 de maio de 1291, sendo massacrados todos os cavaleiros de São Lázaro, assim como de todas as outras ordens religioso-militares.



Referencial Bibliográfico

Fonte Primária

MARSY, A de. [ed.]. Fragment d'un Cartulaire de l'Ordre de Saint-Lazare en Terre Sainte. Archives de l'Orient latin, Vol.2, Paris, 1883, no. II, p.123-157 apud SAVONA-VENTURA, Charles. *The Knight Hospitallers of the Order of Saint Lazarus*. Grand Priory of Ruzar Briffa's contribution to leprology. Sunday Times [Malta], 29th January 2006. (Publicação Original em: *Journal of the Monastic Military Orders*, October 2008, 1:55).

Bibliografia citada

A Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1995.

ALGRANT, James J. *A More Measured View of the Order of St. Lazarus of Jerusalem*. Disponível em: <http://www.maineworldnewsservice.com/caltrap/tableofcontents.htm> (Acesso às 10: 49h de 12/Maio/2014).

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

CRUZ, Alice. *A lepra entre a opacidade do véu e a transparência do toque. Interstícios de sentido na última leprosaria portuguesa*. Dissertação de mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Colonialismos e Cidadania Global pela Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra, 2008.

DEMURGER, Alain. *Os cavaleiros de Cristo - templários, teutônicos, hospitalários e outras ordens militares na Idade Média*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

DUARTE, Luís Miguel – “Marginalidade e Marginais”, in *História da Vida Privada*, dir. de José Mattoso, *A Idade Média*, coord. de Bernardo Vasconcelos e Sousa. Lisboa: Círculo de Leitores e Temas e Debates, 2010, p. 170-196.

GARCÍA-GUIJARROS RAMOS, Luis. *La militarización de la Orden del Hospital: líneas para un debate*. In: *Ordens Militares: guerra, religião, poder e cultura*. Actas do III Encontro sobre Ordens Militares, Vol. 2. Lisboa: Edições Colibri e Câmara Municipal de Palmela, 1998. p. 293-302.

HAMILTON, Bernard. *The Leper King: Baldwin IV and the Crusader Kingdom of Jerusalem*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.



JOINVILLE, Jean. *La Vie de Saint Louis*. (Org. MONFRIN, J.) Paris: Classifiqués Garnier, 1995. N.540. p. 257-268.

JUNIOR, Hilário Franco. *As Cruzadas*. São Paulo: Brasiliense, 1981.

KOHOUT, Natalie. *The Order of St. Lazarus in the Latin East*. Disponível em: <http://www.militaryhistoryonline.com/crusades/articles/stlazarus.aspx> Publicado em 28/05/2005; (Acesso em: às 13:45h do dia 24/Abril/2014).

MARCOMBE, David. *Leper Knights: The Order of St Lazarus of Jerusalem in England, 1150-1544*. Woodbridge: The Boydell Press, 2003.

MARQUES, José. “A Assistência no Norte de Portugal nos Finais da Idade Média”. *Revista da Faculdade de Letras: História*, II série, vol. VI, Porto, 1989, p. 11-93.

MATEUS, Paris. *Chronica Majora*. In: J.A. Giles [tradução]. *Matthew Paris's English History from the year 1235 to 1273*. Londres: H.G. Bohn, 1854, Vol. III, p.327-328.

MOLLAT, Michel. *Pauvres et assistés au Moyen Age*. In: *A pobreza e a assistência aos pobres na Península Ibérica durante a Idade Média. Actas das 1^{as} Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval*, tomo I, Lisboa, Instituto de Alta Cultura, 1973, p. 11-27.

RAWCLIFFE, Carole. *Learning to love the Leper: aspect of institutional charity*. In: *Anglo Norman Studies*, xxiii. p. 231-250, 2003.

RUY, Bruno Mosconi. “*As Origens da Ordem Militar dos Hospitalários*”. Congresso Internacional de História. 21-23 de Setembro de 2011. p. 2543-2552.

SAINTY, Guy Stair. *The Order of St. Lazarus*. Disponível em: <http://www.chivalricorders.org/orders/self-styled/lazarus.htm> (Acesso: às 14h do dia 17/Abril/2014).

SAVONA-VENTURA, Charles. *L-Ordni Militari u Hospitaljer ta' San Lazzru ta' Gerusalem vs Torri Lanzun*. Il-Huggiega ta' San Gwann, June-August 2006.

_____. *Medieval Dermatological Hospitaller Orders*. The Synapse – The Medical Professionals' Network, January 2006.

_____. *The Domus Leprosorum in Crusader Jerusalem*. It-Tabib tal-familja - Maltese Family Doctor, 2005, 14(2):67-70.

_____. *The Knight Hospitallers of the Order of Saint Lazarus*. Grand Priory of Ruzar Briffa's contribution to leprology. Sunday Times [Malta], 29th January 2006. (Publicação Original em: *Journal of the Monastic Military Orders*, October 2008, 1:55-64).



_____. *The Hospitaller Order of Saint Lazarus*. ASMMH, Malta, 2005: Leprosy and the Lazarites. Sunday Times [Malta], 30th January – 6th February 2005.

SIBERT, Gautier de. *History of The Military and Hospitaller Order of Saint Lazarus of Jerusalem*. Paris: De l'Imprimerie Royale, 1772.

SOURNIA, Jean-Charles e RUFFIÉ, Jacques. *As Epidemias na História do Homem*. Lisboa: Edições 70, 1986. p.131-142.

TAVARES, Maria José Ferro. *Pobreza e morte em Portugal na Idade Média*. Lisboa: Editorial Presença, 1989.

The Memoirs of the Lord of Joinville. *A New English Version*. Disponível em http://www.ordotempli.org/memoirs_of_the_lord_of_joinville.htm (Acesso às 16: 30h do dia 15/ Maio/2014).

TOUATI, François-Olivier. *Maladie et société au Moyen âge: la lèpre, les lépreux et les léproseries dans la province ecclésiastique de Sens jusqu'au milieu du XIVe siècle*. Paris: De Boeck Université, 1998.

VAUCHEZ, André. *A espiritualidade na Idade Média Ocidental. Séculos VIII-XIII*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VELDE, Francois. “Revived Orders of Chivalry:” *The Case of the Order of St. Lazarus*. Disponível em: <http://www.heraldica.org/topics/orders/lazarus.htm> (Acesso às 10h do dia 5/Maio/2014).



Cleópatra e o cinema hollywoodiano na primeira metade do século XX

Renata Soares de Souza¹
Submetido em Julho/2014
Aceito em Julho/2014

RESUMO:

Cleópatra e seu mundo, na perspectiva ocidental, permanecem envoltos numa mística exótica, sensualizada e atrativa. Tal aspecto está presente nas inúmeras representações que foram feitas da rainha ao longo da história. Na pesquisa proposta, tem-se por objetivo analisar a representação de Cleópatra em produções cinematográficas *na primeira metade do século XX*. Pretende-se perceber como a imagem da rainha foi utilizada para afirmar e/ou explorar ideais e valores contemporâneos a esta produção, o que guarda uma relação com a sua representação na Antiguidade.

Palavras-chave: Cleópatra, Egito Antigo, Cinema, Hollywood, década de 1960.

ABSTRACT:

Cleopatra and her world from a Western perspective, remain shrouded in an exotic, mystical and attractive. This aspect is present in numerous representations that were made throughout history. In the proposed research, the objective is to analyze the representation of Cleopatra in film production in the first half of the twentieth century. We intend to realize how the image of the Queen was used to affirm and / or explore contemporary values and ideals to this production, which keeps a relation with their representation in antiquity.

Key-words: Cleopatra, Ancient Egypt, Cinema, Hollywood

¹ Mestranda em História pela Universidade Federal de São Paulo – UNIFESP, bolsista CAPES. Orientador: Prof. Dr. Glaydson José da Silva. E-mail para contato: souza.renata.89@gmail.com



Ícone remissivo de toda uma civilização, Cleópatra figura o cenário imagético numa visão de passado que compreende a beleza e a sensualidade atreladas à política e às relações de poder. Entretanto, cada época a retrata singularmente, a partir de uma ótica específica que engendra conceitos e percepções da sociedade que a imaginou, evidenciando como determinado grupo pode perceber tanto um momento quanto uma figura histórica.

Ao longo dos séculos, Cleópatra foi representada das mais variadas formas e o debate acerca da veracidade da mítica beleza da rainha, bem como de sua real ascendência e etnia persiste vivo na historiografia.² O imaginário se confunde pela busca histórica, tornando a figura da rainha não somente foco de estudos, como também alvo de apropriação por diferentes culturas e grupos.

De acordo com Roger Chartier³ a representação é a relação entre a imagem presente e um objeto ausente. A representação é, então, uma percepção do real compartilhada por um grupo social e condicionada por aspectos que lhes são comuns.

As representações do real, portanto, estão ligadas a diversos grupos, atendem a diferentes interesses, e tendem a legitimar e perpetuar o lugar social do grupo que as projetou. A representação está relacionada, também, à posição social ocupada pelo grupo. A articulação entre a representação e a prática social é indissolúvel e implica na constituição de uma identidade dentro do grupo, bem como media o diálogo com os outros grupos. Já a apropriação: está relacionada ao modo de interpretação e da construção de sentido. Sobre o conceito de apropriação Chartier observa que: esta "(...) visa uma história social dos usos e das interpretações, referidas a suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem.”⁴

Nesse sentido, a representação filmográfica de Cleópatra está intimamente conectada à sociedade produtora e consumidora do filme, à medida que agrega ideais e valores comuns a esse grupo. A apropriação cinematográfica da rainha no Ocidente tem

² SHOHAT, Ella. *Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade*. CADERNOS PAGU (23), julho-dezembro de 2004, p.13.

³ CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, São Paulo, 5, 11, pp. 173-191, jan./abr., 1991.

⁴ *Idem* p. 180.



na indústria hollywoodiana a sua maior expoente e consiste, então, na junção, e possivelmente na distorção e/ou adaptação, de discursos históricos e culturais que permearam o Ocidente durante séculos.

Uma questão pertinente, nesse sentido, é o cinema e sua auto-afirmação (ou ausência desta) enquanto arte, isto é, obra dotada de valores específicos. Jacques Aumont questiona a classificação do cinema como uma *sétima arte*.⁵ Nas entrelinhas entende-se que é ainda incerta a constatação da manifestação artística autônoma. Ao abordar a questão da pintura como possível última afirmação da arte humana e o cinema como um viés que busca sem descanso legitimar-se, Aumont permite que o olhar histórico questione as propriedades do cinema na sua utilização como fonte.

A partir disso, o autor questiona a possibilidade da produção cinematográfica ser dotada de caráter específico para ser considerada uma arte, isto é, uma manifestação humana que viabilize a análise, neste caso, histórica. Isso implica conceber a imagem fílmica não pura e simplesmente como uma representação da sociedade a qual integra, mas também como atividade artística dotada de elementos intencionais. É, através, de essência artística que se pode perceber os movimentos criativos efetuados na concepção da obra, além dos aspectos culturais e ideológicos. Outra questão é a que explana Noël Burch de que algumas vertentes do cinema em amplos aspectos perderam seu valor estético.⁶ O autor e também produtor cinematográfico coloca que a sua discussão sobre o cinema é pautada e restrita às produções que julga dignas de reflexão. Para ele, muito do que se produz na indústria do cinema é completamente destituído de valor estético.

É preciso ponderar, então, se o valor estético pode influenciar na abordagem histórica. Para Marc Ferro, o cinema compreende uma visão válida, uma manifestação plausível que condiz com aspectos da sociedade vigente.⁷ Se no campo das artes o cinema é tão intensamente questionado, como instrumento da História constitui uma rica fonte de análise.

Ferro aponta que todo filme deve ser analisado pelo historiador, já que compreende em zonas psico-históricas que não podem ser atingidas na análise de documentos. Assim evidencia e legitima o cinema enquanto base de análise, pois este

⁵ AUMONT, Jacques. *O olho interminável* [cinema e pintura]. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

⁶ BURCH, Noël. *Práxis no cinema*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

⁷ FERRO, Mark. *Cinema e História*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.



consistiria na representação do imaginário, o qual é visto por Ferro como “motor da atividade humana”.⁸

Inventado pelos irmãos Louis e August Lumière em 1896, o cinematógrafo foi entendido como uma *máquina para ver o passado*. Robert Rosestone destaca a temática histórica e a representação de temas e personagens históricos como tendências nos primeiros filmes produzidos. Os primeiros filmes históricos não foram produzidos a partir de uma investigação histórica consistente, mas sim de momentos breves, emblemáticos, nacionais e largamente conhecidos.⁹

E se a História se tornou a principal matéria-prima da sétima arte, desde o início da indústria cinematográfica, a Antiguidade aí desempenhou um grande papel. Os mistérios de Cleópatra e seu mundo foram retratados e, não raro, de maneira a fazer referência a uma época de riquezas e de beleza. A pesquisa histórica, contudo, nem sempre é considerada nas construções do cinema, mesmo os “filmes históricos” e as *biopics*¹⁰ não tem total comprometimento com a pesquisa histórica e com a verossimilhança das narrativas. Entretanto, as inúmeras representações cinematográficas da rainha revelam como a difusão do mito Cleópatra, seu mundo e sua história de amor e poder, alcançou sociedades modernas e transformou-se em ícone para questões da atualidade.

O primeiro filme sobre Cleópatra data de 1899.¹¹ A obra é do ilusionista e cineasta pioneiro francês Georges Méliès (1861-1938). Ícone precursor dos especialistas em efeitos especiais e dos filmes de terror e ficção científica, Méliès é célebre por sua obra-prima *A viagem à lua* (1902). A produção sobre a rainha do Egito, *Cleópatra*, um curta-metragem de aproximadamente dois minutos, foi tido como obra perdida durante muitos anos. Apenas em 2005 encontraram-se os registros, que permanecem indisponíveis ao público. Os poucos vestígios sobre a obra só fazem conhecer seu breve

⁸ Idem.

⁹ ROSESTONE, Robert. A. *A história nos filmes, os filmes na história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010. p.30.

¹⁰ *Biopic* ou biografia cinematográfica é o gênero destinado a produções de caráter biográfico. ROSENSTONE, Robert. A. *A história nos filmes, os filmes na história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010. p. 135.

¹¹ FIETTE, Alexandre. Cléopâtre : Entre mode et Code. In : MENZ, César. Et. Al. *Cléopâtre dans le miroir de l'art occidental*. Genève : Musée d'art et d'histoire, 2004. p.307.



enredo. Na história, um homem maligno encontra a tumba da rainha e ressuscita sua múmia.

De acordo com Ella Shohat, o cinema é um instrumento que narra o progresso da civilização ocidental.¹² De caráter quase pedagógico, media o espaço entre o espectador ocidental e épocas e culturas desconhecidas representadas na tela. Feitos num período em que povos colonizados começavam a afirmar uma identidade própria, inúmeros filmes hollywoodianos que abordam a temática histórica suprimem conflitos contemporâneos em favor de uma busca nostálgica e romântica pelas perdidas origens orientais do ocidente. Há a ausência de retratos contemporâneos das lutas nacionalistas no oriente, o qual é mostrado como antigo e misterioso apenas.

As mídias visuais são o principal transmissor de história pública. No caso do cinema, com ênfase na indústria hollywoodiana, o contato com as massas é imenso. As especificidades da mídia cinematográfica envolvem uma gama de sentidos, o que torna a representação do passado, de certa forma, palpável, se aproximando, assim, do público. Não só a produção como também a divulgação comercial, muitas vezes, busca aproximar o filme da história, isto é, garantir a sua autenticidade a partir de um vínculo direto à realidade, classificando-o como verdade. A produção, nesse sentido, é tida não como representação ou uma leitura acerca do passado, mas como a realidade na tela.

A garantia do embasamento histórico, no entanto, não torna o filme menos propenso às imediações técnicas, burocráticas, ideológicas e socioculturais, entre outras, do que um escancaradamente fictício. E mais, o filme pode estabelecer relação com a realidade por outros mecanismos que não a representação específica de fatos. Ainda que engendre técnicas próprias de manufatura e comercialização, o cinema permite aos seus realizadores a autonomia acerca do que é produzido.

A cinebiografia não é um gênero muito reconhecido e é apreciada muito mais pelo teor dramático do que pela perspectiva histórica. Bergan a define como “(...) a ficção não assumida que transforma pessoas em mitos”.¹³ Para George Custem, “A cinebiografia hollywoodiana é para a história o que o palácio de César foi para a história da arquitetura: uma enorme e cativante distorção que, depois de um tempo, nos

¹² SHOHAT, Ella. *Op.Cit*, p.35.

¹³ BERGAN, Ronald. *What Ever Happened to the Biopic?* Films and Filming, 1983.



convença do seu próprio tipo de autenticidade”.¹⁴ Nesse sentido, as cinebiografias atuam na construção da memória acerca dos personagens representados, de maneira a contestar, ou não, a perspectiva comum.

Custem analisa, em dois volumes, as cinebiografias produzidas por Hollywood, de 1927 a 1960 e depois de 1960 a 1980.¹⁵ O autor destaca que, em ambos os períodos, a maioria das produções aborda a vida de mulheres estrangeiras e se baseia na cosmologia da indústria do cinema. Bergan adverte, então, que não se deve ver a *biopic* como a biografia literária, procura de fatos e verdades. Na grande maioria, são representados, indivíduos no centro de processos históricos ou que, por algum motivo, tornaram-se conhecidos e intrigantes. Os objetivos e propósitos da biografia são inúmeros ao longo da história. A biografia é um ato interpretativo, há ficção. É cheia de opções e escolhas, ênfase, possui aspectos culturais.¹⁶

Entretanto, mesmo as *biopics* da era dos grandes estúdios de Hollywood relacionam interpretações a respeito de uma vida e o pensamento biográfico. O campo da cinebiografia é enorme. Custem divide-as em três categorias: *biopics* dos grandes estúdios de Hollywood, as cinebiografias sérias e a biografia inovadora (experimental – sem o enredo linear e tradicional). Para os historiadores, de acordo com Custem, a maior contribuição é o 2º tipo – feita com consultoria histórica que se mantém “fiel” às várias biografias escritas. Porém, mesmo na *biopic* de Hollywood encontram-se interpretações de uma vida.

Diferentes deduções da realidade histórica e do que é importante saber sobre o passado são passíveis de existir na tela. O ponto convergente é a primazia da imagem e, desde a década de 1920, do som, utilizados para envolver o espectador numa experiência sensorial. Em produções sobre Cleópatra, há a tentativa de reproduzir, visualmente, o Egito Antigo da maneira mais fiel possível, porém na busca pelo

¹⁴ CUSTEN, George F. *Bio/Pics: How Hollywood Constructed Public History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

¹⁵ Idem.

¹⁶ ROSENSTONE, Robert. A. *A história nos filmes, os filmes na história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010. p. 135.



realismo aparece indícios que situam o filme em sua época, como cortes de cabelo, estilo de maquilagem e vestimenta.¹⁷

Cleópatra, assim como as incontáveis figuras históricas temas de cinebiografias, é uma espécie de entidade com significados instantâneos que mudam ao longo dos anos, interpretada e entendida de acordo com a platéia e os indivíduos específicos. Mais do que retratos complexos, as cinebiografias se apresentam como interpretações de trechos de uma vida.

A vampírica *Cleópatra* dirigida por J. Gordon Edwards e vivida por Theda Bara em 1917, um dos primeiros longas-metragens sobre a rainha, trazia elementos fetichistas nos quais a beleza era erotizada e o poder da personagem decorrente da sensualidade.¹⁸

A atriz Theda Bara, cujo nome real era Theodosia Goodman, nasceu numa comunidade judaica em Cincinnati, Ohio, em 1885. Ganhou notoriedade com sua atuação em *Escravo de Uma Paixão* (Frank Powell, 1915), inaugurando o estilo vampiresco e a utilização do termo *vamp* que influenciou toda uma geração.

A mulher *vamp* do cinema era tida como uma "devoradora de homens", sádica e cruel, conquistava-os para depois levá-los a ruína. A representação vampírica, nem sempre era tão literal, mas demarcava nas atrizes a perversidade e frieza, além de figurinos extravagantes e reveladores.¹⁹

Sedutoras e fatais, as *vamp*, como Theda Bara, Mita Naldi e Alla Nazimova, - eram um contraponto às protagonistas femininas recorrentes até então, geralmente virtuosas e de rosto limpo e feições delicadas, como as representadas pelas atrizes Lillian Gish e Mary Pickford.²⁰ O discurso implícito reverberava as normas de conduta sociais da sociedade. As *vamp* são víboras que se afastam do ideal, os homens que se deixam levar por seus encantos só encontram a desolação. O surgimento desse tipo feminino demonstra um novo modelo que rompe convenções sociais e morais e que, ainda que seja tido como o incorreto, é o que se torna objeto de desejo, fascina e permanece nas

¹⁷ HUGHES-HALLET, Lucy. *Cleopatra: History, Dreams and Distortions*, Londres, 1990, 1997; *Intimate Portrait-Cleopatra, Race and Beauty*. Lifetime TV, 1997. p. 381.

¹⁸ FIETTE, Alexandre. *Op. Cit.* p.310.

¹⁹ Idem.

²⁰ SHOHAT, Ella. *Op. Cit.* p.39.



fantasias. De fato, graças ao estrondoso sucesso de Bara como *vamp*, a atriz é reconhecida como a primeira *sex-symbol* do cinema.²¹

O orçamento do filme, meio milhão de dólares, é estrondoso para a época. Grandiosa foi, também, a construção cenográfica de pirâmides, esfinges, Alexandria, Roma e da Batalha de Ácio. Além disso, a produção contava com um grande número de figurantes e figurinos. A inexistência do som era contornada pelo acompanhamento de uma grandiosa orquestra sinfônica. Na época, não havia setores da produção responsáveis por uma pesquisa histórica, foi a própria Bara que trabalhou com o conservatório do Departamento de egiptologia do *Metropolitan Museum of Art* de Nova York.²²

O vasto figurino era composto por trajes extremamente ostensivos e reveladores para a época da produção do filme, o filme chegou até ser censurado por ser considerado obsceno. Adereços como penas de pavão, grandes capas de veludo e pérolas são largamente utilizados em conjuntos com colares, coroas e braceletes e adornos com formato de serpentes e pirâmides. Itens que remetem não só aos trajes típicos do Antigo Egito, como também à morte de Cleópatra, como as serpentes em torno dos seios e do calcanhar da personagem. Os cenários são luxuosos e ricamente adornados com enormes tapeçarias e cortinas, além de grandes jarros de metal e vasos canópicos, colunas e paredes com imagens de hieróglifos, flores de lótus, deuses e esfinges.

²¹ AREU, Graciela Inés Presas; KIELING, Bruno Borges. *A 'mulher-sedutora' construída pela linguagem cinematográfica*. (Universidade Federal de Santa Maria) Construção da subjetividade; Mulher-Sedutora; Linguagem cinematográfica ST 72 - Gênero e Cinema. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

²² Idem.

Figura 25 - Cena do filme Cleópatra (J. Gordon Edwards, 1917) com Theda Bara.



Fonte: <http://www.imdb.com/media/rm2808328448/nm0000847>

Toda essa ambientação funciona para compor uma imagem acerca do passado, que compreende o oriente como luxuoso e misterioso. Os grandes esforços em recriar e ambientar fielmente o Egito de Cleópatra, no entanto, tendiam a envolver elementos anacrônicos ao período. A vampírica Cleópatra de Bara é um expoente de um novo tipo de figura feminina. O vampirismo ganha fama com o lançamento de *Drácula* de Bram Stoker no final do século XIX. Na mesma época, o pintor Philip Burne-Jones expõe *A vampira* (*The Vampire* - 1897), na qual, uma mulher fatal ao estilo de Cleópatra-Bara, contempla sua presa, um homem, aparentemente morto por uma mordida no pescoço. A composição serviu de inspiração ao poema *A vampira* de Rudyard Kipling. Essa obra, por sua vez, foi transformada por Porter Emerson Browne na peça *A fool there was*, cuja versão cinematográfica, *Escravo de Uma Paixão* (Frank Powell, 1915), seria o primeiro grande filme estrelado por Bara.²³

²³ GERBASE, Carlos. O corpo feminino no cinema: entre a fascinação vital e o pecado mortal. *Sessões do Imaginário* (Famecos – Pucrs), Porto Alegre, 2008.



Em 1937 um incêndio em propriedades da Fox Studios em Nova Jersey destruiu grande parte dos filmes mudos produzidos pelo estúdio, apenas seis, dos 40 filmes de Theda Bara, ainda existem na íntegra. Como não há cópias dessa película, que permitam total conhecimento da obra e do enredo, restam apenas breves resquícios de cenas e imagens.

Estrela do cinema mudo, questões propagandísticas fizeram de Bara um veículo para relacionar o passado com o presente. Para fins publicitários surgiram boatos de que ela fosse egípcia, filha de um bravo soldado argeliano e uma princesa egípcia, que teria passado anos sobre a sombra da Esfinge e, quando pequena, teria sido alimentada não com leite, mas com veneno de serpente. Nesse caso a apropriação histórica acontece para solidificar e recobrir de lendas e mistério a imagem de Theda Bara relacionando sua origem à de Cleópatra. Até chamada de *Serpente do Nilo*, diziam ser o seu nome um anagrama de “*Arab Death*” (Morte Árabe) o que intensificou ainda mais a o estilo *vamp* da atriz.²⁴

De acordo com Carlos Gerbase²⁵, nesse estilo vamp no qual Theda Bara exerceu muita influência, “(...) o ar de perversidade e crueldade das personagens era acentuado pelas suas roupas e os cabelos escuros e pela maquiagem que aumentava a palidez e destacava os olhos e lábios, dando-lhes um tom sombrio e ao mesmo tempo sensual”.

Gerbase aborda então, a partir da ótica foucaultiana, como essa concepção no cinema interfere no meio social,

“Essa dicotomia confirma a teoria de Foucault (1988, 1996, 1999), na qual o discurso, nesse caso fílmico, serve também para determinar normas de conduta e comportamento da sociedade. Os homens nesses filmes são sempre punidos por se deixarem envolver por essas mulheres (...). Contudo, por mais regulador que esse discurso fosse à força desta imagem, transcende os valores morais que essas histórias propõem. Imagens que a princípio mostrariam como as mulheres não deveriam se comportar acabam virando referenciais de beleza, entrando de uma forma arrasadora no imaginário social, e transformam as atrizes em grandes ícones culturais: Theda Bara como Sex Simbol”(GERBASE: 2008, p.184).

A representação de Cleópatra, nesse contexto, possui objetivos moralizadores, que embora tenha surtido efeito contrário como comentado por Gerbase, de transformar

²⁴ HUGHES-HALLET, Lucy. *Op. Cit.*

²⁵ GERBASE, Carlos. *Op. Cit.* p.186.



a protagonista em objeto de desejo, efetivamente relacionam uma figura histórica às questões pertinentes no presente. Foge-se da imagem da loura platinada das pinturas renascentistas e Cleópatra toma traços mais escuros, porém sem jamais fugir ao padrão de beleza europeu. Os mitos em torno da história da atriz, a grandiosidade da produção e até a censura do filme, contribuíram ainda mais para alimentar a curiosidade dos espectadores.

Avanços tecnológicos na indústria cinematográfica e fonográfica fazem com que em 1927 o cinema ganhe suas primeiras falas. O avanço, que poderia impulsionar a produção, entretanto, coincidiu com a crise de 1929, com o *crash* da Bolsa de Valores de Nova York. Arelada à crise, os impactos da Primeira Guerra Mundial, força Hollywood a desacelerar o ritmo de produção. Logo, o caminho encontrado, sob o espírito do *New Deal*, foi buscar a solução com filmes que incentivavam o trabalho, pregavam o respeito e a solidariedade na tentativa de valorizar o neocapitalismo.²⁶ O objetivo é, com isso, atingir as massas, atraí-las para o cinema e “iludir” sobre a realidade que se vive. Entretanto, ainda que apenas por uma pequena parte da indústria, havia a produção de filmes reflexivos e questionadores da realidade então vivida pela população americana como a violência, a desigualdade e a miséria.²⁷

A ideologia capitalista nem sempre aparecia escancaradamente nas produções, era velada pela representação da fantasia e da ilusão de um mundo perfeito, no qual os problemas sociais não tinham espaço, o chamado “*cinema de esquecimento*”. Dessa ideia decorre a concepção de Hollywood como a “Fábrica de Sonhos”, com a produção massiva de musicais, comédias românticas e fantásticas. O nítido objetivo dessa categoria cinematográfica era garantir o entretenimento do público exaltando aspectos morais e nacionalistas e não estimulando a reflexão acerca dos problemas sociais da época.

A superação da crise econômica, sob o neoliberalismo de Roosevelt, é seguida pela queda no padrão de qualidade das produções, dessa forma inicia-se a produção em massa. Daí decorre padronizações como, por exemplo, a definição dos EUA como “paraíso” e a perspectiva maniqueísta do bem *versus* o mal a partir de personagens

²⁶ ROCHA, Glauber. *O século do cinema*. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p.80.

²⁷ *Idem*.



claramente definidos. Nesse momento, já está fundamentado na indústria, o modelo de roteiro clássico no qual o herói vence o bandido e fica com a mocinha.

Com a Segunda Guerra Mundial, porém, há, além da crise econômica, o perigo da concorrência com outras vertentes do entretenimento. O cinema é formulado, então, essencialmente, para agradar ao público e a propaganda, a partir de três pilares básicos = violência, sexo disfarçado e o herói *super-homem*. Sob a estética da brutalidade, há a fábula do herói e do vilão, mas o que assombra Hollywood é também o advento da televisão e as produções neorealistas.

Esse herói consiste na fusão de valores e virtudes acalentadas pelo dólar = alto, forte, bonito, inteligente, honesto e violento e representa também o padrão ideal masculino americano. De poucas palavras, age sempre no momento oportuno. É o príncipe das moças e o guia espiritual e físico dos homens. Sua condição social nunca é claramente definida, é estável, contente com a sua grandeza e a de seu país. O objetivo do herói é conquistar a amada e combater aqueles que se opõem à ordem e ao regime. Ao contrario do que se seguiria nos anos 1950, a ascensão do estilo *rebelde* com ícones como James Dean e Marlon Brando, nesse período, o rebelde é subversivo e criminoso e apanha do herói ou é punido pela lei.

Esse modelo estabelecido tem a finalidade de conquistar a simpatia e a preferência. O homem da classe média procura no cinema uma fuga e não o espelho da realidade. Os produtores investem nos clichês de entorpecimento e tiram o público do social para o alienante fantástico. Hollywood é, assim, propaganda imperialista.

Essa perspectiva fez com que o cinema, sobretudo, o hollywoodiano, dificilmente fosse levado a sério. Um divisor de águas foi a *Nouvelle Vague*, a partir da qual se começou a pensar no filme como arte e, logo, como fonte à história.

A publicidade em torno da obra de Cecil B. DeMille, *Cleópatra* (1934), reforçava a ideia de um magnífico espetáculo atrelado a uma história de amor que abalou o mundo.²⁸

De fato, muitos filmes sobre a rainha ao buscarem reproduzir a grandiosidade de sua vida nas telas, transportam o mito para o presente, fazendo das produções, em si, um gigantesco empreendimento.

²⁸ SHOHAT, Ella. *Op Cit.*



A Cleópatra vivida por Claudette Colbert é primeira versão moderna da rainha. Segue o estilo da peça de George Bernard Shaw, escrita em 1899, que reage contra os excessos do romantismo. Essa nova Cleópatra é esperta, mas também, imatura e amoral.²⁹ O *vamp* sai de moda logo na década de 1920, o modelo da mulher sedutora e fatal interpretado por Bara, é então substituído, por uma personalidade mais astuta e atrevida do que, necessariamente bela.

O filme tem uma dose de história, criações de De Mille e a qualidade de espetáculo, que atende ao grande público. Nos cenários, a ambientação egípcia se mistura ao *Art Déco* em interiores modernos e arquitetura monumental.³⁰

A cena do encontro de Cleópatra e Antônio em Tarso é baseada na descrição de Plutarco, e é ainda hoje marcante e tida como uma das mais emblemáticas da obra. Dançarinas, orquestras, referências ao deus Ápis, pérolas e pétalas de flores, inúmeros recursos são utilizados para entreter e conquistar Antônio num deslumbrante espetáculo. Esta cena e a entrada triunfante de César em Roma, seguido por Cleópatra e sua trupe de dançarinas e servos, são também baseadas em quadros de Alma-Tadema.³¹

²⁹ FORD, Elizabeth. *Royal Portraits in Hollywood: Filming the Lives of Queens*. University Press of Kentucky, 2006. p. 71.

³⁰ HUGHES-HALLET. *Op. Cit.* p.

³¹ HUMBERT, Jean-Marcel. *Cléopâtre Superstar*. In: MENZ, Cäsar. Et. Al. *Cléopâtre dans le miroir de l'art occidental*. Genève : Musée d'art et d'histoire, 2004. p.277.

Figura 27 – Cleópatra em Roma. Cena do filme *Cleópatra* (Cecil B. DeMille, 1934).



Fonte: <http://thebestpictureproject.wordpress.com/2010/07/12/cleopatra/>

É perceptível a representação de um Oriente feminino. O próprio corpo da rainha é utilizado como metáfora de um Egito feminizado,

César: “Egito, sente-se”.

Essa pequena frase remete ao contexto de origem do mito Cleópatra e por consequência, da difusão ocidental acerca da rainha e seu mundo. O mito de uma rainha sedutora, manipuladora e guiada basicamente por interesses políticos foi difundido por Otávio para conquistar apoio popular e legitimar o ataque à rainha egípcia e enfraquecer uma figura extremamente importante publicamente: Marco Antônio.³²

De fato, a propaganda difamatória do então triúmviro romano visava mais do que denegrir a figura de Cleópatra, era preciso fortalecê-la, em alguns aspectos, como estrategista política e mulher sedutora, por exemplo, para explicar seu envolvimento com Marco Antônio, cuja relevância foi minimizada. Ao eclipsar Antônio, Otávio não

³² SCHWENTZEL, Christian-Georges. *Op. Cit.* p. 100, 2009.



declara guerra diretamente a um compatriota, minimizando represálias dos apoiadores de Antônio em Roma. Dessa maneira, Cleópatra, a rainha estrangeira, torna-se a maior inimiga de Roma. O que coaduna com uma tradição de superioridade ocidental pautada na feminilização e, consequente fragilização do Oriente.³³

O intuito de Otávio para se fortalecer no poder, era, em certa medida, afirmar uma visão estereotipada do Egito, personificado na figura de Cleópatra. Classificar a rainha e seu país como incivilizados, libidinosos e, portanto, inferiores a Roma é, também declarar a superioridade ocidental.³⁴ Esse discurso, ainda que incitado por Otávio, foi perpetuado por inúmeros escritores clássicos, dentre os quais se destaca Plutarco, cuja obra serviu de fundamento para a produção do filme de De Mille, e de Mankiewicz, posteriormente.

No figurino da Cleópatra-Colbert, tecidos fluidos demonstram tendências da alta costura da época. Os quadris e pernas são cobertos pelas longas saias dos vestidos, mas o busto é bastante exposto. O Código de Produção Hollywoodiano, escrito em 1930 proibiu cenas que "estimulassem emoções inferiores".³⁵ Para atender às exigências do código que proibia a *indecência*, a exposição do corpo deveria ser bem pensada. Mesmo que no figurino as tendências da época se sobressaíam, não deixa de agregar itens e detalhes que remetam ao Antigo Egito, como coroas douradas e braceletes e colares de pedras preciosas.

³³HUGHES-HALLET, Lucy. *Cleopatra: History, Dreams and Distortions*, Londres, 1990, 1997; *Intimate Portrait-Cleopatra, Race and Beauty*. Lifetime TV, 1997. p. 291 – 323.

³⁴Idem.

³⁵FORD, Elizabeth. *Op Cit.*



Figura 28 – Claudette Colbert em *Cleópatra* (Cecil B. DeMille, 1934)



Fonte: <http://www.mostmagnific.com/2011/11/one-fine-necklace.html>

A segunda Cleópatra infantilizada do cinema é a dirigida por Gabriel Pascal em 1945 e estrelada por Vivien Leigh. A atriz ficou famosa por sua atuação em *E o vento levou* (Victor Fleming, 1939) pela qual recebeu o Oscar de Melhor Atriz em 1940. É difícil, porém, não ver nos traços de Leigh outras referências que não à rainha egípcia. Vemos uma "Miss Scarlet lutando por uma Tara egípcia e um Rhett romano".³⁶

Cada Cleópatra traz em sua época uma perspectiva acerca do passado, mas, sobretudo, se utiliza da beleza do momento. As adaptações fantásticas não são menos nobres, há traços do antigo, mas muito da moda corrente se faz presente, é uma reinvenção situada no tempo e no espaço.

³⁶ Idem.



Produzida no fim da Segunda Guerra Mundial, em uma Inglaterra ainda temerosa com ataques aéreos e contida pela recessão, a produção é, no entanto, uma das mais caras da história do cinema britânico. Pascal mostra, assim como De Mille, uma Cleópatra infantil e imatura, baseada na obra de Bernard Shaw. César é o mentor intelectual da rainha, e a obra remonta à história de Pigmaleão. Cleópatra é, no início da película, jovem e imatura, a influência de César faz com que, com o tempo, a personalidade da rainha evolua.

Figura 29 - Viven Leigh em Cleópatra (Gabriel Pascal, 1945)



Fonte: http://www.fanpop.com/clubs/vivien-leigh/images/17873830/title/vivien_cleopatra-photo



O estilista Oliver Messel propôs um guarda roupa que vai se aprimorando ao longo do filme, em consonância ao desenvolvimento da figura da rainha ao longo do enredo. Adornos e colares ricamente ornamentados são agregados gradativamente para compor a imagem de uma rainha em ascensão.³⁷

Na década de 1970 Marc Ferro aborda o filme como fonte e propõe possibilidades para se pensar o filme como discurso histórico. Em ensaios pioneiros reunidos na obra obra “Cinema e História” (1979) percebe o filme como um artefato cultural, revelador do período em que foi realizado, mas que pode fornecer uma contra-análise da sociedade. Questiona também a existência de uma escrita fílmica da história. De acordo com Ferro, os cineastas incorporam cegamente uma ideologia nacional ou esquerdista na representação do passado e acabam por transcrever a visão histórica de outrem. Todos os filmes seriam ficcionais mesmo os históricos. É preciso analisar a obra fílmica considerando a perspectiva da sociedade produtora e época.

A autora de *Des-orientar Cleópatra*, Ella Shohat, evidencia um debate acerca da etnia da rainha na discussão de diferentes perspectivas que são adotadas com o propósito de legitimar discursos ideológicos. Nesse contexto, as questões de raça, nacionalidade e etnia se confundem. O debate, então, não compreenderia as especificidades. Um exemplo citado pela autora é o fato da questão racial ser relacionada a uma visão negativa da rainha pelos romanos. Ela seria negra e, por isso, mal vista como governante/autoridade. O que constitui um preconceito da sociedade atual, e não há comprovação de que o mundo antigo compartilhasse desse preconceito.

O debate acerca da ascendência da rainha nos meios de comunicação está conectado, na modernidade, a reivindicações e contestações multiculturais. A questão, porém, deve ser pensada no contexto colonial e seus desdobramentos. As representações de uma Cleópatra negra se colocam como uma oposição à insistência prévia em sua brancura, no caso, tão fortemente empregada no cinema. Ainda que não se possa atestar sua etnia, negar as inúmeras possibilidades é desconsiderar evidências literárias e arqueológicas da miscigenação, de um complexo aglomerado multiétnico na África Central e em sociedades do mundo greco-romano. Para Shohat, é impossível desconsiderar o hibridismo entre Grécia, Egito e Macedônia. Nesse sentido, a questão

³⁷ FIETTE, Alexandre. *Op. Cit.*



racial é relacionada às noções de etnia e nacionalidade.

O que decorre dessa junção é um problemático binômio no qual Cleópatra é negra e, portanto, egípcia ou Cleópatra branca, portanto, grega. Essa noção desconsidera e essencializa barreiras geográficas. A partir desse debate, nota-se que o cinema adota padrões de beleza. Para Shohat, “No discurso colonialista, metáforas, tropos e alegorias desempenharam um papel constitutivo na figuração da superioridade europeia.”³⁸ A predileção por uma Cleópatra branca pauta-se nos discursos eurocêntricos de superioridade que durante séculos degradaram o continente africano. Nesse sentido, situar Cleópatra em um discurso eurocêntrico é problemático e demarca as tendências totalizantes e essencialistas que compõem sua imagem projetada no cinema americano.

Ainda para Shohat, a paixão por uma Cleópatra branca “(...) pode ser situada na estética iluminista e nos discursos científicos raciais do século XIX”.³⁹ Essa predileção refere-se à adequação ao padrão estético ocidental. O debate acerca do nariz da rainha coincidiu com a emergência de configurações raciais de beleza. Por vezes, sua representação alterou aspectos excluindo os traços não-europeus como o nariz adunco perceptível nas efígies das moedas contemporâneas à Cleópatra. A discussão refere-se a como a ideia de beleza marcada por questões raciais e de gênero são emblemáticas na cultura ocidental e se fazem presente no cinema.

A partir das representações abordadas percebe-se que o papel do feminino, ou a forma como a mulher é retratada, modifica-se constantemente nas representações. Ainda que abordem uma figura em particular, a rainha Cleópatra, cada representação traz elementos sobre a conjuntura sociocultural de produção. A visão de passado está atrelada ao presente, portanto, permanece em constante transformação.

De acordo com Ella Shohat, questões envolvendo gênero, raça e sexualidade permeiam a figura de Cleópatra desde sua época.⁴⁰ Lucy Hughes-Hallet aponta que a questão estética em torno de Cleópatra tem sido supervalorizada em detrimento das características intelectuais, como o fato da rainha conhecer diversos idiomas e sua aptidão política.⁴¹ É perceptível que o cinema tem optado por enaltecer o estético.

³⁸ SHOHAT, Ella. *Op. Cit.* p. 25.

³⁹ SHOHAT, Ella. *Op. Cit.* p. 32.

⁴⁰ SHOHAT. *Op. Cit.*

⁴¹ HUGHES-HALLET, Lucy. *Op. Cit.*



Através da indústria hollywoodiana essa perspectiva chega ao público e passa a compor o imaginário popular. Cada representação sobre a última rainha do Egito apresenta especificidades que permitem interlocução singular com o presente. No entanto, a maior parte das questões que envolvem a representação filmográfica reverbera os discursos ideológicos do século XX e não, propriamente, da Antiguidade.

BIBLIOGRAFIA

ARCINIEGA, Alberto Prieto. *Cleopatra En La Ficción: El Cine*. Barcelona : Ediciones Universidad de Salamanca, 2000.

AREU, Graciela Inés Presas; KIELING, Bruno Borges. *A 'mulher-sedutora' construída pela linguagem cinematográfica*. (Universidade Federal de Santa Maria) Construção da subjetividade; Mulher-Sedutora; Linguagem cinematográfica ST 72 - Gênero e Cinema. Florianópolis, de 25 a 28 de agosto de 2008.

AUMONT, Jacques. *O olho interminável* [cinema e pintura]. São Paulo: Cosac Nayfi, 2004.

BAKOS, Margaret Marchiori. O Egito antigo na fronteira entre a ciência e a imaginação. In: Fronteiras e etnicidade no mundo antigo., 2005, Pelotas. Anais do V Congresso da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos. Pelotas : Ed. e Gráfica Universitária, 2003. p. 4.

_____. *Visões modernas do mundo antigo: a Egiptomania*. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu (org.); SILVA, Glaydson José da (org.); MARTINS, Adilton Luís (org.). *História antiga: contribuições brasileiras*. São Paulo: Anablume, 2008. p.15-35.

BERGAN, Ronald. *What Ever Happened to the Biopic?* Films and Filming, 1983.

CHARTIER, Roger. *O mundo como representação*. Estudos Avançados, São Paulo, 5, 11, pp. 173-191, jan./abr., 1991.

CUSTEN, George F. *Bio/Pics: How Hollywood Constructed Public History*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1992.

FERRO, Marc. *Cinema e História*. Rio de Janeiro, Paz e Terra: 1992.

_____. "O Filme. Uma contra-análise da sociedade?", Le Goff, J & Nora, P. (orgs.) *História: novos objetos*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988.



FORD, Elizabeth. *Royal Portraits in Hollywood: Filming the Lives of Queens*. University Press of Kentucky, 2006.

GERBASE, Carlos. O corpo feminino no cinema: entre a fascinação vital e o pecado mortal. **Sessões do Imaginário** (Famecos – Pucrs), Porto Alegre, 2008.

HUGHES-HALLET, Lucy. *Cleópatra: histórias, sonhos e distorções*. Tradução de Luiz Antonio de Aguiar. Rio Janeiro: Record, 2005.

MENZ, Cäsar. Et. Al. *Cléopâtre dans le miroir de l'art occidental*. Genève : Musée d'art et d'histoire, 2004.

ROCHA, Glauber. *O século do cinema*. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

ROSENSTONE, Robert. A. *A história nos filmes, os filmes na história*. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

SHOHAT, Ella. *Des-orientar Cleópatra: um tropo moderno da identidade*.

CADERNOS PAGU (23), julho-dezembro de 2004.

SCHWENTZEL, Christian-Georges. *Cleópatra*. Porto Alegre: L&PM, 2009.





A phronesis como a virtude do philosophos em Isócrates

Diogo Quirim¹

Submetido em Julho/2014

Aceito em Julho/2014

RESUMO:

Neste artigo, detalharei o que são as “artes estocásticas” e quais as similaridades entre elas e a *philosophia* isocrática. Com isso, estudaremos os usos do passado nessa *philosophia* como *techne* do *logos* e da política, assim como os motivos de Isócrates valorizar as opiniões (*doxai*) em detrimento da possibilidade de um conhecimento estável e seguro (*episteme*). Por fim, nos deteremos na noção de *phronesis* e na sua importância como a virtude do *philosophos* em Isócrates.

Palavras-chave: Isócrates – Phronesis – filosofia.

ABSTRACT:

In this article, I will detail what are the "stochastic arts" and the similarities between them and the isocratic philosophy. Therefore, we will study the uses of the past in this *philosophia* as *techne* of *logos* and politics, as well as the reasons for Isocrates valuing the opinions (*doxai*) instead of the possibility of a stable and secure knowledge (*episteme*). Finally, we will focus on the notion of *phronesis* and its importance as the virtue of Isocrates' *philosophos*.

Keywords: Isocrates – Phronesis – philosophy.

•

¹ Mestrando em História no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, orientado pelo Prof. Dr. Anderson Zalewski Vargas. E-mail: diogoquirim@gmail.com



As *artes estocásticas* são aquelas *technai* em que o elemento da conjectura está sempre presente. Como nunca nos é dado saber qual é a consequência de nossa ação com absoluta precisão, nem determinar de modo puramente racional como agir, é através da conjectura que podemos ter um grau de eficiência no que pensamos e fazemos. Um processo baseado em elementos das três temporalidades — passado, presente, futuro — é a sustentação que o especialista nessas atividades tem para exercer com eficiência a sua *techne*. A experiência com o passado, o entendimento dos contextos presentes e as conjecturas acerca do futuro são os alicerces para o uso de suas habilidades. Poulakos assim escreve sobre a proximidade da *philosophia* isocrática com as *artes estocásticas*:

Baseando-se na tradição cultural das artes estocásticas, Isócrates reivindica para as suas próprias práticas uma noção de *phronesis* que fora outrora associada com os primeiros sofistas. Mas, como veremos, ele não quis, simplesmente, recuperar da tradição uma ligação cultural específica entre *phronesis* e um tipo particular de práticas associadas com antigos usos da oratória política. Mais do que isso, ele afirmou ser apto para realizar essas práticas em seu tempo, como os sofistas foram incapazes de realizar. Com os sofistas, a noção de inteligência prática levou eventualmente a uma preocupação e fascinação com intermináveis técnicas de persuasão as quais, por sua vez, deram lugar a uma versão da oratória política que formou, como Too encantadoramente coloca, nada mais que ‘uma atividade mercenária e banal’. Conferindo à *phronesis* um posto central na deliberação política, Isócrates recolocaria a oratória numa trajetória que fora aberta pelos sofistas, mas não foi seguida por eles. Ele traria, em outras palavras, novamente a oratória política para o domínio daquilo que concerne ao estadista, e apoiou essa ligação com o tipo de sabedoria prática que já fora outrora associada com a filosofia, antes de a filosofia tornar-se o estudo abstrato da realidade. (POULAKOS, 2001, p. 70)

Este trecho nos revela algumas peculiaridades sobre a opinião de seu autor. Ele não separa Isócrates claramente da tradição sofística. Em sua opinião, Isócrates seria herdeiro de uma cultura que relaciona a *phronesis* à oratória política. Contudo, Isócrates teria seguido um caminho aberto pelos sofistas, mas por eles não traçado. Essa inteligência ligada à ação e a praticidade — a *phronesis* —, para Poulakos, foi utilizada



pelos sofistas como habilidade persuasiva. Enquanto estudiosos da *techne* do *logos*, os sofistas deram ênfase aos usos políticos do discurso enquanto gerador de influência no auditório.

Isócrates é, para Poulakos, um herdeiro desses estudiosos da *phronesis*, como dissemos. Esses estudos foram o caminho aberto pelos sofistas; no entanto, por discordar destes em alguns pontos, a ênfase da *philosophia* isocrática não teria sido a persuasão, mas a deliberação. Com isso, a *phronesis* deve ser voltada para essa necessidade de deliberação enfrentada constantemente nos assuntos políticos. O *philosophos* deve ser, portanto, mais do que um especialista em retórica.

Mas afinal, de onde vem o termo *artes estocásticas*? Não possuímos a palavra “estocástica” em nosso vocabulário. Ela é uma adaptação do verbo grego *stochazesthai*², geralmente ligado à semântica da conjectura ou do acerto de um alvo:

A articulação do *logos politikos* como uma arte estocástica retira a ênfase da habilidade do orador com a persuasão e substitui, como alternativa, pela habilidade de fazer um julgamento correto na deliberação, de usar a *doxa* de modo a atingir o objetivo. Como em outros casos de *stochazein*, o orador que delibera enfrenta a tarefa de compreender e lidar com uma nova situação na ausência de um padrão visível e encara o problema de utilizar um conhecimento oblíquo e vacilante. Deste modo, não se pode confiar em nenhum outro padrão discernível, apenas guiar-se pela inteligência e pelos recursos da experiência. Assim como todas as artes estocásticas, a deliberação política requer uma inteligência que se apóie na habilidade de chegar a uma conclusão sobre o futuro com base na reflexão sobre o presente e a comparação com o passado. (POULAKOS, 2001, p. 71)

Stochazesthai remete à mira, a um alvo que deve ser acertado, mas sem termos a garantia que o seja; consideremos que, dentre as *artes estocásticas*, temos a prática do arqueiro como boa referência. Na deliberação, as tomadas de decisão do *philosophos* devem se basear em suas opiniões (*doxai*) que, no entanto, não significam um descompromisso com a verdade. Lembremos que, assim como na citação de Poulakos

² Poulakos, na citação, utiliza a forma *stochazein*. Todavia, conheço apenas a forma em voz média *stochazesthai*, diferentemente da apresentada, em voz ativa. O dicionário *Le Grand Bailly* também mostra apenas a forma em voz média (BAILLY, 2000). No *A Greek-English Lexicon*, confirma-se a minha observação (LIDELL, 1901).



acima, Isócrates também usa o termo *logos politikos* em *Contra os Sofistas*. Esse tipo de retor é um dos quais Isócrates acusa de serem apenas sofistas e não se preocuparem com a *philosophia*. São criticados, em primeiro lugar, por não se preocuparem com a verdade, e por pensar que a *techne* do *logos* se sustenta apenas na persuasão, em “não deixar escapar nenhum argumento possível de qualquer assunto” (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 9).

Por outro lado, se seguirmos a linha de raciocínio de Poulakos, Isócrates se distingue destes sofistas por retirar a ênfase da persuasão na direção da política. E esse é um dos motivos de sua valorização das opiniões (*doxai*); não basta para um *philosophos* a preocupação com a retórica, sua ocupação principal deve ser com a política. No entanto, ao contrário de Platão no *Górgias*, Isócrates não realiza uma cisão entre filosofia e retórica. E é nesse ponto que existe uma aproximação da *phronesis* com a deliberação. A *phronesis* é o tipo de sabedoria que confere ao *philosophos* a habilidade de formar boas opiniões (*doxai*) a respeito dos contextos políticos nos quais está inserido, para, com isso, chegar mais facilmente a boas decisões e conjecturas a respeito do caminho a ser tomado pela comunidade na qual está inserido. Essas opiniões (*doxai*), que instrumentam a especialidade do *philosophos*, diferem Isócrates daqueles que objetivam apenas a persuasão pelo discurso, sem um compromisso com algum tipo de conhecimento e com as consequências de como age e fala.

Poulakos afirma que a deliberação política, assim como as demais *artes estocásticas*, requer uma inteligência que chegue a uma conclusão sobre o *futuro* com base em uma reflexão sobre o *presente* em comparação com o *passado*. A medicina também pode servir como exemplo de uma atividade que opera uma comunicação entre essas três temporalidades. Diante de um caso, deve-se analisar a situação presente do paciente e, com base na experiência do médico no exercício de sua profissão e na cultura adquirida através do estudo, conjecturar sobre o desenvolvimento da doença e chegar a uma conclusão sobre qual será a intervenção adequada. Em Isócrates, a análise presente das situações políticas da comunidade é o ponto em que a *philosophia* não se limita à persuasão; as *doxai* são uma leitura dos contextos nos quais o *philosophos* está inserido e também uma proposta de intervenção.



A deliberação é o ponto onde o presente tem seu limar imaginário com o futuro, no qual a decisão precisa estar embasada em um grau de conjectura; deste modo, Isócrates aproxima-se das *artes estocásticas*. Assim como o arqueiro, é preciso que o *philosophos* tenha uma boa mira, para que as suas decisões sejam as mais acertadas possíveis:

Nas discussões dos filósofos sobre a agudeza intelectual, a *agchinoia* é, por assim dizer, inseparável de outra qualidade da inteligência com a qual Aristóteles novamente credita o parteiro ‘o qual não erra sobre o objetivo a ser alcançado’. Assim é, em sua forma positiva, a boa mira, *eustochia*. Uma mente afiada nunca está sem objetivo, o que implica uma habilidade de alcançar um alvo desejado. Neste momento, a palavra grega para ter um alvo é *stochazesthai*, um verbo que faz parte da terminologia dos arqueiros e da caça. [...]

E também:

Agilidade e precisão são duas qualidades que Aristóteles e Platão conservam em suas definições da natureza específica da *metis*, e, fazendo isso, eles enfatizam a natureza *estocástica* da inteligência prática [...] Os lexicógrafos estabelecem uma equivalência entre ‘adotar um alvo’ (*stochazesthai*) e ‘conjeturar’ (*tekmairesthai*), a qual é justificada pelo fato de que o conhecimento aproximado é explicitamente representado como uma longa jornada através do deserto (*eremos*) onde não há caminhos visíveis e deve-se constantemente procurar a direção, mirando um ponto no horizonte distante. (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 309-311).

Acho extremamente interessante a analogia entre a prática da conjectura e uma viagem através do deserto. O deserto é uma boa representação de um lugar onde a incerteza de referências pode ser quase completa; quilômetros diante de nossos olhos podem não nos oferecer sequer uma guia para que não percamos a direção e não acabemos andando em círculos. Diante da situação de um presente político, o horizonte circundante ao deserto seria o futuro. Assim como Isócrates sustenta que é impossível prever o futuro, não se pode ver, quando perdidos no deserto, nada além do deserto. O que pode nos salvar de tomar uma direção errada são algumas referências em nosso entorno, como uma formação rochosa que sirva-nos de referência, um direcionamento



através do sol, algum sinal da passagem de humanos. A partir destes indícios, podemos ter um melhor entendimento sobre para onde ir. E é claro que a experiência — o saber do passado — também nos auxilia, a meu ver de dois modos. Por um lado, a experiência individual; se já estivemos uma vez no deserto, é bastante provável que estaremos mais aptos a sobreviver em outra ocasião. Por outro, o estudo e a cultura; se soubermos a geografia de um lugar detalhadamente, do que podemos alimentar-nos e os perigos de tal ambiente, estaremos muito melhor amparados para a viagem.

Em comparação à *philosophia* de Isócrates, essa análise do meio circundante no deserto para que possamos tentar traçar um caminho é análoga ao momento crítico no presente; é o instante em que o médico avalia os sintomas e estabelece um diagnóstico da doença. Do mesmo modo, é momento em que o *philosophos* pensa diante dos contextos que o circundam e dos caminhos que lhe são disponíveis — o *kairos* — e, a partir disso, forma a sua opinião (*doxa*), sustentado também em sua experiência política individual, assim como naquilo que é fruto de sua cultura geral. Estabelece-se, então, um processo no qual as três dimensões temporais — presente, passado e futuro — são importantes no ato de conjecturar.

A idéia de *techne* platônica descarta as características das *artes estocásticas* e, mesmo no caso da medicina, Platão não a analisa segundo os seus procedimentos, e sim através do bem que ela proporciona, colocando-a num âmbito superior ao das chamadas “aduações” (*kolakeiai*). A retórica é afastada da política no *Górgias* e, com isso, lhe é negado o *status* de *techne*, pois prescinde de um conhecimento racionalizado sustentado na *episteme*. O conhecimento de caráter incerto vinculado a atividades nas quais existe uma boa margem de indeterminação e de acaso (*tyche*) é relegado, para Platão, a um segundo plano, sendo associado à opinião (*doxa*) e à crença (*pistis*). A *episteme* precisa estar sempre certa, escapando às contingências, além de ser objeto de cálculo (*arithmos*) medida (*metron*) e pesagem (*stathmos*). Deste modo, em Platão, a *techne* é associada diretamente ao conhecimento e ao bem, tendo caráter epistemológico e moral, enquanto nas *artes estocásticas* prevalece o procedimento baseado na experiência e em uma prática transmitida através da educação (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 309-311).



Isócrates, por outro lado, não faz essa relação entre as *technai* e o conhecimento epistêmico ou a moral. Pelo contrário, algumas práticas afastadas da utilidade no cotidiano da *polis* são mesmo repreendidas por Isócrates, recomendando que sirvam apenas como um treino ou passatempo. Dentre essas atividades, são incluídas a geometria, a gramática, a música e a astronomia:

Portanto, eu aconselharia os jovens a dedicar algum tempo a essas disciplinas [como a astronomia (*tes astrologias*), geometria (*geometrias*), gramática (*ten grammatiken*) e música (*ten mousiken*)], mas que não permitam que suas mentes se esgotem com essas sutilezas estereis, e nem se estagnar nos discursos dos antigos sofistas (*tous logous tous ton palaion sophiston*), os quais sustentam, alguns deles, que a soma das coisas (*ton onton*) é composta de infinitos elementos; Empédocles de que é composta de quatro, com a discórdia e o amor operando entre eles; Íon, de não mais do que três; Alcmeon, de apenas dois; Parmênides e Melisso, de um; e Górgias, de nada. Pois eu penso que tais curiosidades do pensamento são como truques ilusórios, e embora não beneficiem a ninguém, atraem grandes multidões de ignorantes, e eu afirmo que os homens que querem fazer algum bem no mundo devem banir completamente dos seus interesses todas as vãs especulações e todas as atividades as quais não tenham influência em suas vidas (ISÓCRATES, *Antídotos*, 268-269).

A geometria, a astronomia, a gramática e a música merecem um pouco de atenção dos jovens postulantes à *philosophia*, mas essas disciplinas não devem nunca ser a prioridade em sua educação.³ Tratam-se de “sutilezas estereis”, sem nada de prático para o cotidiano. Do mesmo modo, Isócrates critica antigos sofistas, dentre os quais são colocados pensadores tão diferentes como Górgias e Parmênides, unificados pela repreensão a qualquer tipo de especulação ontológica. Na opinião de Isócrates, a *philosophia* não é de forma alguma um conhecimento que permanece na abstração, mas é político e útil. Só existe conhecimento digno do nome *philosophia* enquanto situado no *kairos*, dependente de todos os condicionamentos, incertezas e acasos dos assuntos humanos, como num mar violento ou num deserto de horizonte indistinguível.

³ Contrariamente a Isócrates, Platão considera a astronomia, a geometria e a música de grande valor para os estudos filosóficos (PLATÃO, *República*, 522a-528e).



Para Isócrates, essa *philosophia* próxima das *artes estocásticas* é para a mente uma atividade correlativa do que a ginástica é para o corpo (ISÓCRATES, *Antidosis*, 179-184). O primeiro passo para o estudante da *philosophia* é aprender as formas (*tas ideas*) nas quais o *logos* se apresenta. Por formas, podemos pensar que Isócrates esteja se referindo a textos de diferentes estilos, estruturas e utilidades, mas, para nossa análise, o que mais nos importa é a relevância dada ao *logos* na *philosophia*. Em segundo lugar, Isócrates defende que é preciso aprender as habilidades relativas à deliberação, adequando as *doxai* ao *kairos*, lendo contextos, analisando-os, utilizando a experiência e sua cultura geral para tomar decisões e saber expressá-las com as competências adquiridas no estudo da retórica.

Aristóteles, divergindo do questionamento platônico ao valor das *artes estocásticas*, reabilita de certo modo o conhecimento dos oradores e dos sofistas. Assim como fora dito por Poulakos que Isócrates segue um caminho aberto por estes — de valorizar a *phronesis* —, Aristóteles não desacredita desse tipo de conhecimento dependente das contingências das situações e das decisões políticas:

Certamente, o sistema de Aristóteles faz algo para corrigir a distinção feita por Platão. Há boas razões para acreditar que a teoria da prudência exposta na *Ética Nicomaquéia* expressa um desejo de abranger uma vez mais as tradições dos oradores e sofistas e os tipos de conhecimento que estão sujeitos à contingência e dirigidos a entes afetados pela mudança. Não há dúvida de que, para Aristóteles, o modelo do homem de prudência, o *phronimos*, é o político, o homem ‘cujo sucesso se deve mais a um bom entendimento do que a um conhecimento inabalável’, o homem cujas ações são orientadas para um fim e sempre aprecia a importância da oportunidade e entende que ele opera em um domínio onde não há estabilidade. Por outro lado, é igualmente verdade que em sua análise deseja fazer uma distinção entre a prudência, *phronesis*, e a sagacidade, *deinotes*, mostrando que aquela é mais que uma mera intuição ou bom entendimento; é um tipo de habilidade fundada sobre ‘deliberação que tem por objeto um bom resultado’ (*euboulia*), a qual é diferente da habilidade de ‘fazer coisas com um ponto de vista particular’, qualidade que define o homem que os gregos chamam de um *panourgos*, astuto ou velhaco, o homem que é dotado de uma perturbadora e sutil inteligência (DETIENNE; VERNANT, 1991, p. 316-317).



Para Detienne e Vernant, em Aristóteles, a principal qualidade do político e do orador no exercício da deliberação também é a *phronesis*. Ela é a capacidade de entendimento das situações práticas do cotidiano, visando sempre ao resultado da ação, oposta a um conhecimento que busca uma maior estabilidade no espaço e no tempo. É imprescindível ao político aristotélico e isocrático o senso de oportunidade, o qual não pode ser ensinado e nem aprendido de forma inquestionável, mas é resultado dessa mesma *phronesis* e da experiência. O *phronimos* é, enquanto homem dotado desse tipo de sabedoria, aquele que tem por objetivo a *euboulia*, a decisão acertada, correlativa à *eustochia*, a boa mira ou a conjectura efetiva.

•

As atividades denominadas *technai*, que, no período homérico, eram apenas especialidades manuais como a carpintaria ou o trabalho dos ferreiros, com o tempo abarcaram também saberes como a medicina, que necessitam de um procedimento intelectual de maior variação diante dos diversos casos. Não restrito aos assuntos médicos, mas a eles também aplicável, estava o termo *kairos*, o momento adequado de uma determinada intervenção. A atuação do médico dependia da relação com três temporalidades; diante de um caso, dado que não é possível aplicar a todos os pacientes um tratamento homogêneo e que as reações à medicação são por vezes inesperadas, é preciso que alie a sua experiência passada uma análise do momento presente do paciente para decidir sobre que tipo de intervenção tomar. Essa imaginação das reações às suas intervenções é o momento em que o médico entreolha o futuro, imprevisível, mas ainda conjecturável.

O *philosophos* isocrático também encontra esse momento crítico no qual é necessária a tomada de decisão, o *kairos* que torna possível exercer a sua *techne* objetivando a *euboulia*. Dado o caso particular em qual se insere, a experiência do passado pessoal ou a cultura adquirida podem auxiliá-lo a entrever o obscuro resultado de sua escolha:



Isso também requer uma rica experiência que permitirá um melhor entendimento do presente, trazendo a uma dada situação todo o peso do conhecimento que tem sido acumulado através do tempo. Espera-se que a experiência com o passado aumente a consciência do futuro: isso aponta para a possibilidade de prever o futuro enxergando além da situação imediata, explorando com antecedência todos os rumos potenciais, e antecipando como os eventos se desenvolverão. Através da experiência, pode-se, como Isócrates aponta, ‘conjecturar o futuro pelo passado’ (*Panegírico* 141), chegar a conclusões com base em acontecimentos passados (*Areopagítico* 75), e ‘julgar o futuro pelo passado’ (*Arquidamo* 59). Com inteligência e experiência, torna-se possível proceder ligando o que é invisível ao que é visível, e com isso apreender o desconhecido pelo conhecido. No pensamento de Isócrates, essa operação da inteligência prática está no coração da deliberação política: ‘Em nossas deliberações,’ diz a Demônico, ‘deixe o passado ser um exemplo para o futuro; pois o desconhecido pode ser mais prontamente discernido em referência ao conhecido’ (*Á Demônico* 34) (POULAKOS, 2001, p. 71-72)

Esse conhecimento advindo do passado ajuda o *philosophos* no entendimento dos contextos do seu presente. O *kairos* não pode ser entendido e percebido através de um processo racional que mostre nele padrões gerais, pois ele mesmo é a representação da particularidade de cada caso. Contudo, enquanto maior a experiência individual e cultura geral do político, maior é a habilidade que ele terá para apreender as circunstâncias e saber como utilizá-las em seu favor. Embora, no *Contra os Sofistas*, Isócrates seja categórico na afirmação da impossibilidade de prever o futuro, em várias outras passagens citadas acima ele sustenta que o *philosophos* competente em sua atividade pode entrever ou se antecipar aos acontecimentos e avaliar os rumos potenciais de dada situação. Nesse ponto, o passado se relaciona com o futuro; é o passado que nos fornece um arsenal de exemplos, casos, memórias e conceitos com os quais nós interpretaremos o presente e imaginaremos o desconhecido, aquilo que nos é invisível e opaco, a partir do que já conhecemos. Como não nos é dada por natureza a antevisão, através daquilo que nos é visível podemos ao menos conjecturar o futuro enquanto probabilidade.

Em Isócrates, essa função que o passado cumpre no processo deliberativo se identifica com os usos e ressignificações da tradição. O passado e a tradição comum pertencente a uma comunidade são objeto de uma constante releitura, pois se expressam



através dos *logoi*, e estes podem discorrer sobre os mesmos assuntos de formas completamente distintas. A novidade é elencada como um elemento necessário para um bom discurso no *Contra os sofistas*, e um discurso só faz sentido no contexto em que está inserido. Portanto, questões antigas são sempre atuais e, ao mesmo tempo, podemos observar questões atuais a partir de um conhecimento dado pelo passado:

Além disso, se fosse possível apresentar um mesmo assunto apenas de uma forma, poder-se-ia ter razão em pensar que cansaria os ouvintes falar novamente da mesma maneira que os seus predecessores; mas desde que os *logoi* são de uma natureza (*ten physin*) que torna possível discursar sobre o mesmo assunto de várias formas diferentes – representar o grande de modo pequeno ou dar ao pequeno grandeza, recontar as coisas antigas de uma maneira nova ou colocar eventos recentes de uma forma antiga – conclui-se que não se deve evitar assuntos dos quais já se falara anteriormente, mas dizê-los de uma forma melhor (ISÓCRATES, *Panegírico*, 7-8).

Uma crítica muito comum aos considerados sofistas do século V a.C. era a de que estes eram capazes de transformar as coisas grandiosas em pequenas e as coisas pequenas em grandiosas. Para Isócrates, isso é da natureza da própria linguagem e o uso dessa característica deve sempre ser considerada. É por isso que o que fora dito outrora por alguém não fará o mesmo sentido para alguém que o dissesse da mesma forma em outro momento. “Recontar as coisas antigas de um modo novo ou colocar eventos recentes de uma forma antiga” é uma característica dos usos do passado pelo *philosophos*. O passado deve ser utilizado como auxiliar no entendimento das circunstâncias presentes, na deliberação e na análise dos “rumos potenciais”. É por essa característica dos *logoi* que o *philosophos* isocrático não pode ser considerado nem apenas um político e nem somente um orador; ele ocupa as duas atividades, vistas por Isócrates como praticamente inseparáveis, e dominar os modos de ler, se apropriar, ressignificar e reutilizar o passado é uma habilidade que compete tanto à política quanto a retórica.

Há uma grande valorização do presente na *philosophia* isocrática. Toda essa ênfase dada ao *kairos*, aos contextos e às oportunidades, faz com que tanto as variáveis



de tempo e de lugar condicionem qualquer deliberação e qualquer produção escrita ou discurso oral:

À luz destes fatos devemos apresentar rapidamente agora o problema do tempo como se colocou aos homens do século IV. Se é certo que o mundo de Platão e de Isócrates se opõe em bloco ao mundo de Heródoto e dos sofistas, mesmo que se encontre separada deste a causa da terrível crise que relata Tucídides, também é certo que se define em relação a ele. A reflexão sobre o tempo pode adotar um desenho radicalmente novo no século IV, é verdade, porém nem por isso deixa de estar obrigada a integrar, mesmo quando seja para modificar radicalmente seu sentido, o aporte da geração anterior. Nem sequer um Platão pode ignorar o tempo e a história. Também é constante a invocação da história entre os escritores do século IV, sobretudo entre os oradores. Porém, precisamente, se trata de uma invocação; o passado se converte em uma fonte de paradigmas. Um homem como Isócrates finge ignorar toda a distinção entre o tempo mítico e o tempo histórico. Além disso, o passado volta a ser o tempo dos deuses, o dos dons divinos. Os diversos elogios de Atenas acumulam recordações e mitos. No século V, o Péricles de Tucídides não se voltava, em sua célebre oração fúnebre, para além da geração das guerras médicas. No século IV, o passado já não é o passado, é o presente tal como se quisesse ver, é um apoio contra a irresistível evolução (VIDAL-NAQUET, 1983, p. 76-77).

Não concordo que essa “invocação da história” em Isócrates se resuma à utilização do passado como fonte de paradigmas. É evidente que esse uso existe e é de extrema importância para que analisemos a *philosophia* de Isócrates em comparação com as *artes estocásticas*, na qual o passado, a experiência pessoal e a história cumprem um grande papel para o entendimento do presente e para comparações com o caso atual em questão no qual se exige alguma deliberação. Mas concordo com a afirmação de que Isócrates “finja ignorar” a distinção entre o “tempo mítico” e o “tempo histórico”. É justamente nessa distinção abrandada que podemos ler o que se quer afirmar com “dizer o novo de forma antiga e o antigo de uma forma renovada”. Por diversas vezes, Isócrates recorre a elementos míticos para abordar alguma temática de seu tempo. A própria imprevisibilidade do futuro, em *Contra os Sofistas*, faz uma analogia a Homero, e o seu *Helena*, além de realizar novamente uma crítica a aqueles que considera como sofistas, faz referência à Teseu de um modo a elogiar Atenas por associação. Essa interação com a tradição é uma prova do modo como Isócrates percebe a utilidade do



passado tanto mítico quanto histórico; a tradição nos fornece um campo enorme de significações possíveis para que entendamos o que se passa no presente e para que consigamos nos comunicar e deliberar nele com eficiência e até mesmo com beleza. O passado torna-se então um modo de ver o presente.



Neste subcapítulo, nos concentraremos na análise de como o presente atua como momento crítico de cuja compreensão depende a boa deliberação (*euboulia*). Se o passado é o lugar de expressão da experiência, no presente é necessária a apreensão das suas circunstâncias, nas quais o *philosophos* deve exercer a sua *techne*. Com isso, a valorização das *doxai*, em Isócrates, em detrimento da possibilidade de uma *episteme* sobre o que fazer ou dizer, poderá se mostrar mais claramente.

Esse presente, a meu ver, apresenta três elementos, que não podem ser confundidos e interferem no modo como Isócrates pensa a sua *philosophia* como correlata às *artes estocásticas*: a deliberação, o *kairos* e a opinião (*doxa*). Quanto ao *kairos*, já nos detivemos e voltaremos a ele quando necessário. No momento, o mais importante é nos aproximarmos do que Isócrates entende por *doxa*. Em *Contra os Sofistas*, Isócrates afirma que a *doxa* mostra-se como um caminho mais adequado e que possibilita maior concórdia do que aquele dos que se arrogam possuir a *episteme* nos assuntos ligados à *polis* (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 8). Na *Antídosis*, Isócrates afirma que não é da natureza humana (*physis*) o conhecimento (*episteme*) daquilo que devemos fazer ou dizer (ISÓCRATES, *Antídosis*, 271). Não afirmo, irrefletidamente, que o nosso autor tenha realizado uma separação sistematizada em seus textos acerca do que são, conceitualmente, a *doxa* e a *episteme*. Aliás, esse tipo de organização e detalhamento não é uma característica dos textos isocráticos. Contudo, através da comparação de suas afirmações com outros textos de seu tempo preocupados com o tema e abordagens contemporâneas, podemos realizar uma leitura desta valorização da *doxa* para a tarefa do *philosophos*.



Primeiramente, é preciso que distingamos, nos processos ocorridos no ato presente de exercício da *techne*, a *deliberação* da *doxa*. Assim como existem opiniões mais acertadas do que outras, existem deliberações mais ou menos eficientes, mas as *doxai* e a *deliberação* não são a mesma coisa. A opinião é um aspecto envolvido na escolha, mas, para realizar-se, deve estar aliada a um processo desiderativo. Leiamos como Priscilla Tesch Spinelli encara a questão em Aristóteles:

Sendo assim, é razoável que Aristóteles questione se a boa deliberação do prudente não consiste, ela mesma, em algum tipo de opinião, na medida em que ambas se relacionam e só podem relacionar-se com coisas indeterminadas, com particulares. No entanto, como salientamos já no início deste capítulo, a opinião não pode ser o gênero da boa deliberação, pois, se há a boa deliberação, pode existir a má deliberação e, nessa medida, ela deve consistir em alguma correção. Mas não será correção de opinião nenhuma. Opiniões corretas são opiniões verdadeiras; elas não implicam, por elas mesmas, escolha ou ação. Ora, como vimos, a opinião é um elemento ou aspecto necessariamente envolvido na escolha quando, por meio da deliberação, o agente julga que algo é bom a ser feito. Ela pode, assim, ser verdadeira ou falsa, precisando estar aliada a algum elemento desiderativo em função do qual poderão, juntos, operar no processo deliberativo e engendrar a escolha e a ação. Mas a opinião não pode ser, sozinha, a deliberação, tampouco a deliberação excelente (SPINELLI, 2007, p. 131).

Embora Aristóteles seja muito mais esquemático do que Isócrates em suas distinções, penso que algo semelhante poderia ser aplicado na análise da *philosophia* isocrática por uma série de razões. *A priori*, a imprevisibilidade do futuro é o grande motivo da importância dada à deliberação política na *philosophia* isocrática; lembremos da analogia a Homero que, em *Contra os Sofistas*, representa até mesmo os deuses deliberando sobre o que deve ser feito (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 2). Além disso, temos o já citado trecho da *Antídosis*, no qual Isócrates afirma que não é da natureza humana o conhecimento (*episteme*) daquilo que devemos fazer ou dizer. Essa indeterminação é consequência de nossa incapacidade de antevisão, fazendo com que qualquer decisão tomada ou discurso proferido caia num certo grau de imponderabilidade.



De um lado, temos essa “insuficiência epistêmica”, que torna nossa atividade política e retórica completamente dependente da deliberação. Por outro, existe a *phronesis*, um tipo de sabedoria que auxilia o *philosophos* nessas atividades deliberativas, possibilitando que, através de nossas opiniões (*doxai*), adotemos a decisão mais adequada nas mais variadas situações. Finalmente, para que essas *doxai* sejam aplicadas, ou seja, para que se tornem uma escolha eficiente, elas devem estar em conformidade ao — e compreendendo o — *kairos* (ISÓCRATES, *Antídosis*, 179-184). Com isso, temos uma relação, necessária à *euboulia*, entre as opiniões daquele que possui a *phronesis* tanto com o senso de oportunidade do agente político e retórico quanto com sua capacidade de entender os contextos e as circunstâncias da comunidade na qual está inserido.

Portanto, a deliberação política é o momento em que a *techne* do *philosophos* isocrático precisa atuar assim como a do timoneiro diante de uma tempestade ou a do médico perante uma doença. Essa deliberação é consequência das opiniões do *philosophos* e sua vinculação inerente ao *kairos*; a ação procedente da interação do *kairos* com as *doxai* é o momento no qual o pensamento junta-se a ação e a inteligência ao senso de oportunidade.

A idéia de que as *doxai* podem auxiliar o *philosophos* a chegar a um melhor caminho pode encontrar um correlativo em Platão, mas com uma distinção: em Platão, é a *episteme* a responsável por guiar alguém inequivocamente pelo caminho acertado, e a *doxa* tanto pode acertar como falhar. Daí provém a sua suposta fragilidade:

Sócrates — Te explicarei. Se alguém sabe o caminho que conduz a Larisa ou a qualquer outro lugar que escolhas, e o percorre guiando a outras pessoas, não guiará corretamente e bem?

Menon — De fato.

Sócrates — E se alguém opinasse corretamente acerca de qual é o caminho, não o tendo percorrido nem o conhecendo, também este não guiaria corretamente?

Menon — É claro.

Sócrates — Porém enquanto um tem opinião verdadeira (*orthen doxan*) sobre as coisas das quais o outro possui conhecimento (*epistemen*), não será um guia pior, opinando sobre a verdade (*alethe*) sem conhecê-la, do que aquele que a conhece?

Menon — Será, com certeza.



Sócrates — Portanto, a opinião verdadeira (*doxa alethes*), em relação à retidão no agir, não será pior guia que o discernimento (*phroneseos*); é isso, precisamente, o que antes omitíamos ao investigar sobre como era a virtude (*aretas*), quando afirmávamos que somente o discernimento (*phronesis*) guiava corretamente o agir. De fato, também pode fazê-lo uma opinião que é verdadeira (*doxa alethes*) (PLATÃO, *Menon*, 97a-c).

E também:

Sócrates — (...) Porque, de fato, também as opiniões verdadeiras (*tas doxas tas aletheias*), enquanto permanecem no tempo (*chronon paramenosin*), são coisas belas (*kalon*) e realizam todo o bem possível (*pant'agatha*); porém não querem permanecer muito tempo e escapam da alma (*tes psiches*) do homem, de maneira que não valem muito até que alguém as sujeite a uma discriminação de causa (*aitias logismoi*). E esta é, caro Menon, a reminiscência, como concordamos antes. Uma vez que estão sujeitas, se transformam primeiramente em conhecimentos (*epistemai gignontai*), e então se estabilizam. Por isso, precisamente, o conhecimento (*episteme*) é de maior valor que a reta opinião (*orthes doxes*) e, ademais, uma transcende a outra por seus vínculos. (PLATÃO, *Menon*, 97e-98a).

Existe uma diferença em Platão entre *episteme* e *doxa*, além de uma relação de valoração.⁴ Usando como metáfora a figura do guia, aquele que possui o conhecimento de um caminho a ser seguido pode guiar com muito mais precisão do que aquele que simplesmente opina. A opinião emite os seus juízos por via da conjectura; quem se restringe às *doxai* pode tentar guiar alguém por um caminho sem tê-lo trilhado anteriormente; deste modo, tanto pode acertá-lo quanto pode equivocar-se. De um lado existe a *episteme*, sempre verdadeira, e de outro existe a *doxa*, que se manifesta de forma verdadeira ou falsa.

Para realizarmos uma analogia, o guia que serve como metáfora no *Menon* pode ser interpretado como correlativo ao *philosophos* isocrático em sua atividade. Em Isócrates, no campo da política e da retórica, não existe o guia que já trilhara o caminho, pois o caminho diante de suas decisões é o futuro opaco e imprevisível. Não há método

⁴ No *Górgias* platônico, há distinção semelhante que também merece ser notada entre a *episteme* e a *pistis* (crença), esta que também pode ser verdadeira ou falsa e seria a área de atuação da retórica, desqualificando-a enquanto *techne* e sendo um dos elementos que a classificam como *kolakeia* (PLATÃO, *Górgias*, 454c-e).



racional que confira a esses temas um conhecimento estável capaz de permanecer no tempo e se aplicar igualmente às mais diversas situações. O fato das *doxai*, em Isócrates, não “permanecerem no tempo” se deve a dependência do *kairos* na deliberação política e nas atividades retóricas; o tempo e os contextos específicos são imprescindíveis, e diante da deliberação política só há casos, que no máximo possuem outros casos análogos que lhe servem como referência e exemplo, mas jamais iguais.

Segundo o Sócrates do *Menon*, a *phronesis* se equipara à *doxa alethes* como guia da ação. Para Isócrates, a *phronesis* é a sabedoria por excelência do *philosophos*, que possibilita a ele relacionar as opiniões e o *kairos* para que auxiliem na decisão mais acertada possível. Não se pode fugir da contingência da opinião em assuntos políticos, retóricos e morais, visto que a ação depende inteiramente de um presente com um futuro indiscernível.

Essas preocupações com o que é importante no presente para a atividade do *philosophos* e a valorização das *doxai* são muito bem demonstradas no *Contra os Sofistas*:

Então, quando os leigos (*ton idioton*) refletem sobre tudo isso, quando percebem que faltam muitas coisas aos que ensinam a sabedoria (*ten sophian*) e transmitem a felicidade (*ten eudaimonian*) cobrando quase nada de seus discípulos; quando vêem espreitar as contradições nas palavras, mas ignorá-las nos atos e, além disso, fingirem conhecer o futuro, mas nada serem capazes de dizer ou aconselhar acerca do necessário no presente; quando vêem os que seguem as opiniões (*tais doxais*) concordarem entre si e terem melhor êxito do que aqueles que se gabam de possuir o conhecimento (*ten epistemen*), é com razão, para mim, que desprezam tais ocupações, julgando-as mesquinhas e verborragia, e não cuidado da alma (ISÓCRATES, *Contra os sofistas*, 7-8).

Fingir conhecer o futuro não sabendo aconselhar sobre o presente, e se gabar de possuir a *episteme* enquanto os que seguem as *doxai* concordam entre si, são umas das críticas apontadas por Isócrates àquele tipo de *sophistes* chamados por ele de erísticos. Existe uma relação aqui entre saber o que dizer ou aconselhar no presente e as *doxai*; a *philosophia* de Isócrates é um saber enraizado ao presente, sendo este não uma barreira,



mas uma prerrogativa epistêmica (ou, talvez, a palavra *doxástica* evitasse a contradição) para um conhecimento legítimo.

•

A sabedoria através da qual o *philosophos* isocrático chega ao melhor caminho a seguir pelas suas *doxai* é a *phronesis*. Só se delibera sobre aquilo que é contingente, incerto, que tanto pode acontecer como não. Segundo Pierre Aubenque, em seu estudo sobre a prudência em Aristóteles, a teoria da contingência e a da ação reta são contrapartes de uma mesma doutrina; para ele, é a indeterminação dos futuros que propulsiona o homem à ação, e esse caráter inacabado do mundo confere a liberdade de arbítrio ao homem (AUBENQUE, 2003, p. 173). A *phronesis* é o saber adequado à particularidade dos acontecimentos políticos, e neles o que importa não é pensar naquilo que é útil, bom ou justo em geral, senão no que o é segundo cada caso particular, seja para uma pessoa ou para uma comunidade (AUBENQUE, 2003, p. 61).

Desde os textos homéricos, a palavra *phronesis* e outras de mesma raiz como *phronimos* e o verbo *phronein* estão associadas a qualidades de pensamento. Seus significados mais remotos partiam da palavra *phrenes*, que indica o diafragma ou os pulmões. Deste modo, o verbo *phronein* não exprime apenas uma função do intelecto, mas é dotado de certa materialidade, sendo ele inseparável de uma característica emotiva e de uma tendência à ação, uma disposição interior mais complexa do que simplesmente pensar e conhecer (AUBENQUE, 2003, p. 248-249).

Na literatura hipocrática, *phronein* e *phronesis* extravasam uma função intelectual, remetendo também ao exercício saudável dessa função ou faculdade; não é simplesmente pensar, mas pensar de modo sadio, dominando os sentidos, opondo-se ao pensamento patológico (*paraphronein*) ou delirante (*mainesthai*). A *phronesis*, portanto, comporta graduações e a alteração de suas condições é caso médico. Além dos distúrbios causados pela doença, esse pensamento da *phronesis* pode ser afetado por embriaguez, indigestões ou mesmo o sono, quando o espírito se perde nos sonhos. A



phronesis necessita de cuidados e conduta adequada, tendo como sua salvaguarda a *sophrosyne*, aliás, palavra da mesma família (AUBENQUE, 2003, p. 253-254).

A aproximação entre *phronesis* e *sophrosyne* não se reduz à etimologia. Ambas acabaram por evocar uma idéia de justa medida e de moderação. Em sentido restrito à *sophrosyne*, está a contenção dos prazeres do corpo, mas, conjuntamente à *phronesis*, inclui comedimento na vida pública e privada, assim como na atitude do homem diante de seus próprios limites, para com os outros e para com os deuses. A *sophrosyne* busca evitar o excesso (*hyperbole*), a desmesura (*hybris*) e o desejo de ter mais do que o que lhe é devido (*pleonaxia*). Tanto a *phronesis* quanto a *sophrosyne* submergem em uma noção de equilíbrio e limite adequado; no caso da *phronesis*, são os limites do saber dado pela consciência da própria condição humana. Com o passar do tempo, passou cada vez mais a significar também esse pensamento sadio que se exerce no exato modo como é preciso, passando a extrapolar a designação de uma inteligência para contemplar também uma virtude. A *phronesis* é algo como um “regime” da inteligência, a saúde de um organismo que desabrocha na restrição e na medida adequada de proceder conhecendo suas limitações (AUBENQUE, 2003, p. 254-257).

Não é a toa que Isócrates coloque em destaque a *phronesis* como habilidade imprescindível ao *philosophos*. Como já vimos, Takis Poulakos afirmara que Isócrates, no seu ponto de vista, seguiu um caminho traçado pelos sofistas, mas que por eles não fora percorrido. Discordo que Isócrates devesse ser entendido como herdeiro ou pertencente a uma tradição sofística, ou mesmo que os sofistas tenham traçado um caminho a ser seguido. Não acho adequado que pensemos aí uma teleologia. Mas devemos considerar, sim, que ambos participam de uma herança comum de reflexão política e educacional, e que Isócrates, em sua particularidade, serve-se de alguns elementos antigos em debate para inventar e exercer sua própria particularidade. Os sofistas, segundo Poulakos, embora tenham se preocupado com a *phronesis*, enfatizaram que os estudos da política deveriam centrar-se na persuasão e no *logos*. Isócrates não desconsidera estas instâncias de estudo, mas a sua *philosophia* também exalta a importância na deliberação da *phronesis*; e sugiro que esta seja interpretada, aqui, tanto como uma habilidade do pensamento, conhecedora das limitações dadas pela condição humana de incerteza perante os futuros, quanto — e justamente por isso —



como uma moderação, tal qual a virtude da *sophrosyne*, desabrochando sua capacidade intelectual a partir do comedimento:

O mesmo conhecimento vacilante e indireto é aquele do tipo de homem que os contemporâneos de Platão e Aristóteles descreveram como ‘prudente’ (*phronimos*), mais precisamente o político. Os primeiros sofistas, aqueles que precederam imediatamente a brilhante geração do quinto século, parecem ter sido especializados na atividade política. Um exemplo é Mnesífilo, de quem é dito ser o mestre de Temístocles: ‘ele herdou de Sólon o que era naquele tempo chamado de sabedoria (*sophia*), por assim dizer, a habilidade política (*deinoteta politiken*) e a inteligência de agir (*drasterion synesin*). Quando uma armadilha foi colocada para a armada persa em Salamina, Mnesífilo estava em cena como um sábio conselheiro, murmurando para Temístocles o que Ésquilo, em seu relato do evento, chama de ‘um truque dos gregos’. Mas, no relato de Heródoto, o mesmo sofista aparece como um discreto tipo de sombra para a inteligência de Temístocles, o homem que seus contemporâneos apelidaram de Odisseu, devido a sua prudência, sua *phronesis*. Como o herói da *Odisséia*, era sempre aquilo que ‘as circunstâncias demandassem que ele fosse’. Na assembléia e no conselho, ele era o orador que sabia melhor do que ninguém como adaptar-se ao tempo, ao lugar e a audiência, assim como dar a melhor resposta em qualquer circunstância (DETIENE; VERNANT, 1991, p. 313).

A associação entre Temístocles e Odisseu, nesse trecho, dá um exemplo das habilidades do *phronimos*; assim como Odisseu, o mestre da astúcia na mitologia grega e do aproveitamento das mínimas oportunidades dadas pelas situações, Temístocles consegue subjugar os persas graças à sagacidade na batalha de Salamina. Ser o que as circunstâncias demandam que se seja é um dos principais talentos de um político ou orador competente. Essa adaptação às circunstâncias é aquilo que se demanda do *philosophos* isocrático, seja no aproveitamento das oportunidades dadas por cada situação, seja na necessidade de adaptar-se ao tempo, lugar, audiência ou na capacidade de prover a melhor resposta aos seus ouvintes.

Não há a valorização, em Isócrates, de um saber que busque fugir do tempo; pelo contrário, a grande importância que a *phronesis* assume em sua *philosophia* se realiza pela atenção dada à mudança em seu âmbito de ação. O que é útil para alguém não o será necessariamente para outra pessoa, ou não o será mais em outra circunstância. Recordemos que Isócrates, na *Antídosis*, considera algumas áreas do



conhecimento, como a geometria e a astronomia, um saber de menor importância, que até mereceria algum cuidado, mas não deveria ser a ocupação da *philosophia*. Além de desconsiderar uma proeminência da geometria e da astronomia, critica especulações ontológicas de pensadores como Parmênides, Melisso e Górgias. De outro modo, ainda na *Antidosis*, o *logos* é apontado como elemento civilizador por excelência, e foi graças a ele que pudemos criar as regras do justo e do belo. Portanto, Isócrates parece não considerar que esses conceitos existam em absoluto numa esfera que fuja ao tempo e aos costumes humanos. É o *logos* quem permite que persuadamo-nos uns aos outros e que comuniquemo-nos; ele possibilita a concórdia, assim como a vida na *polis*.

Ser o que as circunstâncias demandam que se seja também é entender o que as circunstâncias demandam, e as oportunidades por elas dadas. Alguns dizem que, após os sofistas, foi Aristóteles quem reabilitou a figura do político das severas críticas de Platão. No entanto, talvez essa opinião seja até de certo ponto uma injustiça ao pensamento isocrático, pois, antes mesmo de Aristóteles, Isócrates já reconhecia a formação política como elemento central da *paideia*. Pensar em uma reabilitação aristotélica é, antes de tudo, assumir a vitória de Platão, em nosso ponto de vista retrospectivamente clara, dado o caráter coadjuvante de Isócrates em nosso cânone filosófico, mas no século IV a.C. longe de ser evidente, e negar mesmo uma possível influência de Isócrates no pensamento político aristotélico. Se é dita uma reabilitação do político apenas por Aristóteles, é porque ainda há de ser feita uma devida reabilitação da cultura política isocrática:

Mas, se pode ocorrer ao filósofo dar provas de prudência, não é nele que Aristóteles vê a ilustração mais típica dessa virtude, mas na personagem de Péricles e noutros desta espécie, isto é, nos ‘administradores dos lares e cidades (*tous oikonomikous kai tous politikous*). [...] De resto, não é a primeira vez que a personagem de Péricles e, por meio dela, do político, fornecia a ocasião de um debate ético. No *Górgias*, o Sócrates de Platão não poupava críticas aos mais célebres homens do Estado ateniense: Temístocles, Cimão, Miltíade e Péricles, homens que se preocupavam em ‘tornar grande a cidade’, mas não justos os cidadãos. ‘Encheram a cidade de portos, arsenais, muros e outras inutilidades’, mas não cuidaram ‘nem da temperança nem da justiça’: são ‘hábeis’, sem dúvida, talvez mais hábeis que os contemporâneos, mas deve-se acreditar que, para Sócrates, a habilidade não fazia a virtude do homem de Estado, já que negava a Péricles a qualidade de ‘bom político’ para, paradoxalmente, atribuir



esta característica a si, só a si mesmo. [...] Mas no *Menon*, o elogio é ambíguo: se Sócrates lembra que Péricles fora incapaz de tornar justos os seus próprios filhos, era para mostrar que a virtude não pode ser ensinada, em particular a virtude do político, e que ela tem mais parentesco com a opinião verdadeira e com o delírio poético do que com a ciência. Assim, não poderia ser senão fruto de um ‘favor divino’, onde a inteligência (*nous*) não tem nenhuma participação, e graças à qual os políticos, tal como os profetas ou os adivinhos, ‘dizem freqüentemente a verdade sem nada saber a respeito do que falam’. [...] Invocando Péricles em uma obra ética, no mesmo lugar onde outrora havia citado Anaxágoras ou Tales, Aristóteles não poderia deixar de afirmar, de uma forma que deve ter parecido provocante, sua oposição ao platonismo clássico: falou-se de uma reabilitação dos homens de Estado por Aristóteles. Digamos antes que, numa perspectiva muito diferente do que será mais tarde a do maquiavelismo, o político simbolizado por Péricles encontra-se erigido em um modelo de uma *virtude* da qual Aristóteles não diz que seja apenas política, e que se encontra desde então proposta à imitação do homem privado tanto quanto do homem público. Concedendo um lugar a Péricles na galeria dos retratos éticos, Aristóteles reintegra a experiência propriamente política na experiência moral da humanidade (AUBENQUE, 2003, p. 90-92).

Em Aristóteles, portanto, embora seja dado por vezes ao filósofo usar das habilidades da *phronesis*, ela é mais freqüentemente encontrada em políticos como Péricles, e administradores em geral de negócios públicos ou privados. Ao reiterar a competência desses indivíduos, entra em conflito com Platão, o qual criticou em seu *Górgias* políticos como Péricles, Miltíade, Cimão e Temístocles, por se preocuparem apenas com o engrandecimento da cidade e o poder, construção de muros e portos, em detrimento do aperfeiçoamento moral de seus cidadãos, que por fim acabariam por acusá-los de corrupção ou mesmo condenar ao ostracismo.

A habilidade dos políticos, em Platão, assemelha-se daquela que possuem os profetas e os adivinhos. À deliberação política pertence um conhecimento incerto e indeterminável, correlato ao da profecia ou da adivinhação, distanciando-se da *episteme*. Essa opinião verdadeira ou delírio poético, e aqui podemos ter em mente o trecho do *Menon* supracitado, decorre das situações em que os políticos são levados a ter opiniões e decidirem segundo elas. Sendo o futuro sempre incerto, e, em Platão, como não possuem os políticos conhecimento do caminho a ser seguido, o máximo que podem fazer é agir adequadamente de forma cega. Tanto o profeta quanto o adivinho antevêm o invisível — ou ao menos se espera que o façam —, e, se alguém é capaz fazê-lo, o



consegue por favor ou dom divino e não por conhecimento. Tal qual alguém que se perde no deserto, com horizonte indiscernível e sem caminhos ou rastros evidentes que sirvam como guia, deve constantemente procurar a direção, escolhendo um ponto distante de referência na medida do possível. Isócrates pensa da mesma forma quanto ao caráter indefinido do porvir, mas a *phronesis* assume honrosamente o lugar do delírio, e mesmo que essa habilidade possua um caráter vacilante e que a boa conjectura (*eustochia*) não dependa unicamente do *philosophos*, a *phronesis* encontra força na sua própria limitação e na moderação de um raciocínio sem extremos de incredulidade ou megalomania. Sem imaginar ser conhecimento divino ou ceticismo, é útil por ser a inteligência humana que se sabe apenas humana.

Referencias:

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Traduzido por Marisa Lopes. São Paulo: Discurso Editorial, 2003.

BAILLY, Anatole. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2000.

DETIENNE, Marcel; VERNANT, Jean-Pierre. *Cunning Intelligence in Greek Culture and Society*. Traduzido por Jannet Lloyd. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

ISÓCRATES. *Discours*. Tradução de George Mathieu e Émile Brémond. Paris: Les Belles Lettres, 1929.

LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek-English Lexicon*. 8ª edição revisada. Oxford: Clarendon Press, 1901.

PLATÃO. *Diálogos*: Menon, Banquete, Fedro. Tradução de Jorge Paleikat. Porto Alegre: Editora Globo, 1962.

_____. *Górgias*. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.



_____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

POULAKOS, Takis. *Isocrates' use of doxa*. Philosophy and rhetoric. Philadelphia: Vol. 34, N° 1, p. 61-78, 2001.

SPINELLI, Priscila Tesch. *A prudência na Ética Nicomaquéia de Aristóteles*. São Leopoldo: Editora UNISINOS/ANPOF, 2007.

VIDAL-NAQUET, Pierre. *Formas de pensamiento y formas de sociedad en El mundo griego: El cazador negro*. Barcelona: Ediciones Península, 1983.



O ecletismo no *De Officiis*, de Cícero

Michele Eduarda Brasil de Sá¹

RESUMO:

O presente trabalho apresenta as correntes filosóficas de origem grega (estóicos, epicuristas, acadêmicos, peripatéticos) presentes na obra sobre ética intitulada *De Officiis* (“Dos Deveres”), do autor romano Marco Túlio Cícero. Pretende-se demonstrar os elementos de seu ecletismo, qual o seu modelo – Panécio de Rodes –, o que Cícero desenvolve de original a partir dele e em que medida.

PALAVRAS-CHAVE: Ética – Cícero – ecletismo.

ABSTRACT:

This paper presents the philosophical Greek groups (Stoics, Epicureans, Academics, Peripatetics) in the work on ethics entitled *De Officiis* ("On Duty"), written by the Roman author Marcus Tullius Cicero. We intend to demonstrate the elements of its eclecticism, which model – Panetius of Rhodes – he follows, what original points Cicero develop and to what extent.

KEYWORDS: Ethics, Cicero, Eclecticism.

¹ Profa. Dra da UFRJ/UNB. Michele_eduarda@ufrj.br



Na sua longa campanha de expansão territorial, os romanos, depois de haverem dominado o mundo grego, tendo conquistado a Macedônia (168 a.C.), a Grécia (146 a.C.) e a Ásia Menor (133 a.C.), tiveram contato crescente com a literatura, a filosofia e a arte grega. Os mais abastados, desejosos de melhor aproveitarem o seu *otium*, viajavam para a Grécia ou estudavam com mestres gregos trazidos a Roma (OLLERO, 1979, p. 97).

Em se pensando sobre quanto de filosofia os gregos já haviam produzido até esta época, imediatamente deduz-se que, num primeiro momento, os romanos que se aplicavam ao estudo filosófico tenderiam ao ecletismo, ou seja, a contemplarem mais de uma das chamadas escolas filosóficas, uma vez que havia muita informação, de teor variado e até antagônico, a ser processada. Antes de apresentarem algo “novo”, por assim dizer, era preciso que digerissem as teorias desenvolvidas ao longo de séculos. Com tanta novidade, alguns escritores romanos limitaram-se à tradução dos gregos. Eis o motivo da fama segundo a qual os romanos pecaram por falta de originalidade.

Em se tratando de estudos clássicos, de relações interculturais e de filosofia, nada é simples. Em primeiro lugar, as fontes são antigas, remontam a um tempo e a um lugar que são outros e escapam à plena compreensão do homem de hoje, já que não é o mesmo grego ou romano daquela época. Em segundo lugar, devido a diferenças socioculturais e históricas, gregos e romanos observavam o mundo sob óticas diferentes – o que nos faz duvidar de todo mero “plágio” que esteja privado de uma razão pragmática, esta bem ao gosto dos romanos. Em terceiro lugar, é preciso evitar todo reducionismo em filosofia. Se mesmo os copistas são olhados com desconfiança, visto que de alguns se diz que tenham excluído, modificado e acrescentado algo aos cânones literários, por que não admitir, após a releitura da obra e do exercício da pesquisa, que Cícero tenha também contribuído com algo novo?

Voltado para este questionamento, o presente trabalho possui como tema a influência de correntes filosóficas gregas na obra filosófica de Cícero intitulada *De officiis* (“Dos deveres”). O autor é considerado um adepto do ecletismo (MARCONDES, 2008, p. 86) por revelar em sua obra a presença de teses da Academia (Platão), do Liceu (Aristóteles), do Jardim (epicuristas) e da *Stoa* (mais precisamente do estoicismo médio, de Panécio de Rodes). O objetivo é verificar as fontes gregas da



filosofia ciceroniana revelada na obra *De officiis*, buscando as raízes do ecletismo do autor e alguns aspectos que lhe podem ser atribuídos como originais.

Panécio de Rodes: fonte da *auctoritas* no *De Officiis*

Assim como o aristotelismo, o estoicismo foi uma das doutrinas que mais tiveram influência no pensamento ocidental (ABBAGNANO, 2007, p. 438). Panécio de Rodes faz parte do que conhecemos como estoicismo médio. Com este filósofo, o estoicismo (ou o Pórtico) viu-se renovado. Os ataques dos céticos foram minando as idéias estóicas ao longo dos anos e era preciso uma avaliação, ou antes uma reavaliação delas. O curioso é perceber que, ao contrário do que se repete há muito tempo a respeito de gregos e romanos (de somente estes serem influenciados pelos primeiros), admite-se que Panécio na verdade tenha sofrido certa influência da mentalidade romana:

“(...) fundamental (...) foi o contato de Panécio com a mentalidade romana. acolhido em Roma no círculo dos Cipiões, frequentando assiduamente os romanos mais poderosos, influentes e esclarecidos do momento, ele compreendeu a novidade e a grandeza da romanidade, foi fascinado e, em certa medida, também, positivamente condicionado por ela.” (REALE, 1994, p. 366)

Panécio adaptou a doutrina estóica aos ideais romanos: em vez de focar as virtudes passivas de demonstrar indiferença ao perigo e à infelicidade e de evitar o mal, ele ressalta a magnanimidade e a benevolência, valorizando o bem-estar privado, mas submetendo-o ao bem-estar público (HOWATSON, 1989, p. 406).

Cícero deixa evidente que Panécio é a sua fonte e o titular da *auctoritas* (“autoridade”) que ele pretende seguir. Não se limita a ele, porém, já que tanto um quanto outro são considerados filósofos ecléticos. Em mais de uma passagem Cícero evoca a *auctoritas* de Panécio a fim de fundamentar suas próprias colocações:

Iudicis est semper in causis verum sequi, patroni non numquam veri simile, etiamsi minus sit verum, defendere; quod scribere, praesertim cum de philosophia scriberem, non auderem, nisi idem placeret gravissimo Stoicorum, Panaetio. (Cic, *De Off.*, II, 14)



“É próprio do juiz seguir a verdade nas causas, e próprio do advogado defender o verossímil, ainda que não seja de todo correto; eu não ousaria escrever isto, especialmente porque escrevo sobre filosofia, **se a mesma coisa não agradasse a Panécio, o mais rigoroso dos Estóicos.**”

[...]sed doctissimi non probant, ut et hic ipse Panaetius, quem multum in his libris secutus sum [...]. (Cic, *De Off.*, II, 17)

“[...] porém, os homens mais esclarecidos não os aprovam, e também este mesmo **Panécio, que tenho seguido muito nestes livros** [...]”

Panaetius igitur, qui sine controversia de officiis accuratissime disputavit, quemque nos correctione quadam adhibita potissimum secuti sumus [...]. (Cic, *De Off.*, III, 2)

“**Panécio**, então, que sem controvérsia tratou dos deveres com grande cuidado e **a quem temos particularmente seguido**, com alguma modificação [...]”

Panécio é representante do estoicismo médio. Apesar de ser, como o próprio Cícero deixa evidente, aquele a quem o Arpinate segue mais de perto, Panécio não é o único estóico citado na obra. Deve-se levar em consideração que o estoicismo, assim como outras escolas, não era unívoco:

[Hecaton] Quaerit etiam, si sapiens adulterinos nummos acceperit imprudens pro bonis, cum id rescierit, soluturusne sit eos, si cui debeat, pro bonis. Diogenes ait, Antipater negat, cui potius assentior. [...] Haec sunt quasi controversa iura Stoicorum. (Cic, *De Off.*, III, 23)

“**[Hecaton]** Pergunta ainda se o sábio que, de maneira imprudente, recebe uma moeda falsa como se fosse verdadeira, depois de descobrir isso, pode dá-la em pagamento àqueles a quem ele deve. **Diógenes** diz que sim, mas **Antipater** diz que não, com quem eu concordo. [...] Estas são, por assim dizer, as questões de direito **dos Estóicos.**”

Cícero e o seu *De Officiis*

Tem sido ultimamente posta em xeque a opinião minimalista de que os romanos “copiaram tudo dos gregos”, de que “a atividade intelectual em Roma careceu



de originalidade” (ABRÃO, 1999, p. 84). Apesar desta tendência quase unívoca, resiste o reconhecimento de que Cícero tenha sido o principal divulgador da filosofia grega:

“Cícero não deu novas idéias ao mundo (...). O seu mundo interior é pobre porque dá abrigo a todas as vozes.” Mas “nenhum grego teria sido capaz de difundir, como fez Cícero, o pensamento grego pelo mundo.” (C. Marchesi, *Storia della letteratura latina*, Milão, 1978, I, p.317 – *apud* REALE, 1994, p. 464)

O livro *Dos deveres* de Panécio está perdido. Nós só conhecemos o seu teor porque Cícero nele se baseia para escrever seu *De Officiis* (HOWATSON, 1989, p. 406). Sendo assim, o ecletismo ciceroniano é, na verdade, um ecletismo paneciano: mantém as bases do estoicismo, sem, contudo, deixar de dialogar com as outras correntes e de adaptar-se a elas – eis o chamado médio-estoicismo (REALE, 1994, p. 367). Esta impossibilidade de comparar a obra de um com a de outro (pelo fato de a paneciana não ter chegado a nós) é um obstáculo ao objetivo deste trabalho. Deve-se partir do pressuposto de que aquilo que Cícero escreve a respeito da obra homônima de seu *magister* é verdadeiro. Somente tendo feito isto é possível tentar dimensionar até que ponto Cícero simplesmente reproduz os ensinamentos gregos, fazendo-se mero porta-voz, e qual a sua contribuição original para a filosofia. Ele mesmo fala em nome de sua originalidade:

Triplex igitur es, ut Panaetio videtur, consilii capiendi deliberatio. [...] Hac divisione, cum praeterire aliquid maximum vitium in dividendo sit, duo praetermissa sunt; nec enim solum utrum honestum an turpe sit, deliberari solet, sed etiam duobus propositis honestis utrum honestius, itemque duobus propositis utilibus utrum utilius. Ita, quam ille triplicem putavit esse rationem, in quinque partes distribui debere reperitur. Primum igitur est de honesto, sed dupliciter, tum pari ratione de utili, post de comparatione eorum disserendum. (Cic, De Off., I, 3)

“Para Panécio, a reflexão necessária para se tomar uma decisão é dividida em três. [...] Nessa divisão, embora omitir no dividir seja uma grande falha, duas coisas são omitidas: não apenas costuma-se examinar se há algo honesto ou desonesto, mas também de duas coisas honestas, qual a mais honesta, assim como de duas coisas úteis, qual a mais útil. **Assim, aquela reflexão que ele (Panécio) imaginava dividir-se em três partes deve ser dividida em cinco.** Desta forma, deve-se tratar do honesto, mas de forma dúplice; depois do útil, seguindo o mesmo raciocínio; depois, da comparação deles.”



Eorum autem ipsorum, quae honesta sunt, potest incidere saepe contentio et comparatio, de duobus honestis utrum honestius, qui locus a Panaetio est praetermissus.

(Cic, *De Off.*, I, 43)

“Porém, dentre estas mesmas coisas que são honestas, frequentemente pode haver concorrência e a comparação acerca de qual de duas é a mais honesta, **sobre o que Panécio se omitiu.**”

Hanc igitur partem relictam explebimus nullis adminiculis, sed, ut dicitur, Marte nostro. Neque enim quicquam est de hac parte post Panaetium explicatum, quod quidem mihi probaretur, de iis, quae in manus meas venerint.

(Cic, *De Off.*, III, 7)

“Esta parte deixada, nós não a complementaremos com nenhum auxílio, mas, como se diz, com nosso próprio esforço. Na verdade, de tudo que se explicou sobre esta parte, **depois de Panécio, nada que chegou às minhas mãos foi aprovado por mim.**”

De antemão, pode-se colocar como um argumento a favor da originalidade de Cícero o fato de que, para expressar determinados conceitos da filosofia grega, era preciso criar um vocabulário equivalente em latim. Desta maneira, para vários termos que não possuíam tradução outros tantos tiveram que ser criados, a fim de que as idéias fossem devidamente traduzidas. Nisto o Arpinate deixou grande contribuição:

“Como filósofo, [...] Cícero teve o mérito de levar até seus concidadãos o conhecimento da Filosofia Grega e de criar uma verdadeira linguagem filosófica.”

(GIORDANI, 1981, p.

239)

Embora se diga que a importância de Cícero na transmissão da filosofia grega não tenha “um mérito teórico, mas de mediação, de difusão e de divulgação cultural” (REALE, 1994, p. 455), o fato de ele ter criado esta linguagem filosófica, de que fala Giordani, é por si só uma intervenção criativa. No entanto, este argumento cai por terra quando se considera que os termos filosóficos em latim não trazem nenhum conceito novo, sendo meras traduções. Sendo assim, recorre-se ao texto do *De Officiis* – que presumimos dizer a verdade sobre o conteúdo de *Dos Deveres* de Panécio – para observar mais de perto o que Cícero revela.



Giovani Reale pertence ao grupo dos que não admitem haver novidades em Cícero: em sua *História da filosofia antiga*, Reale diz que Cícero apenas “discute as éticas dos sistemas epicurista, estóico, acadêmico e peripatético; rejeita em bloco a moral epicurista e procede a ecléticos acomodamentos entre as outras” (1994, p. 463). Seguir a natureza individual, mas com respeito à natureza humana (coletiva), é princípio moral básico para Panécio e Cícero. Como os peripatéticos, os dois filósofos vêem a natureza humana como o conjunto de alma e corpo, que devem ser satisfeitos. Assim a rígida moral estóica, na qual a razão encontra lugar primordial, vem “temperada” com o reconhecimento das exigências do corpo. Desta forma, apesar de circular entre as outras escolas, Cícero no fim volta aos estóicos, submetendo a virtude (esta suficiente para a vida feliz) completamente à razão e atribuindo à figura do sábio a qualidade de não ser dobrado pelas paixões, imperturbável.

Contudo, Reale admite que “Panécio não tematizou a superioridade da virtude prática sobre a teórica, como faz Cícero” (1994, p. 372). Parece uma admissão um tanto contraditória, vindo de alguém que nega haver novidades no texto do Arpinate. O *De Officiis* é composto de três livros: o primeiro deles versa basicamente sobre a honestidade e seus elementos; o segundo, sobre a honestidade em contraste com a utilidade; o terceiro e último, que é o passo dado por Cícero além do caminho de Panécio, trata do conflito entre o “útil aparente” (ou seja, a utilidade sem a honestidade) e o “útil real” (a utilidade com ela).

Seja com Panécio e o estoicismo, seja com outros filósofos e escolas, Cícero não se priva de mencioná-los, pois pretende atribuir *auctoritas* à sua própria obra:

Fundamentum autem est iustitiae fides, id est dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo, quamquam hoc videbitur fortasse cuiuspiam durius, tamen audeamus imitari Stoicos, qui studiose exquirunt, unde verba sint ducta, credamusque, quia fiat, quod dictum est appellatam fidem.

(Cic, *De Off.*, I, 7)

“Contudo, o alicerce da justiça é a boa-fé, ou seja, a sinceridade e a lealdade das palavras e das convenções. Por este motivo **ousamos imitar os Estóicos**, que procuravam diligentemente de onde as



palavras surgiram, e creiamos que, embora pareça um pouco forçado, a fê é assim chamada porque se faz o que se diz.”²

Platão, modelo para outra obra de Cícero de título homônimo (“Da República”), também é mencionado neste tratado sobre ética:

Praeclarum igitur illud Platonis: "Non," inquit, "solum scientia, quae est remota ab iustitia calliditas potius quam sapientia est appellanda, verum etiam animus paratus ad periculum, si sua cupiditate, non utilitate communi impellitur, audaciae potius nomen habeat, quam fortitudinis."
(Cic, *De Off.*, I, 19)

“**Aquele dito de Platão é esplêndido**; ele diz: ‘Não somente a ciência separada da honestidade deve ser considerada mais astúcia do que sabedoria, mas também o espírito preparado para o perigo, se é movido pela sua cupidez e não pela utilidade comum, deve ser chamada mais de audácia que de coragem’.”

Miserrima omnino est ambitio honorumque contentio, de qua praeclare apud eundem est Platonem "similiter facere eos, qui inter se contenderent, uter potius rem publicam administraret, ut si nautae certarent, quis eorum potissimum gubernaret". (Cic, *De Off.*, I, 25)

“Nada é mais prejudicial do que a ambição e as brigas por causa de honrarias, **a respeito do que Platão disse extraordinariamente** que aqueles que contendem acerca de qual deles governará a República são como os pilotos que disputam quem tomará o leme.”

Também Aristóteles e os peripatéticos, seus seguidores, são mencionados:

Prohibenda autem maxime est ira puniendo; numquam enim iratus qui accedet ad poenam mediocritatem illam tenebit, quae est inter nimium et parum, quae placet Peripateticis et recte placet, modo ne laudarent iracundiam et dicerent utiliter a natura datam.
(Cic, *De Off.*, I, 25)

“A ira deve ser severamente proibida ao punir; de fato, nunca o irado que aplica a pena guardará a justa medida, a qual está entre o muito e o pouco, **a qual agrada aos Peripatéticos**, e com razão lhes agrada, a fim de não enaltecerem a fúria e dizerem que de forma útil foi dada pela natureza.”

Aqui convém ressaltar uma informação: a marca mais relevante dos neoacadêmicos na filosofia do *De Officiis* é o uso do método da discussão em termos de pró e contra (CÍCERO, 2004, p. 85). Esse método tem como vantagens as possibilidades

² Cf. palavras *fieri* (“ser feito”) e *fides* (“fê”, “boa-fê”).



de: 1) apresentar as várias posições filosóficas a respeito de um mesmo problema – o que dá a Cícero a oportunidade de exibir seu conhecimento de filosofia grega; 2) contrastar as teses opostas; e 3) apontar a que lhe parece mais correta – um ótimo exercício retórico para aquele que começou sua carreira pública como orador e advogado (REALE, 1994, p. 456).

Às vezes, numa mesma passagem os pensamentos dos diversos filósofos e escolas aparecem juntos, elaborados em comparação (exemplo que ilustra ainda melhor o ecletismo ciceroniano):

Nam, sive honestum solum bonum est, ut Stoicis placet, sive, quod honestum est, id ita summum bonum est, quemadmodum Peripateticis vestris videtur, ut omnia ex altera parte collocata vix minimi momenti instar habeant [...]. Itaque accepimus Socratem exsecrari solitum eos, qui primum haec natura cohaerentia opinione distraxissent.

(Cic, *De Off.*, III, 3)

“Porque se somente o honesto é bom, como agrada aos **Estóicos**, se o que é honesto é um bem tão grande que todos os outros, colocados em oposição a ele têm apenas o mínimo de peso, como parece aos vossos **Peripatéticos** [...], assim soubemos que **Sócrates** estava acostumado a execrar aqueles que separaram coisas por esta natureza inseparáveis.”

Erit autem haec formula Stoicorum rationi disciplinaeque maxime consentanea; quam quidem his libris propterea sequimur, quod, quamquam et a veteribus Academicis et a Peripateticis vestris, qui quondam idem erant, qui Academici, quae honesta sunt, anteponuntur iis, quae videntur utilia[...]

(Cic, *De Off.*, III, 4)

“Essa regra estará perfeitamente conforme o raciocínio e o ensino dos **Estóicos**, que seguimos nestes livros, pois alguns dentre os antigos **Acadêmicos** e vossos **Peripatéticos**, que antes eram os mesmos, preferem as coisas honestas às coisas que parecem úteis [...].”

Cícero também menciona os cínicos e os epicuristas, levantando-se contra estes grupos (o que se deve sobretudo à sua postura estóica e à exaltação da virtude e da moderação na questão que perpassa as idéias de utilidade e honestidade):

Cynicorum vero ratio tota est eicienda; est enim inimica verecundiae, sine qua nihil rectum esse potest, nihil honestum.

(Cic, *De Off.*, I, 41)



“A teoria dos cínicos deve ser toda rejeitada; na verdade ela é inimiga do pudor, sem o qual não pode haver nada correto, nem honesto.”

Atqui ab Aristippo Cyrenaici atque Annicerii philosophi nominati omne bonum in voluptate posuerunt virtutemque censuerunt ob eam rem esse laudandam, quod efficiens esset voluptatis. Quibus obsoletis floret Epicurus, eiusdem fere adiutor auctorque sententiae. Cum his "viris" equisque, ut dicitur, si honestatem tueri ac retinere sententia est, decertandum est.

(Cic, *De Off.*, III, 33)

“Entretanto, os Cirenaicos (da escola) de Aristipo e os filósofos que levam o nome de Aniceris colocaram todo o bem na volúpia e consideraram que a virtude só deveria ser elogiada pelo fato de proporcionar prazer. Tendo ficado obsoletos estes ensinamentos, surge **Epicuro, defensor e propagador desta teoria. Deve-se combater esses filósofos com todas as forças (“com homens e cavalos”, como se diz)**, se a nossa decisão é proteger e conservar a honestidade.”

Conclusão

Para os antigos gregos, tudo é criado a partir de algo que já existe. A originalidade “plena” – ou seja, fazer surgir alguma coisa do nada – é algo que não se coaduna com a noção greco-romana de originalidade. Os romanos, cuja civilização é de florescimento posterior à dos gregos, consideravam estes como modelo em muitas coisas: filosofia, arte, literatura, para citar apenas as principais.

A obra filosófica de Marco Túlio Cícero intitulada *De officiis* (“Dos deveres”) é um dos muitos exemplos da influência de correntes filosóficas gregas em autores romanos. Trata-se de um autor eclético por causa da presença de teses da Academia, do Liceu, dos epicuristas e estoicos. Panécio de Rodes, que tinha escrito um livro sobre o mesmo tema (perdido, infelizmente), é seu modelo principal.

Estes modelos, especialmente nesta situação em que a obra latina tem o mesmo nome/tema que o seu modelo grego correspondente, induzem ao pensamento de que a versão dos autores romanos é apenas uma tradução – o que, para alguns autores, acaba sendo verdade.



A fim de demonstrar o ecletismo em *Dos Deveres*, foram expostas algumas passagens para mostrar as referências que Cícero faz aos filósofos e escolas de origem grega; outras passagens que mostram a escolha declarada de Cícero em seguir Panécio; outras em que Cícero aponta o que Panécio não fez, e que ele mesmo pretende fazer em sua obra; outras em que Cícero compara pensamentos de autores divergentes (mesmo de estóicos entre si).

Quanto à questão da originalidade de Cícero, apontam-se como evidências o fato de que a Cícero se atribui a criação de um vocabulário filosófico em latim para transmitir as noções expressas na língua grega; a própria demonstração de Cícero a respeito da obra de Panécio, sobre o que nela foi dito e o que ele deixou de abordar; o reconhecimento de que Cícero tematizou a superioridade da virtude prática sobre a teórica, algo não levado a cabo por Panécio, conforme o comentário de Geovani Reale, um dos que negam a originalidade do Arpinate.

Trazendo o *De officiis* para a realidade do presente século, em que a corrupção é gritante e é necessário aplicar-se à reflexão sobre a ética, esta obra mostra-se bastante atual. Trata-se de um livro escrito para um filho (Marco Túlio Cícero Filho, que havia partido para estudar com o grego Crátipo), estudante também de filosofia, e pode bem ser matéria de estudo para os adolescentes e jovens em nossa sociedade.

REFERÊNCIAS

1. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
2. ABRÃO, Bernadette Siqueira. **História da filosofia**. São Paulo: Nova Cultural, 1999.
3. CARDOSO, Zélia de Almeida. **A literatura latina**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.



4. CÍCERO. **De Officiis**. With an English translation by Walter Miller. New York: The MacMillan Co., 1913.
5. GIORDANI, Mário Curtis. **História de Roma**. Petrópolis: Vozes, 1981.
6. HOWATSON, M.C. (ed.). **The Oxford Companion to Classical Literature**. 2. ed. Oxford University Press, 1989.
7. MARCONDES, Danilo. **Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein**. 6. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
8. OLLERO, Dionisio. **La filosofía en Roma**. Revista Estudios Clásicos, n. 83, Sociedad Española de Estudios Clásicos: Madrid, 1979, pp. 97-117. Disponibilidade e acesso: <http://interclassica.um.es/investigacion/hemeroteca/e/estudios_clasicos/numero_83_1979> 27. mar. 2010.
9. REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga**. São Paulo: Loyola, 1994.



O contexto sociocultural muçulmano: A literatura como veículo artístico e religioso.

Elcimar Virginio Pereira Malta ¹

RESUMO:

Durante a Idade Média Cristã/Ocidental o mundo conheceu o florescimento da cultura e Império Árabe, esse que foi encabeçado ideologicamente pelo advento do Islamismo. Muhammad (Maomé) após a revelação feita pelo Anjo Gabriel no deserto iniciou a pregação e seria o único profeta de uma nova religião. Sua doutrina foi possível ser passada graças a uma tradição de histórias orais que já existia na península arábica e arredores. As várias cidades recebiam vários poetas que perpetuaram sua tradição através de uma métrica característica, essa que auxiliou o Profeta para o estabelecimento da religião muçulmana. Assim, o objetivo desse artigo é mostrar a influência que a literatura e a tradição oral tiveram na organização desse importante Império.

Palavras-Chave: Império Islâmico – Literatura – Tradição Oral.

ABSTRACT:

During the occidental/Christian middle ages the world knew the flowering of the culture and Arabian Empire that was headed ideologically by the Islamism. Muhammad (Mahomet) after the revelation from Gabriel Angel in the desert began his preaching and he would be the only prophet of a new religion. His doctrine was able to be passed because of the oral tradition that already existed in Arabian Peninsula and surroundings. Various cities were visited by poets who perpetuated their tradition through one specific metric which helped the Prophet to establish the Muslim religion. So, the objective of this article is to show the influence of literature and the oral tradition in the organization of this important empire.

Key-words: Islamic Empire – Literature – Oral Tradition.

¹ Graduado em História pela Universidade de Pernambuco (UPE), Especialista em Turismo e Patrimônio pela Faculdade Frassinetti do Recife (Fafire).



Com a partida de Chahzenã, Chahriar ordenou ao grão-vizir que lhe levasse a filha de um dos seus generais do exército. O vizir obedeceu-lhe. O sultão dormiu com ela, e no dia seguinte, entregando-a para morrer, ordenou-lhe que procurasse outra para a noite seguinte. Por maior que fosse a repugnância do vizir em executar semelhantes ordens, como devia obediência cega ao sultão, viu-se obrigado a submeter-se. Levou-lhe, pois, a filha de um oficial subalterno, que também foi morta no dia seguinte. Depois, foi a vez da filha de um burguês da capital. Enfim, todas as noites, casava-se uma donzela e todos os dias morria uma mulher (ANONIMO, 2001, p. 38).

Certamente, As Mil e Uma Noites são os contos orientais que foram mais difundidos pelo mundo ocidental, sendo assim, pelo mundo como todo, pois esse livro é “considerado clássico universal desde o século XVIII, e uma das obras de ficção mais deslumbrantes de todas as literaturas” (CHALLITA, 1973, p. 28). Porém antes de falar mais especificamente sobre esse clássico literário, o presente trabalho irá abordar o contexto social antes e após o Alcorão, que diga se de passagem um livro além de religioso é considerado “do ponto de vista da beleza do estilo, a obra-prima da literatura árabe.” (CHALLITA, 2002, p. 09). Será tratado também o contexto literário e a importância que o Alcorão tem para a formação de uma tradição letrada dos seguidores do islã; e com isso a possibilidade do aparecimento de livros como o texto de Mizami, Laila e Majnun.

Por volta do século VII d. C., na região que damos o nome de Oriente Médio, vários povos ocupavam essa área e seus arredores. “A leste do Império Bizantino, do outro lado do rio Eufrates, havia outro grande Império, o dos sassânidas, cujo domínio se estendia sobre o que hoje é o Irã e o Iraque, e entrava pela Ásia Central adentro” (HOURANI, 2006, p. 25). Mas não só de grandes impérios era formada essa região: existiam reinos como o da Etiópia, “um reino antigo, que tinha o cristianismo em sua forma copta como religião oficial” (HOURANI, 2006, p. 26) e outro reino era o do Iemên, “que tinha sua própria língua, diferente do árabe falado em outras partes da Arábia, e sua própria religião” (HOURANI, 2006, p. 27).

Contudo, outros povos com uma organização mais simples que reinos e impérios habitavam a região da península arábica, uma região de difícil convivência, devido a austeridade do meio, pois a maior parte deste lugar “era estepe ou deserto, com oásis isolados contendo água para o cultivo regular” (HOURANI, 2006, p. 27), sendo



assim, deveria haver um controle populacional forçado para que a produção do oásis fosse suficiente para um determinado número de pessoas, e se passasse desse número, a sobrevivência desses pastores estaria em perigo. Essas pessoas

Falavam vários dialetos do árabe e seguiam diferentes estilos de vida. Alguns eram nômades criadores de camelos, carneiros ou cabras, dependendo dos escassos recursos de água do deserto; eram tradicionalmente conhecidos como “beduínos”. Outros eram agricultores estabelecidos, cuidando de suas safras ou palmeiras nos oásis, ou então comerciantes e artesãos em pequenos vilarejos que sediavam feiras. Outros ainda combinavam mais de um meio de vida (HOURANI, 2006, p. 27).

Sobre a organização social dos beduínos, como foi dito, é mais simples do que a dos Sassânidas, por exemplo, porque eles

Não eram controlados por um poder de coerção estável, mas liderados por chefes que pertenciam a famílias em torno das quais se reuniam grupos de seguidores mais ou menos constantes, manifestando sua coesão e lealdade no idioma da ancestralidade comum: tais grupos são em geral chamados de tribos (HOURANI, 2006, p. 27-28).

A partir dessa organização social foi se desenvolvendo uma cultura própria desses povos e que teve na Poesia uma de suas grandes virtudes, pois “parece ter havido um crescente senso de identidade cultural entre as tribos pastoris, demonstrada no surgimento de uma linguagem poética comum a partir dos dialetos árabes” (HOURANI, 2006, p. 29) e um tema que era recorrente nessa poesia remetia às características mais fortes dos beduínos, que era a “coragem, hospitalidade, lealdade à família e orgulho dos ancestrais” (HOURANI, 2006, p. 27).

Quanto à forma dos poemas, “a forma mais valorizada era a ode, ou *qasida*, um poema de até cem versos, escrito numa das várias métricas aceitas e com uma única rima ao longo de todo ele” (HOURANI, 2006, p. 31). Muito embora já houvesse na Arábia um sistema de escrita, os poemas geralmente não eram escritos; era preferível que eles fossem recitados e por isso havia a necessidade de uma uniformidade em todo o poema, por que “o sentido precisava ser transmitido num verso, uma quantidade única de palavras cujo sentido fosse captado pelos ouvintes, e toda apresentação era única e diferente das outras” (HOURANI, 2006, p. 31). Assim, “o poeta ou *rawi* tinha margem para improvisações, dentro de um esquema de formas e modelos verbais comumente



aceitos, do uso de certas palavras ou combinações de palavras para expressar certas ideias e sentimentos” (HOURANI, 2006, p. 31).

A oralidade não só servia para o armazenamento de poemas, mas também da história, pois “antes da ascensão do Islã, as tribos árabes tinham seus próprios registros orais dos atos de seus ancestrais, e de certa forma esses registros estão incorporados nos poemas que nos chegam daquele período” (HOURANI, 2006, p. 84). E foi assim, graças à tradição oral que foi possível mais tarde o Alcorão ser escrito, pois o próprio Muhammad (ou Maomé) não sabia ler ou escrever e pregava suas ideias dependendo das circunstâncias e seus seguidores eram aqueles que escreviam em qualquer material disponível no momento. Dessa forma, percebe-se a influência da tradição oral para o estabelecimento de uma religião, o Islã. Só depois que esse material, junto com os ensinamentos que estavam na memória das pessoas, os compiladores puderam criar o livro sagrado. “Segundo a versão tradicional, isso aconteceu na época de seu terceiro sucessor como chefe da comunidade, ‘Uthman (644-56)” (HOURANI, 2006, p. 41).

A oralidade para os árabes era tão usada que até a própria história do profeta Maomé usou dela para ser perpetuada até que chegassem a escrevê-la, pois “as fontes árabes que narram a vida de Maomé e a formação de uma comunidade em torno dele são de época posterior; o primeiro biógrafo cuja obra nos alcançou só escreveu mais de um século após a morte de Maomé” (HOURANI, 2006, p. 34). Há uma vantagem nisso, pois mesmo que havendo inverdades ou falta de verossimilhança na história do profeta, a narrativa mostra uma uniformidade e coesão.

Falaremos um pouco sobre sua vida. Por volta de 570, Maomé nasce em Meca, “sua família pertencia à tribo dos coraixitas, embora não à parte mais poderosa” (HOURANI, 2006, p. 34-35). Mais tarde ele se casou com Cadija, uma viúva comerciante e muito provavelmente abastada. Em suas viagens pelos desertos, um dia ele se encontra com um anjo em forma de homem, Gabriel, e ele lhe revelaria os caminhos e os ensinamentos que iriam ser posteriormente o Alcorão.

O deserto por sua vez teve papel importantíssimo para que o profeta tivesse essas visões e conseguisse falar com o anjo Gabriel. “O deserto é como um oceano arenoso ilimitado. Suas ilhas são os oásis. Mas ele possui algo que nenhum oceano



possui: as miragens, essas ilusões óticas que apagam o limite entre o real e o irreal e transformam o deserto numa região feérica” (CHALLITA, 1973, p. 11).

A partir dessa revelação o profeta iniciou a pregação dos ensinamentos que havia aprendido no deserto e “aos poucos, formou-se em torno de Maomé um pequeno grupo de crentes. [...] À medida que aumentava os seguidores de Maomé, suas relações com as principais famílias coraixitas foram piorando” (HOURANI, 2006, p. 36), até porque em Meca havia várias peregrinações para a chamada casa de todos os deuses, o santuário da Caaba, que mais tarde seria considerado a morada de Alá, o único deus. A nova crença ia contra as tradições mais antigas, a cidade iria perder muito de seu comércio devido a peregrinação constante para aquela cidade.

“Por fim, sua posição tornou-se tão difícil que em 622 ele deixou Meca e foi para um oásis trezentos quilômetros ao norte: Yathrib, que seria conhecido no futuro como Medina” (HOURANI, 2006, p. 27). Esse evento ficou conhecido como hégira, que significa fuga, mas não com seu sentido negativo, pois a fuga é para um local que não é o seu em busca de proteção. Outro fator importante da hégira é que esse evento dá início ao calendário muçulmano.

Em Medina, Maomé começou a acumular um poder que se irradiou pelo oásis e o deserto em volta. Logo se viu atraído para uma luta armada contra os coraixitas, talvez pelo controle das rotas comerciais, e no uso da luta formou-se a natureza da comunidade. Eles passaram a acreditar que tinham de lutar pelo que era certo: [...] Adquiriram a convicção de que Deus e os anjos lutavam ao seu lado, e aceitavam a calamidade, quando ocorria, como uma provação a qual Deus testava os crentes (HOURANI, 2006, p. 37-38).

Pouco tempo depois, em 629, Maomé marchou em peregrinação para Meca e chegando lá “os líderes da cidade entregaram-na a Maomé, que a ocupou praticamente sem resistência e anunciou os princípios de uma nova ordem” (HOURANI, 2006, p. 39).

Com a morte do profeta, quem assumiu o poder foi “Abu Bakr, um seguidor de primeira hora, cuja filha ‘A’isha era esposa de Maomé” (HOURANI, 2006, p. 43) e com ele os árabes não eram mais uma tribo desunida e desorganizada. Muitos haviam adquirido experiências militares pelo serviço a outros impérios ou na luta ao lado do Profeta. Isso fez com que o exército árabe se tornasse uma força organizada. E graças a esse poderio militar, “Abu Bakr e seus sucessores logo se viram convocados a exercer



liderança numa escala mais ampla que a do profeta” (HOURANI, 2006, p. 43); novas conquistas iriam ser empreendidas e abaixo do novo sistema religioso criado por Maomé e organizado e escrito pelos seus seguidores. Foi nessa época após a morte do profeta, que o Alcorão foi escrito e é dele que iremos tratar agora.

Não vos dedicais a ocupação alguma, e não recitais qualquer trecho do Alcorão, e não praticais ato algum sem que sejamos Nós testemunha do que fazeis. A Teu Senhor, não escapa nem mesmo o peso de uma formiga na terra ou no céu. E não há coisa menor ou maior que não esteja registrada no Livro evidente. (10:61) (CHALLITA, 2002, p. 47).

O Alcorão não só foi um grande livro, foi por causa dele que a língua árabe teve uma unidade e os povos que viviam sob seu desígnio passaram a praticar uma mesma cultura. Mais tecnicamente falando, o Alcorão, “conferiu ao árabe a disciplina, a força de expressão semântica, a elasticidade e também a concisão que tanto o valorizam na poesia, na exposição mística e ética, na filosofia e nas ciências” (CHALLITA, 2002, p. 16). Apenas um livro como esse pôde trazer um sentido unificador para as pessoas que habitavam as arábias, pois “o islã nascera em meio ao pluralismo religioso do Oriente Médio, onde várias religiões coexistiram durante séculos” (ARMSTRONG, 2002, p. 29) e assim o discurso do Alcorão deu um novo sentido para a vida dessa população para deixar suas antigas crenças e absorver e construir essa nova cultura.

O seguinte trecho do livro intitulado “As mais belas páginas da literatura árabe” de Mansour Challita exemplifica muito bem o que é o Alcorão:

A maior obra desta época, e talvez de toda a literatura árabe, é o próprio Alcorão, a mensagem de Maomé, o livro que fundou a religião muçulmana, fixou seu dogma e suas instituições e que ocupa, ao mesmo tempo, lugar destacado nas letras árabes, devido ao seu excepcional valor literário. Escrito numa prosa rimada de inimitável majestade e harmonia, é atravessado de imagens apocalíptica grandeza e evocação (CHALLITA, 1973, p. 20).

A respeito dos dogmas islâmicos, podemos citar cinco:

- Deus é o único e onipotente. É o criador e o senhor absoluto dos céus e da terra e de tudo quanto existe neles. Sabe tudo e pode tudo. Nada acontece senão pela Sua vontade. Faz o que Lhe apraz. Seu poder é ilimitado e discricionário. Os homens são seus servos (CHALLITA, 2002, p. 25).



- Outros elementos da religião muçulmana são a ressurreição dos mortos, o juízo final, a Geena (inferno) e o Paraíso (CHALLITA, 2002, p. 26).
- Maomé é o mensageiro de Deus, encarregado de transmitir Sua palavra aos homens (CHALLITA, 2002, p. 27).
- O Alcorão não classifica os homens conforme sua raça, cor, nacionalidade, cultura, posses econômicas, classes sociais. Não obstante essas diferenças, todos os homens são iguais ante Deus. O que os distingue é sua fé (CHALLITA, 2002, p. 27).
- Além das verdades em que o muçulmano deve crer, há cinco deveres que lhe são prescritos: a prece, o jejum, o pagamento do tributo dos pobres, a peregrinação a Meca e a guerra santa (CHALLITA, 2002, p. 28).

Assim, a religião muçulmana se revela simples e direta às pessoas: diz que o único profeta é Maomé, para que não haja pessoas vindas depois que venham querer dizer que também tiveram revelações da mesma forma da qual o profeta teve. Condena categoricamente “os judeus de terem corrompido as Escrituras, e os cristãos, de adorarem Jesus como o Filho de Deus, quando Deus nunca teve filho e quer ser adorado com absoluta exclusividade” (CHALLITA, 2002, p. 24-25) e assim quer mostrar o quanto essas outras religiões mais antigas estão erradas e que a nova fé é o que o leva ao caminho da salvação, até porque o islamismo também é de caráter escatológico, ou seja, crê no juízo final.

Também mostra que todos os homens são iguais e todos têm o direito de ingressar, após o juízo final, o Paraíso. Se a pessoa faz as cinco obrigações e adora a Alá devidamente certamente teriam seu lugar nos céus; se não iriam para o inferno. Fora que “a ausência de uma igreja muçulmana ou de um ritual elaborado tornava a conversão, feita apenas com umas poucas palavras, um processo fácil” (HOURANI, 2006, p. 53) Havia um detalhe bem específico a respeito da língua e escrita das palavras sagradas, onde o novo fiel tinha de aceitar que a revelação tinha sido feita na língua árabe.

Sobre as Leis do Alcorão, pode-se dizer que ela é composta de dois elementos: a severidade e um espírito de justiça, perdão e indulgência. “Além do código penal, há no Alcorão um código civil que regulamenta o casamento, o repúdio, a poligamia, os



juros, o vestuário feminino, as relações entre homens e mulheres, [...], e dezenas de outros assuntos” (CHALLITA, 2002, p. 16). Além de oferecer as bases da constituição de um Estado sob a orientação de um chefe político e religioso, ou seja, a formação de um Estado Teocrático. O Alcorão também mostra o modelo de comportamento social, “desde o asseio pessoal até as relações íntimas entre marido e mulher até a maneira de saudar, andar, responder aos insensatos, visitar o Profeta e dirigir-se a ele” (CHALLITA, 2002, p. 30).

A respeito do processo de expansão muçulmano sob as diretrizes do Alcorão, podemos dizer o seguinte:

A unificação da Arábia, praticamente completa quando da morte do Profeta, em 632; a fulgurante conquista, por um exército de cerca de 40 mil homens, da Síria e da Palestina, do Império Persa dos sassânidas e do Egito, na época dos três primeiros califas (632 – 56), e, em seguida, do Paquistão, do Norte da África e, em 711, da Espanha visigótica (BASCHET, 2006, p. 81).

Dessa forma, “alguns decênios depois da hégira, o Islã constitui um imenso Império comandado por um chefe supremo, que concentra os poderes militares, religiosos e políticos” (BASCHET, 2006, p. 81). Porém “o califa não era um profeta. Líder da comunidade, mas em nenhum sentido mensageiro de Deus, não pretendia ser porta-voz de revelações continuadas; mas ainda permanecia uma aura de santidade e escolha divina em torno da pessoa e do cargo dos primeiros califas” (HOURANI, 2006, p. 43). E é sobre os califados de Damasco e de Bagdá que iremos tratar agora.

Após o governo dos “sucessores diretos” do Profeta, os *Rashidun*, ou “Corretamente Guiados”, uma família conhecida como Omíada firmou o poder em suas mãos e foi a partir desse governo que o cargo de Califa passou a ser hereditário, mesmo que houvesse certa ideia de escolha, ou pelo menos reconhecimento pelos líderes das comunidades (HOURANI, 2006, p. 48).

A capital do Império foi transferida de Medina para Damasco, uma “cidade que ficava numa zona rural capaz de proporcionar o excedente necessário para manter uma corte, governo e exército” (HOURANI, 2006, p. 49) Seus soberanos

Aos poucos, abandonaram o modo de vida de chefes tribais árabes e passaram a adotar aquele mais tradicional entre os soberanos do Oriente Próximo, recebendo os convidados ou súditos segundo os usos



cerimoniais do imperador bizantino ou do rei iraniano (HOURANI, 2006, p. 49).

Implantaram o árabe como a língua oficial da administração, mudaram o sistema de cunhagem de moedas retirando as antigas imagens de rostos humanos e passando a colocar orações na língua árabe que mostravam a verdade trazida pelo Profeta, e mandaram construir uma série de mesquitas que eram destinadas ao ritual diário dos muçulmanos. A construção dessas mesquitas não só tem o significado religioso, elas também “eram símbolos não só do novo poder, mas do surgimento de uma comunidade nova e distinta. Da condição de crença apenas de um grupo governante, a aceitação da revelação feita a Maomé foi pouco a pouco se ampliando” (HOURANI, 2006, p. 52).

Entretanto, outra família sucedeu no poder, a família dos Abássidas, que vieram a transferir a capital do Império de Damasco para uma nova: Bagdá, “situada num ponto em que o Tigre e o Eufrates corriam próximos um do outro, e onde um sistema de canais criara ricas terras cultiváveis, que podiam produzir alimentos para uma grande cidade e receitas para o governo” (HOURANI, 2006, p. 49). Foi também no reinado dos abássidas que fora criado o cargo de vizir, conselheiro do Califa e tinha influência variável dependendo do comandante. Os Vizires se transformaram em chefes da administração e fazia o intermédio entre a mesma e o Califa. Os soberanos delegaram poderes a alguns de seus funcionários para administrar as regiões mais longes do centro do poder, o que de certa forma minou os poderes do Califa, pois fora de seu domínio visual esses soberanos poderiam ser dotados de influência que o próprio imperador não tinha.

Entre todas as novas conquistas, algumas brigas partidárias continuavam a acontecer, principalmente entre os Sunitas (os que defendem a Suna como outro livro a ser seguido) e Xiitas, que são defensores das leis mais tradicionais e que são parentes de um genro de Maomé, ‘Ali. “As revoltas xiitas do século IX favoreceram a fragmentação do Império, que se cindiu em dinastias provinciais, das quais certos governantes assumem o título de Califa, a tal ponto que o califado de Bagdá perde, pouco a pouco, sua importância” (BASCHET, 2006, p. 82).

Mesmo com a fragmentação do poder político unificado em vários centros de poder, a cultura muçulmana já atingira um nível de unidade bastante forte, pois na



região onde o islã foi pregado, “grande parte da população tornara-se muçulmana. Não apenas a população urbana, mas um número considerável de habitantes rurais devia ter se convertido (HOURANI, 2006, p. 76). Fora que a língua árabe também se espalhou por esses locais onde o Islã passou. Assim,

Homens e mulheres do Oriente Próximo e do Magreb viviam num universo definido em termos do Islã. O mundo dividia-se na Morada do Islã e na Morada da guerra, e lugares santos para os muçulmanos ou ligados aos primórdios de sua história davam à Morada do Islã sua feição distinta. O tempo era marcado pelas cinco preces diárias, o sermão semanal na mesquita, o jejum anual no mês do Ramadan e a peregrinação a Meca, e o calendário muçulmano (HOURANI, 2006, p. 89).

Ou seja, as práticas muçulmanas estavam consolidadas.

Um ponto do islamismo que merece ser destacado é sobre a sua convivência com as outras religiões monoteístas, principalmente com os cristãos. “Não havia nenhuma lei no império islâmico contra a pregação cristã, desde que não atacasse a amada figura do profeta Maomé” (ARMSTRONG, 2002, p. 29). Tanto os cristãos, como os judeus e zoroastrianos “não eram obrigados a converter-se, mas sofriam com as restrições” (HOURANI, 2006, p. 76).

Ainda nos tempos do Califado de Bagdá surgiram as histórias das Mil e uma Noites que eram histórias da conhecida tradição oral que só mais tarde foi sistematizado pela escrita. Como foi citado no início desse capítulo, Chahriar, um rei, se casa e manda matar sua esposa nova no final do dia. E o motivo para isso foi à traição da sua primeira esposa e suas amigas com alguns servos; a história é basicamente a seguinte: Chahriar e Chahzenã eram irmãos do califado persa que estavam dominando parte da Índia. Os dois sempre foram muito amigos e quando o pai deles morreu e Chahriar, o irmão mais velho assumiu o posto de Califa e depois deu uma província para o seu irmão governar. Os irmãos se separaram e passaram muito tempo sem se ver.

Já fazia dez anos que os dois haviam se separado, quando Chahriar, desejando fortemente rever o irmão, mandou-lhe um emissário, o seu grão-vizir (primeiro ministro), que, partindo com um séquito, de acordo com sua dignidade percorreu o caminho mais rápido possível (ANÔNIMO, 2001, p. 27).

Quando o emissário chegou à corte de Chahzenã, ele ficou muito alegre por ir rever o irmão e se preparou para partir o mais rápido possível, mas no dia da partida



quando voltara aos seus aposentos viu que a sua esposa o traía com outro qualquer. Possesso, num ataque de fúria matou os dois e logo após isso partiu com o grão-vizir do seu irmão. E quando os irmãos se encontraram foi uma grande festa, porém a traição da sultana do reino da Grã-Tartária afligia os pensamentos de Chahzenã que foi convidado a uma caçada por seu irmão, mas preferiu ficar em seus aposentos e isso lhe revelou que na ausência de Chahriar, a sua sultana o traía também.

Contudo, apesar de profundamente absorto nos seus aborrecimentos, não deixou de perceber algo que lhe atraiu a atenção: uma porta secreta do palácio do sultão se abriu repentinamente para dar passagem a vinte mulheres, entre as quais a sultana, facilmente reconhecível pela sua imponência (ANÔNIMO, 2001, p. 30).

Chahzenã após ver as mulheres junto com os negros que também estavam lá se amarem, viu que não era a única pessoa do mundo que fora traída, isso o consolou e seu aspecto melhorou um pouco também.

Chahriar volta da caçada e pede ao seu irmão mais novo um desejo, que era saber o porquê da tristeza profunda a qual Chahzenã se encontrava. Ele relutou em dizer, porém falou tudo para o seu irmão e pediu para ele que mandasse organizar outra caçada, mas que logo os dois voltassem, ficassem nos aposentos de Chahzenã para verem os dois o mesmo acontecimento ocorrido durante a última caçada. Os irmãos fizeram isso e confirmaram a traição da sultana da Índia.

Eles saíram do palácio discretamente e num certo momento quando se escondiam numa árvore tiveram medo quando um gênio com uma caixa apareceu, Ele “era negro e medonho, tinha a forma de um gigante de prodigiosa altura e trazia sobre a cabeça uma grande caixa de vidro, fechada com quatro fechaduras do aço mais fino” (ANÔNIMO, 2001, p. 35).

Quando o gênio abriu a caixa, dela saiu uma mulher, que era sua amante. O gênio, muito cansado, dorme e a sua amante percebe os irmãos na árvore e manda-os descerem. Após isso ela faz uma proposta ousada para os dois para que sejam amantes dela apenas por aquela noite. Chahriar e Chahzenã depois de relutar um pouco por terem medo de acordar e desencadear a fúria do gênio, mas a moça os persuade dizendo que se eles não fizessem o que ela estava querendo, ela mesma iria acordá-lo e mandar matar os irmãos. Para confirmar o que ela queria fazer, disse: “Vedes, portanto que



quando uma mulher tem um propósito, não há marido nem amante capaz de lhe impedir sua realização” (ANÔNIMO, 2001, p. 36-37).

Depois disso Chahriar mandou matar sua esposa junto com as pessoas que a acompanhavam naquelas festas e tomou uma decisão muito cruel:

Depois de tão terrível punição, persuadido de que não existia mulher recata, e para evitar as infidelidades das que possuiria no futuro, resolveu desposar uma por noite, e ordenar que a estrangulassem no dia seguinte. Imposta tão cruel lei, jurou que começaria a observá-la imediatamente após a partida do rei da Grã-Tartária, que poucos dias depois se despediu, pondo-se a caminho, carregado de magníficos presentes (ANÔNIMO, 2001, p. 37-38).

Cheherazade era filha do vizir de Chahriar, e pede ao pai para se casar com Chahriar e ela tem a convicção que vai poder fazer com que ele pare de matar as mulheres a cada noite. Note-se que como foi dito anteriormente o cargo de vizir foi criado no califado de Bagdá, sendo assim as mil e uma noites tendo um indício de pertencerem a esse califado.

E a solução que ela encontrou foi pedir para que a sua irmã ficasse no leito também e a acordasse uma hora antes do amanhecer para que Cheherazade pudesse contar uma história, que no raiar do dia estaria em seu clímax, com isso, deixar o Sultão curioso e fazer com que ela acabe a história no outro dia; sendo que todas as noites é da mesma forma e cada história que Cheherazade conta fascina cada vez mais o Sultão que quer saber das histórias. E “até que mil e uma noites se passaram e o rei fez Sharazade sua rainha definitiva” (CHALLITA, 1973, p. 08).

A técnica que Cheherazade usava era justamente a mesma técnica que os poetas usavam: a rima. Pois da mesma forma que os poetas beduínos a tinham para decorar os poemas e mudá-los de acordo com a necessidade, os poetas posteriores também a usavam, para fazer com que as pessoas que os ouviam ficassem atentas ao que eles contavam e assim, muito provavelmente, ganhavam a vida declamando poemas e contando histórias em praças públicas e nos palácios reais.

Dessa forma, a partir da literatura o povo árabe pode mostrar algumas de suas qualidades para o mundo, “pois pela mesma forma com que um homem manifesta a qualidade de sua mente e de sua cultura quando fala ou escreve sobre qualquer assunto,



assim a literatura reflete em todos seus gêneros a qualidade da mente dos povos que a criaram” (CHALLITA, 1973, p. 05). E assim, tanto as mil e uma noites quanto o Alcorão fizeram parte desse trabalho para mostrar às pessoas do mundo a qualidade do pensamento e cultura do povo árabe.

E assim, através da literatura, pudemos entender um pouco sobre o processo de estabelecimento do Império Árabe através da ascensão do Islamismo como religião única e oficial, que irá unificar o povo pela língua, crença e principalmente: a cultura, que em grande parte se dá pela tradição oral dos poemas contados pelos quatro cantos do império já depois de formado. Esses poemas e histórias são fontes profícuas para o entendimento do pensamento do homem médio-oriental da Idade Média Cristã.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS:

Anônimo. *As Mil e uma Noites*. Trad.: de Antoine Galland, Vol. I Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

ARMSTRONG, Karen. *Maomé: uma biografia do profeta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

BASCHET, Jérôme. *A Civilização Feudal: Do ano mil à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.

CHALLITA, Mansour. *As mais belas páginas da literatura Árabe*. Rio de Janeiro: ACIGI, 1973.

CHALLITA, Mansour. *O Alcorão ao alcance de todos*. Rio de Janeiro: ACIGI, 2002.

HOURLANI, Albert. *Uma história dos Povos Árabes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.





Metodologia e perspectivas de relativização da verdade nas *Histórias* de Heródoto

Sonila Morelo¹

RESUMO

O artigo traz uma breve reflexão sobre metodologia e as perspectivas de relativização da verdade na obra *Histórias* de Heródoto. A *alétheia*, que traduzimos por verdade, está pautada pela opinião do narrador sobre as diferentes versões coletadas em seu trabalho de campo, que consiste basicamente em ouvir testemunhos; está relacionada, também, às diferenças culturais e às questões políticas. A narrativa de Heródoto é um convite à reflexão sobre a metodologia da história e a verdade.

Palavras-chave: Verdade-Heródoto-Metodologia-Histórias.

ABSTRACT

The article brings a brief reflection on the methodology and perspectives of relativisation of the truth in the *Histories* of Herodotus. The *alétheia*, which we translate as truth, is subscribed by the opinion of the narrator on the different versions collected in his field work, which consists basically on testimony; it is also related, to the cultural differences and to political issues. Herodotus' narrative is an invitation for reflection about the methodology of history and truth.

Key-words: Truth-Herodotus-Methodology- Histories.

¹ Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais. Integrante do Núcleo de Estudos Antigo e Medievais, NEAM-UFMG. sonilamorelo@hotmail.com



A origem do descrédito do historiador Heródoto enquanto profissional compromissado com seu ofício remonta à antigüidade. Tucídides, o historiador ateniense, aponta sua desconfiança em relação à presença da influência da tradição oral na obra *Histórias* e afirma sua disposição em implementar um método em que o rigor no tratamento das fontes e a objetividade ao relatar os acontecimentos ficam evidentes nas primeiras linhas da *Guerra do Peloponeso*.

Em *De Legibus* I. 1.5., Cícero, ao mesmo tempo em que chama Heródoto de *pater historiae*, adverte sobre a presença de inúmeras fantasias em sua obra. De acordo com Evans, na antigüidade Heródoto foi acusado de ser anti-tebano, pró-bárbaro ou mentiroso, e, em tempos modernos, foi rotulado de pró e anti-ateniense, anti-belicista, apologista do império ateniense ou simplesmente um equívoco (EVANS, 1979, 94).

Em sua análise sobre o lugar de Heródoto na historiografia, Momigliano afirma que, desde a antigüidade, a obra de Heródoto suscitou incontáveis debates sobre a credibilidade de seus relatos, e que, apesar de não lhe ter sido negado o mérito de fundador da história, sua reputação foi mesmo polêmica. A comparação de Heródoto com Teopompo feita por Cícero era, como adverte Momigliano, a confirmação da tradicional opinião sobre o historiador de Halicarnasso. Ressalta ainda que, nos debates sobre a credibilidade do trabalho de Heródoto, o foco das atenções esteve, quase sempre, na veracidade dos acontecimentos, e as críticas fundamentaram-se, principalmente, na forte presença da tradição oral, fonte mais utilizada nas investigações do historiador (MOMIGLIANO, 1958, 2). A tradição oral está, de fato, largamente documentada nas *Histórias*. Segundo Lateiner são mais de trezentos os informantes de quem Heródoto recolheu dados (LATEINER, 1991, 56).

A metodologia de Tucídides, considerada mais objetiva pelo rigor no tratamento das fontes, imprimiu uma imagem de maior cientificidade, fundamentada prioritariamente no *lógos* em detrimento do *mythos*, presente na tradição oral, influenciou a historiografia do séc. XIX, sendo considerado por esta o ‘verdadeiro pai da história’ (TRABULSI, 1985, 51). Segundo Immerwahr, os estudiosos do séc. XIX, perseguindo a noção de história científica, acreditaram ter achado essa forma em Tucídides, que parecia subscrever uma interpretação própria dos eventos com base nos



fatos analisados; em contraste, Heródoto parecia ser vítima das tradições que seguira tão de perto, e seu trabalho foi considerado uma coleção de histórias confusas e não muito dignas de crédito (IMMERWAHR, 1986, 2). Rocha Pereira reitera que a reabilitação do mérito da obra do historiador de Túrrio teve que esperar até o início de nosso século por especialistas como Jacoby (1913) e Pohlenz (1937), cujas análises seriam acrescidas de uma crescente pluralidade de dados arqueológicos (PEREIRA, 1994, 17). José Antônio Dabdab Trabulsi observa que:

De simples contador de historietas inverossímeis ou simplesmente absurdas, fonte tão suspeita que era preciso mil observações críticas antes de ser citado por historiador sério em pé de página, Heródoto goza hoje de grande prestígio, que acompanhou passo a passo a abertura da *nouvelle histoire* para a sociologia e a antropologia (TRABULSI, 1985, 51).

Para Immerwahr, no período pós Primeira Guerra as idéias sobre a história mudaram de forma tão radical que os métodos estritos do séc. XIX, baseados na análise imparcial de relatos antigos escritos, não poderiam ser considerados mais como o modelo para esse campo de conhecimento. Ao mesmo tempo, houve um grande número de pesquisas voltadas para o próprio significado da história e o resultado foi um sério questionamento dos assim chamados aspectos científicos da historiografia, afirma Immerwahr. Se o julgamento crítico sobre os méritos de Heródoto nos últimos anos tem sido um paralelo a essa mudança na visão histórica, o marco — ou ‘linha divisória’ entre os séculos XIX e XX — está expresso nos trabalhos de Jacoby e Pohlenz na Alemanha e, posteriormente, na edição de Legrand (1932-1954) na França e o livro de Myres (1953) na Inglaterra que também apontam uma mudança radical dos julgamentos anteriores de Heródoto ((IMMERWAHR, 1986, 2).

De fato, a abertura da história para outras áreas de conhecimento; tais como sociologia, geografia, antropologia, dentre outras; possibilitou uma releitura da obra de Heródoto. A abordagem de aspectos religiosos, geográficos e culturais abundantemente presente nas *Histórias* fez desse historiador o precursor da antropologia cultural, segundo Harmatta; assim como também merecedor de destaque entre os fundadores da história das religiões, como afirma Burkert (*Apud* PEREIRA, 1994, 28).



Entretanto, a grande aceitação de sua obra e dos princípios de pesquisa desenvolvidos por Heródoto não implicou no esgotamento das críticas em relação à sua metodologia e, principalmente, à veracidade de seus relatos. Sua obra suscita, ainda, polêmicas. Para Hartog, a questão que se colocava na década de noventa, que ainda é pertinente, não é se Heródoto diz a verdade, mas como ele a diz (HARTOG, 1999, 29).

Na conceituada obra *Paidéia* publicada em 1936, Jaeger destaca que a grande contribuição de Heródoto foi a de ter dado ao homem lugar central na sua investigação, mas aponta sua falta de crítica e sua complacência no tratamento das fontes (JAEGER, 1995, 441). Chatelet considera que não se pode dizer que em Heródoto exista uma noção de inteligibilidade do tempo dos homens pautada na ideia de causalidade, essa noção se desenhará de forma completa somente em Tucídides (*Apud* SILVA, 1996, 68). Para Valéria Silva, estudiosos como Jaeger e Chatelet,

uma [...] parecem [...] situar tanto a obra de Tucídides quanto a de Heródoto numa linha, senão evolutiva, pelo menos progressiva, que parte de um momento no qual prevalece um estatuto relativamente nebuloso do passado rumo a uma consciência histórica plenamente desenvolvida, da qual teria resultado obra histórica tão acabada quanto a de Tucídides (SILVA, 1996, 63).

As críticas elaboradas por Veyne ao historiador de Halicarnasso seguem um traçado semelhante às de Jaeger, ao afirmar que: “Heródoto compraz-se a relatar as diferentes tradições que conseguiu colher” (VEYNE, 1987, 23). Na perspectiva de Veyne, o saber para Heródoto significa, apenas, estar bem informado, não requer elaboração de um critério de verdade (DARBO-PESCHANSKY, 1998, 9-10). Entretanto, Heródoto realiza em sua narrativa uma exposição de narrativas diferentes sobre um mesmo assunto ou acontecimento, emitindo seu parecer, sua opinião sobre os relatos recolhidos em sua investigação. Sendo a verdade humana relativa e nunca absoluta.

Norma Thompson aponta para o fato de Heródoto e Tucídides serem vistos como uma dupla, não uma dupla que se complementa, mas mais ao estilo de Watson e Sherlock Holmes. O primeiro, reconhecido em seu campo profissional, mas, graças à sua imprecisão de aprendiz, é apagado pelo brilho do segundo; que, se caracteriza pela precisão do mestre, o modelo do investigador moderno que sabe lidar com as evidências e alcançar a verdade (THOMPSON, 1996, IX). A referência de Thompson aos



personagens de Doyle perpetua uma interpretação equivocada no meio científico sobre a metáfora da dupla Holmes/Watson. Na verdade, Watson/Tucídides aproxima-se mais do moderno investigador ocidental — numa perspectiva crítica — por seu apego não criativo aos fatos e à verdade, enquanto que o brilhantismo de Holmes vem exatamente de sua recusa em seguir os procedimentos convencionais do indutivismo científico e de perceber em fontes simples, elementares, verdades possíveis (DOYLE, 1998, 28-37).

Immerwahr propõe outra interpretação em relação aos critérios de verdade de Heródoto. De acordo com esse autor, é importante ressaltar que quando Heródoto começou a coletar informações, as tradições eram em grande parte orais. Então, o que ele considerou como modo principal de ter acesso ao passado foram, de fato, as tradições orais, e estava confiante que se avaliadas de forma apropriada, poderiam tornar-se, de forma precisa, um espelho dos eventos passados (IMMERWAHR, 1986, 5).

A contribuição metodológica de Heródoto, segundo Immerwahr, consistiu em combinar e arranjar as tradições, assim como o resultado de seu próprio trabalho se tornou uma tradição viva para o presente e para o futuro; isso só foi possível com a aceitação, tanto quanto possível, dos fatos e dos padrões dos relatos mais antigos. Nesse sentido, a obra de Heródoto apresenta-se como sumário tanto do pensamento histórico antigo, quanto dos fatos. Isso não quer dizer que Heródoto não possuía um senso crítico ou que ele aceitava tudo que lhe era contado; ao contrário, como afirma Immerwahr, ele tinha uma concepção clara do que consistiu o *lógos anêr*, o testemunho. Heródoto também testou tradições pela sua própria experiência, colocou relatos variantes, um contra o outro, como um juiz ouvindo testemunhas e aplicou critérios internos de verdade comparando essas variantes através de sua própria reflexão crítica, acrescenta Immerwahr (IMMERWAHR, 1986, 5).

Sobre a história de Ciro, por exemplo, Heródoto inicia sua narrativa ressaltando que, apesar de saber diferentes versões sobre o assunto, irá se fundamentar naquelas que não pretendem enaltecer o nome desse soberano. Ciro é uma figura referencial no imaginário persa devido às suas ações no campo político: conquista da liberdade e a fundação do domínio persa. Essas ações de Ciro serão sempre lembradas por seus descendentes e evocadas quando necessário, particularmente em momentos difíceis, tais



como de instabilidade política e de crise em relação à continuidade do projeto expansionista persa (HDT, III, 80-83; IX, 121).²

O fato de Heródoto sublinhar que irá fundamentar a história sobre Ciro nos relatos daqueles que não pretendem enaltecer seu nome, mas simplesmente narrar os fatos, é um forte indício de sua visão crítica diante dos diferentes relatos. Essa evidência de crítica no tratamento das fontes é significativa, pois revela o discernimento do historiador perante o que se entende como sendo a criação de um mito, que no caso refere-se às histórias — provavelmente inventadas pelos persas para enaltecer o nome de Ciro — presentes no imaginário social desse povo.³

Apesar de Heródoto, afirma Vernant, é Tucídides que recusará altivamente o *mythôdes* ao considerá-lo um ornamento próprio do discurso oral e que se acharia deslocado num texto escrito (VERNANT, 1992, 176). Mas o que Heródoto não descartou de sua narrativa foi o caráter paradigmático dos contos populares sobre as personagens que habitam as *Histórias*. Não priva seu ouvinte-leitor de ouvi-las. O que interessa a Heródoto quando expõe a história de Polícrates e Árion, dentre outras personagens que se apresentam nas *Histórias*, não é saber a veracidade factual, mas a forma de significar e entender a realidade presente nas formas de representação do pensamento, entre esses, os contos populares. Nesse sentido, pode-se afirmar que a obra *Histórias* comporta uma ‘circularidade’ de informações entre o âmbito oral e o escrito, ou a idéia de que circularidade cultural.⁴

Recorrendo ao *lógos* de Ciro, a imagem construída desse soberano pelo povo persa é a de um mito, tal como define Fernando Pessoa quando diz sobre a capacidade fértil do mito em relação à realidade, “O mito é o nada que é tudo” (PESSOA, 1989,

² Ou seja: HERODÓTO, livro III, capítulos 80-83. O padrão de citação dos livros que compõem a obra de Heródoto será esse. As traduções dos trechos citados de Heródoto são minhas a partir da coleção LOEB, salvo quando indicado outras.

³ O conceito de imaginário pensado para este trabalho é: “Os imaginários sociais constituem outros tantos pontos de referência no vasto sistema simbólico que qualquer coletividade produz e através da qual (...) ela se percebe (...) designa sua identidade; elabora certa representação de si...” (BACZCO, 1985, 309). Bem como: “O imaginário pertence ao campo da representação mas ocupa nele a parte não reprodutora, não simplesmente transposta em imagem do espírito, mas criadora, poética no sentido etimológico da palavra (...). Mas, o imaginário, embora ocupando apenas uma fração do território da representação, vai mais além dele. A fantasia - no sentido forte da palavra - arrasta o imaginário para lá da representação” (LE GOFF, 1994, 11-12).

⁴ Segundo Adriana Romeiro, em outro contexto de análise, a circularidade é pensada assim: “[...] a cultura popular não se encontrava separada de forma rígida e estanque da cultura erudita” (ROMEIRO, 1991, 12).



13). Uma das características que possibilitam essa leitura é a criação de diferentes versões e, outra, é a constante referência nos momentos críticos, ou seja, Ciro era um paradigma. Por ser assim, o esforço de racionalizar os acontecimentos que lhe dizem respeito é relativamente maior do que o de racionalizar um evento comum, justamente porque o paradigma comporta na sua essência a identidade com o mito.

Assim a lenda se escorre
A entrar na realidade,
E a fecunda-la decorre.
Em baixo, a vida, metade
De nada, morre (PESSOA, 1989, 13).

É isso que torna um desafio o trabalho de trânsito entre o *lógos* e *mythos* e a reflexão crítica sobre aquilo que verdadeiramente aconteceu. Nesse sentido, o estudo sobre o que significa a verdade para Heródoto pode ajudar a entender questões complexas como as que se apresentam aqui. E, portanto, no contexto das *Histórias*, optar pela falta de crítica e de rigor no tratamento das fontes por parte do historiador de Túrio (lugar provável de sua morte) ou de Halicarnasso (lugar de seu nascimento), não parece ser a melhor opção de análise.

Para uma concepção de verdade na obra *Histórias* é imprescindível ainda apreender, através da obra de François Hartog, *O espelho de Heródoto*, que a imagem dos gregos construída por Heródoto tem sempre seu referencial naquilo que lhe é diferente, ou seja, nos bárbaros. Para Hartog, através do jogo de espelhos em que os costumes dos povos bárbaros são comparados com os dos gregos — não para saber quem é melhor, mas para entender o diferente — é que Heródoto reconhece seus iguais. A imagem reproduzida ao se olhar o ‘outro’ pelo prisma da diferença é sempre relativa, o que permite uma compreensão de si mesmo pela verdade relativizada.

Perspectivas de relativização:

A relativização da verdade nas *Histórias* pode ser percebida através de três perspectivas: a) Os valores culturais específicos das diferentes sociedades estudadas pelo historiador. b) A verdade relativa às fontes, ou seja, Heródoto não deixa de expor os relatos, mesmo quando estes são considerados por ele inverossímeis. Tal atitude de Heródoto proporciona ao ouvinte-leitor subsídios para conclusões diferenciadas. Não se



propõe nas *Histórias* a verdade, mas uma verdade possível, razoável. c) E a terceira perspectiva de relativização diz respeito aos aspectos políticos.

Sobre a primeira perspectiva tem-se que, ao relatar costumes diferentes dos seus, Heródoto procura manter certa neutralidade, no sentido de não emitir juízo de valor referente ao que lhe é diferente. Ao contrário, o fascínio diante do ‘outro’ possibilita uma maior penetração de Heródoto no universo das sociedades estudadas, levando-o a ampliar seu conhecimento sobre a história. A neutralidade e o posicionamento crítico que Heródoto assume na narrativa, permitem a ele perceber a verdade enquanto fragmentos, desdobramentos presentes nas diferentes versões que se completam ou se contradizem, traduzindo um apelo à inteligência do ouvinte-leitor.

Sua obra produz mesmo o efeito de um caleidoscópio, e tanto a diversidade cultural quanto os relatos diferentes sobre o mesmo assunto dão cor, forma e movimento distintos e relativos ao ângulo de inclinação escolhido pelo observador/ouvinte das histórias. A obra é composta assim por diálogos entre o narrador e seu espectador. Diálogos compostos, por sua vez, por uma infinidade de argumentos que se completam ou se contradizem. A diversidade de imagens geradas no caleidoscópio acontece tanto pelo movimento do historiador quanto do espectador.

O diálogo proposto nas *Histórias* constitui em primeiro lugar um respeito à individualidade e à liberdade de cada ouvinte-leitor, já que permite conclusões diferentes daquelas apresentadas por Heródoto. Assim, pode-se identificar na obra uma segunda perspectiva da relativização da verdade, ou seja, Heródoto não pretende uma história única. “Há ainda sobre o mesmo assunto outra versão, que me parece mais aceitável; é a seguinte” (HDT, IV, 11).

A palavra escrita é, na obra *Histórias*, um diálogo com o leitor, fundamental para compreendermos o contexto social da Grécia Clássica, pois expõe uma ampliação do espaço público à participação do cidadão, que permite a coexistência de razões de caráter mítico-religiosas com razões presentes nos diferentes *lógos*. Para Heródoto, os resultados da guerra em favor dos gregos podem ser entendidos tanto pela superioridade estratégica e tecnológica (HDT, IX, 62), quanto pelos desígnios dos deuses: “Tudo isso aconteceu pela vontade de um deus, a fim de que a frota dos persas fosse equivalente à dos gregos” (HDT, VIII, 13). Considera que a estratégia bélica facilitada pelo



conhecimento territorial foi, também, condição para a vitória dos gregos. Contudo, o aspecto que Heródoto destaca para essa inacreditável vitória, uma vez que o exército persa era numericamente muito superior ao dos gregos, é a condição de lutar em prol da liberdade e, principalmente, pelo fato dessa decisão ter sido discutida e votada na assembléia em que participaram os representantes das cidades-Estado.

Fazer a distinção entre as razões mítico-religiosas e as razões consideradas do âmbito do *lógos* não implica na existência de um princípio de exclusão, onde uma razão só pode existir quando anula a outra.

Heródoto produz a história dos acontecimentos e dos pensamentos da Grécia utilizando a memória oral como principal fonte para sua pesquisa. O tratamento dispensado às fontes orais é fator determinante da relativização da verdade pelo historiador, ou seja, reproduz buscando ser fiel à fala do entrevistado, mesmo se lhe parece absurda, e, finalmente, analisa buscando conclusões aceitáveis. “Argipenses afirmam, todavia, serem essas terras habitadas pelos Egipodes, ou homens pés de cabra, o que, entretanto, não me parece digno de crédito” (HDT, IV, 25).

O efeito que o texto de Heródoto produz é, segundo Hartog, o de parecer ecoar, em alguns momentos, um diálogo ou discussões com o auditório. E, de fato, esse efeito que a leitura da obra produz deve-se à forte influência da oralidade e da prática político-democrática na composição das *Histórias*. Em Heródoto, a oralidade está presente tanto em relação à forma de exposição da narrativa, *apódexis* (HDT, I, 1), quanto de composição em que é significativa a presença de diálogos. Acrescente-se, ainda, a forma de saber que está relacionada ao ver, mas principalmente ao ouvir (HARTOG, 1991, 283-284, afinal a narrativa desse historiador está baseada nas informações de testemunhos. Heródoto escreve de acordo com: o que ouviu, *akoêi grápho* (HDT, II, 123); o que se diz, *tà dè legetai gráfo* (HDT, IV, 195); o que dizem os gregos, *katà tà legόμενα hyp' Hellénon egò grápho* (HDT, VI, 53).

Paralelamente é possível, ainda, outra perspectiva a partir da qual podemos identificar a relativização da verdade na obra de Heródoto. A verdade influenciada pelas artes, de maneira especial, a Tragédia. A concepção de verdade do historiador se aproxima, por vezes, da verdade poética. A matéria-prima da Tragédia é o *mythos*, que,



sendo de conhecimento popular, é acessível igualmente a todos os espectadores do teatro.

Nesse contexto, os autores teatrais gregos modificavam o *mythos* original adaptando-os a interesses retóricos, políticos e sociais do momento. As personagens que estavam antes distantes do público separados pelo poeta narrador, ganham agora movimento e ação, vivos no palco do teatro grego encenam dilemas e questões que pautaram aquele tempo presente. São essas personagens que irão representar os sentimentos e conflitos humanos, tais como os limites diante dos deuses e da justiça. Temas que não dizem respeito a fatos específicos, antes traduzem conflitos sociais, sendo as histórias contadas, no teatro grego, paradigmas da condição humana. A criação teatral, a autoria artística das personagens com seus diálogos, argumentos e ações, constitui um mecanismo que atua na sociedade, modifica padrões previamente estabelecidos, questiona a realidade.

Em Heródoto encontramos não raras vezes reflexões que transcendem os acontecimentos factuais, o que nos permite identificar na sua obra, diálogos que possuem traços tipicamente teatrais, especificamente trágicos, um belo exemplo é a história do anel de Polícrates.

Segundo Heródoto, o soberano da ilha de Samos havia conquistado grande poder e prestígio em toda a Grécia; a sorte estava, até então, sendo generosa com Polícrates. Amásis, rei do Egito, ao saber da prosperidade de Polícrates escreve-lhe uma mensagem:

[...] é bom saber que um amigo e hospedeiro é um homem de sorte; mas a mim, esse teu sucesso inabalável não me agrada, porque conheço a inveja dos deuses. Antes quero, para mim e para aqueles a quem prezo sucesso numas coisas e azar noutras, do que sucesso em tudo. E que nunca ouvi, fosse de quem fosse que, depois de ter tido sucesso em tudo, não tivesse por fim, acabado os seus dias na maior desgraça, completamente destruído (HDT, III, 40).⁵

Polícrates, objetivando o equilíbrio em relação à sua sorte, desfaz-se de um anel de ouro incrustado de esmeraldas — jóia que lhe servia de talismã — jogando-a no mar. Alguns dias depois, um pescador oferece ao rei um grande peixe ‘digno de sua majestade’. Ao ser preparado pelos cozinheiros, o anel é encontrado dentro do peixe.

⁵ Tradução de SILVA e ABRANCHES.



O interesse do historiador no relato sobre o anel de Polícrates não está em saber se realmente o anel foi encontrado pelo pescador, mas em reconstruir a história dos pensamentos ou o ‘imaginário coletivo’. Para os gregos, era preferível uma vida pautada pela sorte e por reveses de forma alternada, esse era um equilíbrio desejado. Nesse sentido, a concepção do historiador sobre a verdade é influenciada por outros campos do saber, visto que a história do anel de Polícrates diz mais sobre a cultura e sobre os valores sociais presentes na Grécia, do que sobre acontecimentos ou fatos particulares. Nessa história as questões como limite da condição humana e destino são temas afins aos discutidos nas composições teatrais.

Também no contexto político-democrático, em que os diálogos são imprescindíveis, revela-se na *práxis* do historiador que o *lógos* não é uma tênue superfície de contato entre a realidade e a linguagem: o historiador produz verdades. Coube à história assumir seu compromisso com o presente, aceitando sua parcela de responsabilidade na construção da realidade — história sempre foi ação. O anel de Polícrates era uma história que circulava e que ensinava valores aos que a ouviam, fecundava a realidade.

Por fim, a *alétheia*, a verdade, é relativizada na obra *Histórias* pela proposição política do historiador. Como observa Jeanne Marrie Gagnebin,

Ao privilegiar a democracia, [...] Heródoto não escolhe simplesmente um regime político. Defende uma concepção da sociedade humana fundada no *lógos*, isto é, no diálogo argumentativo entre iguais que procuram juntos uma regra comum de ação (GAGNEBIN, 1997, 22).

Essa proposição fica evidente na narrativa que se organiza em diálogos compostos na primeira pessoa, tanto na expressão das opiniões do historiador quanto ao dar voz às personagens de suas *Histórias*. Heródoto acreditava que o conhecimento, o saber, era adquirido através do contato com outros povos. A partir do descobrimento das culturas estrangeiras, ou bárbara que se compõe por vários povos diferentes, o historiador pôde descobrir também sua própria cultura. Esse descobrir o *outro* só se concretiza se relativizamos a verdade.



Dessa maneira, a verdade existe enquanto verdades relativas a diferentes valores sociais, culturais e políticos. O resgate dos acontecimentos ocorridos em determinado tempo passado só é viabilizado quando compreendemos minimamente as idéias que pautaram os pensamentos dos homens que viveram nesse passado. Idéias diferenciadas, instrumentos e recursos disponíveis aos historiadores, impõem uma distância entre a metodologia de Heródoto e a metodologia aplicada, hoje, à história. Entretanto, podemos aprender com Heródoto a conhecer a nós mesmos através do espelho que existe em cada grupo social. No *espelho* grego, o reflexo de algumas imagens, “Semelhança, centralidade, ausência de dominação unívoca: três termos que o conceito Isonomia resume” (DETIENNE, 1988, 52).⁶

Colocar no centro, *es méson*, é tornar público, comum, a partir de um modelo espacial circular e centrado. Tomar a palavra implica em avançar até o centro, pegar o cetro. Neste lugar existe uma relação de comprometimento entre os participantes que ao depositarem seus bens no centro é fazê-los comum, públicos. É como diz Meandros ao dispor do poder que pertencia a Polícrates de Samos: “[...] eu deposito [*titheîs*] no centro [*es méson*] o poder [*arkhèn*] e proclamo a isonomia [*isonomîen*]” (HDT, III, 142).

As *Histórias* de Heródoto são, portanto, uma fonte inesgotável de reflexão sobre a constituição da palavra-diálogo e da democracia grega antiga, bem como sobre a influência deste contexto sociocultural político na metodologia de investigação que pauta o trabalho de Heródoto, sobretudo em relação a sua maneira de compreender e dizer a verdade.

Corpus Documental:

HERÓDOTO. *Histórias, livro I*. Introdução, tradução e notas de FERREIRA, José Ribeiro; SILVA, Maria de Fátima. Lisboa: Edições 70, 1994.

_____. *Histórias, livro III*. Introdução, tradução e notas de SILVA, Maria de Fátima; ABRANCHES, Cristina. Lisboa: Edições 70, 1997.

HERODOTUS. Books I - II, Loeb 117, vol. 1. Tradução de A. D. Godley.

⁶ A centralidade refere-se ao posicionamento daquele que fala nas assembleias para os demais e aqueles que possuem o direito de participação na vida pública, fazem-no na condição de iguais.



HERODOTUS. Books III - IV, Loeb 118, vol. 2. Tradução de A. D. Godley.

HERODOTUS. Books V - VII, Loeb 119, vol. 3. Tradução A. D. Godley.

HERODOTUS. Books VIII - IX, Loeb 120, vol. 4. Tradução de A. D. Godley.

Referencias Bibliográficas:

BACZKO, Bronislaw. “Imaginação social”. In: *Enciclopédia Einaudi*. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1985. v. 5. p. 296-332.

DARBO-PESCHANSKY, Catherine. *O discurso do particular*. Ensaio sobre a investigação de Heródoto. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

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

DOYLE, Sir Arthur Conan. *Um estudo em vermelho*. São Paulo: Ática, 1998.

EVANS, J.A.S. “Herodotus and Athens: The evidence of the encomium” In: *Antiquité Classique*, XLVIII, 1979. (p. 112-118)

GAGNEBIN, Jeanne Marrie. “O Início da História e as Lágrimas de Tucídides” In: *Sete aulas sobre Linguagem, Memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto*. Ensaio sobre a representação do outro. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

IMMERWAHR, H.R. *Form and thought in Herodotus*. Georgia: Scholars Press, 1986.

JAEGER, Werner. *Paidéia*. A formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

LATEINER, D. *The historical method of Herodotus*. Toronto: University of Toronto Press, 1991.

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

MOMIGLIANO, Arnaldo. “The place of Herodotus in history of historiography” In: *History*. n.43, s/d. (1-13)

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. “Introdução geral” In: HERÓDOTO. *Histórias*, Livro I, Lisboa: Edições 70, 1994.

PESSOA, Fernando. *Mensagem*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.



ROMEIRO, Adriana. “Introdução” In: “Todos os caminhos levam ao céu: relações entre cultura popular e cultura erudita no Brasil do séc. XVI” Dissertação de mestrado. Departamento de História do IFCH, Universidade Estadual de Campinas, 1991.

SILVA, Valéria Pereira da. “Construções da verdade na Grécia Antiga. Os casos da Epopéia, da Tragédia e da História” Dissertação de Mestrado, FAFICH, UFMG, Belo Horizonte, 1996.

TRABULSI, José Antônio Dabdab. “O Imperialismo Ateniense, Tucídides e a historiografia contemporânea” In: *Ensaio de Literatura e Filologia*, n. 5, 1985.

THOMPSON, Norma. *Herodotus and the Origins of the Political Community*. Arion's Leap. Yale: Yale University, 1996.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e Sociedade na Grécia Antiga*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1992.

VEYNE, Paul. *Acreditaram os gregos nos seus mitos?* Lisboa: Edições 70, 1987.



Revista Mundo Antigo

Resenha
Review





Dinheiro, Deuses e Poder Money, Gods and Power

SPINOLA, Noenio. *Dinheiro, Deuses e Poder*. 2.500 anos de lendas, mitos, símbolos, fatos e História Política das moedas. São Paulo: Civilização Brasileira, 2011. ISBN 978-85-200-1057-0, 816 p.

Claudio Umpierre Carlan¹

Termo *bárbaro*, de uma maneira em geral foi utilizado para definir os povos germânicos, eslavos e tártaros-mongóis, que invadiram Mundo Romano, a partir do século III da era Cristã. A tradução tradicional, idealizada por gregos e, mais tarde, romanos, eram povos que não falavam latim ou grego, usavam calças compridas.

Essa construção, do século XIX, contou com apoio do historiador alemão Leopold Von Ranke (1795 – 1886), quando afirmou que a História não nasceu ciência, mas foi transformada em uma disciplina científica. Ranke defendia o uso apenas de fontes escritas, baseadas no rigor científico newtoniano. Arqueologia, cultura material, iconografia não eram consideradas documentos ou fontes históricas.

O jornalista Noenio Dantas Le Spinola, membro da Sociedade Numismática Brasileira, American Numismatic Society e da Sociedade Numismática de Israel, sempre esteve à frente de várias e importantes funções na organização governamental brasileira, tanto em território nacional, quanto no exterior. Como profundo conhecedor e colecionador, dedicou anos de trabalho para elaboração do livro: *Dinheiro, Deuses e Poder*, utilizando exemplares da sua respeitável coleção, no catálogo adicionado ao livro. Spinola teve a preocupação de indexar resumos dos dados numismáticos em português e inglês, ajudando na divulgação e para fins educacionais.

¹ Professor Adj. de História Antiga e do PPGHI / UNIFAL-MG.



O autor destaca várias construções simbólicas, incluídas na iconografia monetária. O touro, por exemplo, guardião do eixo da terra no culto de Mitra, divindade solar, é representado nas primeiras cunhagens, segundo historiador grego Heródoto, no ano de 561 a.C, na Lígia. Passando pelo mundo romano, medieval, moderno e contemporâneo, não esquecendo do império português e espanhol, das revoltas coloniais. Na página 341, Noenio Spinola descreve uma passagem do filme *Spartacus*, de Stanley Kubrick (1964), no qual senador romano, interpretado por Charles Laughton (1899- 1962), paga ao *lanista* (treinador, dono da escola dos gladiadores), Sir Peter Ustinov (1921-2004), a quantia de 2 milhões de sestércios, moeda romana que circulou até século III d.C. *Batiatus*, personagem de Ustinov, teria colocado saco de moedas nas costas e saído. Algum impossível, pois segundo o autor, dois milhões de sestércios pesaria em torno de uma tonelada.

No prefácio do livro, escrito pelo sociólogo e ex-presidente Fernando Henrique Cardoso, fica claro o objetivo da obra; “ As moedas que falam”. Durante muito tempo, a moeda tem sido estudada pelos historiadores sob o prisma de mercadoria, objeto de troca. Procurou-se ligá-la com a História Social, ou seja, com os reflexos que a mutação monetária produzia na sociedade à nível de salários, custo de vida e os consequentes comportamentos coletivos perante estes.

O estudioso da moeda se tem preocupado mais com o corpo econômico e social que ela servia do que com o metal que a produzia e a informava. Estruturalmente este ultrapassava os limites geográficos do poder que a emitia e definia ideologicamente não só um povo, mas também a civilização a qual pertencia.

A nossa sociedade, dificilmente pode ligar a moeda a um meio de comunicação entre povos distantes. Ao possuidor, independente do período histórico, de uma determinada espécie monetária estranha, esta falava-lhe pelo metal nobre ou não em que era cunhada, pelo tipo e pela legenda.

O primeiro informava-o a riqueza de uma civilização e os outros dois elementos diziam-lhes algo sobre a arte, ou seja, o maior ou menor aperfeiçoamento técnico usado no fabrico do numerário circulante, sobre o poder emissor e, sobretudo, sobre a ideologia político-religiosa que lhe dava o corpo. É dentro deste último aspecto que



numismática ganhou um novo impulso a partir da década de 1980. Cardoso define como essas amoedações expressam símbolos e formas sociais de relacionamento.

Historiador inglês, Michael Grant, destaca a importância da numismática durante Antiguidade Tardia, momento delicado no Império Romano, no qual governante precisa legitimar seu poder a qualquer preço.

“Estes usurpadores são o paraíso dos numismatas modernos, que floresceram como fontes de informações modernas. Com efeito, logo que um homem se declarava imperador, lançava de imediato o dinheiro necessário para garantir a lealdade dos seus soldados – dinheiro esse que servia ao mesmo tempo o propósito de difundir por toda a parte o seu nome e a sua imagem. Chegaram até nós e podem ser hoje apreciados exemplares destas moedas, que vão desde dezenas de milhares, em alguns casos, até um único exemplar, noutros.” (GRANT: 2009, 41).

Noenio Spinola não fica preso à crítica, sim analisa de forma imparcial os pontos positivos e negativos das cunhagens monetárias tanto na economia, quanto na política. Além de se tratar de um livro original, de alta qualidade acadêmica, também configura uma decidida visão da numismática, sua influência na cultura e sociedade ocidental, participação decisiva na configuração do Mediterrâneo atual.

Assim sendo, mundo mediterrâneo encontrou uma linguagem comum, rica e aberta para uma rica variedade de debates, questões e problemas.

Como definiu Duby:

“...Quando pensamos em Veneza, Istambul, Alexandria, Roma ou em Atenas, quer estejamos em Cleveland ou em Estocolmo, em Cracóvia ou em Kiev, o desejo que nos assalta é, sem dúvida, o de nos evadirmos, de partirmos em direção às praias cheias de sol de um mar feliz. Talvez seja nosso desejo, consciente ou inconsciente, de por momentos voltarmos a essa origem...como sabemos desde a infância, semideuses levavam um existência menos baça e menos grosseira...Quando sonhamos com a realização humana...nosso olhar volta-se para o Mediterrâneo.” (DUBY: 1987, 139).

Tanto o estudo, quanto a publicação sobre numismática, são pouco comuns no meio acadêmico e no mercado editorial brasileiro. O uso de material numismático, como documentação básica para uma pesquisa na área de História, é raríssimo, principalmente aqui no Brasil, onde uma parcela de historiadores opta por trabalhar com fontes escritas, de preferência aquelas que estejam já impressas em papel e guardadas em arquivos e bibliotecas. As moedas, entretanto, podem fornecer dados históricos



importantes, como documentos, cujas informações são apresentadas, em sua maior parte, na forma de imagens. Pode realizar-se, assim, uma análise dos aspectos políticos e ideológicos iluminados pelas moedas tomadas como documentos, mediante a aplicação de uma série de métodos para identificação e decodificação das imagens contidas nos tesouros numismáticos, brasileiros ou não (CARLAN. FUNARI: 2012, 29).

Portanto, trata-se de uma leitura obrigatória para todos que buscam interpretações bem ancoradas nas documentações originais, escritas, arqueológicas, nos recentes debates acerca do campo da História, Cultura Material e Economia.

Referências

CARLAN, Cláudio Umpierre. FUNARI, Pedro Paulo Abreu. *Moedas: a numismática e o estudo da História*. São Paulo: Annablume, 2012.

DUBY, Georges. *A Herança*. IN: BRAUDEL, Fernand (direção). *O Mediterrâneo, os homens e a herança*. Tradução de Teresa Meneses. Lisboa: Teorema, 1987.

GRANT, Michael. *Roma: a queda do Império*. Tradução de Maria José Figueiredo. 1ª edição. Lisboa: Editorial Presença, 2009.



Revista Mundo Antigo

Normas de Publicação

Guidelines for publication





Normas de Publicação / Guidelines for publication

REVISTA MUNDO ANTIGO

ARTIGO - NORMAS DE PUBLICAÇÃO

EXEMPLO INICIAL DE ARTIGO

Título do Artigo

Subtítulo

Nome e Sobrenome do autor ou autores¹

RESUMO:

Em português ou idioma nativo do autor

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave: Até cinco palavras separadas por traço.

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

Título do Artigo traduzido para o idioma escolhido.

O resumo em língua estrangeira pode ser em inglês (preferencialmente), espanhol ou francês.

De 5 a 15 linhas. Espaço simples, fonte Times New Roman 12

Palavra chave em idioma diferente do nativo: Inglês preferencialmente, espanhol ou francês.

TEXTO:

¹ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



O texto deve ser enviado no formato *.DOC e não *.DOCX

Margem = 3 cm.

Limite de 10 a 25 laudas.

- Para parágrafo utilizar fonte Times New Roman 12, espaçamento 1,5;
- Para Título do Artigo, utilizar fonte Times New Roman 18, Negrito;
- Para subtítulos, fonte Times New Roman 14;
- Para Notas de Rodapé, fonte Times New Roman 10;

NOTAS:

- Citação ou indicação de autor inserida no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (SOBRENOME DO AUTOR, Ano, página).
- Citações com mais de três linhas usar recuo esquerdo = 5 cm. Fonte 10 e espaço simples.
- Passagens de textos antigos inseridas no corpo do texto usar o formato que se segue em parênteses: (AUTOR, obra, volume ou livro[se for o caso], capítulo, passagem).
- No rodapé somente informações e explicações necessárias a compreensão da passagem e que por razões próprias não foram colocadas no texto.

IMAGENS:

Inseridas no texto com legenda e referência.

As imagens também devem ser enviadas em anexo no formato JPG.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. A documentação utilizada no artigo deve vir em primeiro lugar.
 2. A bibliografia deve vir em seguida e em ordem alfabética.
- Para livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do livro*. Cidade: Editora, Ano.



- Para capítulo de livro: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do capítulo*. In: SOBRENOME, Pré-nome do autor. Título do livro. Cidade: Editora, Ano, p.
- Para artigo de periódico: SOBRENOME, Pré-nome do autor. *Título do artigo*. Título do Periódico. Cidade, v., n., p., mês (se tiver) Ano.

RESENHA - NORMAS DE PUBLICAÇÃO²

EXEMPLO DE RESENHA

Título da resenha³

Título da resenha em outro idioma

(Preferencialmente tradução do título para o Inglês podendo também ser para o espanhol ou francês)

Nome e Sobrenome do autor ou autores da resenha⁴

Referência do texto para a resenha⁵

Palavra chave:

Até cinco palavras separadas por traço.

Palavra chave em idioma diferente do nativo (Inglês – preferencialmente, espanhol ou francês):

Até cinco palavras separadas por traço.

TEXTO⁶

Limite de 2 a 12 laudas.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA⁷

² Conforme normas para artigo.

³ Conforme normas para artigo.

⁴ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.

⁵ Referência bibliográfica conforme as normas para artigo.

⁶ Conforme normas para artigo.



MUNDO ANTIGO Journal

(Ancient World Journal)

PAPER – GUIDELINE FOR PUBLICATION

EXEMPLE OF PAPER

Title of Paper

Subtitle

Name and surname of author or authors⁸

ABSTRACT:

It could be author's native language

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

ABSTRACT – Resumen – Résumé:

It can be in English (preferably), Spanish or French.

5 to 15 lines. Simple space, Times New Roman 12

Keyword: Up to five words separated by underscores

TEXT:

The text should be submitted in the format *. DOC, (do not use DOCX, please save in DOC format)

For foreign researchers, texts should be submitted in English (preferably), Spanish or French.

⁷ Conforme normas para artigo

⁸ **Se professor colocar:** titulação, a área de atuação, instituição (particular ou pública). Informar se estiver fazendo um pós-doc ou se ligado a um núcleo de pesquisa. **Se pós-graduando:** Indicar titulação, área, instituição e orientador. Se desejar colocar e-mail de contato.



Margin = 3 cm.

Limit of 10 to 25 pages.

- For paragraph using Times New Roman 12, spacing 1.5;
- To Article Title, use Times New Roman 18, Bold;
- For captions, font Times New Roman 14;
- To Footnotes, Times New Roman 10;

NOTES:

- quote or indication of the author inserted in the text using the format below in parentheses (author surname, year, page).
- Quotations over three lines using indentation left = 5 cm. Font 10, simple space.
- Passages from ancient texts inserted in the text using the format below in parentheses: (author, work, or volume book [if applicable], chapter, passage).
- At the bottom only the information and explanations necessary to understand the passage and for their own reasons that were not placed in the text.

IMAGES:

Attach the image in the text with information and reference.

The images should also be sent as attachment in JPG format.

REFERENCES:

1. The documentation used in the article should come first.
2. The bibliography should come next in alphabetical order.

- To book: SURNAME, Pre-author's name. *Title of book*. City: Publisher, Year
- To book chapter: SURNAME, author's name. *Title of chapter*. In: SURNAME, author's name. Title of book. City: Publisher, Year, p.
- For journal article: SURNAME, author's name. *Title of the article*. Title of Periodical. City, v., n., p., month (if any) Year.



REVIEW - RULES OF PUBLICATION⁹

EXEMPLE OF REVIEW

Review title¹⁰

Review title in other language

(It can be in English (preferably), Spanish or French)

Name and surname of author or authors¹¹

Book bibliographic reference for review¹²

Keyword: Up to five words separated by underscores (native language).

Keyword: Up to five words separated by underscores (diferent from native language).

TEXT¹³

Limit 2 to 12 pages.

BIBLIOGRAPHIC REFERENCE¹⁴

ANY DOUBT CONTACT US:

Prof. Dr. Julio Gralha

julio.egito@gmail.com or nehmaat@gmail.com

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE – BRAZIL

City of Campos dos Goytacazes – Rio de Janeiro

<http://www.proac.uff.br/campos/>

<http://www.pucg.uff.br/>

⁹ As rules for papers.

¹⁰ As rules for papers.

¹¹ **If you are teacher** indicates your titles, research area, institution (private or public University). Inform whether you are doing a postdoc or connected to a research center. If you desire inform your e-mail for contact. **If you are graduate student** indicates titles, research area, institution (private or public University) and advisor. If you desire inform your e-mail for contact..

¹² Bibliographic reference.

¹³ As rules for papers.

¹⁴ If necessary.