

Renato Franco - Alexandre Carneiro - Edmar Freitas (orgs.)

As paixões e os afetos

Percepção e figuração da realidade em múltiplas temporalidades



HUCITEC EDITORA

AS PAIXÕES E OS AFETOS
percepção e figuração da realidade
em múltiplas temporalidades

Renato J. Franco
Alexandre C. C. Lima
Edmar C. Freitas
organizadores

AS PAIXÕES E OS AFETOS
percepção e figuração da realidade
em múltiplas temporalidades

HUCITEC EDITORA
São Paulo, 2020

© Direitos autorais, 2020,
da organização de,
Renato J. Franco, Alexandre C. C. Lima & Edmar C. Freitas
© Direitos de publicação reservados por
Hucitec Editora Ltda.
Rua Dona Inácia Uchoa, 209, 04110-020 São Paulo, SP.
Telefone (55 11 3892-7772)
www.lojahucitec.com.br

Depósito Legal efetuado.

Direção editorial: MARIANA NADA
Produção editorial: KÁTIA REIS
Assessoria editorial: MARIANA TERRA
Circulação: ELVIO TEZZA

CRIAÇÃO E ARTE-FINAL DE CAPA
Sílvia Patuzzi

IMAGEM
Escultura de C. Brancusi, *A musa adormecida* (1910)

CIP-Brasil. Catalogação na Publicação
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

P149 As paixões e os afetos [recurso eletrônico] : percepção e figuração da realidade em múltiplas temporalidades / Renato J. Franco, Alexandre C. C. Lima, Edmar C. Freitas (organizadores). – São Paulo : Hucitec, 2020. – 282 kb. ; PDF.

Inclui bibliografia.
ISBN 978-65-86039-57-3
BISAC HIS000000 HISTORY / General

1. História. 2. Representação histórica. I. Franco, Renato J. II. Lima, Alexandre C. C. III. Freitas, Edmar C. IV. Título.

CDD 907.2

SUMÁRIO

- 7 **Apresentação**
- 9 **Capítulo 1**
“Prosopon”: representações de sentimentos e emoções captados pelos artesãos gregos, *Alexandre Carneiro Cerqueira Lima*
- 26 **Capítulo 2**
Sob o signo do medo: cultura e sensibilidade em tempos de peste (Pernambuco, 1685-1693), *Bernardo Constant*
- 41 **Capítulo 3**
Eurípides para além do binarismo de gênero: as contribuições do estudo das emoções e sensibilidades, *Brian Gordon Lutalo Kibuuka*
- 55 **Capítulo 4**
Os limites da tolerância religiosa em Erasmo de Roterdã, *Caio Affonso Leone*

- 67 Capítulo 5**
As dores e os sofrimentos no corpo: texto, imagem e epigramas funerários, *Camila Alves Jourdan*
- 83 Capítulo 6**
O deserto e suas emoções: a produção literária árabe e suas contribuições na formação do Império árabe medieval, *Dandara Arsi Prenda*
- 92 Capítulo 7**
A primeira geração de jesuítas em ação no espaço missionário lusitano: virtudes e sensibilidades, vícios e conflitos na mediação cultural em Goa e em Salvador (1541-1558), *Daniel Sepúlveda*
- 108 Capítulo 8**
Penitentes e sofredores: as rogações e a percepção das calamidades na Gália dos séculos V-VI, *Edmar Checon de Freitas*
- 125 Capítulo 9**
Cultura escrita, prática epistolar e guerras na América portuguesa (século XVIII), *Giovane Albino Silva e Naira Maria Mota Bezerra*
- 139 Capítulo 10**
Sobre ódios e ressentimentos: imprensa, violência e criminalização da opinião, *Laura Maciel*
- 159 Capítulo 11**
Da Caridade à Filantropia: a evolução do olhar para o outro no Brasil do século XIX, *Luiz Fernando Saraiva*

182 Capítulo 12

A figuração do divino: representações numismáticas de Afrodite e de Ártemis, *Mateus Mello Araujo da Silva*

198 Capítulo 13

“[Ou] você rejeita e despreza o mundo, ou [...] é pisoteado por ele”: pregação, audiência e usos da quaresma na primeira Idade Média (séculos IV-VI), *Paulo Duarte Silva*

212 Capítulo 14

“Assim é o esporte”: sensibilidades, traumas e os significados da derrota brasileira na Copa do Mundo de 1950 nos jornais esportivos do Rio de Janeiro, *Renato Coutinho*

226 Capítulo 15

Riqueza, pobreza e miséria no *Compêndio narrativo do peregrino da América*, *Renato Franco*

238 Capítulo 16

Uma nova sensibilidade a respeito de riqueza, pobreza e liberdade: os mendigos de Erasmo, *Silvia Patuzzi*

255 Capítulo 17

A Elucidação: um certo olhar sobre o *Conte del Graal*, *Sínval Carlos Mello Gonçalves*

269 Capítulo 18

Locus quo sancta membra quiescunt: presença e experiência devocional na igreja de São Martinho de Tours (séculos V-VI), *Tomás de Almeida Pessoa*

APRESENTAÇÃO

A presente coletânea é fruto da união de esforços de pesquisadores que atuam em diferentes laboratórios no âmbito do Programa de Pós-Graduação em História da UFF. Boa parte dos autores é constituída por docentes, alunos e egressos dos quadros do mesmo programa, além de colaboradores externos, historiadores que trabalham com temáticas e temporalidades bem distintas entre si. A formação de tal conjunto vincula-se à compreensão da história e do discurso histórico sob uma perspectiva plural, um dos principais eixos que têm orientado a trajetória do PPGH/UFF. Ao longo dos seus cinquenta anos de existência ele tem procurado reunir, formar e estimular pesquisadores ligados a tradições culturais, experiências de vida, trajetórias acadêmicas e orientações teórico-metodológicas de diferentes matizes. O respeito à alteridade, imperativo ético indispensável à vida em sociedade, pode e deve orientar também a construção de espaços acadêmicos que busquem a excelência na sua produção e na formação de pesquisadores. Isso se torna especialmente relevante dada a riqueza da

diversidade cultural de um país de dimensões continentais como o Brasil.

Os textos aqui reunidos dialogam entre si por meio da tríade sentir, ver e representar. Paixões e afetos, mas também dor e sofrimento, constituem aspectos da experiência humana que conecta homens e mulheres de mundos separados no tempo e no espaço. Mas a percepção de tais aspectos, bem como sua figuração, textual ou imagética, remete ao campo das representações históricas. Testemunhos diversos são aqui discutidos sob perspectivas teóricas e aproximações metodológicas muito distintas, mas que têm como traço comum o enquadramento na dimensão histórica dos discursos que nos transmitem os ecos de sentimentos, medos e emoções vividos em outros tempos e lugares. Mas não nos esqueçamos que esses trabalhos registram e constroem, respectivamente, as percepções e representações dos próprios autores. Que o leitor se sinta convidado a ingressar nessa viagem e a partilhar com eles essa experiência.

CAPÍTULO 1

“Prosopon”: representações de sentimentos e emoções captados pelos artesãos gregos

Alexandre Carneiro Cerqueira Lima

Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
alexcarneiroclima@yahoo.com.br

Nós historiadores(as) da Antiguidade há várias décadas nos interessamos pelas representações de sentimentos, gestos e ‘paixões’ de mulheres e de homens imersos nas culturas antigas. A dor, o riso, as expressões de tristeza e de alegria são pistas instigantes e que nos estimulam a procurá-las nos testemunhos escritos e imagéticos. Como explicou Sandra Pesavento:

As sensibilidades corresponderiam a este núcleo primário de percepção e tradução da experiência humana no mundo. O conhecimento sensível opera como uma forma de apreensão do mundo que brota não do racional ou

das elucubrações mentais elaboradas, mas dos sentidos, que vêm do íntimo de cada indivíduo. Às sensibilidades compete essa espécie de assalto ao mundo cognitivo, pois lidam com as sensações, com o emocional, com a subjetividade (PESAVENTO: 2008, p. 56).

É justamente essa “tradução da experiência humana” que nos interessa aqui. Tentar compreender se é possível decodificar expressões de sentimentos nas imagens. Eduardo Paiva (2006) explicou que as imagens podem expressar sentimentos e causar ao espectador reações diversas. E em nosso caso, o estudo das imagens contidas nos vasos gregos é um vasto e fecundo campo de experimentação e de análise. Encaramos a cena pintada, a imagem, como uma mensagem (JOLY: 1996, p. 55), e o pintor em seu ateliê pode representar gestos, sensações e sentimentos de seus personagens. O artesão na *pólis* tinha a possibilidade de transitar pelas diversas espacialidades, públicas e privadas da cidade, e ter um conhecimento de ritos, festas e práticas de cidadãos, cidadãs e estrangeiros(as). Em seu *ergasthérion* (oficina) ele (ou ela, a artesã) poderia por meio de seus estilete e pincel gravar (*graphein*) expressões comuns e corriqueiras dos habitantes da cidade face à morte, ao contato com as potências divinas em cerimônias ritualísticas ou mesmo em suas casas, no âmbito privado, na intimidade com seus parentes, amigos e escravos(as).

Evidentemente não poderemos em um capítulo aprofundar demasiadamente essa questão, mas tentaremos traçar um panorama por meio da imagética de vasos gregos. Apresentaremos sete cenas pintadas por pintores da ilha de Théra, da Etrúria e das *póleis* de Corinto e de Atenas, em um arco temporal de aproximadamente dois séculos (VII-V séculos a.C.).

Partiremos da representação de um signo que, para os gregos antigos, expressava a morte. O espectador que via os

traços de Gorgó em um escudo, em uma joia ou em um vaso, tinha a noção de que seu olhar poderia provocar a sua morte. O seu *prósopon* – face, rosto – transmitiria um *mégas phóbos*, um imenso pavor (Hesíodo: *O Escudo*, vv. 235-237). Górgona, uma das Medusas, era bastante comum na imagética coríntia durante o “fenômeno orientalizante” do VII século a.C. Ela já aparece no friso da Ólpe de Chigi, em um dos escudos da panóplia de um *hóplita* no canto direito da cena. Qual seria, portanto, o efeito que o pintor sugere ao gravar Gorgó no escudo? Provavelmente o de paralisar seus inimigos e causar a morte iminente dos seus oponentes. Como bem sintetizou Jean-Pierre Vernant (1991, p. 60-61), o *gorgoneion* expressava a bestialidade, a alteridade e a morte.

Imagem 1: Friso de hoplitai da Ólpe de Chigi¹



Legenda: Roma. Museo Nazionale di Villa Giulia, antiga coleção de Chigi, 22679.

¹ A ólpe foi encontrada em 1881 em uma tumba etrusca próxima à cidade-Estado de Veios. Ela pertence ao estilo protocoríntio recente e foi datada por volta de 640 a.C., o vaso possui 26 cm de altura (COULIÉ: 2013, p. 118).

Continuando na esfera de Gorgó, podemos destacar mais um vaso elaborado em Corinto Arcaica. Trata-se de um *kýlix* (taça) de beber vinho em um *sympósion*. No exterior da taça, o pintor representou uma procissão catártica dionisíaca, o *kômos*, e o “mundo marinho”: Nereu e golfinhos (LIMA: 2010, p. 100). No medalhão da taça, ou seja, no interior do vaso, o efeito da imagem é bastante interessante: ao beber o vinho e esvaziando o conteúdo da taça, o festeiro vai aos poucos desvelando o *prósopon* – máscara – de Gorgó. Será que o conviva ficaria surpreso com a ‘armadilha’ ou a ‘brincadeira’ do artesão? Os pintores gregos jogavam com os signos para causar efeitos em seus clientes/ espectadores das suas cenas. François Lissarrague parte da ideia de uma “antropologia lúdica” e explica que os artesãos poderiam “brincar” com certos símbolos e pintar, por exemplo, um sátiro literalmente pendurado em uma alça de um vaso (LISSARRAGUE: 2013, p. 32-33)

Imagem 2: Taça coríntia (Medalhão) – Górgona



Legenda: Taça coríntia encontrada em Corinto, c. 600-575 a.C.
Estilo: *Middle Corinthian Vases*. Acervo do Museu do Louvre em Paris (L 62). *Corpus Vasorum Antiquorum* Louvre III C a, planche 12; (PAYNE:1931, no. 989, p. 311).

Imagem 3: Taça coríntia (Exterior A) – *kômos*



Legenda: Taça coríntia encontrada em Corinto, c. 600-575 a.C. Estilo: *Middle Corinthian Vases*. Acervo do Museu do Louvre em Paris (L 62). *Corpus Vasorum Antiquorum* Louvre III C a, planche 12; (PAYNE:1931, no. 989, p. 311).

Imagem 4: Taça coríntia (Exterior B e alça) – golfinho e cavaleiros



Legenda: Taça coríntia encontrada em Corinto, c. 600-575 a.C. Estilo: *Middle Corinthian Vases*. Acervo do Museu do Louvre em Paris (L 62). *Corpus Vasorum Antiquorum* Louvre III C a, planche 12; (PAYNE:1931, no. 989, p. 311).

Imagem 5: Taça coríntia (Alça da taça) – Nereu



Legenda: Taça coríntia encontrada em Corinto, c. 600-575 a.C.
Estilo: *Middle Corinthian Vases*. Acervo do Museu do Louvre em Paris (L 62). *Corpus Vasorum Antiquorum* Louvre III C a, planche 12; (PAYNE:1931, no. 989, p. 311).

Os demiurgos do istmo de Corinto também sabiam expressar sentimentos relacionados à sedução em uma máscara/face (*prósopon*). O olhar frontal no *prósopon* da pantera era um signo bastante comum nos frisos de crateras, no estilo coríntio de pintura. Essa máscara com olhar frontal expressava aos seus espectadores o ambiente da caça amorosa e da sedução. Duas divindades orbitavam na esfera da face da pantera: Dioniso e Afrodite. É interessante marcar que esse animal encontrava-se quase sempre no centro do friso inferior do grande vaso de banquete. As temáticas em que o temível felino estava ligado eram o jantar (*deîpnon*) e a procissão dionisíaca (*kômos*). Vejamos a descrição da cratera abaixo: esse artefato possui em sua face A três convivas reclinados em suas *klínai*, diante de seus

leitos estão os pratos com iguarias (cesto, pedaços de carne, bolos, pequenos pães e pães cônicos), abaixo das *trapédzai* os escabelos. Pendurados na parede estão dispostos pratos e couraças da panóplia. Na face B, temos dois carros com auri-gas, entre eles um homem caminha a pé. Nos frisos de baixo cabrito-montês e pantera (está, como de costume, no centro do friso com olhar frontal). Centralidade na figura e frontalidade no olhar do animal indicam uma preocupação dos pintores em destacar a face da pantera. Sua máscara conecta o espectador da cena com o sobrenatural, o fantástico, o disfarce, a dissimulação, ou seja, aspectos que definem o caráter de uma máscara (ALLARD & LEFORT: 1986, p. 6). A noção de “máscara” implica uma relação com algo inabitual, como se o natural em torno de nós aparecesse modificado ou transformado. No caso das experiências religiosas, ou sagradas, da Grécia antiga, trata-se de uma apreensão direta do poder divino, tal como se encontra em outras manifestações, como por exemplo, do voo de pássaros, a aparição de uma besta, uma tempestade com raios e trovões...² Em torno de uma máscara, com olhar frontal, cultuadores podem entrar em contato com uma potência divina e ingressar em outra dimensão, materializada pelo transe e pelo frenesi. O ritual das bacantes diante da máscara de Dioniso em um pilar/árvore representa bem essa epifania intermediada pelo artefato ritual (FRONTISI-DUCROUX: 1991, p. 67). Sintetizando, a máscara de animal representava no imaginário helênico não só bestialidade e ferocidade, poderia representar caça e sedução. A pantera não é um animal que se caça facilmente: ela é a caçadora (LIMA:

2 A máscara – *prósopon* – é o contato imediato com os seres do mundo invisível; ela é um mediador, suprime as barreiras entre sagrado e profano, coloca a morte a serviço da vida e assegura a coesão da comunidade (CÈBE: 1987, p. 205).

2010, p. 72). Esse felino é um caçador sagaz, pois utiliza seu bom odor – ‘perfume’ – para capturar suas vítimas. Em sua técnica de caça, a pantera combina o embuste e a sedução. Essa sedução a partir do olfato coloca a besta em estreita relação com a mulher perfumada. Por essa razão, Aristófanes dá o sentido de prostituta/prostituída ao termo *párdalis* – pantera – (Aristófanes: *Lisístrata*, vv. 1010-1015). A pele de pantera está presente na linguagem iconográfica de Dioniso como um atributo da divindade sedutora. Entretanto, a pantera assume muitos dos atributos da deusa Afrodite. “Como a pantera, a bela cortesã pratica um tipo de caça que os Gregos chamavam de ‘caça de Afrodite’” (DETIENNE: 1998, p. 93-94).

O *prósopon* da pantera não ficou restrito à imagética coríntia e ática. O rosto da besta com olhar frontal também seduziu os artesãos etruscos. Na *Tumba das Panteras* (c. 600 a.C.) podemos identificar a clara presença das representações da cerâmica coríntia por meio de duas panteras heráldicas pintadas com a máscara – *prósopon* – do felino ao centro (STEINGRABER: 2006, p. 50-51). Cabe aqui ressaltar que a representação do olhar frontal sugere uma chamada direta do espectador, ele é convidado a participar da experiência. Portanto, o sentido da visão é aguçado entre pintores gregos e etruscos desde o período arcaico.

Imagem 6: Cratera coríntia – banquete e procissão Face A



Legenda: Cratera coríntia. Léningrad, Ermitage. (FEHR 11; DENTZER VCo9; SCHMITT PANTEL:1997, fig. 4, p. 565). Middle Corinthian Vases, c. 600-580 a.C.

Imagem 7: Cratera coríntia – Face B



Legenda: Cratera coríntia. Léningrad, Ermitage. (FEHR 11; DENTZER VCo9; SCHMITT PANTEL:1997, fig. 4, p. 565). Middle Corinthian Vases, c. 600-580 a.C.

Imagem 8: Tumba das Panteras – afresco em Tarquínia



Legenda: Tarquínia. Tumba das Panteras, parte superior do muro do fundo com duas panteras heráldicas e máscara do felino, c. 600 a.C.

Os pintores não só representavam expressões de medo e de sedução em seus vasos. Gestos relacionados ao carinho e ao ‘amor’ também foram explorados pelos demiurgos helenos. Em um prato policromático da ilha de Théra, cerca de 640 a. C., duas mulheres ricamente vestidas em posição simétrica portam coroas em suas mãos e a mulher da esquerda toca com a ponta dos dedos de sua mão o queixo de sua companheira. O gesto de tocar o queixo, adverte Sandra Boheringer, explicita carícia e contato sexual. Essa narrativa pictórica era bastante comum entre personagens masculinos e também entre homens e mulheres representados nas imagens de vasos (signo de erotismo). De acordo com Boheringer (2007, p. 60), essa imagem seria a única do repertório grego que expressaria o “amor” entre duas mulheres. Não há signo de desvalorização, pelo contrário, a troca de coroas e o toque entre mulheres simetricamente representadas explicitam o afeto entre elas.

Imagem 9: Prato policromático de Théra –
gesto de afeto entre mulheres



Legenda: Prato policromático de Théra, c. 620 a.C.
(RICHTER plate VIII c; DOVER: 1994, CE 34’).

Erotismo e sedução andavam juntos no imaginário grego. Não é á toa que as imagens dionisíacas estão repletas de referências ao erotismo, sexualidade e amizade. Nikolina Kei explorou o universo da *philia* – amizade – por intermédio do gesto de uma personagem oferecer uma flor a outra na imagética ática. Em seu artigo para a Revista Tempo, de 2015, cujo dossiê foi dedicado à “Imagética de vasos gregos”, a autora apresentou várias cenas com esse mesmo sintagma. Uma delas é bastante interessante e pertence à esfera dionisíaca. Trata-se de uma taça ática de figuras negras, atribuída ao Pintor de Chiusi: a *mênade* oferece uma flor a Dioniso³. O deus aceita o

3 Vale aqui apresentar a bela análise formulada pela autora: “Em uma situação muito mais festiva e alegre, vemos, sobre a taça do Pintor de Chiusi, Dionysos sentir o perfume da flor que uma *mênade* lhe oferece. Esse gesto é um tipo de convite para que o deus celebre a grande alegria que ele

presente e cheira o aroma exalado pela flor em um ambiente em que as videiras transbordam e tomam a superfície da taça. Os perfumes da flor e da videira reforçam a presença dos sentidos na imagem: o olfato, os olhares e o tato ao pegar a flor. E todos esses sentidos estão amarrados pela noção de *philia*: amizade e solidariedade. As relações de amizade e de afeto estão bem marcadas nessa imagem pelos gestos, pela flor, pelo ambiente festivo e a ideia de abundância (parreira).

Imagem 10: Taça ática de figuras negras –
oferecimento de uma flor



Legenda: Paris, Cabinet des Médailles 320; c. 520-510 a.C.;
ABV 389; Para 171; Add² 102; BArch 302907.

inspira em suas acólitas, mênades e sátiros, e que se reflete bem, tanto no interior quanto no exterior da taça: os ramos e os cachos da videira invadem a imagem na superfície do vaso, as posturas dançantes e os gestos agitados da *thiase*, o traje *poikilia*, a policromia e a plethora dos detalhes finamente representados criam um ambiente exuberante, bem adequado ao estilo dionisíaco.” (KEI: 2015, figura 7)

Nas últimas décadas do VI século a.C., as oficinas do Cerâmico de Atenas revolucionaram a técnica da pintura de vasos com o estilo de figuras vermelhas. Os pintores puderam nuançar em suas cenas detalhes importantes, tais como o drapeado das roupas e explorar a riqueza dos utensílios e mobiliário. As temáticas mais representadas na virada do VI para o V séculos a.C. foram aquelas ligadas aos ritos dionisíacos. O *sympósion* e o *kômos* urbano atenienses foram bastante apreciados pelos habitantes da Ática e clientes em todo o Mediterrâneo, em especial os aristocratas etruscos. Durante alguns anos nos dedicamos ao estudo da imagética dionisíaca na *pólis* dos atenienses. E um signo bastante interessante, por nós analisado, foi o olhar frontal, o rosto – *prosopon* – voltado para o exterior da cena, para o espectador, para o manipulador do vaso. Vejamos o medalhão de uma taça ática pintada por Douris (Imagem 11); nele podemos vislumbrar o olhar frontal de um intemperante conviva. Ajudado por um jovem, o cidadão⁴ encontra-se em um estágio avançado de embriaguez, pois a sua fisionomia sugere que está prestes a vomitar. O seu olhar frontal traduz o seu estado de desconforto. Após o jantar, esse intemperante *sympotés* comeu muitas iguarias e bebeu bastante vinho, ele tornou-se escravo de seus próprios prazeres (FOUCAULT: 1984, p. 70). Seu *prosopon* expressa bem o seu estado de embriaguez e de intemperança.

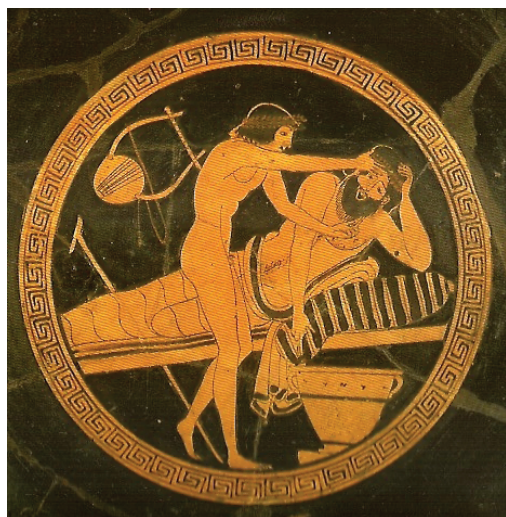
Seguindo as interpretações de Françoise Frontisi Ducroux, o rosto – *prosopon* – é considerado pelos gregos um *médium* privilegiado nas relações de indivíduos. Caracteriza-se, portanto, como uma linguagem das fisionomias, dos olhares, linguagem visual autônoma das palavras (FRONTISI-DUCOUX:

4 Sabemos que esse homem mais velho, barbado, é cidadão pois há representado o seu cajado atrás da *kliné*, apoiado na parede do *andrôn*, abaixo do *bárbitos*, espécie de lira.

1995, p. 22-30). O rosto trabalha junto com os olhos. O termo *prósopon* está regularmente associado aos termos *ómma*, *blémma*, ou *koré* – olho, pálpebra, pupila – e também em relação estreita com os verbos que denotam visão.

A fisionomia de mulheres, homens, animais e divindades expressam sentimentos, como, por exemplo, alegria, por meio do sorriso, tristeza, pelas lágrimas e angústia ou desconforto, expressados pelo rosto do conviva da taça abaixo. Por meio dos rostos representados nas cenas, bem como pelos gestos, os sentimentos se exteriorizam e os pintores puderam transmitir suas mensagens (LIMA: 2000, p. 79). Como sugere Françoise Frontisi Ducroux, o conhecimento de si passa pelo outro. Pois o *prósopon*, por meio do qual cada um se apresenta à visão de outra pessoa, é inacessível à visão direta. Isso quer dizer que a pessoa não tem conhecimento da expressão de seu próprio rosto, em virtude do uso do espelho – *dioptron* – ficar restrito ao universo feminino. O homem, cidadão grego, só deve procurar olhar-se por intermédio do rosto, ou dos olhos de seu companheiro a sua frente. No caso do conviva da taça abaixo, ele provavelmente foi contemplado pelos olhares dos outros convivas e do escravo.

Imagem 11: Medalhão da taça do pintor Douris –
prósopon de conviva intemperante



Legenda: Medalhão de taça ática de figuras vermelhas, c.
490-480 a. C. CVA Dinamarca – Copenhague –
Museu Nacional III(3880) Douris Painter.

Artesãos coríntios e da região da Ática, durante os períodos arcaico e clássico, explicitaram em suas narrativas pictóricas gestos, rostos, máscaras, expressões e olhares. Todos esses signos nos possibilitam decodificar e interpretar sentimentos envolvendo as personagens representadas. Além disso, os pintores antigos sugerem em suas imagens o registro de uma experimentação dos cinco sentidos. Nos vasos do istmo de Corinto e da Ática a criatividade dos artesãos dirigiam os olhares de seus espectadores e proporcionavam reações de seus clientes. Portanto, a ‘arte’ estimula a criação e a circulação de signos que provocam leituras diversificadas de seus ‘consumidores’.

REFERÊNCIAS

- ALLARD, G. et LEFORT, P. *Le Masque*. Coll. “Que sais-je?” Paris: PUF, 1984.
- ARISTOPHANE. *Lysistrata*. Tome III. Trad. Hilaire van Daele. Paris: Les Belles Lettres, 1958.
- BOEHRINGER, S. *L’homosexualité féminine dans l’Antiquité grecque et romaine*. Paris: Les Belles Lettres, 2007.
- CÈBE, J.-P. Réflexions sur les masques archaïques et antiques. *Ktèma*, 12, 1987.
- COULIÉ, A. *La Céramique grecque aux époques géométrique et orientalisante*. Paris: Picard, 2013.
- DETIENNE, M. *Dionysos mis à mort*. Paris: Gallimard, 1998.
- DOVER, K.J. *A homossexualidade na Grécia Antiga*. São Paulo: Nova Alexandria, 1994.
- FOUCAULT, M. *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- FRONTISI-DUCROUX, Fr. *Le dieu masque: une figure de Dionysos d’Athenes*. Paris-Rome: Éditions la Découverte-École Française de Rome, 1991.
- FRONTISI-DUCROUX, Fr. *Du masque au visage: Aspects de l’Identité en Grèce Ancienne*. Paris: Flamarion, 1995.
- HÉSIODE. *Théogonie - Les travaux et les jours - Le Bouclier*. Trad. Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres, 1993.
- JOLY, M. *Introdução à análise da imagem*. Campinas: Papirus, 1996.
- KEI, N. Oferecer uma flor, oferecer sua philia. *Revista Tempo*, v. 21, n. 38, 2015.
- LIMA, A.C.C. *Cultura popular em Atenas no V Século a. C.* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2000.
- LIMA, A.C.C. *Ritos e festas em Corinto arcaica*. Rio de Janeiro: Apicuri, 2010.
- LISSARRAGUE, Fr. *La Cité des satyres: une anthropologie ludique*. Paris: Éditions EHESS, 2013.
- PAIVA, E.F. *História & Imagens*. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

- PAYNE, H. *Necrocorinthia: a study of corinthian art in the Archaic Period*. Oxford: Clarendon Press, 1931.
- SCHMITT PANTEL, P. *La Cité au Banquet: Histoire des repas publics dans les cités grecques*. Rome: École Française de Rome Palais Farnèse, 1997.
- STEINGRÄBER, S. *Les fresques étrusques*. Paris: Citadelles & Mazenod, 2006.
- VERNANT, J.-P. *A morte nos olhos: figuração do outro na Grécia antiga Ártemis e Gorgó*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1991.

CAPÍTULO 2

Sob o signo do medo: cultura e sensibilidade em tempos de peste (Pernambuco, 1685-1693)

Bernardo Constant

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
bernardoconstant@hotmail.com

No ano de 1685, aportou no Recife uma embarcação vinda do porto africano de São Tomé. Entre a carga, havia barris de carne apodrecida — o que não seria digno de nota, dada a duração da viagem transatlântica. Porém, segundo rumor da época, um desafortunado tanoeiro teria caído doente imediatamente após abrir os barris, morrendo logo em seguida. Graças aos vapores putrefatos liberados pela carne, uma doença desconhecida pelos portugueses teria chegado a Pernambuco.

Ou pelo menos essa foi uma das narrativas aventadas à época para explicar as causas e o início de uma epidemia responsável por grande mortandade no povoado do Recife. Rapidamente, a doença se alastrou pela capitania de Pernambuco

e além, espalhando-se e fazendo vítimas em todo o território entre as capitanias de Itamaracá e da Bahia. A epidemia durou dois anos no Recife e, entre os anos de 1687 e 1693 houve um período endêmico que trouxe também graves consequências para o povoamento.

Tal foi o impacto da doença que ela recebeu em Pernambuco a alcunha de “os males”, pois diziam os locais que nela se encontravam todos eles. Atualmente, entende-se que se tratava de febre amarela (ANDRADE: 1969, p. 42-54, CONSTANT: 2020, p. 26). Mas para João Ferreira da Rosa, médico português que atendeu em Pernambuco de 1687 a 1697 e escreveu tratado médico sobre a doença, tratava-se de peste¹.

Tal classificação foi corroborada por Domingos Pereira da Gama, médico que assistiu no Recife entre 1690 e 1710 (ROSA: 1694).

Mas não somente entre os doutores em medicina os males eram tidos por peste. Também se referiam à doença como tal sujeitos como o padre Inácio da Silva, cronista da ordem da Congregação do Oratório de São Felipe Neri de Pernambuco² (MELLO:1984, p. 100); e ainda D. Antônio Félix Machado de Castro Silva e Orosco, marquês de Montebelo e governador de Pernambuco entre 1690 e 1693, que aludia ao “contágio pestilencial” em sua comunicação política.

O símbolo da peste, manejado por sujeitos que ocupavam lugares sociais tão distintos, fazia-se explícito na linguagem usada para descrever os males. Mas mesmo em fontes que não mencionavam o termo, as explicações oferecidas para as causas da doença e os relatos de suas consequências evocavam

1 Segundo o saber médico hipocrático-galênico, “peste” era uma categoria que abarcava múltiplas doenças, cada qual com sintomas, causas, e tratamentos próprios, ainda que tivessem características comuns entre si.

2 Também conhecida como congregação da Madre de Deus.

a memória de horror e devastação associada às pestes que periodicamente se abatiam sobre a Europa desde o século XIV.

Já amplamente difundido entre o público geral de fins do século XVII por meio da tradição oral, da religiosidade cristã, da literatura e das artes (COHN: 2010, p. 294-300), o arcabouço cultural europeu atrelado à peste era então pautado por séculos de contínua reformulação (DELUMEAU: 1993, p. 154-220). A descrição dos males feita por Rosa oferece um vislumbre de como a doença era concebida de modo atemorizante à época: o médico a dizia ser “a mais cruel doença que tem o mundo”, capaz de mais estrago que a lepra, a tísica ou o gálico, “e com sua atrocidade vence todas”. Ele a descreve ainda como uma besta, capaz de destruir “não a poucos” (ROSA: 1694, p. 2-5).

Trazida à América pelos europeus, a memória cultural da peste se mostra presente entre os habitantes do Recife, tingindo tanto o temor manifestado pela população defrontada pela peste dos males quanto os esforços dos agentes interessados em explicar e manejar a epidemia. Observando tais fenômenos, é possível perceber como os medos e tensões de uma população que se vê diante da peste podem lançar luz sobre dinâmicas sociais da época. Interessa, portanto, destrinchar tais medos e o que eles têm a revelar.

A PESTE E A MORTE

O medo mais imediatamente associado às pestes ao longo da história é o da morte, cuja iminência se torna concreta (DELUMEAU: 1993, p. 161-169). De natureza primariamente individual, nem por isso tal temor deixa de ter expressão coletiva, por ameaçar não somente a vida de cada indivíduo, mas também as condições de subsistência do corpo social. Assim,

a mera percepção de que uma epidemia pestífera havia se abateu sobre um local era suficiente para suscitar pavor.

Trazendo o foco para a epidemia dos males, vê-se que o contágio se deu em alta velocidade desde seu início no trecho final de 1685 – especificamente nos últimos dias de novembro (MS. 21.000, fl. 111-113, PIMENTA: 1707, p. 94).

Menos de um mês depois, a mortandade já estava a pleno vapor. Entre 25 de dezembro de 1685 e 10 de janeiro de 1686, morreram cerca de 600 pessoas no Recife – uma média de mais de 35 óbitos diários (PIMENTA: 1707, p. 94). Na capitania de Pernambuco como um todo, os males teriam ceifado 3 mil pessoas até a metade de 1687 (PUNTONI: 2014, p. 169). Para dimensionar o impacto da epidemia sobre o Recife, Ferreira da Rosa afirmou que o total de mortos até meados de 1691-1692 somava mais de 2 mil (ROSA: 1694, p. 5), um número que perfazia de 20% a 25% da população do povoamento (CONSTANT: 2020, p. 42-43).

Segundo Rosa, no auge da epidemia a maior parte dos que adoeciam corria risco de morte. E ela comumente vinha em breve: os óbitos geralmente se davam em seis dias após o surgimento de sintomas, mas podiam ocorrer até em menos de um dia (ROSA: 1694, p. 5, 30). A doença acometia a população indiscriminadamente, embora mais normalmente causasse a morte de homens brancos adultos (ROSA: 1694, p. 30; PIMENTA: 1707, p. 94). Associadas essas características, se configurava o estereótipo da pestilência: uma doença de alcance geral, de rápido espalhamento e alta letalidade, sinal de devastação (DELUMEAU: 1993, p. 154-158).

Com a percepção da presença da peste sobre o Recife, indubitável diante das mortes, não tardou a estabelecer-se o medo entre os locais. Não é à toa o tom alarmante dos relatos sobre o morticínio. Seja nas afirmações sobre como no povoado a doença “[...] tem causado tal mortandade, que em seus

princípios quase o deixou deserto” (ROSA: 1694, p. 3); no relato de que a peste teria atingido o povoado “com tanta força e rigor que a ninguém ficou que perdoasse” (MELLO: 2003, p. 61); ou ainda na afirmação de que a doença “quase despovoou esta terra de seus habitantes” (MELLO: 1984, p. 99), fica claro como a peste foi compreendida como causadora de desolação.

Mas o esvaziamento do Recife não se deveu somente à letalidade dos males. A crônica do padre Inácio da Silva fornece indício de outro fator responsável pelo despovoamento: a fuga da população, uma das mais comuns expressões do medo diante da peste ao longo da história.

O cronista afirma que, dentre os religiosos das demais ordens, aqueles que não caíram doentes abandonaram seus deveres e fugiram do Recife. Os oratorianos teriam sido os únicos a ficar no local, continuando a exercer suas funções eclesiais e de auxílio aos doentes. O fato de que a maioria deles foi vítima da doença indica que o medo dos fugitivos não era infundado (MELLO: 1984, p. 100).

Com a fuga dos religiosos, as práticas devocionais sofriram um primeiro impacto causado pelo medo da peste. Ainda como consequência da sua letalidade, Rosa fala da falta de homens para acompanhar as procissões (ROSA: 1694, p. 5). A falta de participantes para as procissões, e o consequente desarranjo das práticas devocionais coletivas é um indício da pestilência que não pode ser ignorado facilmente. Tal circunstância se faz ainda mais reveladora diante da proliferação de templos e atos públicos de devoção em Pernambuco nos anos finais do século XVII (ANDRADE: 1969, p. 76-77, MELLO: 2003, p. 103-128), comportamento que pode ser ao menos parcialmente reflexo de uma tentativa de abrandar a ira da justiça divina, entendida entre a população como uma das causas da epidemia, se não a principal delas.

O medo da morte também desorganizava a devoção de outras formas. Os vivos passaram a abrir mão de práticas que tinham como sagradas, como os ritos funerários e de bem-morrer.

O testemunho do padre Inácio retrata o descaso para com os defuntos durante a fase mais intensa da epidemia: as pessoas “[...] não faziam mais que lançá-los da tumba na portaria da Congregação para que os padres os enterrassem” (MELLO: 1984, p. 100). Isso se justificava em parte por causa da percepção de que a peste estava nos cadáveres e se espalhava a partir deles. Saíam então os defuntos da posição de respeito que ocupavam nos ritos funerários e passavam a ser objetos de temor.

Consta também na crônica dos oratorianos outra narrativa reveladora da reação pública diante da epidemia. Ao tratar dos feitos do padre João Duarte do Sacramento, fundador do Oratório de Pernambuco, consta que

[...] pregando o Juízo no primeiro Domingo do Advento, mais com lágrimas do que com palavras, disse do púlpito ao auditório: esta é mui toscamente pintada a formidável tragédia do dia do Juízo; venham todos à tarde ouvir a explicação da sentença do Supremo Juiz, porque antes de muitos dias quase todos os que estamos nesta Igreja iremos ouvir a nossa sentença ao Seu Tribunal.

A comoção que isto fez no auditório foi muito grande, mas logo se experimentou que o Padre falara com espírito profético, porque logo os males se começaram a atear com tal fúria, que havia dia em que morriam mais de vinte pessoas (MELLO: 1984, p. 100).

Sendo o primeiro domingo do advento o quarto antes da véspera de natal, percebe-se como a pregação do padre

Sacramento deve ter atingido os fiéis — ela se deu bem no momento em que se iniciava a epidemia, portanto menos de um mês antes do período de intensa mortandade no Recife. O próprio padre Sacramento foi um dos que sucumbiram nessa explosão epidêmica, falecendo em 10 de janeiro de 1686. Mais um elemento a reforçar o temor público diante dos males.

Percebe-se que a trama dos elementos culturais que informavam as sensibilidades relacionadas à peste começa a se adensar. A um temor visceral e imediato diante da possibilidade da morte iminente associa-se também a carga do discurso religioso, com seu paralelo entre a chegada dos males e a escatologia bíblica. Por outro lado, às sensibilidades da consciência cristã se sobrepunham tanto o pavor causado pela epidemia quanto sua contraparte, o ímpeto de sobrevivência, que impelia ao máximo afastamento possível do lugar da peste e dos veículos do contágio.

Mas a totalidade do temor causado pela epidemia não pode ser plenamente compreendido observando somente o medo da morte. Como a produção cultural da época sobre o tema indica, entendia-se que a peste não era um fenômeno isolado. Assim, cabe analisar os demais temores que os males inspiraram.

A PESTE NUNCA VEM SÓ

Vimos que um dos efeitos mais imediatos da epidemia dos males no Recife foi o esvaziamento populacional. Mas os problemas que se abateram no local não pararam por aí. À circunstância excepcional da epidemia se aliaram outras mais corriqueiras, embora não menos atemorizantes.

Por um lado, graças a um período de seca e ao isolamento imposto pelas povoações vizinhas durante o primeiro surto da

peste, houve desabastecimento alimentício no Recife (GAMA: 1848, p. 27, MELLO: 2003, p. 112). Embora crises de abastecimento fossem um fenômeno relativamente recorrente no Recife, associada essa ao despovoamento, fica clara a crise de subsistência enfrentada pelo povoado. Não bastasse então o medo de morrer pela doença, pairava também a possibilidade de padecer de fome.

Por outro lado, a situação no Recife era agravada também por ameaças de instabilidade social, econômica e política. Em 1685, iniciava-se o governo de João da Cunha Souto Maior³, marcado não somente pela epidemia propriamente dita, mas também por fortes quedas no preço do açúcar, ataques de piratas em Pernambuco e ensaios de rebelião na Vila do Penedo. Mas, mais que tudo isso, Souto Maior deixou o governo com a reputação de ter dado espaço a extremos de desmandos e violência (MELLO: 2003, p. 61-68).

Tal memória política foi rapidamente ligada à emergência dos males. Associação coerente, considerando que fazia parte do arcabouço cultural da peste a noção de que seu surgimento era consequência de conflitos violentos, cujo caráter pecaminoso provocava a punição divina (CZERESNIA: 1997, p. 41). Rosa faz ecoa tal ideia (ROSA: 1694, p. 3), e testemunho similar traz Gregório Varela Pereira em obra de 1690. Ao tratar dos males, diz que:

Achava-se a terra tão inficionada de soberbas e violentas mortes à espingarda, pelo estado miserável em que a havia deixado o governo de João da Cunha Souto Maior [...] nele e logo com ele entraram aquelas tão cruéis calamidades, que por pecados foi Nosso Senhor servido castigar a

3 Governador de Pernambuco entre 13 de maio de 1685 e 29 de junho de 1688.

terra com o açoite do cruel contágio [...] em que morreram milhares de almas [...] (MELLO:1979, p. 260).

Mas não era só a violência interna que atemorizava os habitantes do Recife. No começo da década de 1680 se iniciou o conflito que viria a ser conhecido como Guerra dos Bárbaros, que opôs os Tapuia da nação Janduí, a uma coalizão que continha forças de Pernambuco, fazendo do povo dessa capitania inimigo dos Janduí. Emergiu então o temor de que os nativos aproveitassem a oportunidade para atacar e conquistar um Recife cuja população encontrava-se fragilizada e reduzida (ROSA: 1694, p. 5). Um medo que, se não se concretizou, não era por isso menos real.

Assim, na trama dos medos perpassados pela peste associavam-se os temores da morte, da fome, das agressões dos poderosos, dos ataques indígenas e da ira divina. A peste surge, portanto, como fator de desorganização social e intensificação de pressões geradas por outros fenômenos. Para completar tal panorama e melhor dimensionar os efeitos sociais de tais temores, no entanto, há ainda que se considerar questões de ordem política.

De fato, a peste foi um elemento de tensionamento em um contexto que opunha há algumas décadas a elite açucareira que ocupava os cargos do oficialato da Câmara de Olinda, os mercadores do Recife e os governadores nomeados pela Coroa (MELLO: 2003).

O governo de D. Antônio Félix Machado (1690-1693) é um período privilegiado para observar os efeitos dos males na política, já que ele foi o único representante da Coroa a envolver-se ativamente em demandas que surgiram ou se desenvolveram em função da epidemia. Em particular, transparece na comunicação política de Montebelo um temor diferente dos vistos até então.

Em 1690, frustrado em suas pretensões de consolidar poder e exercer autoridade sobre a capitania (MELLO: 2003, p. 81), Montebelo voltou-se à última zona de influência que lhe restava: o Recife. À época, já reduzida a mortandade, uma das preocupações expressas pelo marquês se devia ao fato de que os momentos de recrudescimento da pestilência coincidiam com a chegada das frotas mercantis anuais ao porto do Recife (ROSA: 1694, Carta do Marquez de Montebello, governador de Pernambuco ao Autor).

O problema apresentado por tal circunstância era duplo: por um lado, D. Antônio Félix havia se alinhado politicamente aos mercadores do povoado portuário; por outro, não interessava a ele ter sua carreira manchada pelo governo de “um São Tomé”, tal como temia que a capitania se tornasse conhecida (e mal afamada⁴) graças à percepção pública do alastramento dos males (ROSA: 1694, Carta do Marquez de Montebello, governador de Pernambuco ao Autor). O temor era, então, que se o Recife ficasse conhecido como um “lugar da peste”, as frotas passassem a evitar o porto e a mercancia que lá se desenvolvia definhasse.

Assim, os receios de cunho político-econômico de Montebelo o impeliam a agir para erradicar a doença. O governador organizou então uma série de medidas públicas que considerava necessárias para tanto. E para garantir sua exequibilidade, o marquês enviou, em maio de 1691, uma carta à Câmara de Olinda com uma proposta de custeio da campanha (BNP, PBA, Cód. 239, fl. 326-333). No entanto, dada a hostilidade então estabelecida entre ele e os oficiais da Câmara, a proposta

4 A má reputação do porto africano se devia a ser tido entre europeus como lugar dotado de fatores climáticos causadores de doenças (ANDRADE: 1969, p. 41-42, 154).

foi recusada sob a alegação de que a despesa não poderia ser feita sem autorização real (BNP, PBA, Cód. 239, fl. 326).

A resposta de Montebelo, em carta endereçada ao rei, consistiu em uma denúncia: afirmou que o senado da Câmara teria se negado a custear a campanha por intentar que a peste reduzisse o Recife à insignificância, para direcionar a Olinda o fluxo comercial que então seguia para o povoado portuário. Manobra tornada ainda mais clara, acusava D. Antônio Félix, graças ao projeto dos senadores de construir um porto em Olinda (MS. 21.000, fl. 111-113).

Montebelo buscou então viabilizar sua campanha por conta própria. Financiada por meio de doações, na sua maior parte de comerciantes do Recife, o marquês publicou entre 29 e 30 de maio de 1691 quatro bandos relativos às medidas preventivas contra os males, que fez cumprir rigorosamente — e com aparente sucesso, considerando sua afirmação de que não houve vítimas dos males no Recife em 1693. Tal informação foi corroborada pelos médicos Rosa e Gama, que indicaram ainda poucos sinais da pestilência em 1694 (AHU_CU_015, Cx. 17, D. 1685, fl. 12-16).

Mesmo que viesse a ressurgir a partir de meados de 1695, ao menos por alguns anos parecera controlada a peste dos males e seus temores. A ausência de relatos desde então indica que pelo menos esses últimos parecem ter sido superados, ou pelo menos mitigados à medida que a doença passava a fazer parte dos desafios do cotidiano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Até aqui pudemos observar a carga atemorizante do arcabouço cultural da peste. Podemos, no entanto, considerar outra faceta, que mostra que símbolos de medo podem ter também

uma face alentadora. Como exemplo, a partir do testemunho de Gregório Pereira e do sermão do padre Sacramento se depreende que a religiosidade cristã adiciona o temor da ira divina à trama dos medos inspirados pela peste. Interessa perceber, porém, que tal noção tem também papel afirmador: por meio das procissões e outros atos de devoção, o discurso e as práticas religiosas abrem um espaço de agência para os fieis em uma situação que, de outra forma, negava-lhes capacidade de reação.

As múltiplas crises geradas ou intensificadas pela peste também criaram oportunidades para que as reações de temor fossem manejadas em favor da construção de reputações e trajetórias pessoais. Se o medo levou a maior parte dos religiosos do Recife a fugir, por outro lado deu ao padre Inácio a oportunidade de exortar a bravura dos oratorianos em sua crônica. Em particular, se sobressai a exaltação da memória do padre Sacramento, louvado por sua atitude sacrificial e beatífica diante da peste e dos apestados, o que ressalta suas virtudes cristãs.

Do mesmo modo, a partir dos receios mobilizados por Montebelo em sua comunicação, é possível observar como os males e as tentativas de manejá-los encaixaram-se em tentativas de avançar projetos políticos. Diante de um cenário em que a peste aparecia como ameaça e como recurso, o marquês representou o que estava em jogo na sua disputa com a Câmara de Olinda como nada menos que o futuro do povoado do Recife, sua salvação ou destruição. Os males surgem nas cartas de Montebelo como fonte de um receio que lhe serviu de elemento retórico reiterado em sua comunicação.

A peste gerou também uma oportunidade de afirmação de autoridade para D. Antônio Félix. Por meio de sua campanha de prevenção dos males, ele passou a exercer controle sobre o Recife. O medo da destruição do povoado — em múltiplas acepções —, foi uma das principais justificativas para tal exercício de poder.

Vimos aqui formas de temer que se desenvolveram sob a peste dos males, bem como diferentes expressões de tais medos. Essa análise nos mostra como a categoria do medo pode falar também dos séculos de elaboração contínua de uma memória cultural, e como ela se entremeia e relaciona com as questões relevantes para cada momento em que se faz presente. Ressaltam-se, assim, tanto as continuidades quanto as especificidades dos fenômenos e práticas culturais, políticas e ideológicas que se desenrolavam no Recife em tempos de peste ao final do século XVII.

REFERÊNCIAS

Fontes impressas

- GAMA, J. B. F. *Memorias historicas da provincia de Pernambuco: precedidas de um ensaio topographico-historico, dedicadas aos Illustrissimos, e Excellentissimos senhores Barão da Boa-Vista e Barão de Suassuna*. Tomo IV. Pernambuco. Na Typographia de M. F. de Faria, 1848. Disponível em: <<https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221727>>. Acesso 20/06/2019.
- Notícias que dão os padres da Congregação de Pernambuco acerca de sua congregação desde a sua ereção. Apud MELLO, José Antonio Gonçalves de. A Congregação de São Felipe Neri em Pernambuco. In: *Revista do Instituto Arqueológico Histórico e Geográfico Pernambucano*, vol. 57, pp. 45-143, 1984. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetailheObraForm.do?select_action=&co_obra=41704>. Acesso 23/11/2019.
- PEREIRA, G. V. B. Breve Compêndio do que vai Obrando Neste Governo de Pernambuco o Senhor Antonio Luís Gonçalves

da Câmara Coutinho. Apud MELLO, José Antônio Gonçalves de. Pernambuco ao Tempo do Governador Câmara Coutinho (1689-1690). In: *Revista do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico Pernambucano*. Vol. LI, pp. 257-300, 1979. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=41695>. Acesso 10/09/2019.

PIMENTA, M. D. *Noticias do que he o achaque do bicho: diffiniçam do seu crestame[n]to, subimento corrupção, sinaes, & cura até, o quinto grao, ou intensaõ delle, suas differenças, & co[m]plicaços, com que se ajunta*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1707. Disponível em: <<https://archive.org/details/noticiasdoquehe-o00pime/page/n1>>. Acesso 12/01/2019.

ROSA, J. F. *Trattado unico da constituiçam pestilencial de Pernambuco offerecido a El Rey N. S. por ser servido ordenar por seu governador aos Medicos da America, que assistem onde ha este contagio, que o compusessem para se conferirem pelos Coripheos da Medicina aos dictames com que he trattada esta pestilencial febre*. Lisboa: Officina de Miguel Manescal, 1694. Disponível em: <<https://archive.org/details/trattadounicodac00rosa/page/n1>>. Acesso 08/07/2017.

Manuscritos

Carta do [governador da capitania de Pernambuco], Caetano de Melo de Castro, ao rei [D. Pedro II], sobre as doenças motivadas pelas chuvas e a necessidade de sepulturas para os mortos. Anexos: 6 docs. AHU_CU_015, Cx. 17, D. 1685.

Cartas d'El Rey N[osso] S[enhor] D[om] Pedro 2.º Vindas na frota do anno d'1690. Para o G[overnad]or de Pern[ambuc]o D[om] Ant[oni]o Felix Machado D'Silva e Castro do seo Conc[elh]o e Marquês de Monte Bello. British library, Manuscripts. MS. 21.000.

Bibliografia

- ANDRADE, G. O. *Montebelo, os males e os mascates*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 1969.
- COHN, S. K. *Cultures of plague: medical thinking at the end of the Renaissance*. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- CONSTANT, B. M. M. *Dos vermes aos astros: saber, poder e disputas pela arte de curar durante a epidemia dos males em Pernambuco (séculos XVII-XVIII)*. 207 fl. Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. 2020.
- CZERESNIA, D. *Do contágio à transmissão: ciência e cultura na gênese do conhecimento epidemiológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1997.
- DELUMEAU, J. *História do medo no Ocidente 1300-1800: uma cidade sitiada*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- MELLO, E. C. *A fronda dos mazombos: nobres contra mascates, Pernambuco, 1666-1715*. 3.ª ed. São Paulo: Editora 34, 2003.

CAPÍTULO 3

Eurípides para além do binarismo de gênero: as contribuições do estudo das emoções e sensibilidades

Brian Gordon Lutalo Kibuuka

Departamento de Ciências Humanas e Filosofia
Universidade Estadual de Feira de Santana
bglkibuuka@gmail.com

A investigação de gênero dedicada à Atenas clássica, especialmente ao teatro grego em geral, e às tragédias de Eurípides em particular, recorre muitas vezes ao expediente do binarismo de gênero, à divisão eventualmente acrítica das identidades de gênero entre o feminino e o masculino. Estudos sobre as masculinidades e feminilidades se somam às muitas investigações feitas em torno desses polos, e destacam o androcentrismo, o falocentrismo e outros 'ismos' que são elencados no afã de traduzir os mecanismos em ação no

estabelecimento, manutenção e incremento da desigualdade de gênero na Grécia antiga.

O binarismo de gênero, ainda que prevaleça na documentação e nas pesquisas, não é a única estância que compreende todas as ‘performances’ de gênero. A diversidade de gênero, mesmo que silenciada, minoritária, marginal, está sugerida na norma que procura discipliná-la, e em atestações que escapam ao controle muitas vezes silencioso do registro de suas práticas. A filiação dos que comunicam as assimetrias em termos de divisões e normatividades binárias (masculino-feminino) é uma pista para que se considere seriamente a necessidade de adotar uma desconfiança crítica, voltada e aplicada aos discursos da documentação comumente analisada. Afinal, ela foi produzida por autores identificados em seu contexto como homens, os quais encampam motivações masculinas e se dirigiram a um público que subscrevia e tinha a expectativa de um conteúdo patriarcal, androcêntrico (WINKLER: 1992, p. 174).

As evidências e as inevidências que se sugerem quando são considerados com maior detença os documentos, e as vozes neles marginalizadas, proporcionam a relativização das assimetrias e do androcentrismo em práticas sociais específicas que dão indícios de que a categoria ‘gênero’ é muito mais complexa do que o binarismo quer fazer crer (CHAVEZ & WINGFIELD: 2018, p. 185-197). E um dos caminhos para a análise da diversidade de ‘performances’ de gênero, e da ineficácia dos estereótipos binários é o estudo das emoções e sensibilidades.

EMOÇÕES E SENSIBILIDADES DE GÊNERO: PRESSUPOSIÇÕES TEÓRICAS E CONSIDERAÇÃO DA INTERSECCIONALIDADE

Houve, nos últimos 20 anos, um interesse crescente na história das emoções e das sensibilidades nas ciências humanas em geral, e na História em particular. A premissa desse campo de investigação é o reconhecimento de que as emoções são importantes na construção da História – e de fato, elas são. Mas o lugar das emoções e sensibilidades foi muitas vezes negligenciado, e abordá-las enseja novos olhares e o enfrentamento dos limites da pesquisa desenvolvida até então. O programa proposto por Lucien Febvre (1992, p. 207-220), de uma história da vida emocional, influenciou os desenvolvimentos que culminaram nas contribuições de Stearns (STEARNS & STEARNS: 1985, p. 813-836; LEWIS & STEARNS: 1998), Reddy (2001), Bourke (2003, p. 111-133), Confinio (2014), Jaeger (1999), Jensen (2017), Pampller (2015) entre outros, os quais fizeram com que a investigação sobre as emoções e sensibilidades dedicada a diferentes espacialidades e temporalidades avançasse e se sedimentasse, estabelecendo assim, em linhas gerais, importantes referenciais teórico-metodológicos que norteiam a pesquisa.

A investigação das emoções e sensibilidades a partir de documentos supérstites provenientes da antiguidade proporcionaram, no passado recente, alguns desenvolvimentos e contribuições para o campo dos estudos de gênero, mas sem uma consideração mais profunda das intersecções, muito menos da necessidade de reconhecimento dos discursos que rompem com o binarismo de gênero que normatiza os documentos supérstites. Por exemplo: a análise da gramática das emoções masculinas e femininas para a identificação e análise das ‘performances’ de gênero, proposta por John J. Winkler (1990),

considera as emoções, sem, contudo, submeter à análise os filtros normativos que orientam os discursos que as carregam. O capítulo final da primeira parte da obra de Winkler, dedicada à masculinidade no mundo grego antigo, tem por título “*The constraints of desire*”, e propõe uma interpretação psicanalítica de antigos feitiços eróticos mágicos a partir do estado psicológico dos usuários da magia, especialmente masculinos. Não há, porém, observações criteriosas do ponto de vista étnico ou de classe – nem uma tentativa de questionar o binarismo de gênero.

As obras que se seguiram mantiveram a abordagem binária: a análise da interrelação entre gênero e emoção na antiguidade desde a poesia homérica, proposta por Koziak (1999, p. 1068-1091); o importante estudo sobre emoções embreadoras de rivalidades e agônias apresentado por Konstan e Rutter (2003); a investigação da biologização do desejo e da gramática das emoções entre homens e mulheres, especialmente da raiva, estudada por Harris (2004); as correlações entre gênero, rito religioso e poder, analisadas por Sternberg (2005); e o influente estudo das emoções organizado por Konstan (2006), que perpassa emoções como raiva, satisfação, vergonha, inveja, indignação, medo, gratidão, amor, ódio, pena, ciúme e luto. Todos os estudos citados abordam o gênero subscrevendo normatividades e ignorando em maior ou menor monta as intersecções, subscrevendo o binarismo de gênero.

A possibilidade de pistas para a análise do atravessamento das fronteiras normativas de gênero aparece no volume publicado sob a edição de Dana LaCourse Munteanu (2011), que reuniu dez artigos, nove sobre expressões literárias de emoção, e um sobre representações imagéticas. Os textos de Cairns, Wissman, e Dutsch e Konstan dão os indícios de emoções em dramas gregos, que se mesclam aos gêneros identificados e apontam para a dissoluções eventual das fronteiras

de gênero, sem, contudo, encetar a discussão sobre os limites dos estereótipos e seus reflexos nas emoções. A mesma lacuna pode ser notada nas contribuições de Chaniotes (2012), Sanders (2014), Eidinow (2015), e na obra coletiva editada por Alexiou e Cairns (2017).

É necessário observar, portanto, as emoções na antiguidade através das lentes das ‘performances’ de gêneros excluídas da abordagem binária de gênero: interessam, tanto quanto o estudo das feminilidades e masculinidades, os travestimentos em todas as suas manifestações. As emoções e sensibilidades são caminhos adequados para a identificação de ‘performances’ de gênero que desafiam o esquema binário, e cujas implicações políticas, sociais, econômicas, sexuais estão expressas nos documentos, constituindo um ponto de observação e análise interseccional. Para evidenciar isso, passa-se à breve análise das emoções e sensibilidades em três textos selecionados de *Bacantes* de Eurípidés.

EXEMPLOS DE TRAVESTIMENTOS EM BACANTES: AS EVIDÊNCIAS DAS EMOÇÕES E SENSIBILIDADES

Bacantes, peça de Eurípidés encenada após a sua morte, entre 407 e 406 a.C., é uma tragédia sobre Dioniso. O enredo se passa em Tebas, local de nascimento do deus, e a ação principal diz respeito à recusa de acolhimento de Dioniso pelo rei Penteu. O coro da peça é formado por mênades estrangeiras. Quem as conduz em cena é Dioniso, que planeja um castigo de desajuste, de subversão das emoções dos membros da família real tebana: loucura, condução em êxtase para as montanhas, danças em frenesi, consumo de vinho para potencializar as emoções, despedaçamento de animais e consumo de carne crua são consequências de sua presença no território. Penteu,

filho de Agave, que, por sua vez, está enlouquecida por Dioniso, diz querer manter a ordem afetiva e emocional das mulheres, segundo as prescrições para seu gênero, evitando que elas façam orgias sexuais. Dioniso está em cena como um belo jovem estrangeiro de longos cachos loiros e modos efeminados, e a sua beleza e discurso movem os afetos de Penteu, cujo desígnio é observar o que fazem as mulheres sob êxtase.

O texto a seguir pertence ao primeiro episódio que tem em cena Tirésias e Cadmo vestidos de bacantes. Eles se dirigem à montanha para adorar Dioniso. Penteu, o jovem rei de Tebas, tenta detê-los. No texto, Tirésias identifica qual é o “desejo” de Dioniso e se compromete a satisfazê-lo:

Τειρεσίας

*ἔρεϊ τις ὡς τὸ γῆρας οὐκ αἰσχύνομαι,
μέλλων χορεύειν κρᾶτα κισσώσας ἐμόν;
οὐ γὰρ διήρηχ' ὁ θεός, οὔτε τὸν νέον
εἰ χρὴ χορεύειν οὔτε τὸν γεραίτερον,
ἀλλ' ἐξ ἀπάντων βούλεται τιμὰς ἔχειν
κοινὰς, διαριθμῶν δ' οὐδέν' αὔξεσθαι θέλει.*

Tirésias

Alguém pergunta como não me envergonho da velhice,
estando a ponto de dançar com minha cabeça coberta de
[hera.

Pois deus não faz distinção, nem dos jovens,
se é necessário dançar, nem dos mais velhos,
mas de todos deseja ter honras
comuns, sendo reconhecido por cada um, não almeja
crescer (Eur., *Bacch.* 204-209, grifos meus).

O texto destacado acima (verso 208) utiliza o verbo βούλομαι [*boúloomai*], que significa decidir, deliberar, desejar,

querer. Esse verbo de deliberação só tem forma médio-passiva (o verbo é depoente), o que indica que a ação ou deliberação é feita sobre si mesmo. O verbo, tem por objeto – uma oração subordinada objetiva com infinitivo, cujo objeto direto é o vocábulo τιμή [*timē*], cujo significado é honra, oferta, valor, adoração. O termo τιμή alude ao que Dioniso deseja: ter honra, receber adoração, ter ou receber valor (verso 208). O campo das ambições divinas justifica, portanto, as rupturas que a masculinidade de Tirésias sofrerá. Logo, está-se aqui em um mundo de fronteiras elididas ou tênues entre o divino e o humano, com trânsito de emoções e sensibilidades de um lado a outro. A ruptura da ‘performance’ de gênero neste texto é geracional: o desígnio divino, invadindo a dimensão humana, subverte e demole as diferenças etárias, tornando quem tem piedade religiosa (em grego, [θεο]σέβεια [(*theo*)*sébeia*]) alguém capaz de ultrapassar as expectativas geracionais em sua ‘performance’ de gênero. Tirésias, o idoso, dança como um jovem.

O texto constrói uma psicologia da divindade, com efeitos de anulação das convenções sociais, cujas implicações concretas nas ‘performances’ e, em seguida, nas relações sociais do cultuante idoso são notáveis. A dança e os adereços do idoso causam o desmantelamento de sua identificação de gênero e das expectativas de ‘performance’ que o entorno tinha sobre ele. Danças e heras na cabeça deveriam “provocar vergonha” em Tirésias – emprega-se no texto um verbo grego que denota um sentimento: αἰσχύνομαι [*aischýnomai*] – na voz média, ele significa ter vergonha de si mesmo. Sim: Tirésias informa a audiência que aquilo que se espera dos idosos é que eles sintam vergonha de fazer a mesma ‘performance’ de jovens: uma emoção esperada, designada, prescrita. A quebra das expectativas quanto às emoções prescritas provoca o questionamento das ações do idoso transgressor da normatividade: o texto utiliza

a construção ἐρεῖ τις [*ereî tis*], “alguém pergunta”. Portanto, os três eixos emocionais/afetivos esperados estão distribuídos nos três verbos: ἐρεῖ, αἰσχύνομαι e βούλεται.

O primeiro texto mostra a ‘performance’ de gênero fora do estereótipo. Porém, há também o repúdio parcial do travestimento, da ‘performance’ de gênero que rompe com as fronteiras entre masculino e feminino estabelecidas na norma de gênero binária. O segundo texto selecionado é um fragmento de uma esticomitia que pertence ao terceiro episódio, o qual está dividido em três partes. O texto pertence à terceira cena, em que Penteu transparece o desejo de espionar as bacantes, e Dioniso convence-o a se vestir como elas (versos 787-861). A ideia do travestimento provoca em Penteu *vergonha*:

Πενθεύς
τί δὴ τόδ’; ἐς γυναῖκας ἐξ ἀνδρὸς τελῶ;
Διόνυσος
μή σε κτάνωσιν, ἦν ἀνήρ ὀφθῆς ἐκεῖ.
Πενθεύς
εὖ γ’ εἶπας αὖ τόδ’ : ὡς τις εἶ πάλαι σοφός.
Διόνυσος
Διόνυσος ἡμᾶς ἐξεμούσωσεν τάδε.
Πενθεύς
πῶς οὖν γένοιτ’ ἂν ἄ σύ με νουθετεῖς καλῶς;
Διόνυσος
ἐγὼ στελῶ σε δωμάτων ἔσω μολῶν.
Πενθεύς
τίνα στολήν; ἢ θῆλυν; ἀλλ’ αἰδῶς μ’ ἔχει.

Penteu
O que é isso? Devo me tornar de homem, mulher?
Dioniso
Para que não te matem, se tu fores visto lá como homem.

Penteu

Mais uma vez tu falas corretamente: quão sábio tu tens sido o tempo todo!

Dioniso

Dioniso me ensinou completamente essas coisas.

Penteu

Como o teu conselho para mim pode ser bem realizado?

Dioniso

Eu vou entrar e te vestir.

Penteu

Com que roupa? De fêmea? Mas tenho vergonha (Eur., *Bacch.* 822-828, grifos meus).

Há, no texto, uma exigência de travestimento. Dioniso é, para Penteu, um jovem estrangeiro efeminado que sabe como acessar as mênades, entre as quais estão as parentes do rei. E a exigência informada por Dioniso para ter acesso a elas é se identificar com aquelas mulheres, travestindo-se. A reação de Penteu, o rei, envolve códigos de gênero e interseccionais relacionados à objeção tipificada no substantivo αἰδώς [*aidōs*] (vergonha, respeito, temor, reverência). A polissemia do termo auxilia na construção do sentido do texto trágico: o termo designa a honra masculina (Hom., *Il.* 15.561), a moderação (Pind., *Ol.* 13.115); a vergonha e o escândalo (Hom., *Il.* 5.787) ligados à dignidade ou majestade (HH 2.214) – sendo inerente ao termo o sentimento negativo diante da convivência relacional em posição de inadequação. Logo, ao se afastar da masculinidade, Penteu se afasta de sua imagem pública de moderação, de sua realeza (que é, por si, masculina) e de sua possibilidade de reconhecimento público, por causa do rebaixamento de sua dignidade. O sustentáculo de sua posição de homem e rei passa pelo afastamento da imoderação, o que funda o dilema: de um lado, querer vestir-se de mulher para ver as mênades; de

outro, querer manter a masculinidade intacta, sem a mácula do *cross-dressing*.

O terceiro texto representa o desfecho do travestimento, que aponta para a satisfação do coro, que, na tragédia, é de ménades estrangeiras. Ele foi extraído do quinto estásimo, que é uma canção de triunfo cantada pelo coro, exaltando o castigo recebido por Penteu. O início do canto é alegre, mas à medida que o tema migra de Penteu para Agave, a canção assume texturas de horror.

Χορός

ἀναχορεύσωμεν Βάκχιον,
ἀναβοάσωμεν ξυμφορὰν
τὰν τοῦ δράκοντος Πενθέος ἐκγενέτα:
ὄς τὰν θηλυγενῆ στολὰν
νάρθηκά τε, πιστὸν Ἴιδαν,
ἔλαβεν εὐθυρσον,
ταῦρον προηγητῆρα συμφορᾶς ἔχων.

Coro

Vamos honrar Baco com a dança,
vamos gritar pelo que aconteceu
Penteu, descendente da serpente,
que vestiu o traje feminino [*thelygenē*]
o Hades é certo
porta belo tirso
e um touro a guiar a sua calamidade (Eur., *Bacch.* 1153-1159).

Nesta parte da tragédia, o coro informa que o dilema emocional de Penteu teve como desfecho a adoção de vestimentas femininas. Então, o coro dança e grita – manifestações de seu frenesi que é performado enquanto é anunciado.

A intensificação do fervor báquico diante do travestimento (verso 1156), da morte (verso 1157) e da condução à morte (verso 1159) corresponde a três estágios relacionados a Penteu, os quais são previamente celebrados pelo coro. Logo, as emoções antecipam os efeitos dos atos para quem sabe qual será o desfecho dos eventos.

O recorte interseccional das emoções auxilia a compreender a cegueira trágica e o desfecho terrível de Penteu – a sua morte. Ele é, no íntimo, obcecado por mulheres e por jovens (versos 362-365, 396-397, 824), um *voyeur* oculto. Sua intenção declarada é de manter em ordem as mulheres, conservando-as em domínio oikiáde. Mas para fazê-lo, ele deseja ver o que elas estão fazendo em êxtase. Ele quer ver como elas se comportam sob o poder de Dioniso, especialmente como fazem amor (versos 815-816), além de várias outras curiosidades da imaginação fluida e fértil de Penteu (versos 222-223; 237-238; 260-261; 353-354; 487; 957). Não é apenas o zelo pela ordem que o leva a se travestir em cena: ele ultrapassa as suas restrições (verso 689) porque está implicado em sua pulsão. O ânimo dobre de Penteu, que ora não quer se travestir, ora quer, envolve vergonha e desejo (versos 709-710). É o propósito de Dioniso desmascarar Penteu, fazer com que todos conheçam a faceta que ele esconde (versos 722-723): alguém capaz de fazer o que condena, agindo como as mulheres (versos 783-788) que ele critica, mas depois imita.

O desfecho diante da ‘performance’ de gênero de Penteu é a morte. Ela não está relacionada apenas à rejeição de Dioniso: ela também se relaciona ao ocultamento de suas emoções, afetos e sensibilidades em nome da masculinidade normativa. À medida que se desvela quem é Penteu, ele se aproxima da morte por não disciplinar os afetos pelo rito, mas por fingi-los pela dissimulação – dissimulação que todo o coro sabe como vai terminar, previamente.

CONCLUSÃO: UMA SÍNTESE DAS CONTRIBUIÇÕES DA ANÁLISE DAS EMOÇÕES E SENSIBILIDADES

O que é possível vislumbrar em *Bacantes* é a operação de rupturas com os estereótipos de gênero e até mesmo com as fronteiras binárias. Primeiro, Tirésias se traveste em homem jovem, movido pelo desejo de Dioniso. Em seguida, destacou-se como Penteu recebe as consequências de suas emoções masculinas dissimuladas, com feminilidades inerentes não purgadas por meio da catarse dionisiaca. A tragédia informa indiretamente que o fundamento das assimetrias de gênero, de classe, de função, e etárias se assenta sob o purgar eventual das pulsões, a catarse das emoções. Não se trata apenas de rejeitar ou aceitar Dioniso: a condição de manutenção da ordem binária assimétrica se dá não no contato com a divindade, ou no auxílio dela para dissimular os afetos, mas na manifestação sincera das emoções, afetos e sensibilidades, ainda que mediante a ruptura com a masculinidade (ou com a feminilidade) normativa.

REFERÊNCIAS

- BOURKE, J. Fear and anxiety: writing about emotion in modern History. *History Workshop Journal* 55, p. 111-133, 2003.
- CAIRNS, D.; ALEXIOU, M. (eds.). *Greek laughter and tears: Antiquity and after*. Edimburgo: Edinburgh University Press, 2017.
- CHANIOTES, A. (ed.). *Unveiling emotions: sources and methods for the study of emotions in the Greek World*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2012.
- CHAVEZ, K.; WINGFIELD, A. H. "Racializing gendered interactions" In: RISMAN, B. J.; FROYUM, C.; SCARBOROUGH, W.

- J. (eds.). *Handbook of the sociology of gender*. 2 ed. New York: Springer Press, 2018, p. 185-197.
- CONFINO, A. *A world without jews: the nazi imagination from persecution to genocide*. New Haven: Yale University Press, 2014.
- EIDINOW, E. *Envy, poison, and death: women on trial in classical Athens*. Oxford: OUP, 2015.
- FEBVRE, L. "Une vue d'ensemble: Histoire et Psychologie". In: TOUSSAINT, R.; SIMONET, J.-M. (eds.). *Combats pour l'Histoire*. Paris: Armand Colin, 1992 [1938], p. 207-220.
- HARRIS, W. V. *Restraining rage: The ideology of anger control in classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- JAEGER, C. S. *Ennobling love: in search of a lost sensibility*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- JENSEN, U. *Zornpolitik*. Berlim: Suhrkamp, 2017.
- KONSTAN, D. *The emotions of the ancient greeks. Studies in Aristotle and classical literature*. Toronto: University of Toronto Press, 2006.
- KONSTAN, D.; RUTTER, N. (eds.). *Envy, spite and jealousy: the rivalrous emotions in ancient Greece*. Edimburgo: Edinburgh 2003.
- KOZIAK, B. Homeric Thumos: the early history of gender, emotion and politics. *The Journal of Politics* 61 (4), p. 1068-1091, 1999.
- LEWIS, J.; STEARNS, P. N. (eds.). *An emotional history of the United States*. New York: New York University Press, 1998.
- MUNTEANU, D. L. (ed.). *Emotion, genre and gender in classical Antiquity*. Londres, Nova York: Bloomsbury Academic, 2011.
- PLAMPER, J. *The history of emotions: an introduction*. Oxford: OUP, 2015.
- PRÊTRE, C. (ed.). *Le donateur, l'offrande et la déesse. Systèmes votifs dans les sanctuaires de déesses du monde grec*. ACTES DU 31e COLLOQUE INTERNACIONAL ORGANISÉ PAR L'UMR HALMALPEL (Université Charles de Gaule/Lille 3, 13-15 décembre 2007). Liège: Presses universitaires de Liège, 2009, p. 51-68.

- REDDY, W. M. *The navigation of feeling: a framework for the history of emotions*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- RISMAN, B. J.; FROYUM, C.; SCARBOROUGH, W. J. (eds.). *Handbook of the sociology of gender*. 2 ed. New York: Springer Press, 2018, p. 185-197.
- SANDERS, E. *Envy and jealousy in classical Athens: a socio-psychological approach*. *Emotions of the Past*. Oxford: OUP, 2014.
- STEARNS, P. N.; STEARNS, C. Z. Emotionology: clarifying the history of emotions and emotional standards. *American Historical Review* 90 (4), p. 813-836, 1985.
- STERNBERG, R. H. (ed.). *Pity and power in ancient Athens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- TOUSSAINT, R.; SIMONET, J.-M. (eds.). *Combats pour l'Histoire*. Paris: Armand Colin, 1992.
- WINKLER, John J. *The constraints of desire: the anthropology of sex and gender in ancient Greece*. New York: Routledge, 1990.
- WINKLER, John J. "Laying down the law: the oversight of men's sexual behavior in classical Athens". In: HALPERIN, D. M.; ZEITLIN, F. I.; WINKLER, J. J. (eds.). *Before sexuality: the construction of erotic experience in the ancient greek world*. Princeton: Princeton UP, 1992, p. 171-209.

CAPÍTULO 4

Os limites da tolerância religiosa em Erasmo de Roterdã

Caio Affonso Leone

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
caff.leone@hotmail.com

Erasmo de Roterdã (1466-1536) sagrou-se ainda em vida um autor inescapável em ao menos dois ramos dos saberes humanistas: a renovação dos *bonae literae* pelo estudo das línguas e autores clássicos e a renovação da fé via erudição filológica bíblica e patrística. Mesmo não tendo poupado esforços para consagrar uma memória ‘oficial’ estreitamente ligada a esses dois aspectos de sua obra por meio de narrativas autobiográficas, e apesar de ter gozado do favor de bispos, cardeais e papas, o chamado ‘príncipe dos humanistas’ se tornou, ao longo das décadas de 1520-1530, um autor controverso entre católicos e protestantes. Para os primeiros, passou a “cheirar à heresia” e ao germe protestante; para os segundos, não teve a

coragem ou a inspiração de romper com a falsa Igreja. Em todo caso, Erasmo deixou uma marca indelével na espiritualidade e no pensamento europeus por meio de suas obras, entre as quais se destacam diálogos humanistas de grande vigor irônico e crítico, bem como de suas edições críticas de obras da Antiguidade, sobretudo de autores da patrística e sua edição bilíngue (latim-grego) do Novo Testamento, publicada em 1516.

Nos séculos seguintes, cada voga intelectual redescobriu um aspecto relevante na vida e obra de Erasmo. O Iluminismo o viu como o autor do *Elogio da Loucura* (1509) e crítico das superstições, já o século XIX o elevou a racionalista e modernista *avant la lettre*. Só nas primeiras décadas do século XX se deu uma renovação dos interesses de pesquisa, nas quais Erasmo passou a ser estudado por historiadores menos envolvidos em polêmicas confessionais, portanto, mais interessados em suas relações com o contexto espiritual e intelectual da Europa do século XVI, bem como em suas contribuições nos processos da Reforma e da Contrarreforma (FEBVRE: 1957; HUIZINGA: 1984). Uma segunda renovação se deu na segunda metade do século XX. Sem que Erasmo perdesse centralidade, abriram-se outros campos de pesquisa: estudos mais verticalizados em escala microanalítica que comprovassem ou desmentissem a utilidade de conceitos e teorias mais generalizantes da história religiosa (GINZBURG e PROSPERI: 1975); o estudo do erasmismo e dos erasmistas, muito mais amplos que Erasmo e nos quais o autor foi subsumido (MENCHI: 1996); o renovado interesse pela linguagem e pela retórica do humanista (RUMMEL: 1985); ou ainda a reinterpretação do enraizamento sociopolítico de Erasmo em seu contexto neerlandês de origem (TRACY: 1996).

Entre os temas caros à historiografia especializada em Erasmo, o problema da tolerância religiosa no século XVI merece particular atenção devido ao seu interesse para uma

história da sensibilidade para com a alteridade cristã. É possível afirmar a existência de uma longa tradição historiográfica centrada na ideia – pouco crítica e algo anacrônica – de que Erasmo foi o primeiro grande proponente da liberdade e da tolerância religiosas que vigoram hoje em dia. Porém, há evidências de que foram autores como Sebastián Castellion (1515-1563) e Michel de L'Hopital (1507-1573) que, em um contexto posterior e decorrente dos embates teológicos testemunhados por Erasmo, formularam as primeiras tentativas de justificar, por meio do conceito de tolerância, a convivência entre cristãos desunidos (TURCHETTI, 1991). Decorre da  a necessidade de compreender melhor o aparato conceitual que regia, no momento da irrup o das reformas religiosas, a percep o da alteridade cristã: como um humanista situado do ponto de vista católico tardo-medieval podia compreender, na prática, as nuances desse novo outro-cristão que, a partir da afirma o institucional dos vários protestantismos, não pode mais ser reduzido   categoria de herege?

Uma resposta possível, aqui adotada, impõe um deslocamento semântico: da no o de tolerância passa-se   de concórdia. Particularmente no caso do pensamento erasmiano, encontram-se sob esse conceito sentidos herdados do mundo antigo, no qual a concórdia deificada simbolizava a condi o de existência da comunidade, os valores  ticos das classes dirigentes e aspecto divinatório-transcendental da política, bem como a busca filosófica pelas leis harm nicas da natureza (AKAR: 2013). Em sua versão cristianizada, associada a um campo semântico composto pelas ideias de paz, virtude, caridade, condescendência e modera o, a concórdia pode ser vista como a força vivificante da concep o eclesiol gica de Erasmo. Esse conceito informa o vínculo entre o homem, Cristo e Deus, da mesma maneira que conforma a união harmoniosa

de todos os cristãos, ainda que divididos em diferentes ordens, no seio da *respublica christiana*.

A querela teológica travada entre 1524 e 1527 por Erasmo e Martinho Lutero (1483-1546) se apresenta como local privilegiado para precisar os limites da sensibilidade e da – suposta – tolerância erasmiana em relação aos reformados. Naquele momento, Lutero já havia sido declarado herege obstinado e excomungado através de duas bulas papais, a *Exsurge Domine*, promulgada em 1520 e que veio a ser queimada em praça pública em Wittenberg, e a *Decet Romanum Pontificem* de 1521 (ROPER: 2017, p. 157-1560). As condenações, portanto, vieram a interromper um momento de forte otimismo quanto às possibilidades de reforma interna da Igreja abertas por humanistas como Erasmo ao longo das décadas de 1500-1510. Assim, quando da publicação da *Diatrise sobre o livre-arbítrio* (ERASMUS: 1999), em 1524, Erasmo, até então reticente quanto ao tratamento truculento dispensado a Lutero pelo papado, já compreendia a necessidade de publicar um livro contra o agostiniano de Wittenberg para não se ver culpado por omissão, ou pior, por tácita associação.

Essa disputa epocal teve como fulcro nominal a doutrina do livre-arbítrio, isto é, a capacidade humana de desejar e, por meio da vontade e de ações concretas, merecer a salvação. Essa questão logo se configuraria como ponto de separação irreparável entre católicos e reformados. Entretanto, pode-se considerar que os disputantes versavam, paralela e subterraneamente, a respeito da tensão entre a perda da concórdia e a legitimação da alteridade cristã. Nesse sentido, a controvérsia partia da busca por um método apropriado para interpretação das sagradas escrituras, tidas por ambos os lados como fonte incontestável de verdade e autoridade na cristandade. Frente às dificuldades e obscuridades do texto sagrado, Erasmo propunha não ser lícito apegar-se demasiadamente à própria

opinião, torcendo as escrituras até que elas asserissem o que se deseja. Erasmo defendia ser fundamental não contender desmesuradamente a respeito de artigos cujo conhecimento era improvável; não causar tumultos na multidão heterogênea por falta de cuidado com a adequação do discurso à qualidade da audiência (ERASMUS: 1999, p. 7-12). Pelo contrário, seria mais expediente tratar tudo como provável, manter a discussão moderada dentro dos limites do decoro e atribuir ao consenso, à tradição, à autoridade da Igreja, em suma à concórdia antiquíssima, a última palavra em matéria de doutrina. Ele não censurava, entretanto, que se cultivassem dúvidas e investigações abertas a respeito do não tinha sido claramente definido por esses critérios. Em suas palavras:

Com efeito, mesmo que eu acredite ter pleno domínio da argumentação de Lutero, posso muito bem estar equivocado e, por essa razão, assumo o papel de debatedor, não de juiz; de inquiridor, não de dogmático; disposto a aprender de qualquer um, caso argumentos mais verdadeiros ou mais confiáveis possam ser propostos. No entanto, de bom grado eu persuadiria aqueles de intelecto mediano que, nesse tipo de discussão, não devem ser demasiadamente persistentes em fazer asserções que provavelmente causarão mais dano à *concórdia cristã* do que farão avançar a verdadeira religião (ERASMUS: 1999, p. 8).

Apenas baseada nesses critérios e nos valores de moderação e caridade cristã, defendia Erasmo, a verdade buscada então por católicos e luteranos poderia ser gradualmente desvelada por meio do entrelaço de argumentos sem causar perturbações à paz e à concórdia da cristandade. Porém, o que verificava em seu tempo era justamente o contrário:

O embate entre tais hipérboles produz os raios e trovões que presentemente assolam o mundo. Se ambas as partes continuarem a sustentar seus exageros tão selvagememente, eu prevejo uma batalha entre eles, tal qual houve entre Aquiles e Heitor, os quais, sendo ambos igualmente implacáveis, só poderiam ser separados pela morte.

Há um provérbio que se deve endireitar uma vara torta curvando-a para o outro lado; mas mesmo que isso seja aconselhável em matérias morais, eu não tenho certeza de que seja tolerável em questões doutrinárias. Eu admitindo que há certo lugar para exageros ao encorajar ou desencorajar [...]. Mas ao apresentar princípios em uma investigação da verdade, eu não acho que fórmulas paradoxais como essas, não muito distantes de enigmas, devam ser usadas: aqui eu prefiro a moderação (ERASMUS: 1999, p. 86).

A *Diatribes* é marcada pela sutileza – em muito distante das condenações cabais requisitadas pelos apoiadores de Erasmo na cúria papal – de afirmar que as posições em disputa eram apenas opiniões ou teses e não verdades imutáveis de cuja aceitação ou negação dependia o futuro da Cristandade. No livro, a adesão à autoridade e a defesa da livre especulação se confundem. Embora o tratado sobre o livre-arbítrio tenha sido publicado como obra polêmica dirigida contra as doutrinas de Lutero, ele não representa uma refutação inequívoca das inovações luteranas, uma reprovação final de sua conduta desafiadora ou um julgamento por heresia. O que se encontra são afirmações hesitantes da doutrina católica do livre-arbítrio, uma disposição à pesquisa aberta e sem recriminações, e

a tendência à suspensão do julgamento em questões cuja resolução por meio de evidências bíblicas fosse muito difícil.

A resposta de Lutero, publicada em 1525 sob o título *Sobre a vontade cativa* (LUTERO: 1993) não poderia ser mais enfática. Ele afirmou ter percebido claramente as intenções do Roterodamo ao escrever a *Diatribé*: a preocupação de Erasmo com a paz e a concórdia significavam que ele não se importava absolutamente com a salvação. Segundo ele:

Portanto dá a entender claramente que essa paz e tranquilidade da carne te parecem muitíssimo mais valiosas do que a fé, a consciência, a salvação, a palavra de Deus. Por isso te digo [...]: nessa causa eu viso uma coisa séria, necessária e eterna, de tal espécie e importância que é necessário afirmá-la até a morte, mesmo que o mundo todo não só tivesse que ser envolto em conflito e tumulto, mas também ruísse num só caos e fosse reduzido ao nada (LUTERO: 1993, p. 38).

Por isso, Lutero defendia ser necessário recorrer a um critério original de verdade em matéria teológica – o que a *consciência* inspirada pelo Espírito Santo é levada a crer ao ler as Escrituras – para fazer frente à Igreja do papa e libertar os cristãos de seu jugo e seus vícios. Tanto o termo latino *conscientia* quanto o alemão *gewissen* advém de raízes cujo significado é *com ciência*, ou seja, uma forma certeza baseada em evidências. Não obstante uma aparente familiaridade para o leitor moderno, o conceito não diz respeito “à voz interior contendo o indivíduo autêntico” (ROPER: 2017, p. 172-173), mas sim a faculdade que garante o conhecimento objetivo da palavra de Deus, que não exclui mesmo um forte componente emocional. Como desse trabalho de revelação dependeria a salvação dos fiéis, Lutero julgava legítimo levar suas proposições às

últimas consequências e, se preciso fosse, atear fogo ao mundo carnal. Em suma, Lutero rejeita veementemente a concórdia e unidade dos cristãos como valores em si e como condições necessárias para a condução da reforma da instituição eclesiástica e do progresso da piedade.

A publicação da tréplica erasmiana, intitulada *Hyperaspistes* (ERASMUS: 2000) e publicada em duas partes entre 1526 e 1527, marcou uma mudança de tom. Erasmo se lamentava por não ter conseguido temperar o espírito de Lutero, cuja intempestividade punha a perder a parte boa e evangélica de seus ensinamentos e, por conta do perigo de sedição, tornava o jugo da autoridade papal mais pesada e incitava os monarcas a se tornarem tiranos. Nessa linha, Erasmo demonstrou perceber que o tempo de formulações abertas e liberdade especulativa tinha passado e que as oportunidades de conciliação se tornavam mais escassas. Nada disso o impediu de persistir em um método conciliador de pensamento e argumentação. Além disso, o *Hyperaspistes* é, em grande medida, uma tentativa de controlar a interpretação da *Diatribes*. Ligando pontas soltas, restringindo as possibilidades de compreensão de determinadas passagens mais ambíguas e discorrendo longamente sobre suas intenções ao escrever, Erasmo tentava produzir uma autoimagem *a posteriori* mais fiel à ortodoxia e à autoridade da Igreja do que se apreende em uma primeira leitura. Não obstante esse esforço, o livro não renunciava ao ideal de concórdia, em seus aspectos políticos e teológicos, ele apenas apresentava uma visão menos otimista da conjuntura.

Nesses termos, Erasmo apresentava o limite de sua tolerância: “Por isso, eu vou suportar essa Igreja até que eu veja uma melhor, e ela terá que me suportar até que eu me torne melhor. E com certeza uma pessoa não veleja infelizmente se ela mantém um curso médio entre dois males” (ERASMUS: 2000, p. 166). Não se tratava de tolerar a alteridade cristã, mas

sim as imperfeições da instituição eclesiástica com o claro intuito de, com a resolução de seus problemas, permitir que todos os cristãos se entendessem como católicos. Em outras palavras, em momento algum a ideia da existência de cristãos fora da Igreja católica, de um outro-cristão, é concebível para Erasmo.

O problema seguinte era ainda mais complexo: como tornar exequível a concórdia cristã? Para Erasmo, em primeiro lugar, uma definição clara e sucinta dos fundamentos da fé cristã deveria ser aceita por todos, ao passo que os artigos não-essências seriam liberados ao debate. Desse modo, a ortodoxia poderia ser suficientemente flexível para que a heterodoxia se mantivesse razoavelmente moderada e todos pudessem continuar sendo considerados cristãos, católicos e irmãos em paz. E quais seriam os atores entendidos pelo humanista de Roterdã como dotados de autoridade e responsabilidade pela defesa da união da cristandade? No seio da *respublica christiana*, enquanto autocompreensão e código religioso da sociedade tardo-medieval interpretados por Erasmo, os papéis do imperador e do papa afiguraram-se fundamentais como defensores dos corpos e pastores das almas dos fiéis (ASSO: 2012). Embora sua relação com o papado e com o Império possa ser considerada mais tensa e ambígua do que postulou a historiografia do século passado, Erasmo cria que somente nesse âmbito podiam se realizar os imperativos de universalidade da fé cristã e de união de todos os cristãos.

A análise da controvérsia do livre-arbítrio mostra que, depois do choque luterano, a autoridade da Igreja católica passou gradativamente a ser considerada critério insuficiente para definir quem eram os verdadeiros cristãos. Dessa maneira, junto com a necessidade de recorrer à razão para desvelar dogmatismos e defender o que se considerava ser verdadeiro, diferentes critérios de verdade surgiram no seio de confrontos

acalorados. Enquanto a estratégia escolhida por Lutero foi desafiar frontalmente a autoridade do papa e da Igreja católica, pode-se afirmar que o humanista de Roterdã preferiu empregar a dúvida “como instrumento de comunicação do dissenso”, para usar a expressão de Silvana Menchi (1996). Com isso, a autora ressalta que Erasmo teria sido um dos mestres dessa forma de criticar os abusos da autoridade da Igreja e de buscar novas formas menos dogmáticas de experimentar a religião, sem com isso defender a invalidade da instituição eclesíastica. Erasmo apareceria assim, ao mesmo tempo, como defensor da liberdade evangélica, da reconciliação entre os cristãos, mas também como um católico heterodoxo: um perigoso meio-cristão.

Olhando retrospectivamente, é possível afirmar que Erasmo tinha motivos para ficar apreensivo a respeito do futuro da cristandade, ao menos no que diz respeito à concórdia religiosa e ao imperativo de universalidade da fé católica. Até o fim da vida, ele nunca deixou de defender seu programa de reconciliação baseado na *minima dogmata*, a liberdade de debater os aspectos não-essenciais da fé, ou mesmo a necessidade de realizar reformas institucionais apoiadas em um conhecimento filologicamente informado das fontes do cristianismo. Porém, o que se observou foi a gradual afirmação dos “processos de confessionalização” a partir de meados do século XVI (RODRIGUES: 2017). As características mais marcantes desses processos, a despeito do grau de variabilidade em cada caso específico, desagradariam fortemente o humanista: a multiplicação e detalhamento do conteúdo doutrinal das novas Igrejas, a crescente disciplinarização dos fiéis, a regionalização das Igrejas em associação com o poder secular, entre outros. Esses aspectos, que representavam uma cissura da autoimagem e do código religioso tradicionais da Europa enquanto *respublica christiana*, já eram intensamente lamentados nas décadas de

1520-1530 como a crise da concórdia da cristandade por um Erasmo cada vez mais isolado e repudiado por católicos e luteranos. Não haveria lugar para dúvidas e ambiguidades na sensibilidade confessional. Não por acaso, Erasmo tornou-se suspeito para todos os lados.

Este texto é parte da dissertação de mestrado “Concordemos em discordar: a relação entre concórdia, tolerância e dúvida em Erasmo de Roterdã (1524-1527)”, defendida no PPGH/UFF e contou com o apoio do CNPq.

FONTES

- ERASMUS, Desiderius. *Collected works of Erasmus, Controversies*. vol. 76: Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1999.
- ERASMUS, Desiderius. *Collected works of Erasmus, Controversies*. vol. 77. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 2000.
- LUTERO, Martinho. *Obras selecionadas, Debates e Controvérsias, II*. vol. 4. São Leopoldo: Editora Sinodal e Porto Alegre: Concórdia Editora, 1993.

REFERÊNCIAS

- AKAR, P. *Concordia: Un idéal de la classe dirigeante romaine à la fin de la République*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2013. Disponível em: <<http://books.openedition.org/psorbonne/27860>>. Acesso em: 07/02/2020.
- ASSO, C. “La Stolzezza e la Follia: Erasmo ‘catholicus’ e altri equivoci”. In: BALDINI, E. A. e FIRPO, M. (a cura di). *Religione e*

- Politica in Erasmo da Rotterdam*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2012.
- FEBVRE, L. *Au cœur religieux du XVIe siècle*. Paris : S.E.V.P.E.N, 1957.
- GINZBURG, C. e PROSPERI, A. *Giocchi di pazienza: un seminario sul “Beneficio di Cristo”*. Torino: Giulio Einaudi Editore s.p.a., 1975.
- HUIZINGA, J. *Erasmus and the age of the Reformation: with a selection from the letters of Erasmus*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- MENCHI, S. S. *Érasme Hérétique : Réforme et Inquisition dans l’Italie du XVIe siècle*. Paris: Éditions Seuil, Galimard, 1996.
- RODRIGUES, R. L. Os processos de confessionalização e sua importância para a compreensão da história do Ocidente na primeira modernidade (1530-1650), *Tempo* [online], vol.23, n.1, p.1-21, 2017. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.1590/tempo-1980-542x2017v230101>>. Acesso em: 12/11/18.
- ROPER, L. *Martin Luther: renegade and prophet*. New York: The Random House, 2017.
- RUMMEL, E. *Erasmus as a translator of the classics*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1985.
- TRACY, J. D. *Erasmus of the Low Countries*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996. Disponível em: <<http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft5q2nb3vp/>>. Acesso em: 07/02/2020.
- TURCHETTI, M. “Une question mal posée : Érasme et la tolérance, l’idée de sygkatabasis” In: *Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance*, t. 53, n. 2, p. 379-395, 1991. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20679137>>. Acesso em: 19/01/2020.

CAPÍTULO 5

As dores e os sofrimentos no corpo: texto, imagem e epigramas funerários

Camila Alves Jourdan

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
camila_historia_uff@yahoo.com.br

*Não é fácil lidar com a morte, mas ela espera por todos nós...
Deixar de pensar na morte não a retarda ou evita.
Pensar na morte pode nos ajudar a aceitá-la
e a perceber que ela é uma experiência
tão importante e valiosa quanto qualquer outra
(ARIÈS: 2003, p. 20)*

O autor José Carlos Rodrigues (2006, p. 18) defende que o homem é o único ser capaz de, verdadeiramente, ter a compreensão e a consciência da morte, percebendo que sua estada na terra é efêmera. Ao saber desse final, o homem cria e formula ideias, representações difundidas socialmente que buscam compreender o estado de ‘ser não-pensante’.

A bibliografia que se propõe a estudar a morte entre os helenos é ampla, apresenta diversas visões e interpretações, empreende métodos distintos para se chegar ao objeto, perpassa diversos âmbitos científicos (disciplinas) e interdisciplinares. A morte na Grécia antiga forma-se, ao longo de décadas, como um campo profícuo de pesquisas, mostrando constantemente novas interpretações e descobertas. Ian Morris aponta que os ritos mortuários e as ideias de morte são formulados a partir de um corpo social, no caso a comunidade poliade, enquanto as atitudes pessoais são forjadas a partir dos conceitos individuais sobre o medo da morte e a vida após a morte. De acordo com Morris, é, por meio de estudos, que metodologicamente devemos nos aproximar muito mais das mentalidades coletivas que individuais (MORRIS: 1989, p. 296-297).

Ao nos debruçarmos sobre a morte e as práticas funerárias na Grécia antiga devemos dar às emoções um papel de destaque, pois elas nos mostram, sob uma nova perspectiva, a relação dos helenos com a morte e suas representações. Sendo a morte um ato social, não se refere apenas ao morto, mas à coletividade que está/estava à sua volta – família, comunidade, círculos de amizade e outras formas de relacionamento. A partir das “representações sociais” forjadas pelos helenos da documentação textual e imagética, iremos analisar as emoções e reações dos vivos para com os mortos. Assim, as “emoções frequentemente criam em nós impulsos para agir de uma maneira emocional em relação aos outros” (OATLEY: 2004, p.3).

Enveredamos, dessa maneira, na concepção de que as emoções e suas experiências são, como aponta Bárbara Rosenwein, elementos construídos social e historicamente, afastando-se de teorias universalistas e presentistas, que acabam por compreender as emoções como imutáveis e a-históricas (ROSENWEIN: 2011, p. 9-19).

O PROCESSO FUNERÁRIO HELÊNICO

A existência do rito funerário marca o sentimento de luto dos entes que permaneceram vivos. Como enfatiza Medeiros (2008, p. 154), “o luto é uma forma de interiorização do defunto, e o ritual funerário, nesse processo, apenas uma maneira de demonstrar visualmente e de forma exterior essa interiorização”. Destarte, a partir desse luto, os ritos vinculados à morte representam um conjunto de condutas culturais que possuem grande importância e que têm como função a constituição de uma memória coletiva sobre o morto. É perceptível como a morte e os ritos que lhe seguem são de caráter social e fundamentais para a manutenção da ordem, no mundo dos vivos e dos mortos. A morte e seus ritos fúnebres representam, então, um conjunto de ações que estão diretamente implicadas e dependentes das características da sociedade e de seus grupos, no qual as formas empregadas nos rituais mortuários servem-nos para compreender a vida e as relações dos grupos em sociedade (PEREIRA: 2018, p. 106).

Os funerais realizados pelos helenos apoiavam-se em um tríptico em que havia a exposição do morto (*próthesis*), após a limpeza e os cuidados com o corpo, seguida da procissão entre a casa do falecido e o local de permanência (*ekphorá*), e, por fim, o enterro e/ou cremação. Cabe aos familiares – cuja participação nesses funerais é bem regulada – a organização e a condução desses rituais, já que não é possível evadir-se ou delegar a terceiros as pompas fúnebres e os gestos *post-mortem*. Cabe às mulheres da família lavarem o defunto e aos parentes coroar o cadáver. Seguir esses procedimentos é essencial para assegurar uma ‘viagem’ bem-sucedida do morto até o reino de Hades (DAMET: 2007, p. 91).

Comumente, a exposição do corpo do morto (*próthesis*) acontecia no dia seguinte ao seu falecimento, não devendo durar mais do que 24 horas, o que corresponderia ao tempo necessário para a comprovação, por terceiros, de que a morte ocorreu. Quanto maior o tempo de exposição, maior seria a visibilidade do cadáver e do sofrimento da família, evocando a importância e a falta do morto junto ao corpo social (GARLAND: 1985, p.26). Durante esse momento fúnebre, a evidência das emoções já pode ser constatada, pois a entoação de lamentações é realizada. Tal prática está presente na documentação textual grega desde a *Ilíada*. Dessa forma, “Mas quando chegaram ao famoso palácio, depuseram-no/ numa cama encordada; e junto dele colocaram cantores/ para darem início aos **cantos fúnebres** (θρήνων), eles que cantaram/ o canto de **lamentação** (στονόεσσαν), ao que as mulheres se **lamentaram** (στενάχοντο).” (*Ilíada*, XXIV, vv. 719-722) (grifos meus). Durante essa exposição, os cantos fúnebres poderiam ser entoados por pessoas especializadas na música fúnebre, assim o θρήνος era a entonação de um sofrimento feito por um profissional. No verso seguinte, “No meio delas Adrômaca de alvos braços iniciou o **lamento** (γόοιο)” (*Ilíada*, XXIV, v. 723) (grifo meu), vemos outra forma de realizar o lamento durante todo o processo funerário, o γόος é o lamento feito pelas mulheres, o sofrimento demonstrado pelos não profissionais.

SER OU NÃO LAMENTADO:
ENTRE O GÉRAS THANÓNTON E O ATAPHÓI

Um dos cuidados dos vivos devidos aos mortos é a prestação das honras fúnebres. Entre os séculos VIII a.C e o IV a.C., as práticas funerárias, o conjunto de crenças, as formas sociais de se relacionar com a morte e o morrer se modificaram

constantemente. Os ritos e as honras fúnebres eram tão relevantes na tradição oral herdada e desenvolvida pelos helenos que, na representação construída na *Ilíada*, Príamo e Agamêmnon acordam uma parada durante a guerra troiana para que se realizem os devidos ritos funerários (*Ilíada*, VII, vv. 375-378).

Em outra passagem da *Ilíada*, os ritos fúnebres são claramente delineados na fala de Zeus, em sua ordem de preparação do corpo até a fixação do túmulo (*Ilíada*, XVI, vv. 667-675): limpar o corpo e purificá-lo enquanto os irmãos (Sono e Morte/ ὕπνῳ καὶ θανάτῳ), que se assemelham entre o dormir e o morrer, conduzem o defunto para um local distante onde lhe será feita a tumba e colocada a estela, local em que os parentes poderão lhe prestar as devidas honras (lamentar o corpo e enterrá-lo), ou seja, o γέρας θανόντων. De acordo com o dicionário de Bailly (2000, p. 398), γέρας significa uma marca de honra que pode ser adquirida por meio de um presente ofertado como símbolo dessa marca, como uma prerrogativa e um privilégio honorífico ou uma marca de honra particularmente prestada a um morto. Assim, a honra (γέρας) que é dada ao morto (θανόντων) passa pela correta realização dos ritos funerários, nos quais são exaltados os feitos do defunto e se lamenta efusivamente sua perda.

Em meados do século V a.C., Sófocles, na peça *Antígona*, nos apresenta a importância cedida pelos helenos aos rituais funerários, pois esses também seriam uma forma de conter a poluição (*miasma*) e não agir em impiedade com os deuses. Na fala de Antígona, logo no início da tragédia, vemos a preocupação em enterrar seu irmão Polinices,

Como posso estar tranquila, se Creonte tratou com tão iníqua diferença nossos dois irmãos, concedendo a um a honra do sepultamento e ordenando que o outro fique

insepulto? [...] Quanto ao infeliz Polinices, pelo contrário, dizem ter mandado proclamar que cidadão algum lhe sepulte o cadáver **nem o lamente, mas que, sem lágrimas e cova**, seja abandonado às aves de rapina, que do alto o espreitam como deleitoso pasto (SÓFOCLES, *Antígona*, vv. 20-30) (grifos meus).

Polinices seria um ἄταφος (*átaphos*), aquele que não recebe sepultura nem lamento, que não receberia as honras fúnebres.

No aspecto religioso os poetas e historiadores antigos, no que se remete aos corpos insepultos, “consideravam esta prática como um insulto à dignidade humana e uma ameaça à entrada do corpo no Hades” (SANTOS: 2011, p. 6). Com relação à questão social, “os *ataphói* [quem não recebia o enterramento] poderiam ser tidos provavelmente como seres condenados a vagar pela terra, embora não se possa afirmar se eram temidos pelos vivos e/ou vistos como fontes de influências malignas sobre os mesmos” (SANTOS: 2011, p. 6). Tal demanda por sepultamento é tão significativa entre os helenos que, no início da peça *Hécuba*, o fantasma de Polidoro, com anuência de Hades, afirma que buscou uma maneira para que uma escrava de sua mãe encontrasse seu corpo, visando à execução dos devidos ritos fúnebres (Eurípedes, *Hécuba*, vv. 25-30; 47-50).

AS DORES E SOFRIMENTOS NO CORPO: TEXTO, IMAGEM E EPIGRAFIA

Nas práticas funerárias, homens e mulheres foram ocupando espaços performativos distintos a partir de uma construção social. Assim, as mulheres estavam vinculadas às questões de execução, tais como a limpeza e os demais cuidados

com o corpo, além das lamentações e expressões físicas de sofrimento autoinfligidas como demonstração de dor pela perda do falecido. Aos homens caberia a responsabilidade pela parte pública dos rituais funerários, como o luto coletivamente expresso, que servia como parte do ensinamento às gerações mais novas de que a morte deve ocorrer no interesse e benefício dos valores comuns aos membros das *póleis* (MIRTO: 2012, p. 6-7).

Uma das principais características atribuídas às mulheres era a dos lamentos, que comumente são descritos como exacerbados, por isso o controle do luto das mulheres era uma prática contínua. Na obra *As Leis*, Platão defende um limite para a efusividade das mulheres, uma vez que “as leis proíbem lamentações e as que choram fora de casa durante a procissão”. Esse controle também é defendido pelas leis ateniense e beócia e é retransmitido pelas palavras dos protagonistas trágicos (DAMET: 2007, p. 95). Todavia, tal comportamento recomendado/esperado por parte das mulheres é produto de transformações sociais, no caso a *pólis* dos atenienses.

As leis de Sólon modificaram profundamente a sociedade ateniense. Entre elas, as que se referiam aos ritos fúnebres e às demonstrações emocionais, tendo como objetivo limitar a exacerbação e o luxo das grandes famílias. Podemos ler em Plutarco que

Também sobre as deslocações, manifestações de luto (πένθος) e festividades das mulheres estabeleceu uma lei que reprimia a desordem (ἄτακτον) e o excesso (ἀκόλαστον) (...) Impediu-as de se lacerar com golpes (ἀμυχὰς δὲ κοπτομένων), de fazerem lamentações fingidas (θρηνεῖν) e de chorarem um estranho no funeral de outras pessoas (κωκύειν ἄλλον ἐν ταφαῖς ἐτέρων ἀφείλεν) (PLUTARCO, *Vidas Paralelas: Sólon e Públicola* – *Vida de Sólon*, 21.5-6).

As “lamentações fingidas” e o hábito de “chorarem um estranho” nos mostram a prática de algumas famílias, com meios financeiros para tal, de contratarem pessoas alheias ao *génos* ou a rede de amigos (*philía*). Demonstrações de dor, desespero e sofrimento representavam todo o horror e aflição pelos quais passavam a família e, por extensão, a *pólis*.

No período arcaico grego, de modo mais amplo, os sepultamentos de membros das famílias aristocráticas serviam como grandes plataformas de aquisição de maior proeminência no corpo políade e de reafirmação de *status* político e social. Assim, a morte funcionava como marca de identidade ancestral, pois

Para os vivos, é fundamental poder edificar uma tumba em honra do morto. A tumba prova a honorabilidade do morto; ela permite ao *yévoç* reclamar um ancestral digno de ser comemorado e perpetuado [...] a glória dos ancestrais é também e sempre será aquela dos filhos” (BOUVIER: 1999, p. 67).

O campo da morte e das práticas mortuárias é um *topos* de disputas familiares. As famílias ricas tinham como prática contratar pessoas para lamentar o morto e lacerar-se durante a exposição até a finalização dos ritos. Era, no caso ateniense, a tentativa de controle de Sólon sobre as grandes famílias, imputando inclusive punições àqueles que desobedecessem a essas leis.

As demonstrações do luto expressas por meio das transformações do corpo e da exposição do mesmo já estão presentes nas obras homéricas, a *Ilíada* e a *Odisseia*. Entretanto, como veremos, essas marcas permanecem sendo representadas e compartilhadas socialmente ao longo dos séculos, transpassando do arcaico ao clássico – ainda que as especificidades

de atributos de sofrimentos e certos comportamentos com relação às demonstrações da dor sejam, com o tempo, mais atribuídos ao gênero feminino que ao masculino.

Na dor de Aquiles ao receber a notícia sobre a morte de seu companheiro Pátroclo, o corpo é transformado pelas emoções e, em seguida, modificado visualmente; as servas tomam atitudes similares à do herói e imputam sobre seus corpos a dor e o sofrimento. Temos essas demonstrações da perda nos seguintes versos:

Assim falou; e uma nuvem negra de dor (ἄχος) se apoderou de Aquiles./Levantando com ambas as mãos a poeira enegrecida,/atirou-a por cima da cabeça e lacerou seu belo rosto./Sobre a sua túnica perfumada caiu a cinza negra./E ele próprio, grandioso na sua grandiosidade, jazia/estatelado na poeira e com ambas as mãos arrancava o cabelo./As servas que Aquiles e Pátroclo tinham arrebatado como espólio/gritaram bem alto na angústia (ἀκηχέμεναι μεγάλ' ἴαχον) do coração e correram porta fora/à volta do feroso Aquiles. Todas com as mãos batiam/ao peito e a cada uma delas se enfraqueceram os joelhos (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, v. 22-31).

A partir deste fragmento podemos começar a traçar os elementos corporais que são construídos como a materialização visual do dor por conta da morte de um ente. As mãos e braços são largamente utilizados, lançados para o alto, junto ou não com terra que percorrerá o corpo, sujando-o; as mesmas mãos puxarão os cabelos – e até mesmo a prática de cortá-los e oferecer ao morto, como fará Aquiles durante os ritos funerários de Pátroclo –, o que tornará a aparência do enlutado desregrada pelos padrões de beleza (que inclusive o herói goza, como consta nos versos da obra). Às mulheres foi dado o papel de

emitir os sons provenientes da tristeza pelo defunto, mesmo sendo cativas de espólios da guerra troiana; a energia descarregada é apresentada pela fraqueza do corpo feminino, que sequer é suportado de pé. Outros versos se seguirão, onde podemos também apontar a presença dos choros, das lágrimas, dos gemidos e dos lamentos fúnebres (HOMERO, *Ilíada*, XVIII, v. 231-236; v. 314-340) como parte do processo de exposição das aflições que acometem aqueles próximos ao defunto.

Não obstante, na tragédia *Os Persas*, de Ésquilo, vemos ser colocado na boca do coro persa a maneira grega de demonstrar o sofrimento devido à perda das vidas de companheiros e familiares que compunham o exército que atacou Atenas. Em diálogo com Xerxes, o coro afirma: “Sim, a minha voz terá acentos dolorosíssimos para celebrar o desastre de meu povo, ocorrido no mar. Chorarei (πενθητήρος) pela minha cidade, pela minha raça, gritarei um gemido feito de lágrimas (γόνον ἀρίδακρυν)” (ÉSQUILO, *Os Persas*, v. 944-949). Muito próximo desse discurso, Heródoto caracteriza o sofrimento de perda dos egípcios compartilhando do modelo já presente nos versos acima citados da *Ilíada*. Podemos destacar que o historiador enfatiza a laceração dos corpos como meio de externalizar o luto, tais como “emplastra sua cabeça com barro ou também a face” ou “circulam pela cidade batendo em si mesmas” (HERÓDOTO, *Histórias*, 2.85.1-2).

Toda a corporificação e as marcas visuais sobre o corpo também podem ser analisadas a partir das cenas de vasos. Apenas como demonstrativo, optamos por uma placa (*pinax*) em terracota, depositada em um enterramento. O objeto material pertence à segunda metade do século VI a.C., sendo seu local de produção a Ática e o local de achado a *pólis* de Gela, na ilha de Siracusa. O modelo de expressão do luto é, portanto, uma representação socialmente compartilhada entre os heleños de regiões distintas, já que o vaso é produto de comércio.

Vê-se sete pessoas de pé rodeando uma *kliné*, onde repousa o defunto. Dasquelas, três são mulheres que estão na cabeceira do falecido e quatro homens, sendo um jovem (imberbe). Duas mulheres têm suas mãos elevadas e direcionadas à cabeça enquanto a terceira mantém as suas direcionadas ao defunto; os homens, por sua vez, um pouco mais distantes do corpo, reproduzem o mesmo movimento. O jovem olha para um dos homens barbados, como que “aprendendo” o processo de luto – o que não é de gerar estranhamento, pois esse contexto também faz parte da *paideia* grega.

Imagem 1: Cena de próthesis (CC0)



Legenda: Placa funerária Ática em terracota, data de 500-450 a.C. encontrada em Gela (Sicília) e atribuída ao pintor de Gela. Atualmente encontra-se em posse do Walters Art Museum (art.thewalters.org/detail/19887/black-figure-pinax-plaque/).

A partir da indumentária dos vivos e do falecido, ricas em quantidade de dobras de tecido, do material com estampa usado na confecção das almofadas sob a cabeça do morto e pelo alto grau de entalhamento nos pés da *kliné*, a cena

pintada representa o momento de *próthesis* de uma família aristocrática. Tal interpretação é reforçada pelo consumo de produto advindo de outra região, o que fomenta prestígio e requer recursos financeiros para tal aquisição. As imagens (essa é apenas um de muitos outros exemplares desse modelo de representação da *próthesis*) compartilham de um mesmo imaginário social e que também pode ser visto nos textos. O sofrimento, em textos e imagens, é visualmente materializado a partir do corpo e de suas transformações auto imputadas. A descaracterização física-pessoal é, portanto, uma maneira de apresentar a excepcionalidade do período de luto, onde prevalece o tormento pela perda.

Se continuarmos a investigar os séculos advindos após a produção da imagem, podemos afirmar que existe a manutenção de práticas de lamentação, como é o caso da expressão corporal. Assim, optamos por um epigrama funerário do século III a.C., de autoria de Teodóridas, proveniente de Siracusa. Podemos verificar que, durante o início do período helenístico, inúmeras tradições gregas são mantidas: a corporeidade da dor pela perda mantém-se em uma construção que nos remete àquelas que lemos na poesia homérica. Temos os seguintes versos epigramáticos sobre um jovem que faleceu: “Teódoto, mar de lágrimas (μέγα δάκρυον) para os teus, que choram (κώκυσαν)/ a tua morte acendendo a pira miserável,/ ó infeliz, cedo-levado! Em vez de boda e juventude,/ à tua doce mãe só deixaste gemidos e dor (γόους καὶ ἄχη)” (*Antologia grega*, 527).

Nesses versos que compõem a estela funerária, sabemos que o falecido é Teódoto, um jovem que morreu antes mesmo de sua mãe, invertendo a sequência esperada dos falecimentos das gerações. Por esse motivo, conseguimos perscrutar o luto da mãe para com seu filho. Nele identificamos o mesmo conjunto vocabular destacado ao longo da análise textual anterior,

todo o excesso de choro – inclusive utilizando a intensificação com o termo *méga* – e dos sons emitidos por conta da emoção da dor pela perda. Em outros epigramas funerários, anteriores e posteriores ao analisado – e que constam na *Antologia grega*, volume VII – também podemos identificar outros elementos, como arrancar/cortar os cabelos (epigramas 145, 146, 241, 412, 559, 574) e a laceração do corpo (epigrama 218, por exemplo).

A perda é registrada na pedra ou no mármore, intencionalmente em material duradouro. Essas emoções que iniciam internamente e extravasam e transpassam à visibilidade social por meio de gestos e ações, também são identificados nessa tipologia documental. São expressões da dor que desejam ser fixadas para os vindouros, mostrando a perda sentida e ensinando, também, como ser sentida e demonstrada.

CONCLUSÕES

Enveredando pela história das emoções, propomo-nos nestas páginas analisar as representações sobre a expressão, no corpo e através dele, do luto e do sofrimento pela perda de um ente próximo. Para tanto, adotamos a perspectiva de Rosenwein ao entender as emoções e sua relação com o corpo, pois

Tal história [das emoções] não deve negar o substrato biológico das emoções, pois está claro que elas estão embutidas tanto no corpo como na mente. Ao mesmo tempo, uma história das emoções deve problematizar os sentimentos do passado, tratando de suas características distintivas. Até os corpos (...) são moldados pela cultura (ROSENWEIN: 2011, p. 21)

Compreendemos, portanto, que a forma adotada por homens e mulheres para a expressão de sofrimento e do luto é uma construção socialmente difundida e a maneira de usar o corpo como meio da exibição dessa emoção é histórica e contextualmente forjada. Assim, o comportamento esperado pela sociedade políade para homens e mulheres alterou-se com o tempo, além das especificidades e leis de cada *pólis*. No entanto, as mulheres, no que concerne às demonstrações de sofrimento, adquirem proeminência. Essa argumentação é suportada por documentação de diferentes tipologias.

Além de chorar, expressão comum presente até nossa contemporaneidade, a dilaceração do corpo, sujar e rasgar as roupas, cortar os cabelos, entoar cânticos de lamentações são, como vimos, exemplos de práticas de expressão das emoções de luto entre os gregos da antiguidade. O corpo é meio de tornar visível, de demonstrar a dor pela perda. O corpo é suporte de emoções e estas são utilizadas com intentos sociais e políticos diante de outros.

FONTES

ÉSQUILO. *Os Persas*. Trad. Manuel Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2009.

ÉSQUILO. *Oresteia – Agamémnon, Coéforas, Euménides*. Trad. Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 2018.

EURÍPIDES. *Hécuba*. Trad. Christian Werner. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

HOMERO. *Iliada*. Trad. Frederico Lourenço. Lisboa: Livros Coto-
via, 2005.

HOMERO. *Odisseia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2012.

PLUTARCH. *Plutarch's Lives* Trad. Bernadotte Perrin. Cambridge

- London: Harvard University Press, 1914. 1. Disponível em: <<http://data.perseus.org/texts/urn:cts:greekLit:tlg0007.tlg009.perseus-eng1>>. Acesso em 8 set. 2020.
- SÓFOCLES. *Antígona*. Trad. Domingos Paschoal Cegalla. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- HERÓDOTO. *Histórias: Livro II – Euterpe*. Trad. Maria Aparecida de Oliveira Silva. São Paulo: Edipro, 2016.

REFERÊNCIAS

- ANTHOLOGIE GRECQUE: *Première partie (Livre VII, Épigr. 1 – 363)*. Trads. A. M. Desrousseaux; A. Dain; P. Camelot; E. des Places. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- ANTHOLOGIE GRECQUE: *Secondième partie (Livre VII, Épigr. 364 – 748)*. Trads. P. Waltz; Ed. des Places; M.M. Dumitrescu; H. le Maitre; G. Soury. Paris: Les Belles Lettres, 1960.
- ARIÈS, P. *O homem diante da morte*. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec-Français*. Paris: Hachette, 2009.
- BOUVIER, D. La mémoire et la mort dans l'épopée homérique. *Kernos*, n. 12, p.57-71, 1999.
- DAMET, A. Les rites de mort en Grèce ancienne. Pour la paix des vivants?. *Hypothèses*, v. 1, n. 10, p. 91, 2007.
- GARLAND, R. *The greek way of death*. Nova York: Cornell University Press, 1985.
- JOURDAN, C. A. Entre exposição e controle: o luto e o sofrimento feminino nos ritos fúnebres em representações de vasos gregos. *Outros Tempos (Online)*, v. 16, p. 263-273, 2019.
- MEDEIROS, M. M de. Concepções historiográficas sobre a morte e o morrer: Comparações entre a *ars moriendi* medieval e o mundo contemporâneo. *Revista Outros Tempos*, v. 5, n. 6, 2008. Disponível em: <https://www.outrostempos.uema.br/index.php/outros_tempos_uema/article/view/211/15>. Acesso em: 27 mar. 2019.

- MIRTO, M. S. *Death in the greek world: from homer to the Classical Age*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 2012.
- MORRIS, I. *Death-ritual and social structure in classical antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- OATLEY, K. *Emotions: a brief history*. Oxford: Blackwell, 2004.
- PEREIRA, J. M. A morte como fenômeno social: apontamentos sobre as ciências humanas e as abordagens sobre a morte. *MYTHOS – Revista de História Antiga e Medieval*. Ano II, n. 1, 2018.
- RODRIGUES, J.C. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2006.
- ROSENWEIN, B. H. *História das emoções – problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- SANTOS, S. F. dos. Ritos funerários na Grécia antiga: um espaço feminino. *História, imagem e narrativas*. vol.12, 2011. Disponível em: <<http://www.historiaimagem.com.br/edicao12abril2011/edicao12.php>>. Acesso em: 12 jan. 2016.

CAPÍTULO 6

O deserto e suas emoções: a produção literária árabe e suas contribuições na formação do Império árabe medieval

Dandara Arsi Prenda

Doutora pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
dandara2@gmail.com

Em linhas gerais, apesar de não podermos estabelecer com clareza uma definição de literatura, ainda assim podemos trabalhar com algumas afirmações que estão imersas no campo conceitual do termo. Se considerarmos a literatura como instância essencial da revelação cultural de um povo, que traz consigo sua língua, sua história, seus valores e sua emoção estética, devemos aceitar que uma diversidade de manifestações surgirá da percepção de mundo que ela veicula. Nessa direção, a literatura árabe pode ser vista como um elemento singular, ora criador ora criatura do processo que transformou o

Oriente no século VII, culminando na formulação do Islã e na constituição de um império árabe no século VIII.

No que concerne ao mundo árabe, não se pode falar em cultura em sentido amplo, tampouco analisar os traços genuínos da tradição árabe sem retomar aos tempos pré-islâmicos, herança social e espiritual dos grupos étnicos que compuseram, *a posteriori*, o império islâmico. Essas raízes fazem referência à antiga e remota sociedade do Iêmen e de outras partes da Arábia que, infelizmente, nos é completamente desconhecida. Os documentos mais remotos, que chegaram até hoje, são posteriores a era cristã, estendendo-se por volta de fins do século V até o advento do Islã, no início do século VII. Apesar das fontes escassas, ainda é possível captar alguns eixos da produção literária dos tempos pré-islâmicos além de compreender os modos de pensar e sentir dos povos com culturas próprias da região árida.

Sendo uma região de difícil acesso, devido à sua natureza desértica, a península arábica abrigou grupos que permaneceram, na sua grande maioria, nos seus limites geográficos, no que concerne aos tempos pré-islâmicos. Esses grupos eram formados tanto por povos nômades, que habitavam os desertos do norte e da região central da Arábia, quanto por povos sedentários, que se fixaram em núcleos urbanos no Hijãz (HANANIA: 2007, p. 70).

Os grupos nômades, de formação tribal, exerciam atividades pastoris e lutavam pela sobrevivência, amparados pelo credo politeísta. Ao sul, os grupos sedentários, viviam em cidades e trabalhavam na agricultura e no comércio. Esses grupos também habitavam a região que sempre é mencionada nos textos da Antiguidade clássica como *Arábia Felix* – essa região era assim chamada em função da sua fertilidade e dos negócios bem-sucedidos, realizados por duas caravanas anuais à

Síria, que ocorriam por ocasião do inverno e do verão (HANANIA: 2007, p. 70).

Nesse mundo, forjado pelo deserto e pelos laços tribais, as manifestações literárias fizeram emergir uma arte poética, que trazia tanto a visão do particular quanto a sua ligação com o universal. Nesse sentido, a língua árabe é uma importante agente, despontando como uma forma de expressão neste mundo.

Muitos filólogos a apresentam como um fator de unificação desses indivíduos, que se compreendem, ainda hoje, pela etnia árabe. A língua árabe e os seus dialetos se desenvolveram pelos empréstimos socioculturais, provenientes apenas do tronco semítico. Suas estruturas apresentam analogias com a fonética de outros idiomas, como o hebraico, incluindo sons muito diferentes dos utilizados pelas línguas europeias (LEWIS:1982, p. 15).

A língua escrita não era usualmente a falada, os diversos dialetos das tribos foram misturados, transformando-se numa espécie de árabe médio, árabe falado ou árabe corrente. Mesmo sendo muito diferente da língua escrita, sua criação favoreceu o intercâmbio entre as províncias que possuíam, inicialmente, dialetos variados, estabelecendo-se, assim, idiomas locais (DUCELLIER ; KAPLAN; MARTIN : 1994, p. 72).

Para a cultura árabe, a palavra assume um importante papel, pois seu universo é vasto e, ao mesmo tempo, vazio, tendo somente o tempo como fator que delimita as suas ações. Assim, a poesia pré-islâmica assume a função de materializar nas palavras e na língua árabe uma realidade concreta, aproximando essa população à realidade descrita pelo poeta, tornando a cultura oral parte material de sua realidade.

Uma das consequências da popularidade da poesia entre os árabes foi o prestígio agregado aos seus autores, que recitavam suas obras, cercando de fama ou degradando as tribos que

visitavam. Tão grande era a influência desses poetas que, no tempo de Maomé, os coraixitas ofereceram ao poeta al-Acha 100 camelos para que ele não divulgasse certos versos compostos em favor do profeta (LE BON: 1965, p.173).

O prestígio da poesia atribuiu à língua árabe um lugar de importância, não só com a propagação oral, como também nas composições literárias. Segundo Jamil Almansur Haddad, a tarefa de escrever uma poesia, que representa a “celebração do espírito”, é facilitada pela língua árabe. Sua estrutura permite transmitir mensagens de forma sólida e clara, resultando em um “extraordinário poder de síntese, tal que permite, muitas vezes, que uma única palavra seja um mundo de concepções e assombros” (HADDAD: 1965, p. 30).

Por esse ângulo, podemos aplicar a afirmação de Haddad para a palavra *adab*, cujo correlato mais próximo é, em português, o vocábulo “literatura”. De acordo com Haddad, o termo *adab* é “para além da técnica retórica, o posicionamento espiritual do orador; a “cortesia” da poesia trovadoresca: só o *adab* permite a junção de amor e poesia; a educação; o ideal de formação da Paidéia grega; a moral, entendida como seguimento das normas e exemplos dos antigos; a gentileza do *dolce stil nuovo*, que traz consigo a ideia de lealdade, nobreza e honra; *adab* no homem é o conjunto de todos os atributos do perfeito cavalheiro; na mulher, todas as superiores qualidades da dama. É também o corpo de regras de convívio social, particularmente o protocolo da corte” (HADDAD: 2005, p. 35). Também segundo Francesco Gabrieli, esse vocábulo “varia entre a humanidade narrativa, didática, ensaística, histórica, literária, em que o interesse da *matéria* domina, ou rivaliza com a forma; norma de conduta, sabedoria prática e social, alguma coisa de parecido com o *humanista latino*” (GABRIELI:1971, p. 27).

Todas essas concepções remetem à observação e à codificação normativa de práticas sociais, baseadas na cultura, ética e moral, inerente às sociedades. Nesse sentido, podemos relacionar a poesia com a essência do conceito de *adab* – convite, isto é, a grandiosidade em oferecer um banquete (*maḍu-ba*). Portanto, a poesia se insere no mundo árabe medieval como uma expressão literária do espírito e da essência daquela sociedade. Apesar da poesia ser o gênero literário de maior prestígio, outras categorias literárias como a prosa também tiveram um papel importante nas sociedades do Oriente.

Com as consolidações políticas do império islâmico, o movimento da prosa literária é renovado. Fundamentado na conquista, esse ímpeto tem como objetivo consolidar a autoridade e legitimidade dos califados pelas produções intelectuais, protagonizando uma espécie de história árabe. De acordo com a compilação produzida por Hadji Kalfa, no século XVII, são citadas cerca de 14 mil obras atribuídas aos períodos do império¹.

Nos primeiros califados após a morte do Profeta, a figura de al-Abīwardī ganhou destaque como poeta, genealogista árabe e historiador, geógrafo e guerreiro. Contudo, as suas obras filológicas e histórico-genealógicas nunca foram encontradas (Şaik Gökyay: 2012). Outro exemplo é o intelectual dos tempos abássidas, Tabari, que nos fins do século IX, compôs uma crônica universal, narrando desde o princípio do mundo até o ano de 914 d.C. (LE BON: 1965, p. 67). Também sob o julgo dos abássidas podemos destacar o célebre historiador

1 Conhecido também (após seu posto na burocracia) como *hājdjī khalifa* (Khalifa), historiador, bibliógrafo e geógrafo, o erudito mais conspícuo e produtivo, particularmente nas ciências não religiosas do Império otomano do século XI-XVII. Entre os seus trabalhos, o mais conhecido está “*The removal of doubt from the names of books and the arts*”, uma enciclopédia, escrita em árabe, que lista mais de 14.500 livros em ordem alfabética.

al-Mas'ūdī, que viveu no século X e escreveu diversos livros históricos, como “História contemporânea” e “As pradarias de ouro”, referenciadas como importante obras do seu tempo (LE BON: 1965, p. 75).

Cabe ressaltar, como evidência do movimento intelectual nos primeiros séculos do mundo árabe após o advento do Islã, a criação da instituição Casa da sabedoria ou Casa do saber (bait al-hikma), em Bagdá, pelo Califado abássida. Com adaptações e traduções de obras universais para a língua árabe². Essa instituição se tornou o amálgama do que se entendia por literatura, além de um empreendimento político e cultural.

A conquista abássida provocou uma expansão territorial, incorporando sob a sua jurisdição um mosaico de tradições étnicas e religiosas, oriundas dos impérios persa e bizantino. A partir dessa expansão cultural, diversos centros intelectuais prosperaram em toda a região do Oriente, desde as cidades iranianas até regiões onde hoje é a atual Turquia (LYONS: 2011: p. 88). Esses centros ofereciam aos abássidas um vasto repertório, habilidades linguísticas, talento científico e conhecimento cultural. Com isso, a conquista abássida e a sua política de valorização do saber restauraram laços antigos entre centros históricos ao longo de um imenso território (LYONS: 2011, p. 81).

Outra consequência, que corroborou para o sucesso da Casa da sabedoria, foi a aquisição da tecnologia de fabricação do papel, de grande valia às iniciativas intelectuais da dinastia abássida. Essa inovação chinesa consistia em produzir o papel

² O termo tradução para este recorte vai muito além do que conhecemos hoje, para os árabes, segundo o prof. dr. Mamede Mustafa Jarouche, pesquisador e tradutor de diversas obras em árabe, o processo de tradução passa por um processo livre de adaptação, no qual poderiam ser introduzidos quaisquer elementos que não constassem no original, sem que esse fato causasse constrangimento.

a partir do linho e do cânhamo. O resultado era um meio relativamente barato, resistente e conveniente de registrar informações de todos os tipos, desde listas de impostos a poemas de amor. Enquanto a Europa cristã dependia da trabalhosa tarefa de reproduzir os seus livros e os seus mapas sobre peles de animais, no Oriente os árabes difundiam os conhecimentos de forma rápida e eficiente, alavancando a produção literária (LYONS: 2011, p. 82).

A fabricação do papel também fomentou uma profunda cultura do livro entre os árabes. De acordo com Jonathan Lyons, o conhecimento e a erudição sempre foram valorizados na sociedade muçulmana. Segundo o historiador, ao longo do império abássida, os bazares de livros e as lojas se tornaram um traço habitual da vida urbana. A produção de livros, a encadernação e os serviços de transcrição floresceram junto com a escrita, a pesquisa e a tradução, patrocinados pelas elites locais.

Outra consequência desta política intelectual foi a criação de grandes bibliotecas, algumas eram abertas ao público e tinham salas de leitura e materiais para cópia (LYONS: 2011, p. 83). Em Damasco, os omíadas haviam criado a primeira biblioteca, com obras gregas e cristãs sobre alquimia, medicina e outras ciências. No final do século X, o governante fatímida, al-Aziz, já mantinha 40 salas cheias de livros e as chamadas ciências antigas representavam cerca de 18 mil volumes (PEDERSON: 1984, p. 115-116). Quando a *madrassa*³ al-Mustansiriya de Bagdá, fora fundada, em 1234, o seu dote inicial incluía 80 mil livros doados da biblioteca oficial do califa.

Após o fim da revolução abássida e dos esforços para a consolidação territorial do império, os califas deliberaram a

3 Para o uso moderno, o termo é utilizado para denominar uma instituição de ensino em que as ciências islâmicas são ensinadas; uma faculdade de

ampliação das fronteiras intelectuais. Para acomodar o volume crescente de produções, cópias e estudos, o califa al-Manşūr criou uma biblioteca real, inspirada nos príncipes persas. Criou-se, assim, a Casa da sabedoria, que se constituía em um espaço de trabalho, suporte administrativo e auxílio financeiro para os inúmeros eruditos que assumiram essas tarefas. De acordo com Lyons, essa instituição era considerada a expressão coletiva oficial da ambição intelectual e política dos abássidas (LYONS: 2011, p. 89). A Casa da sabedoria possuía escritórios de traduções, bibliotecas e repositórios de livros, além de uma academia que contava com eruditos e intelectuais de todo o império. Sua função primordial, no entanto, era salvaguardar o conhecimento valioso, recebendo o título de “Tesouro dos livros sagrados” ou “Tesouro da sabedoria” (SAYILI: 1960, p. 53).

Uma grande quantidade de fundos públicos foi dedicada para essa instituição e para os projetos de enriquecimento cultural e intelectual a ela relacionados. Além das ações dos califas e dos seus eruditos oficiais, o esforço intelectual era apoiado com entusiasmo por diferentes grupos da elite.

A partir desta reflexão foi possível perceber que o mundo árabe medieval vivenciou, de forma abundante e variada, uma relação intensa com as produções literárias. Todavia, é preciso salientar que alguns estilos e temáticas foram priorizados em detrimento de outros, devido às demandas das sociedades. Assim, a literatura foi utilizada como expressão cultural dos povos da região da Árabia, mas também como elemento político e identitário por diversos califados ao longo do período medieval.

estudos superiores, em oposição a uma escola primária de tipo tradicional (kuttāb); no uso medieval era, essencialmente um colégio de leis, em que as outras ciências islâmicas, incluindo as literárias e filosóficas, eram apenas assuntos subordinados.

REFERÊNCIAS

- ANÔNIMO. *O leão e o chacal mergulhador*. Tradução de Mamede Mustafá Jarouche. São Paulo: Globo, 2009.
- DUCELLIER, A.; KAPLAN, M.; MARTIN, B. *A Idade Média no Oriente, Bizâncio e o Islã: dos Bárbaros aos Otomanos*. Tradução de Luís de Barros. Lisboa: Dom Quixote, 1994.
- ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_COM_0467>. Acesso em: 18 mar. 2019.
- GABRIELI, F. *La literatura árabe*. Trad. (do italiano) Rosa Maria Pentimalli. Buenos Aires: Editora Losada, S/A, 1971.
- HADDAD, J. A. *Contos árabes*. São Paulo: Edições de Ouro, 2005.
- HANANIA, A. R. *O patrimônio literário pré-islâmico e sua repercussão na cultura árabe*. São Paulo: Perspectiva 2007.
- LE BON, G. *A civilização árabe*. Tradução de Augusto Souza. Curitiba: Paraná Cultura, 1965. v. 5.
- LEWIS, B. *Os árabes na História*. Lisboa: Editorial Estampa, 1982.
- LYONS, J. *A Casa da sabedoria: como a valorização do conhecimento pelos árabes transformou a civilização ocidental*. Tradução de Pedro Maia Soares. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2011.
- PEDERSEN, J. *The arabic book*. Tradução de Geoffrey French. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984
- SAYILI, A. *The observatory in Islam*. Acaran, Turk Tarih Kurumu Basimevi, 1960.

CAPÍTULO 7

A primeira geração de jesuítas em espaço missionário lusitano: mediação cultural em Goa e Salvador (1541-1558)

Daniel Sepúlveda

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
sepulveda2009@gmail.com

Quando analisamos a globalização moderna para além da perspectiva econômica, os evangelizadores em missão emergem como agentes importantes de uma inovadora forma de globalização da religião, onde a distância entre teoria e prática, e a relação entre evangelizador e catecúmeno, e até mesmo entre os próprios agentes eclesiais, alteram-se consideravelmente (CLOSSEY: 2005). Aqueles que residiam em espaços incorporados ao império português obedeciam, salvaguardando as devidas especificidades, aos mesmos mecanismos de hierarquização social, organização política e

religião, logo, o sentimento de pertencimento não estava nas fronteiras geográficas dos territórios ocupados, mas sim nos valores culturais que esses indivíduos dividiam. Nesse sentido, o campo missionário lusitano pode ser identificado como um espaço historicamente construído, uma unidade de sentido que forma um conjunto particular, fundamental na busca por entender interdependências constantemente alimentadas pelos missionários evangelizadores, atuantes nos quatro continentes. Com efeito, a missão teve um papel, ao mesmo tempo religioso e regalista, que foi fundamental na formação e manutenção do império, justamente por alimentar essa unidade cultural, por meio da evangelização de sociedades conectadas, atuando assim como mais um vetor de união entre elas. Abordaremos aqui parte dessa rede de conexões do império português, analisando as similitudes e discrepâncias nas dinâmicas missionárias de Goa e Salvador, em meados do século XVI.

Os jesuítas Simão Rodrigues (1510-1579) e Francisco Xavier (1506-1552) chegaram em Lisboa em 1540, convidados pelo rei de Portugal d. João III (1502-1557), que buscava os inácianos para que organizassem missões no além-mar. Um ano depois, acompanhado do padre Paulo Camerino e do irmão Francisco Mansilhas, Francisco Xavier embarcou com destino à Goa, junto ao novo governador do Estado da Índia, Martim Afonso de Souza. Nomeado superior das missões no Oriente, Xavier passou pouco tempo na cidade, mas o suficiente para organizar as primeiras dinâmicas missionárias, posto que em Goa manteve-se concentrado o fluxo de chegada e saída de missionários jesuítas no Oriente. Em 1549, quando Xavier já chegava ao Japão, Manuel da Nóbrega (1517-1570) instalava-se no território que viria a ser Salvador, também transportado na armada de um governador-geral, Tomé de Souza (1503-1579), o primeiro do Brasil. Na mesma nau, chegaram mais de mil

indivíduos, dos quais apenas seis eram missionários jesuítas que receberiam reforços progressivos nos anos subsequentes.¹

Seja atuando em território africano, asiático ou americano, deveriam os missionários sempre trabalhar oferecendo assistência moral e religiosa aos residentes lusitanos, visitando e aliciando os nativos, reunindo e evangelizando os meninos, e organizando a vida das comunidades como era feito nos moldes do colégio de Coimbra. No momento do desembarque, os jesuítas não tinham um plano evangelizador predeterminado, estavam de fato envoltos em movimentos de tentativas, acertos e erros, que determinariam as diretrizes mais pertinentes para cada ocasião. Constantemente preocupados em inserir uma

1 A pequena comitiva de evangelizadores que aportava na Bahia em 1549 era composta por, além de Nóbrega, mais três padres: Leonardo Nunes (...-1554), Juan de Azpilcueta Navarro (1521/23-1557) e Antônio Pires (1519-1572). No grupo também estavam Vicente Rodrigues (1528-1600) e Diogo Jácome (...-1565), irmãos voluntários e em vias de ordenação. Em 1550, a missão passa a contar com um reforço de mais quatro padres, Salvador Rodrigues (1515-1553), Francisco Pires (?), Afonso Brás (1524-1610) e Manuel de Paiva (1508-1584). Nesta armada, além dos padres, vinham sete órfãos portugueses, que iriam auxiliar os missionários na labuta catequética. Em julho de 1553, Inácio de Loyola (1491-1556) assinou a patente de Nóbrega como provincial da nova Província do Brasil, a primeira do chamado Novo Mundo, quando se reforçava mais uma vez o contingente, com a ajuda dos padres Brás Lourenço (1525-1605) e Ambrósio Pires (1525-1609), que chegavam juntamente com o segundo governador-geral Duarte da Costa. Nesta armada, aportavam também os irmãos Gregório Serrão (1527-1586), João Gonçalves (1528-1558), Antônio Blasquez (1528-1606) e José de Anchieta (1534-1597), que também se ordenariam em seguida, todos capitaneados por Luiz da Grã (1523-1609). Somando aqueles que já viviam no Brasil e ingressaram na Ordem, e subtraindo os que já não viviam mais, o ano de 1554 termina com 26 padres jesuítas distribuídos da seguinte forma: 4 na Bahia, 2 em Porto Seguro, 2 no Espírito Santo, 5 em São Vicente e 13 em Piratininga, sendo que no ano seguinte o padre Ambrósio Pires e o irmão Antônio Blasquez seriam remanejados para Porto Seguro. (SEPULVEDA, 2019).

nova percepção temporal, cristianizavam o tempo pelo badalar do sino da igreja, ao passo que buscavam substituir os símbolos e comportamentos locais pelos parâmetros romanos. No caso de Goa, demolindo edifícios preexistentes diariamente, e em seus lugares inaugurando construções cristãs. No caso de Salvador, sem templos ou ídolos prontamente identificáveis, dedicavam-se os missionários às admoestações ligadas aos hábitos tupinambás, tidos como ‘contra natura’, principalmente a poligamia, a nudez e a antropofagia.

A busca por ressignificações tornava-se logo rotina, um expediente que começava pela cooptação dos líderes religiosos locais, desmerecendo-os frente à comunidade. Aproveitava-se as tradições, culturas e circunstâncias, modificando suas finalidades, e adaptando-as aos interesses previstos pela doutrina cristã. Na prática, os jesuítas tinham seu poder de influência constantemente ameaçado, por isso atacar as reputações tornou-se um dos meios mais eficazes para convencer os nativos de que a tutela mais proveitosa para seus filhos era realmente aquela oferecida pela Companhia de Jesus. Em Goa, os nativos que eram classificados como feiticeiros, uma vez repreendidos pelos missionários, incitavam aos berros os demais habitantes, invocando-os à vingança, por meio de cantos e danças que os cristãos julgavam demoníacas (XAVIER: 2008), como acontecia em Salvador nos confrontos com os pajés, também chamados pelos jesuítas de feiticeiros. Pajés e brâmanes não apenas se apresentavam como lideranças espirituais concorrentes à autoridade dos jesuítas, mas também se diziam capazes de curar os doentes, prever o futuro, e determinar quem vivia e quem morria na comunidade. Os missionários tomaram para si todas essas funções, o que implicava uma verdadeira guerra pela hegemonia nas questões de fé, tantas vezes abordada pela historiografia, onde vantagens eram conquistadas pela capacidade de convencer.

Os missionários então imitavam pajés tupinambás e gurus hindus, acreditando que ao reproduzir os estilos de pregação, comuns a cada uma das sociedades, conquistariam ainda mais espaços de abertura para a religião, mesmo, paradoxalmente, condenando muitas das práticas autóctones como uma ofensa a Deus. Essa combinação, entre prudência, tolerância e dissimulação, nem sempre tinha aceitação entre os eclesiásticos romanos, o que provocava acirrados debates entre os evangelizadores em missão e os teólogos residentes no reino, materializados na vasta produção epistolar da Companhia de Jesus. Mesmo no interior da própria Ordem essas inovações foram muitas vezes percebidas como indulgência, que, em situações-limite, poderiam ser apontadas como excesso de permissividade e falta de decoro nos assuntos essenciais da fé. Em carta de 1552, Manuel da Nóbrega escrevia para Simão Rodrigues:

Isto e as mais dúvidas que o ano passado escrevi, as quais ainda me não satisfizeram, faça Vossa Reverendíssima pôr em disputa no colégio de Coimbra e mande-me o parecer dos principais letrados da Universidade, porque, assim como para cá, como para a Índia e outras partes de infieis, será proveitoso saber-se, ou por melhor dizer, mande Vossa Reverendíssima quem de todos nós tenha cuidado, ensinado, ensaiado e amestrado no que cá devemos de fazer em tudo (Manuel da Nóbrega, carta 12, ano 1552, <<https://archive.org/details/monumentabrasili01leit>>).

Outra característica comum aos campos de missionação católica foi a instrumentalização das crianças nativas, que eram muitas vezes elogiadas por sua devoção e auxílio constantes, e assim utilizadas como uma “isca” que fisesse a

atenção e o interesse dos adultos e idosos. O recolhimento de crianças não tinha por objetivo apenas evangelizar os infantes, era também um recurso educativo e, portanto, político, que alterava modos de ser, que convidava o outro a fazer parte de uma outra verdade (FAVACHO: 2008, p. 202). Na Índia, os bebês eram precocemente retirados de suas famílias de origem, e logo passavam à tutela de famílias cristãs (MARCOCCI: 2012, p. 391). No Brasil, visitar aldeias e recolher crianças foi atividade muito presente e duradoura, contudo, a frequência e o grau de dificuldade dessas práticas eram variáveis, sendo comum também tentar resgatar os meninos feitos prisioneiros de guerra, embora essa nem sempre tenha sido uma tarefa fácil.

A relação dos missionários com as crianças estava geralmente ligada a um projeto de poder político, onde os jesuítas se ocupavam de educar os filhos da elite europeia residente, garantindo assim participação ativa nas tomadas de decisão. Contudo, além da estreita relação com a elite, e além das dinâmicas de recolhimento de crianças nativas, estava a estratégia de receber meninos órfãos enviados do reino, que poderiam prontamente auxiliá-los, e num futuro próximo ordenarem-se missionários bilíngues, estratégia utilizada ao longo de todo o século XVI. A confiança que os missionários depositavam nesses meninos era reflexo da formação que eles próprios ofertavam, e a forma como essas crianças eram educadas ajuda a explicar seu comprometimento, seja por devoção, seja por medo, seja pela soma de ambos.² A escassez de soldados adultos no

² Na Europa do século XVI disciplinar era sinônimo de punir, e os castigos eram parte integrante das rotinas em todas as classes sociais. A dureza nas correções encontrava respaldo nas passagens bíblicas, repletas de histórias onde os protagonistas eram punidos com o açoite. Engano, falta de atenção, decoro displicente, e memória fraca no tocante as lições já ensinadas sempre encontraram sadismo na varinha do mestre, e em alguns casos, o exagero seria tal que as autoridades se viam na necessidade de

exército de Cristo levou à transformação dos órfãos degredados em combatentes mirins, que desempenhando sua função com satisfatória competência, poderiam muito bem reforçar a tropa evangelizadora. Claro está que uma criança jamais substituiria um missionário adulto, porém, a notável discrepância entre a quantidade de evangelizadores e a quantidade de nativos fazia com que a Companhia considerasse, cada vez mais, a participação dos meninos pregadores como central na busca por progressos significativos.

A diferença entre os órfãos portugueses que chegavam à Índia e aqueles que aportavam no Brasil estava na função prática que cada um desses grupos iria abraçar. Enquanto na América os meninos europeus imitavam os padres em praticamente tudo o que faziam, na Índia, apenas os meninos da

intimar os mestres a não castigar os alunos com o excesso e rigor com que o haviam feito até então (FERREIRA: 2000). A severidade na disciplina tinha seus pilares assentados no sentimento do medo, que pertencia ao imaginário coletivo, e servia como um mecanismo de controle, não apenas da criança, mas também do indivíduo adulto, em qualquer classe social (DELUMEAU: 1993). A violência física era complementada pela violência psicológica através da invocação de seres ameaçadores, todos implantados na memória infantil pelas histórias aterrorizantes, contadas pelos adultos e protagonizadas por fantasmas, monstros, bicho papão, e até mesmo pela figura do mouro (!) (FERREIRA: 2000). Entende-se assim que a tradição católica fomentava constantemente uma cultura de coerção, pois explicava todos os dissabores e atribulações, que não eram poucos, através da existência de um Deus vingativo que corrigia seus filhos, por amor, aplicando-lhes gravíssimos castigos coletivos, o que obrigava as comunidades a submeterem-se à doutrina definida pela Igreja. A forma como as crianças eram recolhidas e educadas ajuda a explicar a devoção e a resiliência com que os meninos tutelados pela Companhia de Jesus são descritos nas fontes. O espaço que a religião ocupava em suas vidas e a relação que aprendiam a nutrir com o Espírito Santo, desde a mais tenra idade, os levava a entregarem, com convicção, suas vidas às pretensões da causa romana, um reflexo direto das diretrizes construídas e protegidas pela pedagogia cristã então em vigor.

terra, tutelados pela Ordem, se davam a certas incumbências, como as pregações aos escravos e as visitas às residências de famílias hindus. Os órfãos portugueses, enviados para Goa e de lá para outros territórios indianos, eram instruídos a permanecerem no interior ou nos arredores das igrejas, dedicados a funções ligadas à liturgia e começando suas visitas evangelizadoras apenas depois de adultos (XAVIER: 2008). Assim, parece assertivo defender que a princípio, o órfão europeu era mais importante no Brasil, onde a instrumentalização dos meninos era uma garantia de ingresso ao mundo dos nativos, o que não verificamos na Índia, posto que acessar às comunidades hindus não era tão difícil quanto chegar até as aldeias nas brenhas da mata atlântica. Assim como ocorria em Salvador, uma vez recebidos, acomodados e sustentados pela Misericórdia, os órfãos que chegavam em Goa eram logo envolvidos em eventos públicos, como cerimônias e procissões católicas, interagindo de pronto com as crianças locais, por meio de atividades lúdicas que abrissem o caminho para a aculturação dos pequenos, seduzindo com isso os mais velhos e facilitando a introdução dos valores cristãos nas comunidades locais.

Em 28 de dezembro de 1557, Mem de Sá (1500-1572) chegava a Salvador, e logo, as práticas evangelizadoras de cunho mais violento, que já vinham sendo consideradas por Nóbrega dois anos após sua chegada aos trópicos, passavam a contar com o apoio do novo governador-geral (PÉCORA: 1999, p. 399). Por meio da produção do *Diálogo sobre a conversão do gentio* (1556-1557), Nóbrega inaugurava uma grande mudança no projeto missionário. O provincial passava assim a defender a viabilidade da missão fixa em detrimento das missões volantes, buscando dessa forma conter o nomadismo dos indígenas, o que poderia, eventualmente, por meio da catequese, contribuir para a diluição de sua cultura. Nos aldeamentos a estratégia da coerção, que muitas vezes tinha como

seus pilares o medo e o castigo, materializava-se em instrumentos práticos de punição³, porque “este gentio é de qualidade que não se quer por bem, senão por temor e sujeição, como se tem experimentado” (Manuel da Nóbrega, carta 66, ano 1558, <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>). A partir de então, a sujeição política dos ameríndios tornava-se condição indispensável para a sua conversão religiosa.

Os castigos dos nativos recalcitrantes deveriam ser sempre públicos, assumindo a função de exemplo aos demais, punições determinadas pelos padres, mas nunca aplicadas por eles, pois para isso servia o meirinho. O posto de meirinho era comum no campo missionário, como em Goa e Salvador, onde ajudavam os padres na persuasão daqueles que se recusavam a entrar ou permanecer no interior dos colégios e igrejas. A posição era almejada principalmente pela glória e pela oportunidade de acesso a certas regalias⁴, mas os nomeados ao

3 Destaca-se o tronco, que representava o controle através do flagelo do corpo, assinalando a submissão daquela comunidade aos ditames do governo civil: “finalmente, querem cumprir toda a lei que lhes puserem e querem que haja tronco para castigo dos ruins. E logo foram à cidade certos Principais por meirinhos para terem o cuidado de prenderem os ruins.” (Antônio Pires, carta 41, ano 1560, <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>).

4 A princípio os nativos nomeados como meirinhos reagem com surpresa a essa novidade, pela oportunidade de vestirem trajes especiais, e por ostentarem certo poder em relação aos demais: “nesta solenidade fez o governador meirinho de toda a vila a um dos principais negros dela e o mandou vestir muito bem, e por sua mão lhe entregou a vara, o que causou neles tão grande espanto quanto a coisa entre eles era nova” (Antônio Pires, carta 68, ano 1558, <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>). Em pouco tempo esse posto já era disputado acirradamente entre os nativos, e em casos particulares, até mesmo mulheres poderiam exercer tal função: “algumas destas mais antigas pregam às outras. Temos feito uma delas meirinha, a qual é tão diligente em chamar à doutrina que é para louvar a Nosso Senhor” (Manuel da Nóbrega, Carta 08, ano 1551,

cargo também eram castigados com crueldade, caso caíssem em faltas graves, como roubos e assassinatos. As cartas escritas e trocadas no período em que Mém de Sá foi governador-geral levam a crer inclusive, que em alguns casos, além de fazer cumprir a lei e de nutrir o sentimento de medo, o meirinho, que também podia ser uma mulher, pregava a palavra revelada sob a supervisão dos jesuítas: “o meirinho, que é um seu principal deles, prega sempre aos domingos e festas pelas casas de madrugada a seu modo” (Manuel da Nóbrega, carta 19, ano 1559, <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>).

Em Salvador, a partir do governo de Mém de Sá, criava-se a ilusão de que o meirinho estivesse diretamente sob as ordens do governador, e não dos padres, dessa forma, nutria-se a imagem dos evangelizadores protetores que lutavam pela redenção dos índios. Contudo, os jesuítas seguiam valendo-se da força bruta para catequizar, apenas confiando aos meirinhos a execução dos castigos físicos. Já em Goa, as autoridades portuguesas instaladas desde 1510 conviveram de forma relativamente pacífica com as manifestações religiosas locais por aproximadamente 20 anos. Sem embargo, na década de 1530 os conflitos interétnicos e culturais em território indiano tomavam outras proporções, em grande parte pela proximidade em que passaram a viver portugueses e hindus.

<<https://archive.org/details/monumentabrasili01leit>>). A posição era almejada principalmente pela glória e pela oportunidade de acesso a benefícios vetados aos demais: “ficou ele muito contente com tantos mimos e não menos com beber tanto vinho de Portugal, que ficou perdido de bêbado e correu risco de lhe vir algum grande mal por isso, coisa, que, pelo muito que entre eles se tem, ele há de deixar para ser contada em mil gerações” (Leonardo do Vale, carta 66, 1562, <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>).

Se, no final da década de 1550, Mem de Sá promovia o aprisionamento sistemático dos nativos mais arredios, nesse mesmo período, em Goa, a legislação passou a vetar a ocupação de cargos públicos pelos hindus, ao passo que proibia suas práticas devocionais e incentivava oficialmente a destruição de seus espaços sagrados, levando alguns eclesiásticos à aplicação de métodos considerados violentos por seus próprios pares, como forçar hindus a comerem carne bovina, fazendo-os impuros, para logo em seguida ofertarem a palavra de Cristo enquanto única purificação possível (TAVARES: 2011). Nota-se uma relação direta entre a verticalização do poder civil e a metodologia adotada pelos eclesiásticos em missão, pois a ausência de autoridades régias abria mais espaço para a inovação e para a flexibilização das abordagens, contudo, mesmo em cenários mais violentos, grande parte dos missionários jesuítas se via obrigada a considerar as especificidades do “outro”, para assim criar vetores de influência.

Os padres inacianos interpretavam seus próprios desvios frente às diretrizes mais ortodoxas como uma forma de adaptar cenários para que pudessem acomodar, da melhor forma possível, as novas perspectivas, fosse por meio de métodos inovadores, fosse por meio de diálogos ou compromissos assumidos com quaisquer dos agentes atuantes no campo missionário em questão. A valorização da dimensão taumátúrgica da palavra, a adoção de maior teatralidade nos modos de pregar, o uso de modalidades performáticas como a música e a dança, a utilização eficaz do tempo e dos horários para o ministério da palavra, o hábito de se valerem de mulheres e de crianças no papel de pregadores, são todas práticas de um vasto experimento de acomodação, praticado pelos evangelizadores na intenção de assegurar seus objetivos doutrinários. Contudo, a expansão dos limites geográficos,

linguísticos e culturais, consequência das missões de catequese, deveria manter a ortodoxia da fé, submetendo todos os cenários dessa expansão à visão de mundo cristã e romana, o que, naturalmente, gerou frequentes e calorosos debates sobre as melhores e mais eficazes formas de ocidentalizar essas novas regiões.

No caso da primeira geração de jesuítas atuantes em espaço de missão português, mais especificamente nos casos de Goa e Salvador, podemos observar que as experiências de Manuel da Nóbrega parecem mais ousadas se comparadas ao trabalho desenvolvido por Francisco Xavier, principalmente por conta das diferenças entre as sociedades que estes missionários pretendiam tutelar. Essa desconformidade entre as práticas indiana e brasílica aparece inclusive nos escritos do primeiro bispo do Brasil, Pedro Fernandes Sardinha, que chegava a Salvador em 1552, tendo até então atuado como vigário geral da diocese de Goa, onde residia desde 1545. Tomando como parâmetro o direito canônico, o bispo acusava de laxistas as novas estratégias adotadas no litoral da América portuguesa, pela Companhia. Efetivamente, havia dificuldades em conceber estratégias alternativas de evangelização sem ferir os princípios da fé romana, posto que a ortodoxia era o fundamento central para o exercício do ‘*officium missionandi*’ (MARCOCCI: 2012, 463). Com efeito, Sardinha comparava constantemente os modos de proceder na Bahia com sua experiência anterior, o que fez surgir muitas questões referentes à doutrina. Sardinha cita Francisco Xavier como parâmetro de ortodoxia em carta enviada a Simão Rodrigues em Lisboa, onde reproduz as orientações que então dava a Nóbrega:

e assim lhe disse eu que nesta terra procederia como na Índia ao fazer cristãos, e como lá procedia o Padre

professor Francisco e os outros padres da Companhia, e que ele escrevesse a Vossa Reverendíssima, e que eu faria o que a Vossa Reverendíssima parecer melhor (Pedro Fernandes Sardinha, carta 49, ano 1552, <<https://archive.org/details/monumentabrasili01leit>>).

No entanto, não podemos perder de vista que as atividades desenvolvidas por Francisco Xavier na Índia também apresentam aspectos acomodacionistas, principalmente no que diz respeito à comunicação, pois quanto mais Xavier se integrava à realidade indiana, mais ousados se tornavam seus modos de proceder. Contudo, há uma linha tênue que divide as artes de traduzir e de interpretar, e o processo em progresso envolvia a identificação precisa sobre o que dizer, como e quando dizer, enfrentando constantemente o desafio de materializar sentimentos e valores abstratos inéditos, como pecado, inferno, culpa, milagre, paraíso, purgatório e tantas outras novidades: “acabados os mandamentos, fiz-lhes uma exortação na língua deles, explicando-lhes que coisa é paraíso e que coisa é inferno, e dizendo-lhes quem vai para um e quem vai para outro (XAVIER: 2006, p. 144-145). Mesmo com todas as dificuldades, Xavier foi capaz de traduzir as escrituras para o vernáculo local e já em 1542 formou os primeiros catequistas nativos que pudessem pregar em língua indiana, o que até então era condenado por Roma. Reprovava-se aquilo que era entendido como um rebaixamento do conhecimento sagrado ao nível do vulgo, ou seja, o ato de vulgarizar a mensagem revelada. Porém, sabemos que o problema linguístico da Companhia de Jesus já era uma barreira para os evangelizadores no próprio continente europeu, onde as sociedades eram majoritariamente analfabetas, e muitas vezes se comunicavam em desconhecidos dialetos locais.

É importante destacar também que o chamado método acomodacionista, precocemente adotado por Nóbrega e Xavier, não se resume à mera busca por adaptação, ou à necessidade de apresentar o cristianismo como uma novidade atrativa, ele abre espaço de fato para uma verdadeira transformação do missionário (BERNABÉ: 2018), que nasce da atenta observação daquele que se pretende evangelizar, posto que a catequese fundamentada em uma total ruptura com o passado do catecúmeno, que ignora suas especificidades, se traduz em uma conversão frágil, que por sempre depender de coerção, tende a fracassar. Parece de benefício concluir que a acomodação missionária pode ser interpretada como um método, como uma estratégia ou como ambos. Não era o único caminho possível para a catequese e para a conversão, mas foi a escolha de muitos evangelizadores jesuítas em ação no ultramar. Frequentemente um ato de providência política ou de persuasão retórica, mas muitas vezes também, uma forma de driblar obstáculos e assim sobreviver em terras tão diferentes e distantes de Lisboa, como Goa e Salvador.

FONTES

Monumenta brasiliae v. 1 (1538-1553) <<https://archive.org/details/monumentabrasili01leit>>.

Monumenta brasiliae v. 2 (1553-1558) <<https://archive.org/details/monumentabrasili02leit>>.

Monumenta brasiliae v. 3 (1558-1563) <<https://archive.org/details/monumentabrasili03leit>>.

FRANCISCO XAVIER, São. *Obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

REFERÊNCIAS

- BERNABÉ, R. C. *Fé e prática entre os Kirishitan: jesuítas, franciscanos e as reações japonesas ao cristianismo*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2018.
- CLOSSEY, L. *The early-modern jesuit missions as a global movement*. California University, 2005.
- CORREIA, P. L. R. O conceito de missão de São Francisco Xavier: alguns aspectos da sua acção missionária na Índia (1542-1545). *Lusitania Sacra*, p. 537-571, 1997.
- DELUMEAU, J. A história do medo no ocidente (1300- 1800). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- FAVACHO, A. M. P. *O recolhimento dos meninos: por uma genealogia da ordem pedagógica brasileira*. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 2008.
- FERREIRA, A. G. Gerar, Criar, Educar – A Criança no Portugal do Antigo Regime. Coimbra: Quarteto, 2000.
- MARCOCCI, G. *A consciência de um império: Portugal e o seu mundo (sécs. XV-XVII)*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012.
- MASSIMI, M.; FREITAS, G. R. de. Acomodação retórica e adaptação psicológica na pregação popular dos jesuitas na Terra de Santa Cruz. *Mnemosine*, v. 3, n. 1, 2007.
- PÉCORRA, A. Cartas à segunda escolástica. In: Novaes, A. (Org). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- RAJ, K. “Circulation and the emergence of modern mapping. Great Britain and Early Colonial India, 1764-1820”, in *Relocating modern science. Circulation and the construction of knowledge in South Asia and Europe, 1650-1900*, New York: Palgrave Macmillan, 2007, capítulo 2.
- SEPULVEDA, D. *Os filhos da Companhia de Jesus. Instrumentalização da infância e acomodação missionária*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal Fluminense, 2019.

TAVARES, C. “Missionação jesuítica na Índia portuguesa. Abordagens de cristianização” In: AGMOLIN, A. (org.) *Contextos missionários. Religião e poder no império português*. São Paulo: FAPESP, 2011.

XAVIER, Â. B. *A invenção de Goa. Poder imperial e conversões culturais nos séculos XVI e XVII*. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2008.

CAPÍTULO 8

Penitentes e sofredores: as rogações e a percepção das calamidades na Gália dos séculos V-VI

Edmar Checon de Freitas

Instituto de História
Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
edmarcfreitas@gmail.com

Em meados do século V a cidade de Vienne, na Gália, enfrentou uma série de incidentes estranhos e devastadores. Segundo os relatos da época, terremotos e incêndios afligiram as regiões próximas à cidade, a qual teria sido ainda invadida por bandos de animais selvagens. O bispo local, Mamerto, reagiu organizando uma série de vigílias, missas, procissões e pregações públicas, instituindo aquilo que ficaria conhecido como as ‘rogações’¹. Ao longo dos séculos seguintes tal prática enraizou-se na liturgia e no cotidiano devocional do Ocidente

1 Sobre as rogações vejam-se, especialmente: LECLERCQ: 1930; NATHAN: 1998, HILL: 2000; LATHAM: 2015.

cristão, com variações regionais em termos de sequências litúrgicas e épocas de ocorrência. Recorria-se às orações em tempos de calamidades, mas também numa perspectiva penitencial regular, em geral associada ao tempo pascal. No texto que se segue faremos inicialmente uma caracterização geral das orações no contexto do seu surgimento e expansão. Em seguida discutiremos suas variações litúrgicas e aproximação com relação a solenidades similares; finalmente, analisaremos sua dimensão penitencial.

AS ORAÇÕES: ENTRE A SÚPLICA E A PENITÊNCIA

Os relatos mais antigos acerca das orações da Gália consistem em duas epístolas de Sidônio Apolinário (c.430-c.480), bispo de Clermont, ambas escritas por volta de 473. Numa delas (*Ep.* VII,1), dirigida ao bispo Mamerto de Vienne (†c.476), Sidônio agradece ao colega o envio de cópias dos textos litúrgicos usados nas celebrações das orações, recapitulando ainda as circunstâncias em que havia se dado a fixação desse uso nessa cidade. De acordo com Sidônio, alguns anos antes Vienne fora afligida por terremotos, incêndios e pela invasão de animais que abandonavam as florestas (*Ep.* VII, 1.3). Diante desse quadro, o bispo Mamerto exortara o povo à prática de jejuns, orações e mortificações, o que teria aplacado a ira divina e aliviado a cidade dos desastres (*Ep.* VII, 1.5-6). Seguindo esse exemplo, Sidônio Apolinário introduzira a mesma prática em Clermont, buscando a proteção para a cidade em meio à ameaça de ataques por parte dos visigodos (*Ep.* VII, 1.2; 1.6)².

² Na segunda metade do século V os visigodos expandiram seu poder sobre a Península Ibérica e a Gália durante os reinados de Teodorico II (453-466) e Eurico (462-484). Em 471, os visigodos atacaram o vale do Ródano

Ao que tudo indica, o bispo de Clermont solicitara ao colega de Vienne cópias dos textos que organizavam essa liturgia penitencial, cuja recepção motivou o envio da carta a Mamerto (*Ep.* VII, 1,6-7).

Numa outra epístola (V, 14), Sidônio Apolinário incentiva o amigo Aper a tomar parte na celebração das orações em Clermont. Também nessa carta afirma que seguia na sua cidade o exemplo do bispo Mamerto de Vienne, mas comenta que antes mesmo dele já se faziam cerimônias semelhantes por lá. Estas, no entanto, teriam o caráter de súplicas coletivas, celebradas sem regularidade, pouco frequentadas e interrompidas por banquetes. Com ironia o bispo de Clermont observa que tais preces limitavam-se a pedir chuva ou tempo firme, tornando difícil que ambas as demandas fossem atendidas: “o oleiro e o hortelão não poderiam se reunir [na cerimônia]” (*Ep.* V,14.2)³. A ação de Mamerto teria sido dar regularidade à celebração e dotá-la de um sentido penitencial, com orações, jejuns, salmodia e pranto (*Ep.* V,14.2-3). Nada é dito, porém, acerca da localização das orações no tempo litúrgico.

Devemos a um dos sucessores de Mamerto na cátedra episcopal o detalhamento das cerimônias suplicativas celebradas na sua cidade. Numa de suas homilias o bispo Avito de Vienne (†c.518) exorta seu rebanho a tomar parte em tais celebrações, ocasião em que recapitula sua origem (AVITO: *Hom.* VI – *De Rogationibus*)⁴. As informações são basicamente

e chegaram a ocupar Arles, centro da administração imperial. Nos anos seguintes a região esteve sob constante ataque. Quanto à Auvérnia, onde se encontrava Clermont, ela foi cedida aos visigodos pelo poder imperial em 475, em troca da desocupação da Provença. Cf. ROUCHE: 1996.

³ “[...] *figulo pariter atque hortuloni non oportuit convenire*”. Cf. nota de W. B. Anderson (1965, p. 218, n. 218) em SIDONIUS. *Ep.* V,14.2

⁴ Cf. AVITUS OF VIENNE, 2002, p. 381-388; *Patrologia Latina* - PL, v. 59, col. 0289-0294.

as mesmas que encontramos nas cartas de Sidônio Apolinário, provavelmente uma das fontes da homilia em questão: terremotos, incêndios e a presença de animais selvagens aterrorizando a cidade. Mas Avito especifica que a situação chegou ao clímax durante uma vigília de Páscoa, quando os muros da cidade ruíram durante um incêndio. Mamerto teria então continuado a conduzir o ofício litúrgico, controlando o pânico que se instalara entre os fiéis. Em seguida o bispo instituiu a celebração de preces públicas a serem celebradas nos três dias (segunda, terça e quarta-feira) que precediam a festa da Ascensão (quinta-feira)⁵. Avito em seguida destaca a eficácia das orações, sua difusão pela Gália e prossegue nas exortações penitenciais, comparando a observância de Vienne ao jejum praticado pelo povo de Nínive nos tempos do profeta Jonas, seguindo mais uma vez aqui Sidônio Apolinário (Jn 3, 5-9; *Ep.* VII,1.3)⁶.

A afirmação de Avito quanto à difusão das orações é corroborada pelo cânone 27 do I Concílio de Orleans, de 511, o qual as estendeu a todas as igrejas da Gália franca. Nesse texto são identificadas como litânias celebradas antes da festa da Ascensão, comportando três dias de jejuns que deveriam ser observados nos mesmos moldes do tempo quaresmal (GAUDEMET; BADESVANT: 1989, p. 86-87)⁷. Em meados do século VI, o bispo Cesário de Arles (502-542) compôs várias peças homiléticas destinadas às orações, confirmando o enraizamento da tradição (CESÁRIO DE ARLES: *Serm.*

5 A festa da Ascensão de Cristo já era então celebrada na quinta-feira seguinte ao sexto domingo do tempo pascal, ou seja, o quadragésimo dia a contar do domingo de Páscoa. Cf. PALAZZO: 1998, p.16.

6 Para as citações bíblicas e respectivas abreviações seguimos a *Bíblia, Edição Pastoral* (Ed. Paulus, Brasil).

7 O termo 'litania' tem o sentido geral de prece, ocorrendo em contextos litúrgicos diversos. Cf. LECLERQ: 1930.

143, 144, 157, 160A, 207, 208, 209). Nos sermões de Cesário se prescreve a alimentação própria à quaresma, proibindo-se inclusive o recurso a remédios e sangrias, salvo em casos graves (CESÁRIO DE ARLES, Serm. 207,3; 209,4). Ao final do mesmo século o bispo GREGÓRIO DE TOURS (573-594) retomou o relato de Avito nas suas *Historiae*, referindo-se explicitamente à homilia que fixou a memória da instituição das orações (Gregório de Tours, *Hist.* II,34). O mesmo autor registra ainda a celebração de tais cerimônias em Clermont (c.520 e 553), Paris (580), Châlons-sur-Saône (588) e Tours (592) (GREGÓRIO DE TOURS, *Liber Vitae Patrum* (VP) IV,4; VI,7; *Hist.* IX,6; IX,21; X,30).

A tradição litúrgica na Gália e fora dela consolidou nos séculos seguintes a celebração dessas litanias na festa da Ascensão, como o evidenciam os conjuntos de homilias preparados para a ocasião por autores da época carolíngia estudados por Joyce Hill (2000), como Smaragdus de S. Michel (c.820; PL, v.102, col.303-316), Rabanus Maurus (c.840; PL, v.110, col.222-239) e Haymo de Auxerre (c.860; PL, v.118, col. 527-553)⁸. Como observa J. Hill, nota-se uma grande estabilidade na seleção de leituras recomendadas para essas litanias, as quais foram largamente incorporadas no material homilético produzido na Inglaterra no século X, caso das homilias de Aelfric (c.990) por ela estudadas (HILL: 2000, p. 214-219). Na mesma direção apontam os manuscritos francos e ibéricos reunidos por Jean Mabillon (1632-1707) sob o título *De Liturgia Gallicana* e publicados também na *Patrologia Latina*, de J.-P. Migne (1800-1875), como apêndice à obra de Germano, bispo de Paris (†576) (PL, v. 72, col.99-381). Nesse caso

⁸ Indicamos as seções da *Patrologia Latina* que contém as homilias relativas a orações, mas incluímos também as que eram destinadas ao domingo seguinte à Ascensão.

temos delineada uma tradição litúrgica que vai da Gália à Península Ibérica. Outro indício da difusão e consolidação da observância das rogações no Ocidente é a sua adoção em Roma, por volta de 802, pelo papa Leão III (795-816) (*Liber Pontificalis* II,98.43).

VARIAÇÕES LITÚRGICAS E RITOS ASSEMELHADOS

As rogações celebradas antes da festa da Ascensão surgiram, pois, na Gália do século V num contexto de enfrentamento de calamidades, tanto naturais (Vienne) quanto associadas à guerra (Clermont). Nos dois casos os textos que tratam da cerimônia aludem ao seu conteúdo fortemente penitencial, combinando preces, jejuns, procissões, vestimentas grosseiras e interrupção das atividades laborais. Ao longo do século VI, a associação entre tais litanias e penitência manteve-se como um elemento central, fazendo com que elas adquirissem cada vez mais um tom quaresmal. Mas também se verificou uma diversificação na prática suplicativa. De fato, em Arles, por exemplo, elas ocorriam entre quarta e sexta-feira mantendo-se, todavia, seu vínculo com a festa da Ascensão (CESÁRIO DE ARLES, *Serm.* 209,4; KLINGSHIRN: 1994, p.177). Em Clermont o bispo Galo (525-552), tio de Gregório de Tours, instituiu rogações a serem celebradas em meio à quaresma, por ocasião da aproximação de uma epidemia de peste bubônica (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist.* IV,5; VP VI,6).⁹ Também o II Concílio de Lyon (567-570) estabeleceu a celebração de litanias na primeira semana de novembro, antes

9 As rogações quaresmais de Clermont aparecem também no relato de episódios ocorridos por volta de 555, nos tempos do bispo Cautinus (553-571), sucessor de Galo (GREGÓRIO DE TOURS, *Hist.* IV,13).

do primeiro domingo do mês, nos moldes daquelas realizadas antes da festa da Ascensão (GAUDEMET; BADESVANT: 1989, p. 406-407).¹⁰

Gregório de Tours menciona ainda uma outra cerimônia suplicativa distinta tanto das orações da Ascensão quanto daquelas celebradas especificamente em Clermont, na quaresma. No décimo e último livro de suas *Historiae* o bispo de Tours registra a elevação à cátedra pontifícia do papa GREGÓRIO MAGNO (590-604), ocasião em que narra os eventos que precederam sua escolha (*Hist. X,1*). De acordo com esse relato, Roma fora afligida por um surto de peste bubônica, em janeiro de 590, o qual acabou vitimando muitos habitantes da cidade, entre eles o papa Pelágio II (579-590)¹¹. O então diácono Gregório organizou uma litania septiforme, isto é, um conjunto de sete procissões suplicativas que deveriam partir simultaneamente de cada uma das sete regiões em que se dividia a Igreja de Roma, de modo que a cada procissão corresponderia uma categoria de fiéis e um determinado conjunto presbiteral. Os vários ramos deveriam se reunir na igreja de Santa Maria¹². O registro epistolar de Gregório Magno atesta que em 603 a prática foi repetida, também no contexto de uma não especificada calamidade que afligia Roma. O povo teria sido convocado numa quinta-feira para litânias a serem realizadas no dia seguinte, logo numa sexta-feira, dia também consagrado

10 Novembro, era um mês também associado ao jejum na tradição litúrgica (ISIDORO DE SEVILHA, *De eccl. offic.* I,40).

11 GM 82. Roma teria sido atingida por uma grande enchente do Tibre, na sequência da qual manifestou-se a peste. Segundo Gregório de Tours muitas serpentes e mesmo um dragão foram levados pelo rio ao mar, tendo perecido em meio à água salgada e contaminado a região costeira (*Hist. X,1*). Segundo Victor Saxer (2001, n.85) a litania foi ordenada para a quarta-feira de cinzas de 590, ou seja, 8 de fevereiro. Teríamos assim, mais uma vez, uma cerimônia de súplicas realizada num ambiente quaresmal.

12 Atualmente Santa Maria Maggiore.

ao jejum na tradição litúrgica cristã (GREGÓRIO MAGNO, *Registrum Epistolarum*, App. IX, Corpus Cristianorum – Series Latina – CCSL, v.140A, p. 1102-1104; Isidoro de Sevilha, *Etymologiae* VI,19.68)¹³.

Outra litania é mencionada num texto de setembro 591, também ele conservado entre as epístolas de Gregório Magno (*Reg. Ep.* App. IV, CCSL, v.140A, p.1096) e refere-se a uma celebração anual “por todos chamada de litania maior”¹⁴. O texto alude a frequentes calamidades que afligiam Roma, atribuídas ao pecado do povo. Não há menção a uma situação específica motivando a litania, visto se tratar de uma celebração ao que tudo indica já fixada na tradição litúrgica romana. A procissão deveria se realizar numa sexta-feira, indicada como um dia próximo, devendo seguir da igreja de São Lourenço até a de São Pedro. Não consta do documento, porém, nem a data da leitura e nem a da realização da litania. Cabe destacar que a sexta-feira correspondiam a um dia especial de jejum, como indicamos acima. Note-se também que a basílica de Santa Maria foi o local de leitura da convocação, mas essa igreja não integrava o percurso processional, ao contrário do que ocorria nas litânicas septiformes (SAXER, 2001, n.89, nt.78).

Os três textos atribuídos a Gregório Magno que acabamos de citar tratam de dois tipos distintos de celebrações: a litania septiforme, objeto dos dois primeiros, parece ter sido uma celebração ocasional, associada à ocorrência de grandes calamidades, como enchentes ou peste. Já a litania maior seria celebrada regularmente, embora também fizesse apelo à lógica

13 Para uma comparação entre as duas edições da litania septiforme veja-se SAXER: 2001, n.82-88.

14 “[...] *laetianiam quae maior ab omnibus appellatur* [...]”. A datação é a que aparece na edição das epístolas gregorianas elaborada por P. Ewald e L. Hartmann para a *Monumenta Germaniae Historica - Epistolae* (MGH, Ep., t. 1-2). O texto em questão figura em MGH, *Ep.*, t. 1, II,2, p. 102.

penitencial. Essa última procissão costuma ser identificada com as procissões rogativas que ocorriam em Roma a 25 de abril, que em época desconhecida vieram a substituir a festa pagã das *robigoalia*, na qual se realizavam a 24 de abril sacrifícios e procissões em honra ao deus Robigo, num rito propiciatório que visava à proteção dos campos (NATHAN: 1998, p.280-281; LECLERQ: 1930, col.1551).

De qualquer modo essas diversas litânicas acabaram se fundindo na tradição litúrgica romana, sendo a litania maior identificada com as septiformes e com a procissão de 25 de abril (HILL: 2000, p.228-232; SAXER: 2001, col.78-89). Essa identificação de uma única litania romana, denominada 'maior' aparece nos trabalhos de liturgistas como Amalário de Metz (†c.850, PL, v.105, col.1066-1068) e Jean Beleth (†1185, PL, v.202, col.128-130), os quais reservam às rogações galicanas da Ascensão o título de litânicas menores. Por outro lado, como esclarece o detalhado estudo de Joyce Hill (2001), vários autores medievais identificavam como maiores justamente as litânicas galicanas, como os já citados Smaragdo de S. Michel, Haymo de Auxerre, Rabanus Maurus e Aelfric.

CASTIGO, PENITÊNCIA E ESPERANÇA

Os vários textos com que lidamos até aqui concentram-se em duas ideias fundamentais: os pecados de todos, tomados em conjunto, provocavam a ira divina, traduzida em calamidades que devastavam cidades e campos, numa punição coletiva que não se atinha a culpas individualizadas. Por isso a expiação proposta era também coletiva, exigindo arrependimento e gestos capazes de explicitar a condição penitencial. Esse quadro é compatível com as práticas penitenciais que se desenvolveram no seio do cristianismo desde o século I da nossa era,

as quais exigiam uma confissão pública de pecados e um ritual também público para a reconciliação (MEENS: 2014).

Por outro lado, desde tempos anteriores à afirmação do cristianismo no Ocidente as comunidades rurais e urbanas dispunham de cerimônias propiciatórias que buscavam agradecer as divindades e obter sua proteção e benevolência para com a fertilidade dos campos, dos animais e das mulheres. As litânias processionais cristãs se inseriram nessa mesma lógica, introduzindo na equação a questão específica do pecado e do afastamento com relação a Deus. Seria esse o caso das *Robigalia*, como apontamos acima, com relação às litânias romanas. Mas poderia se aplicar também às rogações galicanas. G. Nathan procura mapear a origem destas no ritual pagão das *Ambarvalia*, cerimônias propiciatórias também destinadas à proteção dos campos e que envolviam lustrações com água, numa lógica de purificação que as aproximariam das rogações (NATHAN: 1998, p. 281-283). Há, porém, uma dinâmica específica nas rogações e na litania maior no que concerne à tensão entre pecado, castigo, perdão e redenção. Isso pode ser constatado considerando um texto bíblico que atravessa quase todos os testemunhos acerca das cerimônias rogativas que estudamos aqui: o jejum dos ninivitas descrito no *Livro de Jonas* (Jn 3,5-9).

As peripécias desse profeta são narradas num dos livros menos extensos da Bíblia. Segundo esse texto, Jonas recebeu de Javé a missão de pregar em Nínive, na Assíria, por conta dos pecados que o povo de lá cometia. O profeta se recusa a cumprir a missão e embarca num navio para fugir da presença de Javé. A cólera divina se abate sobre Jonas, manifestada como uma tempestade que ameaça o navio. Jonas é lançado ao mar pelos companheiros de viagem, sendo assim aplacada a tempestade, mas acaba devorado por grande peixe (Jn 1). Após “três dias” no ventre do animal e depois de muitas

súplicas de arrependimento o profeta é regurgitado, partindo finalmente para cumprir sua missão (Jn 2). Jonas leva “três dias” para atravessar Nínive, vaticinando que dentro de “40 dias” a cidade seria destruída pela cólera divina. Os ninivitas entregam-se à penitência, com jejuns, lamentações, e interrupção de todos os trabalhos. O rei de Nínive estende o jejum a todos os habitantes, independentemente da idade, bem como aos animais. O esforço é recompensado e Javé decide poupar a cidade (Jn 3). Jonas decepciona-se com a não destruição de Nínive e retira-se para o deserto, desejando a morte. Javé faz crescer uma mamoneira que oferece sombra para Jonas, mas em seguida a faz morrer. Novamente Jonas pede a morte, mas Javé adverte que assim como ele, Jonas, sentia a perda da mamoneira também o próprio Deus se compadecera de Nínive e decidira não fazer morrer seus habitantes (Jn 4).

Há evidentes conexões entre esse texto bíblico e o programa delineado para as litânicas suplicativas, sobretudo as da Ascensão, algumas delas assinaladas pelos grifos que fizemos no parágrafo anterior. Como destaca G. Nathan (1998, p.287-288), os três dias que Jonas leva para atravessar Nínive fornecem a chave para a observância do tríduo penitencial instituído por Mamerto em Vienne, do mesmo modo que o pranto, os jejuns e a abstinência do trabalho indicam o padrão comportamental a ser adotado. Mas podemos ir um pouco mais longe. Como destacamos acima há dois ciclos de três dias mencionados no texto, um que corresponde ao tempo que Jonas passa no ventre do peixe e outro referente à duração da pregação. Os dois períodos são penitenciais, correspondendo à purificação do profeta e do povo, papeis desempenhados nas rogações pelo bispo e seu rebanho. Os quarenta dias que antecederiam à destruição de Nínive, por sua vez, aparecem transpostos para

o tempo que separa a Páscoa da Ascensão¹⁵. Cabe destacar que a prática penitencial descrita no *Livro de Jonas* foi tornada paradigmática no âmbito da própria tradição evangélica, evocada nos discursos atribuídos a Jesus acerca do julgamento no fim dos tempos (Mt 12,41; Lc 11,32).

Como destacamos no início deste trabalho, tanto Sidônio Apolinário (*Ep.* VII,1.3) quanto Avito de Viene (*Hom.* 6) aludem ao jejum dos ninivitas ao falar das orações. Gregório de Tours, por sua vez, refere-se a esse episódio em duas passagens das *Historiae*. A primeira descreve a resistência dos habitantes de Saragoça durante um cerco sofrido da parte dos francos, por volta de 548. Na ocasião os habitantes teriam feito procissões em torno da cidade com a túnica de São Vicente, mártir local. Ao mesmo tempo teriam se vestido com panos grosseiros, se coberto de cinzas e praticado contínuos jejuns e lamentações. Gregório compara o povo de Saragoça ao de Nínive, por ter obtido a libertação da cidade (*Hist.* III,29). A segunda referência do bispo de Tours ao jejum dos ninivitas aparece na sua versão do discurso que Gregório Magno teria proferido por ocasião da convocação da litania septiforme de 590 (*Hist.* X,1), retomado na reedição da mesma, em 603 (Gregório Magno, *Reg. Ep.*, App. IX).

O *Livro de Jonas* se apresenta, portanto, como um modelo para as litânicas processionais que discutimos aqui. Mas as conexões entre esse texto e as cerimônias nos parecem mais

15 Note-se que quarenta dias teria sido também o tempo de peregrinação dos hebreus pelo deserto, nos tempos de Moisés (Js 5,6), bem como o período de preparação e tentação de Jesus no deserto (Mt 4,1-11; Mc 1,12-13; Lc 4,1-12). A tradição da penitência quadragesimal vai, portanto, muito além da questão das orações. Por outro lado, os períodos de três dias, especialmente aquele passado no ventre do peixe, foram conectados pela tradição neotestamentária aos três dias em que Jesus teria permanecido no túmulo (Mt 12,39-40; Lc 11,29-30).

fortes, sobretudo se levarmos em conta o desfecho da história de Jonas (Jn 4). O que esse texto nos revela em seu final é um profeta frustrado, afinal o que predissera não se realiza. Por isso tem de ser admoestado por Javé quanto ao valor da compaixão. O ponto essencial é que assim como Jonas foi poupado e resgatado do ventre do peixe os ninivitas também sobreviveram. Trata-se de uma história penitencial, sem dúvida, mas que aponta não para as consequências do perdão divino para uma existência depois da morte, mas sim para a sobrevivência física no plano terreno.

Isso nos parece essencial para compreender a lógica das orações no que diz respeito à percepção das calamidades. As cidades afligidas por epidemias, terremotos, guerras e outras catástrofes se transmutavam ritualmente numa nova Nínive. A seus habitantes era proposto o padrão do jejum e das mortificações, mas também se sinalizava com a esperança da superação das agruras experimentadas. A lógica do arrependimento e dos sinais exteriores que deveriam acompanhá-lo colocava em paralelo a salvação das almas e a sobrevivência dos corpos.

Sabemos que os séculos IV e V correspondem a uma época traumática para o Ocidente, que vivia a aceleração do processo de desintegração do Império romano e as incertezas da nova ordem representada pela consolidação dos reinos romano-germânicos. Essa época tem sido por esse motivo retratada sob o signo da catástrofe, quer se considerem os efeitos deletérios das invasões “bárbaras” (WARD-PERKINS: 2005), as contradições estruturais da sociedade romana (WICKHAM: 2005; 2009) ou mesmo os desequilíbrios entre sociedade e natureza, manifestos na propagação de epidemias e na incapacidade de reagir a catástrofes naturais (LITTLE: 2006; STATHAKOPOULOS: 2016; HARPER: 2017). As calamidades que nossas fontes registram eram reais e sinalizavam a possibilidade da destruição total do mundo tal como

conhecido por aqueles que experimentavam tais aflições. O tom escatológico dos livros finais das *Historiae* de Gregório de Tours, bem como a melancolia e desalento que marcam os textos de Gregório Magno são perfeitamente compatíveis com esse ambiente.

As orações manifestavam ritualmente esse sentimento, correspondendo a uma percepção da realidade que transpunha para o plano das relações entre Deus e os homens a origem das desgraças. Mas elas também sinalizavam a esperança, ainda que envolta num manto de cinzas, jejuns e outras privações. Esperança de suportar o peso das catástrofes, de seguir adiante em tempos de penúria e incertezas. Esperança, enfim, de continuar a viver.

FONTES

AVITUS OF VIENNE. *Letters and selected prose*. Ed. Danuta Shanzer e Ian Wood. Liverpool: Liverpool University Press, 2002. (Translated Texts for Historians, 38).

BÍBLIA. Português. *Bíblia Sagrada: Edição Pastoral*. São Paulo: Paulus, 2002. Disponível em <<http://www.paulus.com.br/biblia-pastoral>>. Acesso em 28 fev. 2021.

CAESARIUS OF ARLES. *Sermons*. Tr. Mary Magdeleine Mueller, OFM. Washington: The Catholic University of America Press, 1956, 1964, 1973. 3.v. (The Fathers of The Church, a new translation, 31, 47, 66).

GAUDEMET, J.; BASDEVANT, B. *Les canons des conciles mérovingiens (VIe-VIIe siècles)*. Paris: Éditions du Cerf, 1989. 2.v. (Coleção “Sources Chrétiennes, n.353-354).

GREGORIUS MAGNUS. *Registrum epistolarum*. Ed. Dag Norberg. Turnholt: Brepols, 1982. (CCSL, 140, 140A).

GREGORIUS TURONENSIS. *Historiarum libri X*. Ed. alt. Bruno Krusch et W. Levison. Hannover, 1951. (MGH, SRM, t.1.1).

- [Disponível também a partir de <www.dmgh.de> ou em <http://www.intratext.com/IXT/LAT0783/_INDEX.HTM>. Acesso 28 fev. 2021].
- GREGORIUS TURONENSIS. *Miracula et opera minora*. Ed. Bruno Krsch, Hannover, 1969. (MGH, SRM t.1.2) [Disponível também a partir de <www.dmgh.de> ou em <<http://profs.lettere.univr.it/labium/GDTAIPER/testi.htm>> - Projeto “Gregorio di Tours Agiografo”, a cura di Antonio di Prisco (Università di Verona). Acesso 28 fev. 2021].
- GREGORY OF TOURS. *Glory of the martyrs*. Trad. Raymond Van Dam. Liverpool: Liverpool University Press, 1988.
- GREGORY OF TOURS. *Life of the fathers*. 2. ed. Trad. Edward James. Liverpool: Liverpool University Press, 1996.
- ISIDORO DE SEVILLA. *Etimologías*. Ed. Jose Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Madrid: BAC, 2009.
- ISIDORUS HISPALENSIS. *De ecclesiasticis officiis*. Ed. Christopher M. Lawson. Turnholt: Brepols, 1989. (CCSL, 113).
- SIDONIUS. *Letters*. Ed. W. B. Anderson. Cambridge (EUA): Harvard University Press, 1965, v.2.
- THE LIVES of Eighth-Century Popes (*Liber Pontificalis*). Ed. Raymond Davis. 2nd ed. Liverpool: Liverpool University Press, 2007. (Translated Texts for Historians, 13).
- PATROLOGIA Latina Database. Alexandria, VA: Chadwick-Healey, 1996. Disponível em <<https://patrologia.proxy.uff.br>>. Acesso em 28 fev. 2021.

REFERÊNCIAS

- HARPER, K. *The fate of Rome : climate, disease and the end of Empire*. Princeton : Princeton University Press, 2017.
- HILL, J. The *litaniae maiores* and *minores* in Rome, France and Anglo-Saxon England: terminology, texts and traditions. *Early Medieval Europe*, v. 9, n. 2, p. 211-246, 2000.

- KLINGSHIRN, W. E. *Caesarius of Arles: the making of a Christian community in Late Antique Gaul*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- LATHAN, J. A. Inventing Gregory “the Great”: Memory, Authority, and the Afterlives of the *Letania Septiformis*. *Church history*, v. 84, n. 1, p. 1-31, Mar. 2015.
- LECLERCQ, H. “Litanies” In: CABROL, F.; LECLERCQ, H. (ed.). *Dictionnaire d’Archeologie chrétienne et de Liturgie*. Paris: Létouzey et Ané, 1930, t. 9.2, col. 1540-1571.
- LECLERCQ, H. “Rogations” In: CABROL, F.; LECLERCQ, H.; MARROU, H. (ed.). *Dictionnaire d’Archeologie chrétienne et de Liturgie*. Paris: Létouzey et Ané, 1948, t. 14.2, col. 2459-2461.
- LITTLE, L. (ed.). *Plague and the end of Antiquity: the pandemic of 541-750*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- MEENS, R. *Penance in medieval Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- NATHAN, G. The rogation ceremonies of late antique Gaul. *Classica et medievalia*, n. 49, p. 275-303, 1998.
- PALAZO, E. *A history of liturgical books: from the beginning to the thirteenth century*. Tr. Madeleine Beaumont. Collegeville: The Liturgical Press, 1998.
- ROUCHE, M. *Clovis*. Paris: Fayard, 1996.
- SAXER, V. “La liturgie papale du haut Moyen Âge à Sainte-Marie-Majeure” In: SAXER, V. *Sainte-Marie-Majeure : une basilique de Rome dans l’histoire de la ville et de son église (Ve-XIIIe siècle)*. Rome: École française de Rome, 2001. Disponível em : <<http://books.openedition.org/efr/1099>>. Acesso em 28 fev. 2021. ISBN : 9782728310111. DOI : <https://doi.org/10.4000/books.efr.1099>.
- STATHAKOPOULOS, D. *Famine and pestilence in the Late Roman and Early Byzantine Empire : a systematic survey of subsistence crises and epidemics*. Surrey : Ashgate, 2004 ; London: Routledge, 2016.
- WARD-PERKINS, B. *The fall of Rome and the end of civilization*. Oxford : Oxford University Press, 2005.

- WICKHAM, C. *Framing the Early Middle Ages : Europe and Mediterranean – 400-800*. Oxford : Oxford University Press, 2005.
- WICKHAM, C. *The inheritance of Rome : a history of Europe from 400 to 1000*. London : Penguin, 2009. [Tradução brasileira: *O legado de Roma : iluminando a idade das trevas, 400-1000*. Campinas : Unicamp, 2019].

CAPÍTULO 9

Cultura escrita, prática epistolar e guerras na América portuguesa (século XVIII)

Giovane Albino Silva

Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
giovanealb@hotmail.com

Naira Maria Mota Bezerra

Doutoranda pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
nairamariamota@gmail.com

A segunda metade do século XVIII esteve envolvida em um conflito de grandes dimensões. A Guerra dos Sete Anos (1756-1763) foi um evento bélico liderado por França e Inglaterra, mas teve a atuação de outras monarquias europeias e de seus territórios coloniais. Apesar de em seu início ter sido um conflito localizado, o problema alcançou proporções globais quando o governador da Virgínia mandou tropas militares para o vale de Ohio a fim de assegurar as pretensões de soberania francesa naquela região (ADELMAN: 2008).

Com a chegada de Carlos III ao trono espanhol e seu apoio à França, mais uma monarquia se viu envolvida na guerra. Portugal, por sua vez, que mantinha relações próximas à Inglaterra e buscou evitar ao máximo intervir nas disputas, oficializou sua participação ao contrariar o ‘pacto de família’¹. A Guerra dos Sete Anos teve importantes implicações na constituição dos impérios atlânticos, uma vez que suas tensões reacenderam antigos conflitos e inimizades nas fronteiras coloniais (ELLIOT: 2017). Novos territórios foram conquistados como desdobramento dessa guerra que, apesar de ter sido oficialmente encerrada com a assinatura de um tratado de paz no ano de 1763, não acabou com as hostilidades no Novo Mundo. Exemplo disso foram os avanços dos espanhóis sobre as terras portuguesas da Colônia de Sacramento, do Rio Grande e da ilha de Santa Catarina (sul do Estado do Brasil) durante a década de 1770 (ALDEN: 1968).

Esses conflitos estiveram no centro das atenções dos governos dos impérios ultramarinos: do lado português, uma política de mobilização e cooperação militar entre as capitânicas foi ativada para reagir às conquistas de Castela (SILVA: 2020); na América espanhola, programas de reformas e intensificação do recrutamento buscaram fortalecer os vice-reinados que tiveram parte de seus territórios atacados pela Inglaterra (ELLIOTT: 2017).

É preciso ressaltar que as tensões entre as coroas ibéricas no sul do Estado do Brasil não começaram nos marcos temporais da Guerra dos Sete Anos. O domínio pelo entorno do Rio da Prata era cobiçado há muito tempo, em razão, sobretudo, da circulação de produtos e riquezas, inclusive de metais

1 Pacto entre membros da família Bourbon para constituir uma aliança bélica contra a Inglaterra, da qual Portugal poderia fazer parte, mas recusou em função de suas antigas relações com os ingleses. (COSTA: 2004, p. 331)

preciosos obtidos por meio do comércio contrabandeado. A formação da Colônia de Sacramento no ano de 1680 era uma tentativa dos portugueses se fixarem nessas rotas, fato nunca bem aceito pelos espanhóis que, por isso, reagiam constantemente, através da luta armada, para garantir o domínio da região (POSSAMAI: 2001).

A Guerra dos Sete Anos envolveu diferentes atores, desde os militares nos campos de batalha, governadores ultramarinos, altos funcionários das monarquias e oficiais de altas patentes do exército. Essa gama de agentes e a integração de amplos territórios, naturalmente, acabaram por gerar um volume considerável de textos escritos sobre a guerra, produzindo correspondências, ordens, avisos, consultas ou mesmo novos regulamentos para a disciplina de soldados e oficiais.

Um dos materiais valorizados nesse contexto foram os tratados e regulamentos militares, construídos para instruir soldados e oficiais nas campanhas bélicas. Compreendendo a informação como âmago das tomadas de decisões políticas, o objetivo do nosso texto é examinar, a partir desse tipo documental, a relação entre a produção dos discursos sobre a guerra e os militares, a circulação de ideias no império brigantino e os impactos das medidas reformistas nas tropas permanentes da América portuguesa.

CULTURA ESCRITA E POLÍTICA: OS TRATADOS MILITARES

Com o nascimento da imprensa na época moderna e o aumento significativo da circulação de textos, desde o século XIX as ciências humanas, e em especial os historiadores, têm tomado os textos escritos como objeto de estudo. São analisadas as técnicas de escrita, os processos de produção, seus aspectos técnicos, paleografia, tradução, autoria. Ou

também os diferentes gêneros textuais, como cartas, avisos, leis, propagandas; a circulação, cópias, plágios; além dos agentes que trocavam e faziam informações circularem. A isso se convencionou chamar ‘cultura escrita’.

Fortemente influenciada pelo movimento dos *Annales*, essa forma de analisar a história tem como mote a compreensão que para se fazer uma história das mentalidades e dos imaginários dos homens do passado é preciso compreender sua expressão material (ALMADA, GRAMMONT: 2019, p. 2).

O historiador Pedro Cardim (2005, p. 97-98), em artigo sobre a diplomacia portuguesa no século XVII, chama atenção para o valor político das correspondências diplomáticas. Analisando as cartas enviadas por embaixadores portugueses em Madrid e em Roma, na conjuntura após a Restauração (1640), Cardim indica “o valor político da informação” a partir tanto do conteúdo que constava (e também aquele omitido), quanto a forma da escrita e como a informação era abordada. Inseparável do ofício diplomático, as cartas não são apenas o meio de informação, mas um instrumento importante e necessário como espaço de configuração política. Ou seja, para além do âmbito comunicativo, as correspondências são objetos da dinâmica política.

As situações de guerra naturalmente produziam materiais escritos. Na época moderna, essa relação, em grande medida, refletia a emergência de novos valores que o militar e o exército adquiriram, associados ao fortalecimento do poder real, como a produção de regras e ações coletivas movidas por conceitos da disciplina militar, da ordem, subordinação e obediência². Nesse sentido, a escrita se tornou um importante

² Alguns desses historiadores chegam a definir esse momento com o termo ‘revolução militar’, dada a grande mudança que os valores em torno dos militares tiveram na modernidade, a exemplo do Geoffrey Parker (2013).

meio de assimilação de uma nova ‘cultura militar’, expressa na produção de textos especializados que buscavam implantar uma organização nas unidades militares, bem como transmitir e conservar as instruções dedicadas às condutas e funções a serem desempenhadas pelos soldados e oficiais. É nesse contexto que os novos tratados e regulamentos militares ganham cada vez mais expressão na representação das características e saberes projetados para o homem da guerra (BE-BIANO: 2000).

Os tratados, em sentido mais amplo, eram “obras criadas para auxiliar na manutenção das práticas sociais que se fizeram presentes em diversos campos: social, religioso, educativo, sexual, entre outros [...] Sua utilização motivava padronizações de conduta e sugeria uma uniformidade às práticas culturais” (LIRA: 2013). Nesse sentido, a produção desses escritos era destinada à instrução de diversos grupos sociais, desde a busca pelo ordenamento dos nobres e religiosos até o modo de portar espadas no ambiente cortesão (GUILLÉN BERRENDERO: 2002; KAWATA: 2012). Portanto, os tratados eram guias de orientação que se empenhavam em exercer controle sobre as práticas sociais e aplicar o exercício de um disciplinamento rígido e dirigista (MACEDO: 2009). Em uma percepção mais ampla e cultural, expressavam um ideal de comportamento, um referencial de imaginário e o modo de vida idealizado pelos grupos sociais.

De modo mais particular, os tratados e os regulamentos militares tinham como propósito criar padrões de comportamento sobre os sujeitos que constituíam os corpos armados, instruindo sobre as regras e os valores que deveriam reger a vida no exército. O contexto produzido pela Guerra dos Sete Anos exigiu o investimento para a renovação e a composição das tropas. Em Portugal, essas medidas incluíram a contratação de oficiais para comandar o ensino dos valores da arte

de guerra com os novos pressupostos de organização militar. Por intermédio do auxílio inglês, o general prussiano Frederico Guilherme de Eschaumburgo, o conde de Lippe, esteve à frente das principais intervenções de reforma conduzidas nas terras lusas por ocasião da guerra (COSTA: 2004).

Entre os escritos por ele produzidos, destaca-se o *Regulamento para o exercício, e disciplina dos regimentos de infantaria dos exércitos de Sua Magestade fidelíssima*³, publicado no ano de 1763. Tinha como propósito disciplinar as tropas de infantaria com medidas que incluíam o treinamento dos soldados, os movimentos em campo de batalha, as regras de promoção, as penalidades, as rondas e patrulhas, os pagamentos de soldos, entre outros temas lastreados com os valores de obediência e subordinação.

A intensificação do conflito na América, mesmo após a assinatura de paz, exigiu que as medidas reformistas produzidas no reino fossem aplicadas emergencialmente nas tropas coloniais. Nesse sentido, a produção do regulamento e seus valores dirigistas ganhou um significado importante para o processo de renovação da estrutura militar. Na próxima seção, trataremos como se deu a recepção desse material, buscando cumprir seus objetivos reformistas, tendo em vista a influência do texto escrito naquele processo.

3 Regulamento para o exercício, e disciplina dos regimentos de infantaria dos exercitos de Sua Magestade Fidelissima, feito por ordem do mesmo senhor por Sua Alteza o Conde Reinante de Schaumbourg Lippe, Marechal General. Lisboa, na regia officina. Typografica. Anno de 1794.

O REGULAMENTO NA AMÉRICA PORTUGUESA E A PADRONIZAÇÃO DO EXÉRCITO

Uma linha investigativa possível se apresenta pela via de observar como as diretrizes dos regulamentos e tratados chegaram na América. Para além de dualidades como ‘teoria x prática’, ‘mandar x obedecer’, ‘centro x colônia’, essa questão pode trazer debates acerca da circulação de informações e pensamentos transformados em textos escritos, no campo funcional do exército americano, para tratar de uma questão produzida pela guerra.

Pensar os modos de recepção do regulamento por meio da escrita no amplo e diversificado espaço ultramarino português extrapola os limites deste texto. Por ora, buscamos identificar, ainda que brevemente, como as ordens elaboradas pelo conde de Lippe, por meio de uma determinação inserida no regulamento militar, impactaram a renovação dos exércitos na América portuguesa. Importa destacar, entretanto, que vários outros elementos poderiam sublinhar os limites das medidas reformistas, a exemplo das críticas que sobrevieram sobre a pouca disciplina e obediência dos oficiais e soldados, ou mesmo a falta dos materiais e mantimentos que, mesmo após o regulamento e durante a guerra contra os espanhóis, continuaram a prevalecer no ambiente militar (SILVA: 2020). Todavia, nossa proposta segue no sentido de demonstrar que, apesar da distância, das dificuldades de abastecimento regular das tropas e dos extensos territórios na América portuguesa, é possível perceber impactos provocados pelas medidas reformistas nos exércitos.

O aspecto analisado neste artigo se baseia na determinação régia de uniformizar as tropas a partir de uma unidade simétrica de organização interna da instituição. A base

referencial para essa medida se encontra logo no primeiro capítulo do *Regulamento* de 1763, onde se exigia que os exércitos de infantaria deveriam ser compostos por sete companhias, cada qual com seus oficiais e soldados devidamente treinados e aptos para guerrear. As oscilações no número das unidades – as companhias – que constituíam as tropas eram um tema discutido pelos agentes da administração, podendo ser percebido em outras conjunturas, seja no reino, seja nos espaços ultramarinos, sobretudo pelos impactos econômicos que uma estrutura mais ampla produzia nas finanças dos governos (COSTA: 2010; SILVA: 2012).

Sobre o *Regulamento* e a tentativa de padronização dos exércitos de infantaria na segunda metade do século XVIII, é interessante observar que as novas diretrizes de organização militar foram publicadas após o fim da Guerra de Sete Anos. Isso porque, conforme assinalamos, o ambiente de aparente esfriamento das tensões bélicas entre as monarquias ibéricas com a assinatura da paz não evitou que novos conflitos acontecessem na América, onde a necessidade de fortalecimento do sistema militar e a defesa dos territórios se tornaram assuntos recorrentes entre os administradores dos impérios ultramarinos (SILVA: 2020).

A ordem régia que exigia a atualização da nova distribuição de companhias é um tema que possibilita investigar a recepção do *Regulamento* na América portuguesa. E nesse ponto, a ordem militar é compreendida aqui como uma medida de intervenção régia sobre as reformas no império que desempenhou um papel fundamental no processo de reorganização e padronização das tropas coloniais.

É importante destacar, também, as escolhas das capitânias que privilegiamos nas análises do texto. Levamos em consideração as regiões que agregavam os principais regimentos de infantaria na América portuguesa, visto que o *Regulamento*

de 1763 era voltado para a organização dessa tropa. Nesse sentido, as localidades que não tinham a infantaria, como Minas Gerais, e as que não conseguiam formar um regimento completo, a exemplo das capitanias do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba, não foram incluídas.

De modo geral, podemos dizer que os impactos da guerra se fizeram sentir inicialmente no Rio de Janeiro, quando a capital foi transferida no ano de 1763 e se tornou o centro articulador das campanhas militares contra os espanhóis no sul do Estado do Brasil (MELLO: 2009). Para lá foram deslocados três regimentos do reino, denominados Extremoz, Bragança e Moura, acompanhados de comandantes militares que desembarcaram como agentes de implantação dos novos preceitos e valores da guerra. E aqui reside um dos meios de transmissão das ordens régias reformistas para América: o envio de oficiais que atuaram junto ao conde de Lippe e, portanto, estavam alinhados a suas ideias para comandar a renovação das tropas coloniais. O caso mais conhecido é do general João Henrique Böhn, oficial de alta graduação que estava “encarregado do comando geral de todas as tropas existentes no Brasil” (MELLO: 2004, p. 128). Todavia, oficiais militares do reino também foram enviados para outras capitanias a fim de serem reformados e mobilizados para atuarem na guerra, como o caso de Pernambuco, que recebeu o experiente lisboeta militar d. Jorge de Eugenio Seilbis para reformar os exércitos locais e prepará-los para os conflitos (SILVA: 2020, p. 29-35). Sem dúvida, esse foi um importante meio de transmissão e circulação das ideias da reforma militar elaborada no reino.

Tomando como referência a citada ordem para padronizar o exército com sete companhias, os mapas militares produzidos pelos governadores e capitães-generais mostram que os regimentos reinóis de Extremoz, Bragança e Moura já se encontravam com a nova atualização do *Regulamento* quando

desembarcaram na capital do Estado do Brasil, em 1767. Todavia, a capitania do Rio de Janeiro também continha suas próprias unidades de tropas permanentes, compostas por dois corpos de infantaria e um de artilharia, e todas as de infantaria já se encontravam devidamente reformadas, isto é, estavam divididas em sete companhias⁴. Essas características comprovam que as normas do reino haviam chegado e sido aplicadas ainda na década de 1760, onde primeiramente as novas ideias de organização militar chegaram no contexto colonial. O fato de o Rio de Janeiro ter sido a capital e de onde saíam os principais comandos para as ações militares na guerra favoreceu esse panorama de renovação inicial na América portuguesa.

A capitania da Bahia, antiga capital do Estado do Brasil, também agregava importante densidade de militares pagos e regimentos de infantaria na colônia. Do mesmo modo que o Rio de Janeiro, as tropas estavam divididas em dois corpos de infantaria e um de artilharia durante a segunda metade do século XVIII. Um mapa militar produzido no ano de 1777 permite averiguar a distribuição interna dessas armas e compará-las às exigências do reino⁵. Percebemos que apenas uma das unidades de infantaria estava constituída de sete companhias, enquanto a outra tinha apenas quatro unidades. É possível que a última ainda estivesse em processo de renovação. Se assim aconteceu, o tempo que a reforma levou para ser implantada na Bahia foi bem maior do que no Rio de Janeiro, com a distância de aproximadamente uma década. Apesar disso, as ideias

4 Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos da capitania do Rio de Janeiro: Caixa 84, Documento 7433; Guarnição do Rio de Janeiro com seus uniformes e mapas do número de homens dos regimentos pagos e dos auxiliares. Biblioteca Nacional. Sessão: Manuscrito. Disponível em: <http://objdigital.bn.br/acervo_digital/div_manuscritos/mss_50_1_032.pdf>. Acessado em: 14/09/2020.

5 Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos da capitania da Bahia: Caixa 51, Documentos 9506 e 9510.

de renovação também impactaram parte da estrutura militar que existia nessa capitania, de onde partiu um regimento completo para abastecer as tropas no sul do Estado do Brasil.

Outra importante região na política de defesa da coroa portuguesa e que foi responsável por enviar um regimento de infantaria para a guerra foi a capitania de Pernambuco. De maneira similar aos núcleos urbanos anteriores, essa região agregava três tropas pagas em seu território: o regimento de infantaria de Olinda, o regimento de infantaria do Recife e um reduzido corpo de artilharia. Ambas as unidades de infantaria receberam a atualização do regulamento de Lippe entre os anos de 1774 e 1775, quando um novo governador foi nomeado, José Cezar de Menezes, junto com a chegada de oficiais que haviam treinado a nova arte militar em Lisboa, como o já citado d. Jorge Eugenio Seilbis. Antes da presença desses homens, as tropas de infantaria tinham, cada uma, dez companhias e foram atualizadas para sete com o propósito de melhor servir às tropas portuguesas em campanha contra os espanhóis na década de 1770⁶.

Nesse sentido, os três principais núcleos urbanos costeiros do atlântico português da América (Recife, Salvador e Rio de Janeiro) estiveram interligados com a guerra e por ela foram impactados. Todos os regimentos de infantaria lotados nessas capitanias estiveram reformados com a ordem de atualização das unidades de companhia, que aconteceu nas décadas de 1760-1770, à exceção de uma tropa localizada na Bahia. Isso demonstra que aspectos contidos nas diretrizes régias do *Regulamento* eram recebidos e aplicados por governadores e capitães-generais, bem como pelos oficiais que comandavam as tropas pagas.

6 Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos da capitania de Pernambuco: Caixa 135, Documento 10127.

Na capitania de São Paulo, por sua vez, o único regimento de infantaria existente no período analisado recebeu uma ordem régia datada de 14 de janeiro de 1775 para a atualização de sua tropa, fato comprovado pelo mapa produzido no ano posterior⁷. As determinações para a produção da reforma militar e os locais de recepção das normas elaboradas pelo conde de Lippe não ficaram, entretanto, restritas ao Estado do Brasil. As guerras entre as coroas ibéricas também afetaram o norte da América portuguesa, como o Estado do Grão-Pará e, por isso, importantes pontos de defesa constituídos por exércitos permanentes precisaram ser atualizados para enfrentar eventuais ataques e proteção da região, um estado de prevenção militar (MELLO: 2016). Duas das tropas de infantaria existentes nessa localidade eram chamadas de Macapá e Pará, e igualmente às capitanias de Pernambuco e Bahia a padronização de suas unidades de companhia apenas apareceu na década de 1770, de acordo com os mapas militares levantados para a região⁸.

A partir da observação das mudanças nas organizações internas dos exércitos americanos com a padronização das unidades de companhias, em importantes localidades para América portuguesa, enxergamos a implantação dos pressupostos reformistas do texto do conde de Lippe, por meio de um processo de circulação da informação entre os espaços.

Para a resolução do problema bélico/territorial daquele período e para os propósitos reformadores almejados pela coroa portuguesa, essa constatação é de grande valor, na medida em que apresenta o êxito da tarefa. Entretanto, para níveis de análise histórica, ela pode indicar algo muito mais valioso: que a informação, por meio do texto escrito, é uma componente

7 Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos da capitania de São Paulo: Caixa 7, Documento 408.

8 Arquivo Histórico Ultramarino. Avulsos da capitania do Pará: Caixa 74, Documento 6333.

muito importante que não apenas comunica ou informa, mas modifica. Assim, gostaríamos, por fim, chamar atenção para a importância desse tipo de pesquisa que relaciona elementos da circulação de informações e as mudanças estruturais ao longo do tempo.

REFERÊNCIAS

- ADELMAN, J. An age of imperial revolutions. *American Historical Review*, v. 113, n. 2, April 2008.
- ALDEN, D. *Royal government in colonial Brazil*. Los Angeles: University of California Press, 1968.
- ALMADA, M.; GRAMMONT, G. Apresentação: Cultura escrita no mundo moderno. *Varia História*, v. 35, n. 68, maio/agosto, 2019.
- BEBIANO, R. *A pena de morte: a escrita da guerra em Portugal e na Europa (séculos XVI- XVIII)*. Coimbra: Minerva, 2000.
- CARDIM, P. Nem tudo se pode escrever. Correspondência diplomática e informação política em Portugal durante el siglo XVII. *Cuadernos de História Moderna*, vol 30, anejo IV, fevereiro 2006.
- COSTA, F. D. “Guerra no tempo de Lippe e de Pombal” In: HESPANHIA, A. M. (org). *Nova história militar de Portugal*. Lisboa: Círculo de Leitores, v.2, 2004.
- COSTA, F. D. *Insubmissão: aversão ao serviço militar no Portugal do século XVIII*. Lisboa, ICS, 2010.
- ELLIOTT, J. *Imperios del mundo Atlántico. España y Gran Bretaña en América, 1492-1830*. Taurus: Barcelona, 2017.
- GUILLÉN BERRENDERO, J. A., La tratadística nobiliaria como espejo de nobles. El ejemplo de Juan Benito de Guardiola y su Tratado de Nobleza de 1591. *Brocar*, 26, 2002.
- KAWATA, V. da C. *Soldado de Corte: estudo da destreza em Espanha e Portugal no século XVII*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade de São Paulo, 2012.

- LIRA, R. F. da S. *Doutor Martín de Azpilcueta Navarro: um estudo sobre a confissão e a educação na sociedade ibérica no século XVII*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Rural de Pernambuco, 2013.
- MACEDO, J. R. Os manuais de confissão luso-castelhanos dos séculos XIII-XV. *AEDOS. Revista do corpo discente do programa de Pós graduação em História da UFRGS*, vol 2, n. 2, p. 18-34, 2009.
- MEGIANI, A. P. Escritos breves para circular: relações, notícias e avisos durante a alta idade moderna (séculos XV-XVII). *Varia História*, v. 35, n. 68, Belo Horizonte, p. 535-563, maio/agosto, 2019.
- MELLO, C. F. P. As áreas de guerra aberta e as de prevenção militar. O centro-sul e o norte da América (segunda metade do século XVIII). *Revista de História Comparada (UFRJ)*, v. 10, p. 58-82, 2016.
- MELLO, C. F. P. *Forças militares no Brasil colonial: Corpos de Auxiliares e Ordenanças na segunda metade do século XVIII*. Rio de Janeiro: E-Papers, 2009.
- PARKER, G. *The military revolution: military innovation and the rise of the West, 1500-1800*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- POSSAMAI, P. *O cotidiano da guerra: a vida na colônia do Sacramento (1715-1735)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, 2001.
- SILVA, G. A. *A defesa do Império em tempo de reforma: o exército português e a oficialidade militar na capitania de Pernambuco, 1774-1800*. Tese (Doutorado em História). , Universidade Federal Fluminense, 2020.
- SILVA, K. V. “Francisco de Brito Freyre e a reforma militar de Pernambuco no século XVII” In: POSSAMAI, P. (org.). *Conquistar e defender: Portugal, Países Baixos e Brasil. Estudos de história militar na idade moderna*. 1ed. São Leopoldo: Oikos, 2012.

CAPÍTULO 10

Sobre ódios e ressentimentos: imprensa, violência e criminalização da opinião

Laura Maciel

Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
lauraantunesmaciel@gmail.com

Desde os bancos escolares aprendemos “que nossa história foi escrita sem derramamento de sangue” e que “somos um povo bom, pacífico, ordeiro” que habita um país onde “inexistem conflitos sociais”. Essa autoimagem positiva orienta também nossa relação com a história e a política e sustenta a crença de que “todos os acontecimentos políticos não parecem provir da sociedade e de suas lutas, mas diretamente do Estado, por decretos”. Outra “curiosa consequência” dessa percepção sobre o passado é que “os momentos sangrentos dessa história são considerados meras conspirações (“inconfidências”) ou fanatismo popular atrasado”. Logo, “tendemos a não perceber que é a sociedade brasileira que é autoritária e que dela provêm

as diversas manifestações do autoritarismo político”. (CHAUI: 2000, p. 6 e 90; e 2000a). No entanto, um olhar mais atento à história republicana brasileira evidencia um longo rol de enfrentamentos armados, conflitos sociais reprimidos com extrema violência ou ‘apaziguados’ por meio de anistias e conciliações (CUNHA: 2010, p. 15; MACHADO: 2006, p. 91), frequentes períodos de ‘exceção’ – nem sempre lembrados ou conhecidos – capazes de desencadear e acirrar ‘paixões políticas’ (re)alimentando ressentimentos, ódios e dissensos coletivos. A permanência, a repetição e a naturalização de expressões diversas de agressão – desde a doméstica até os linchamentos públicos (físicos ou virtuais), as intolerâncias religiosas e políticas, o sexismo e o racismo – não permitem considerar a violência como algo fortuito e acidental na experiência social brasileira e nem ignorar seu enraizamento como fenômeno social e histórico de longa duração.

Porém, as pretensões deste texto são pontuais e não incluem um debate teórico ou historiográfico sobre a violência, os sentimentos e emoções. Meu propósito é mais restrito e consiste em reunir fragmentos dispersos em pesquisas com a imprensa, articulando pistas documentais que, eventualmente, possam fornecer evidências e sugerir novas perguntas e problemas históricos. Meu propósito é abordar estratégias de contenção do exercício do jornalismo nos primeiros anos da República – em que a principal vítima é a liberdade de expressão nas suas mais variadas formas –, desde os atentados e agressões a jornalistas até o empastelamento de redações e tipografias de jornais, procurando indagar sobre os significados de distintas práticas violentas e o seu poder de permanência e de ‘contaminação’ do presente. Nesse sentido, pretendo enfocar um tipo específico de violência – aquela que se nutre do ódio para cercear a liberdade de expressão e o debate público –, procurando vestígios e traços comuns em atentados contra jornalistas e jornais naturalizados pela repetição e

cotidianidade. Para além de inventariar formas violentas de gestão e controle da ‘liberdade de imprensa’, procuro evidenciar os argumentos que sustentaram tentativas diversas de impor limites ao exercício do jornalismo e, acima de tudo, indicar dimensões desse passado que teima em não passar.

PRISÕES E ATENTADOS CONTRA JORNALISTAS: A CONTENÇÃO FÍSICA DO DISSENSO

Ao acompanhar notícias sobre prisões e atentados contra jornalistas ao longo da Primeira República observa-se, em geral, que as explicações e alegações procuram justificar as ações destacando características de caráter ou moral da vítima ou do perfil e atuação individual no jornalismo. Orestes Barbosa, por exemplo, iniciou a trabalhar em 1911 como revisor e construiu uma longa carreira jornalística, exercendo várias funções, de revisor a secretário em muitos órgãos da imprensa carioca, além de participar da criação de jornais, mas é lembrado como um jornalista “combativo, polemista, sensacionalista, **brigão que costumava andar armado**, amigo intenso, inimigo idem”. (VIANNA: 2006, grifos meus). Durante o exercício do jornalismo foi preso quatro vezes (AYALA: 1966, p.16) e transformou suas experiências na detenção em um livro de crônicas, publicado em 1922, intitulado *Na Prisão*.

No entanto, as prisões simultâneas de “jornalistas da primeira linha de combate” (MELO FRANCO: 1955, p. 735) – como Edmundo Bittencourt, do *Correio da Manhã*; José Eduardo de Macedo Soares, do *Imparcial*; Vicente Piragibe, da *Época*; e Leônidas de Rezende do *A Nação* –, em fevereiro de 1914, apontam para outro tipo de acusação e estratégia de obstrução do jornalismo: as alegações de ‘delitos de opinião’ ou crime ideológico. Recorrentemente utilizado

ao longo da Primeira República, o estado de sítio permitia a suspensão das garantias constitucionais, concedia ao poder executivo ampla autoridade e liberdade nesses períodos de exceção e “viabilizou perseguições políticas, desterros e mortes” (GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p. 19). Em alguns governos, como os de Arthur Bernardes e Hermes da Fonseca, tornou-se uma “arma para amordaçar a imprensa” e, serviu para intimidar adversários, levou à prisão civis e militares e promovendo a fuga em massa “para locais não atingidos pelo sítio” (MELO FRANCO: 1955, p. 735).

No caso de *A Época* foram presos seu diretor, Vicente Ferreira da Costa Piragibe – que, intimado a comparecer na polícia para averiguações, ficou detido incomunicável por 20 horas –, e os repórteres Manoel Bernardino e Muller de Carvalho, sob alegação de publicarem notícias falsas sobre supostos fuzilamentos “na Vila Militar de Deodoro, [de] dez ou doze praças do Exército”. Apesar das ressalvas da reportagem e da solicitação do jornal para que a polícia abrisse inquérito a fim de ouvir os coveiros do cemitério São Francisco Xavier, fontes da informação sobre o “enterramento clandestino”, para comprovar as informações e apurar responsabilidades dos tenentes acusados ou provar “o nenhum fundamento daquelas notícias”, o resultado foi a detenção dos três.

Vários jornais cariocas repercutiram a notícia da prisão do diretor d’*A Época* indicando a sequência de ilegalidades cometidas pela polícia que visaram impor o terror e não a apurar a “improcedência da notícia”. Por meio de carta, o deputado Maurício de Lacerda defendeu que as notícias falsas foram mero pretexto para a prisão de Piragibe um “jornalista da oposição” que não foi submetido “a penas legítimas” decorrentes de “um processo legal” e sim alvo de violências e arbitrariedades policiais (*A Época*: 1914, p.2). Mais uma vez, o poder era exercido “pela via legal do arbítrio” (GASPARETTO JÚNIOR:

2018, p.24). O jornal *A Notícia* foi além, reproduzindo trechos do suposto interrogatório do jornalista e diretor do jornal quando o delegado teria afirmado que ele “prega a revolução diariamente pelo seu jornal. Isso é crime” ao que Piragibe teria respondido: “Pode ser. Prego e pregarei a revolução, porque é a única salvação para o país. Prego abertamente, provando sempre as fortes razões que tenho para isso”. Apesar de vários apoios recebidos por meio de telegramas, cartas e visitas à sua redação, ou de notas em solidariedade publicadas por diversos jornais diários na cidade, a reportagem d’*A Época* acusou de “egoísmo” e “ambição”

certos jornais governistas, aconchegados à governança, aquecidos pelo calor oficial, [que] não podendo ter a livre manifestação do pensamento, aconselham constantemente a compressão da liberdade de imprensa, a adoção de medidas draconianas, deslembados de que um dia podem ser pelas circunstâncias lançados aos azares do oposicionismo (*O Século*: 1914; *A Época*: fev. 1914, p.2).

Tabela 1: Jornalistas cariocas presos em 1914

Nome	Periódico
Pinto da Rocha	Jornalista d’ <i>O Século</i>
Caio Monteiro de Barros	Jornalista d’ <i>A Época</i>
Acácio de Lanes	sem informação
Campos de Medeiros	sem informação
Vicente Piragibe	Diretor d’ <i>A Época</i>
José Eduardo Macedo Soares	Diretor d’ <i>O Imparcial</i>
Edmundo Bittencourt	Diretor do <i>Correio da Manhã</i>
Mário Bhering	Jornalista d’ <i>O Imparcial</i>
Leônidas Rezende	Jornalista d’ <i>O Imparcial</i>

Nome	Periódico
Manoel Bernardino	Jornalista d'A <i>Época</i>
Jorge Schimidt	Jornalista do <i>Careta</i>
Thomé Reis	Redator d'O <i>Imparcial</i>
Leal de Souza	Secretário d' A <i>Careta</i>
Roberto de Macedo Soares	Redator d'O <i>Imparcial</i>
Luís Augusto de Miranda	Chefe de revisão d' O <i>Paiz</i>
Manoel Justo de Jesus	Contínuo d'O <i>Imparcial</i>
Braz Lauria	Comerciante de jornais e revistas

Fonte: *Documentos parlamentares*, 1917, p. 83-84 e BARBOSA: 1999, p. 12-13. Apud: GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p. 216.

O estado de sítio decretado pelo governo Hermes da Fonseca levou à prisão um número significativo de jornalistas, de vários jornais e revistas empresariais, mas é evidente que *O Imparcial* foi uma das maiores vítimas, pois em sua redação foram presos cinco jornalistas e mais um funcionário, sendo Macedo Soares “um dos jornalistas vítimas do sítio que por mais tempo ficou detido e incomunicável”. Em 21 de julho de 1914, cansado de tantas tentativas frustradas de obter liberdade por meio da justiça, Macedo Soares fugiu da prisão. No ano seguinte, Rui Barbosa entrou com uma ação de perdas e danos causados ao jornal *O Imparcial*, apontando “a responsabilidade civil do Estado pelos prejuízos causados ao periódico e estimou a causa em mil Contos de Réis” (GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p. 215).

Meses mais tarde, durante prorrogação do estado de sítio e censura policial aos jornais no governo Hermes da Fonseca, o deputado Maurício de Lacerda discursou na câmara e lembrou o “primeiro sítio” quando “*A Noite* foi proibida de sair” e os jornalistas desse vespertino “publicaram então o mesmo

jornal, com o nome *A Nota* [...] para evitar a ação dos agentes de polícia e burlar a sua vigilância”. Em julho, a situação não era melhor e os jornalistas continuavam a ser presos “apenas por dizer a verdade”. Mesmo quando a verdade noticiada não passava de “uma cena bufa de opereta” – como a vivida pelo presidente da república durante inauguração de um cinema que foi obrigado a sentar-se “ao pé do trombone”, porque “não encontrou quem lhe cedesse o lugar” – a publicação resultou na prisão do jornalista Garcia Maggiorcco, correspondente do jornal *A Capital*, de São Paulo, e colaborador da *Careta*, mantido incomunicável, sem comida e em segredo nas dependências da chefatura de polícia (*A Época*: jul. 1914, p.1).

Por ironia, enquanto a votação da lei de imprensa “encailhava” no senado, o senador Irineu Machado ocupou a tribuna para denunciar a “covarde agressão” de Diniz Júnior¹, o diretor do jornal *A Pátria*, espancado e “ferido, quase assassinado” “na própria capital da República, a dois passos da casa do ministro da Justiça”. Comentando o espancamento, o senador disse que a razão alegada seria a publicação de uma carta de terceiro que, “no caso do processo Lage, constituiria uma circunstância para libertá-lo do crime”, enquanto “no processo Diniz, é o próprio fato que o arrasta ao sacrifício e quase causa o seu homicídio. **Singular justiça de dois pesos e duas medidas**, numa época em que a craveira para as decisões é a do ódio, em que a razão de decidir é a camaradagem política, em que a razão de negar justiça é a vendeta partidária” (*Correio da Manhã*, 19 set. 1923, p.1, grifos meus).

No mesmo dia, o *Correio* denunciaria: “Não basta o sítio; não basta o trabalho de ódios que se patenteia na lei

¹ Advogado e jornalista em Santa Catarina, Diniz Júnior dirigiu no Rio de Janeiro a *Revista da Semana* e os jornais *A Pátria* – propriedade de João do Rio –, e *A Noite*, além de ser o fundador do *Diário de Notícias*.

de imprensa; não bastam as intervenções políticas, para a derrubada sistemática dos adversários do governo” (*Correio da Manhã*, 19 set. 1923, p.4, grifos meus). O governo continuaria estimulando a violência à medida em que não apurava e punia os responsáveis pelos atentados. Em outro discurso proferido em tom mais emocional dois meses depois, o senador Irineu Machado pintou um quadro sombrio da imprensa brasileira e ganhou destaque na primeira página:

Ainda gemem na prisão jornalistas, ainda existem na Detenção diretores de jornais, ainda se estão prendendo diariamente jornalistas e o escândalo chegou a tal ponto que eu vejo no Brasil um estado de sítio [...] político, sem o estado de guerra ou nenhum perigo evidente. **Pratica-se contra a imprensa os maiores atentados**, que nenhuma mentalidade europeia, nenhum dos jornalistas que nos visitaram [por ocasião do centenário de independência] poderia compreender (*Correio da Manhã*: nov. 1922, p. 1, grifos meus).

O *Correio da Manhã* acompanhou atentamente o caso do jornalista Diniz Júnior apresentando as contradições na condução do inquérito e novas informações sobre o atentado. Por meio de averiguação paralela ao inquérito policial, o jornal foi ‘desmentindo’ evidências, desqualificando depoimentos ‘forjados’, apontando contradições nas narrativas, vazando discrepâncias e tensões entre autoridades e, afirmando, cada vez mais claramente, o envolvimento de agentes da polícia. Dia após dia, o jornal alimentou o interesse dos leitores com uma narrativa semelhante à dos folhetins, dando a conhecer uma trama que envolveu 11 policiais, pelo menos um delegado, contou com a cumplicidade do ministro da justiça e do próprio presidente da república, todos ‘tornados intangíveis’ pela

ação da censura aos jornais. Um dos textos finaliza com uma frase de efeito: “Esbordoam-se e matam-se jornalistas, mas não se mata a consciência pública, que um dia se há de impor” (*Correio da Manhã*: 19 set. 1923, p. 3-4).

No entanto, a consciência pública tardaria quatro anos até a conclusão do inquérito policial e envio da denúncia ao judiciário, graças ao esforço da própria vítima. O jornal *A Noite*, dirigido por Diniz Júnior, publicou ao longo de três páginas trechos dos depoimentos tomados durante o inquérito policial e mostrou os detalhes da atuação da “quadriha sinistra no covarde atentado”. Coube ao próprio jornalista, portanto, demonstrar a sequência de contradições e interrupções, anulação de laudos e depoimentos, perseguição e sumiço de testemunhas, denunciando o envolvimento e responsabilidade de agentes de polícia, inclusive do delegado da 4ª Delegacia Auxiliar e, até do chefe de polícia da capital, no planejamento e condução da emboscada e espancamento em frente à sua casa (*A Noite*: 1927, p. 1-3).

As reportagens exploravam sentimentos como ódio e vingança articulados às práticas da espionagem e delação, comuns nas delegacias de polícia, e à censura imposta aos jornais durante o estado de sítio, fatores que, em conjunto, possibilitaram o acobertamento da corrupção policial na relação com o jogo e os banqueiros do bicho. No entanto, apesar da riqueza de detalhes sobre a premeditação do ataque, sua concretização por agentes da polícia e o aparato utilizado, em nenhum momento a imprensa menciona as razões para a perseguição e espancamento de Diniz Júnior, tampouco explora as diferenças no tratamento dado a ele e a João Lage, diretor do *O Paiz*. O caso João Lage – acusado do mesmo ‘crime’ atribuído a Diniz Júnior – tornou-se um processo rumoroso por envolver na outra ponta um ministro do Supremo Tribunal Federal, sendo noticiado como “um caso judiciário sensacional” (*Gazeta*

de Notícias: 1923, p. 2), cuja defesa foi qualificada como “uma peça de alto valor jurídico” a oferecer argumentos em defesa do jornalismo.

Graças a uma série de pequenas notas publicadas anos depois pelo rábula negro Manoel Vicente Alves, vulgo dr. Jacarandá, na seção *A pedidos* do jornal *A Esquerda*, podemos indagar se “os dois pesos e duas medidas” podem ser atribuídos ao fato do jornalista Diniz Júnior ser um homem negro. Em uma dessas notas, Manoel Vicente Alves qualifica Diniz Júnior como “mulatinho” e, em outra, publica uma fotografia do jornalista ao lado da sua própria fotografia e, na legenda, convida os leitores a comparar a cor da pele de ambos para “ver que ele era ‘apenas’ um pouco mais escuro do que o meu colega Diniz Júnior”² (*A Esquerda*, 1928, p. 3; *A Batalha*, 1930, p.1).

2 As desavenças e “inimizade” atestada por advogado Manoel Vicente Alves parece ter sido motivada pela “campanha” realizada pelo jornalista contra banqueiros do jogo do bicho e, em particular, contra o Cassino de Copacabana, cuja defesa era realizada pelo advogado negro. Nas várias notas publicadas, Manoel Vicente Alves insinua que o jornalista era seletivo em suas denúncias pois supostamente pouparia os amigos de Geraldo Rocha, seu amigo e “patrão” no jornal *A Noite* desde 1925.

Imagens 1 e 2



Legenda: Fotografias publicadas pelo advogado Manoel Vicente Alves em *A Esquerda*, Rio de Janeiro, 1º de março de 1928, p. 3.

Enquanto Lage foi processado, julgado e absolvido do crime de “injúria impressa”, em função do seu jornal publicar artigos de autoria de terceiros e considerados ofensivos, Diniz Júnior sofreu uma tocaia e foi espancado por ter cometido o mesmo “delito”. As acusações contra Lage – diretor de um jornal diário conservador – ganharam repercussão nacional enquanto o jornalista negro – acusado dos mesmos delitos – foi espancado e humilhado publicamente, tendo seu processo apresentado como querela pessoal que só não desapareceu do noticiário pelo seu próprio empenho. Em 1922, mais uma vez o instrumento do estado de sítio foi utilizado para silenciar as vozes críticas no jornalismo, criminalizando o direito à opinião, combatendo o dissenso e arrastando para a prisão dezenas de jornalistas, redatores e diretores de jornais.

Tabela 2: Jornalistas cariocas presos em 1922

Nome	Periódico
Edmundo Bittencout Raymundo Silva Paulo Bittencourt Paulo Brandão Mario Rodrigues Duarte Félix Mario Alves	<i>Correio da Manhã</i>
Irineu Marinho Eloy Pontes	<i>A Noite</i>
Leônidas de Rezende Pedro da Motta Lima Armando Rosas Reis Perdigão José Augusto de Lima Manoel de Jesus	<i>O Imparcial</i>
Amaral França Telmo Escobar Henrique Mello Paulo Cleto João Cancio da Silva José Bezerra de Freitas Octacílio Meirelles Augusto Pinto Ralsemão Hermínio Nunes José Soares Ernani Soares Carlos Alberto Nóbrega da Cunha José Lopes Veiga da Cunha Herotides da Silva Lima	<i>A Vanguarda</i>

Nome	Periódico
Antero Vasconcellos Lopes Veiga Serra Pinto Habib Bambino	<i>O Rebate</i>
Astarbé Rocha Vicente Medeiros	<i>A Rua</i>
Eduardo Simões Ferreira Rocha Fragoso	<i>Jornal do Brasil</i>

Fonte: *Documentos Parlamentares*: 1925, p. 350-364.

Apud: GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p. 216.

Ainda que houvesse uma alegação – o envolvimento de jornalistas no “levante de quartéis” e, no caso do *Correio da Manhã* provas no episódio que ficou conhecido como “cartas falsas” –, a perseguição à imprensa foi muito mais ampla e levou à prisão pelo menos 37 jornalistas de sete jornais diferentes, com perfis editoriais diversos, que não estavam envolvidos nesses acontecimentos e, alguns, eram objeto de censura prévia. Vale destacar que o maior número de jornalistas detidos ocorreu nas redações d’*A Vanguarda*, dirigido por Oséias Mota – integrante da “oposição jornalística” comandada pelo *Correio* e seguido também por *O Imparcial* –, mas que não se envolveu no episódio que justificou a devassa contra a imprensa (GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p.238). A repressão “foi violenta contra os jornais e jornalistas, com brutalidade nas prisões, uso de coações e torturas e violação de correspondências” e, também, levou à prisão deputados federais representantes do Rio de Janeiro – Maurício de Lacerda, Oliveira Figueiredo, Raul Rego, Adolfo Lucena e Arthur Barbosa. Segundo o autor, os abusos do sítio incluíam “a privação de

alimentos dos detidos, a incomunicabilidade, o interrogatório sofrido por menores de idade, meninos e meninas, a invasão de domicílios para revistas, a censura e o fechamento de jornais e um clima de constante perseguição aos adversários (GASPARETTO JÚNIOR: 2018, p. 262).

A imprensa foi uma das maiores vítimas da violência de Estado, porque não apenas a censura foi prática recorrente como causou prejuízos financeiros a jornais como *O Imparcial* e o *Correio da Manhã*, os mais prejudicados pelos efeitos do sítio na Primeira República, pois “tiveram seus proprietários e jornalistas detidos por muitos meses e seus patrimônios várias vezes atacados. A imprensa foi controlada para conter o fluxo de informações e de opiniões contrárias ao poder republicano durante a Primeira República” (ALVES: 1997, p. 29). Não por acaso, esses dois jornais possuíam perfil crítico e faziam oposição cerrada aos governos. A perseguição ao jornalista Leônidas Rezende é ainda mais eloquente – preso nos governos Epitácio Pessoa e Artur Bernardes, foi exonerado do cargo por pressão política e sua reintegração ao serviço público se arrastou por 10 anos e só se concretizou poucos meses antes de seu falecimento – e só pode ser explicada se lembrarmos que ele era socialista e participou da fundação do Partido Comunista.

EMPASTELAMENTOS DE JORNAIS: DOS CASOS ‘CÉLEBRES’ À ROTINA

Apesar da “destruição dos equipamentos (tipos e impressoras)” ter se tornado “corriqueira” como estratégia para “parar adversários e suprimir opiniões” – ao ponto de um jornalista afirmar que com o período imperial teve início a “era dos empastelamentos” (DINES: 2006) – são poucos os registros históricos sobre agressões e destruição material de jornais

na experiência social dos brasileiros. Silêncio compreensível, pois um empastelamento “é a versão ‘jornalística’ de um linchamento” e atenta diretamente contra a propriedade privada além de, quase sempre, ser praticado por quem exerce o poder (ou a seu mando) e detém o controle legítimo do recurso à força. O silêncio é corroborado – ao mesmo tempo que corrobora – pela sistemática reafirmação do suposto horror à violência, que acompanha a autoimagem de povo ordeiro e pacífico que caracteriza o senso comum sobre o nosso passado.

Entre os empastelamentos negligenciados e esquecidos merece destaque o da tipografia do jornal *O Corsário* – em 3 de outubro de 1883 – e, três semanas depois, o assassinato de seu diretor, o jornalista negro Apulco de Castro, no Rio de Janeiro. O historiador americano Thomas H. Holloway aponta questões relevantes – como o racismo e a sistemática desqualificação social dos negros letrados – que explicam o esforço de apaziguamento da memória social e progressivo esquecimento dessa experiência (HOLLOWAY: 2008, p. 81-101). Apesar da premeditação do ataque, da denúncia formalizada na polícia pelo jornalista e do atentado ter se dado em frente ao quartel da polícia à vista de todos, inclusive do chefe de polícia que nada fez–, o assassinato não só não foi evitado como, não obstante a identificação dos seus assassinos, nenhum deles foi processado ou punido. Acusado frequentemente de ultrapassar os limites do ‘bom jornalismo’ em função de investigar e frequentemente denunciar os desmandos dos poderosos, o editor d’*O Corsário* foi sem dúvida, transformado de vítima em réu. Holloway interroga essa experiência indagando “O que havia nele e no uso da imprensa que lhe custou a vida? Finalmente, por que esse incidente e suas consequências, tão significativos para a época, **estão virtualmente ausentes da memória histórica do Brasil?**” (HOLLOWAY, 2008, p. 81-82, grifos meus). Longe de ser uma explosão episódica de violência, *O Corsário*

era um alvo recorrente de ataques – cinco em 1881 e cinco em 1882 – orgulhosamente ostentados no cabeçalho abaixo do seu nome e do slogan “órgão de moralização social”.

Imagem 3



Legenda: Frontispício do *O Corsário*, Rio de Janeiro, de 2 de outubro de 1883, p. 1.

O ato de “invadir uma gráfica ou redação de jornal para inutilizar o trabalho em curso, danificar equipamentos e materiais”, representa uma “forma violenta de impor o silêncio de um jornal ou publicação noticiosa pela destruição de seus equipamentos” e segue o “princípio de que aqueles que incomodam precisam ser silenciados. Se insistirem, devem sumir” fundante de “nossa civilização política e jornalística” (DINES, 2006). Como afirma Dines, os responsáveis pelos empastelamentos procuram destruir “a tipografia, a impressora, os estoques de papel, o prédio, e não raro atacavam os jornalistas que porventura estivessem refugiados no prédio”.

São muitos os casos de empastelamento de jornais na história brasileira, alguns mais conhecidos dos historiadores e preservados pela memória da imprensa – como *A Tribuna Liberal* (1888-1889), dirigida por Carlos de Laet e destruído em 29 de novembro de 1890, repudiado pelos proprietários de jornais cariocas por meio de nota coletiva intitulada ‘Liberdade de imprensa’. “No Congresso, os parlamentares

exigem a apuração dos fatos e a punição dos culpados. O ministério, coletivamente, pede demissão, o que depois é reconsiderado” (SIQUEIRA: 1994, p. 180). Outros ‘linchamentos’ dessa natureza foram esquecidos e negligenciados – casos das recorrentes destruições de jornais de trabalhadores como *A Plebe*, em São Paulo, e *Voz do Povo*, no Rio de Janeiro. O *Voz do Povo*, órgão da Federação Operária, como afirmou Sodré, “não foi empastelado, mas estrangulado” após sucessivas “edições apreendidas pelas maltas de agentes da polícia secreta, postadas dia e noite nas imediações da redação; seus gráficos e redatores foram presos, um a um; [e] finalmente, o jornal teve de cessar sua publicação” (SODRÉ: 1999, p.321).

Os empastelamentos de jornais empresariais na maior parte das vezes limitavam-se às apreensões de edições e, mais raramente, promoveram a destruição de máquinas e prédios em momentos de grande turbulência política, quando partes dos grupos oligárquicos se enfrentaram nas urnas ou pelas armas. Por outro lado, os ataques aos jornalistas e veículos de propriedade de associações de trabalhadores revestem-se de maior violência e constituem uma perseguição mais recorrente e duradoura, destinada não apenas a calar momentaneamente um opositor mas a asfixiá-lo financeiramente. No entanto, apesar de não serem idênticos ambos são orientados pela intenção de calar as opiniões divergentes e impor o silêncio por meio de intimidação, medo e força física.

FONTES

- AYALA, W. “Chão de estrelas”. *Correio da Manhã*, 2 de julho de 1966, p. 16.
- “A agressão de que foi vítima o jornalista Diniz Júnior”. *Correio da Manhã*, 19 de setembro de 1923, p. 3.

- “A lei de imprensa encalhada no Senado”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 19 de setembro de 1923, p.1.
- “Ajuste de contas”. Editorial da revista *O Malho*, Rio de Janeiro, 29 de julho de 1922, p. 1.
- “As escandalosas manobras do Sr. Geraldo Rocha”. *A Batalha*, Rio de Janeiro, 24 de setembro de 1930, p.1.
- “Bilhetes... Diniz Júnior – Na “A Pátria”, na “A Noite” ou em casa da atriz Maria de Lourdes Cabral”. *A Esquerda*, Rio de Janeiro, 1º de março de 1928, p. 3.
- “Como o constituinte Epitácio da Silva Pessoa respeita a Constituição da República”. *Voz do Povo*, Rio de Janeiro, 18 de setembro de 1920, p. 1.
- “Como respondemos às misérias da imprensa de Geraldo Rocha”. *A Esquerda*, Rio de Janeiro, 21 de junho de 1928, p.1.
- “Entre a delação e o dever” e “Os serviços da censura”. *Correio da Manhã*, 19 de setembro de 1923, p.4.
- “Entre a delação e o dever”. *Correio da Manhã*, 19 de setembro de 1923, p.4.
- “Estão apuradas as responsabilidades da quadrilha sinistra no covarde atentado”. *A Noite*, 26 de maio de 1927, pp. 1-3.
- “Lei infame, lei celerada”. *O Imparcial*, 23 outubro de 1923, p.1.
- “Lei monstro”. *Voz do Povo*, Rio de Janeiro, 17 de setembro de 1920, p.1.
- “Mordança aos apulchros”, *O Paiz*, Rio de Janeiro, 3 de julho de 1922, p.1.
- “Na lei de imprensa, uns terão mordança. Mas outros, e os mais capazes, uma couraça”. *Hoje* - periódico de ação social, Rio de Janeiro, 15 de julho de 1922, p.3.
- “O Boletim do Dia — O caso de ontem”. *A Notícia*, Rio de Janeiro, 24 e 25 de setembro de 1894, p.1.
- “O estado de sítio e a imprensa. Vibrante discursos do deputado Maurício de Lacerda. A censura policial nos jornais da oposição”. *A Época*, Rio de Janeiro, 29 de julho de 1914, p.1.
- “O Sr. Irineu Machado pronunciou na sessão de 13 de outubro, do Senado, o discurso que publicamos abaixo”. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, 9 de novembro de 1922, p. 1.

- “Os conluios da reação governamental contra o proletariado”. *Voz do Povo*, Rio de Janeiro, 11 de setembro de 1920, p. 1.
- “Os fatos sensacionais. O fuzilamento de praças do Exército em Deodoro. O inquérito pelo 3º delegado auxiliar – as declarações do chefe de polícia”. *A Notícia*, 16 de fevereiro de 1914.
- “Os fatos sensacionais. O fuzilamento de praças do Exército em Deodoro. O inquérito pelo 3º delegado auxiliar – as declarações do chefe de polícia”. Republicado em *A Época*, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1914, p.2.
- “Um caso judiciário sensacional”. *Gazeta de Notícias*, Rio de Janeiro, 5 de junho de 1923, p. 2.
- “Violência da polícia”. *O Século*, de 16 de fevereiro de 1914.
- “Violência da polícia”. Republicado em *A Época*, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1914, p.2.
- BARRETO, Lima. “A maçã e a polícia”. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, 11 de março de 1922, p. 39.
- BARRETO, Lima. “O caso da A Folha”. *A Folha*, Rio de Janeiro, 14 de fevereiro de 1920.
- BARRETO, Lima. “Pela ‘Seção Livre’”. *Revista Contemporânea*, Rio de Janeiro, edição nº 19, Rio de Janeiro, 29 de março de 1919, p. 8.
- BELLO, Jose Maria. “As responsabilidades da imprensa”, *O Paiz*, Rio de Janeiro, 13 de julho de 1922, p.3.
- Carta de Maurício de Lacerda a Vicente Piragibe. “Inqualificável abuso – movimento de solidariedade com “A Época”. *A Época*, Rio de Janeiro, 17 de fevereiro de 1914, p.2.
- Lei de imprensa. Não passa. O projeto é gordo...”. *Revista Careta*, Rio de Janeiro, edição nº737, 5 de agosto de 1922, p. 4.

REFERÊNCIAS

- ALVES, P. *A verdade da repressão: práticas penais e outras estratégias na ordem republicana (1890-1921)*. São Paulo: Editora Arte & Ciência/UNIP, 1997.

- CHAUI, M. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2000.
- CHAUI, M. “O mito fundador do Brasil”. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 26 de março de 2000a.
- CUNHA, P. R. da. “Militares e anistia no Brasil: um dueto desarmonioso” In: SAFATLE, V. e TELLES, E. (orgs.) *O que resta da ditadura*. São Paulo: Boitempo, 2010.
- DINES, A. “Empastelamento, modo de emprego”. *Observatório de Imprensa*, 6 de novembro de 2006. Disponível em: <<http://www.observatorioidaimprensa.com.br/jornal-de-debates/empastelamento-modo-de-emprego/>>. Acesso em: 18 dez. 2020.
- GASPARETTO JÚNIOR, A. *Recursos extremos da administração estatal: as declarações de estado de sítio na primeira República brasileira*. Tese de Doutorado em História, UFJF, 2018.
- HOLLOWAY, T. H. The defiant life and forgotten death of Apulco de Castro: Race, power, and historical memory. *Estudos Interdisciplinares da América Latina e Caribe*, v. 19, n. 1, p. 81-101, 2008.
- MACHADO, F. B. *As forças armadas e o processo de anistia no Brasil (1979-2002)*. Rio de Janeiro, Dissertação de Mestrado em História, PPGHIS/UFRJ, 2006.
- MACIEL, L. A. Os limites da liberdade: lei de imprensa e embates políticos no Rio de Janeiro da Primeira República. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 48.1 (2021), p. 383-413.
- MELO FRANCO, A. A. *Um estadista da República: Afrânio de Melo Franco*. Rio de Janeiro, v. II, 1955.
- SIQUEIRA, C. V. de. A imprensa comemora a República. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 14, p. 161-181, 1994.
- VIANNA, L. F. “Pai de ‘chão de estrelas’ ganha perfil”. *Folha de São Paulo*, São Paulo, Ilustrada, 21 de janeiro de 2006.

CAPÍTULO 11

Da Caridade à Filantropia: a evolução do olhar para o outro no Brasil do século XIX

Luiz Fernando Saraiva

Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
saraivalf@uol.com.br

No prefácio do livro *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no Império Português, 1500-1800*, Stuart Wolf nos lembra que grande parte dos estudos sobre a história da caridade adotavam um *continuum* de tempo, mais ou menos à moda hegeliana da “evolução”, de uma ação cristã e piedosa em relação aos segmentos pobres e desfavorecidos materialmente até uma concepção arrojada de direitos humanos fundamentais. Entre estes podemos destacar o direito à sobrevivência material digna e o direito ao trabalho, que surgem fundamentalmente no pós-Segunda Guerra Mundial e entram em crise com a implementação de políticas neoliberais

no fim dos anos de 1970 e início dos anos 1980 (WOLF apud SÁ: 1997: 7).

Essa concepção mais ou menos evolutiva de conceitos substituiria gradativamente a caridade pela filantropia; a concessão régia pelo direito individual e, posteriormente social, e a justiça divina pela humana. A passagem dessa posição de Caridade para a Filantropia no Brasil do século XIX, acompanhando uma tendência mundial, mas com “cores” muito próprias de uma economia e sociedade escravista como a nossa é o objetivo central desse texto.

As sociedades europeias e, por extensão, as civilizações construídas no continente americano a partir do século XVI sempre lidaram com um problema social concreto, a pobreza e a miséria de uma parcela não pequena e não inexpressiva de suas sociedades.

Se nas versões românticas da vida rural, a pobreza era veiculada com algum grau de idealização de uma vida frugal — as próprias sociedades feudais conceituavam a pobreza como “aqueles que viviam do seu trabalho” (FONTAINE: 2016, p. 425). Já a miséria seria exatamente essa situação onde o risco se concretizava, nos momentos em que episódios de guerras, epidemias ou ainda crises agrícolas condenavam à fome e à morte parcelas significativas da população. Contra a pobreza e a miséria as sociedades europeias possuíam instituições ancoradas na religião e no princípio cristão da caridade.

Entre estas instituições as Santas Casas de Misericórdia surgiram no Brasil a partir da experiência lusa que remonta o medievo português e, conjuntamente com as irmandades religiosas tiveram papel de destaque na assistência aos “pobres” dessa sociedade e ainda foram um importante espaço de atuação dos ricos proprietários de terras, comerciantes e ainda altos funcionários da administração real. Tendo posição angular nas relações de crédito e nobilitação social ao longo

do período colonial, as Santas Casas de Misericórdia tiveram o seu comportamento modificado ao final do século XVIII e início do XIX, ao mesmo tempo em que, instituições de “novo tipo” surgiam com base nas ideias da ilustração e ainda do liberalismo, quer político, quer econômico.

O presente texto irá mostrar um pouco a evolução e a permanência de instituições de caridade, filantrópicas ou de auxílio-mútuo ao longo do século XIX no país. Esse “percurso” dará especial destaque ainda à cidade do Rio de Janeiro, capital do Império e centro urbano mais importante do país no período. Também percorreremos a trajetória de instituições que se dedicaram à caridade/filantropia, os “novos” tipos de instituição nascidos das “luzes” no crepúsculo do XVIII e alvorecer do XIX.

DOS HOSPITAIS DA MISERICÓRDIA ÀS CASAS DE SAÚDE?

Ao longo do período em que permaneceram ligadas a Portugal as várias regiões da América lusa viram o desenvolvimento de numerosas instituições assistencialistas e caridosas. De acordo com diversos autores, as corporações de ofício ou confrarias e irmandades religiosas no período colonial no Brasil não irão ter a mesma dimensão que na Europa ou mesmo na América Espanhola (SOTO: 2005;, FRANCO: 2014). Tal fato se deu principalmente pela manutenção da escravidão, o que acabou por disseminar as atividades dos artífices entre os escravos. Dessa forma, os artesãos “livres”, além de pouco numerosos, teriam dificuldades de se associarem aos escravos e grupos étnicos distintos do seu. Assim, as entidades de natureza associativa que surgiram ainda no período colonial foram principalmente as Santas Casas de Misericórdia ou as Irmandades devocionais leigas.

Desde cedo essas instituições se destacaram como uma das mais importantes instituições devocionais das colônias. Inicialmente uma irmandade com fins unicamente caritativos. Seus primeiros compromissos firmados em 1516 demonstram os principais objetivos da Misericórdia, foram catorze, sendo sete espirituais: (1) ensinar os ignorantes, (2) dar bom conselho, (3) punir os transgressores com compreensão, (4) consolar os infelizes, (5) perdoar as injúrias recebidas, (6) suportar as deficiências e do próximo e (7) orar a Deus pelos vivos e pelos mortos. Os demais sete objetivos denominados “corporais” eram: (8) resgatar cativos e visitar prisioneiros, (9) tratar dos doentes, (10) vestir os nus, (11) alimentar os famintos, (12) dar de beber aos sedentos, (13) abrigar os viajantes e os pobres e (14) sepultar os mortos (SANTOS: 2013: 59).

As Santas Casas de Misericórdia atendiam a população pobre e miserável em épocas de normalidade, mas também em crises como em episódios de guerras, invasões, revoltas e epidemias. Também se tornaram importantes bases de apoio no processo de colonização do novo mundo, ao aglutinarem e hierarquizarem em torno de si a “nobreza da terra”, ou seja, aqueles comerciantes, proprietários de terras e funcionários régios de acordo com as suas posses e atuações. Essa hierarquização inicialmente (em Portugal) separava os irmãos “de condição menor”, “de condição maior” e ainda os seus provedores e dirigentes ligados à origem dos “novos” e “velhos” cristãos, condição aqui rapidamente abolida.

Tendo como sua principal fonte de receitas as doações e depois a administração dos seus bens, incluindo a prática de empréstimos, estas instituições se tornaram, até o final do século XVIII, as maiores instituições creditícias de várias cidades brasileiras, como por exemplo, a cidade de Salvador, mais importante praça comercial no período (SANTOS: 2020). No Brasil a primeira Santa Casa de Misericórdia de Olinda foi

fundada na capitania de Pernambuco em 1543 e, pouco mais de quarenta anos depois, a Santa Casa de Misericórdia do Rio de Janeiro (1584). Até 1804 foram fundadas um total de 18 instituições congêneres como pode ser visto no mapa (I) abaixo.

Mapa I. Santas Casas de Misericórdia fundadas no Brasil, 1543/1804



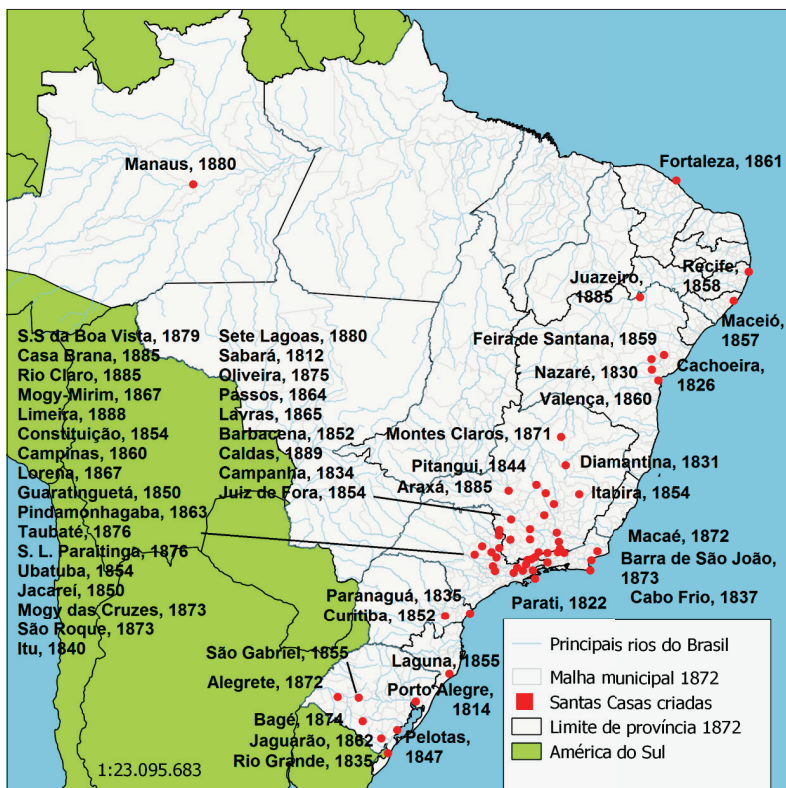
Fonte: Gil et al., 2016, p. 44.

As grandes transformações pelas quais o mundo passou ao final do século XVIII trouxeram novos elementos às formas de tratar a pobreza, a miséria e a mendicância, como discussão e construção de associações de auxílio-mútuo e a filantropia. No entanto, não foram abandonadas as antigas formas de organização, irmandades e casas da misericórdia, que continuaram a existir e se expandir no Brasil. Nos dizeres de Renato Franco

Não restam dúvidas de que essas instituições continuaram tendo uma importância fundamental como principais protagonistas da assistência. Todas as irmandades fundadas de forma modesta no século XVIII se tornaram Misericórdias no século XIX, indicando um caminho quase natural dos estabelecimentos que se sedimentavam localmente. Em boa medida, o modelo de Misericórdia que ganhou força no século XIX, espalhando congêneres de estatutos consideravelmente mais permissivos, também contribuiu sobremaneira para fundar uma memória de sucesso desde os tempos coloniais (FRANCO, 2014).

Vemos que, no período delimitado pela transmigração da família real em 1808 até 1889 com a proclamação da República, foram fundadas mais 60 Misericórdias (mapa II), totalizando 78 Santas Casas que, diferentemente de várias outras instituições filantrópicas e de auxílio-mútuo, acabaram tendo trajetórias efêmeras e fechando suas portas em poucos anos de funcionamento.

Mapa II: Santas Casas de Misericórdia fundadas no Brasil, 1808/1889



Fonte: Elaboração própria.

As grandes transformações pelas quais o mundo passou não obliteraram — ao contrário reforçaram — o papel que estas instituições de “antigo regime” passaram a ter no jovem país ainda em construção. Isso impõe limites nas formas de entender a repercussão das ideias iluministas no mundo ibérico ao final do século XVIII e início do XIX. Essas ideias originárias do pensamento liberal exprimiam novas concepções

em relação às antigas práticas associativas existentes no mundo ibérico, marcadas pelo grande predomínio da religião. Ao mesmo tempo, essas ideias se distanciavam do pensamento liberal “puro”, de matriz anglo-saxã, por uma originalidade ligada a realidades sociais bastante distintas.

Entre os autores luso-brasileiros que introduziram essas ideias, conceitos e novas instituições, vemos a publicação, ainda em 1804, da obra de Adam Smith com comentários de José da Silva Lisboa (Barão e posteriormente Visconde de Cayru) no livro *Princípios de economia política*. José da Silva Lisboa terá uma produção vasta em relação aos temas econômicos, tendo produzido mais de duas dezenas de livros que abordaram o pensamento econômico de Smith, Edmund Burke, Lord Wellington, entre outros. Também se debruçou sobre as questões do crescimento industrial em geral e de alguns ramos (como os do vinho do Porto) em particular, estudos sobre legislações como de seguros, mercantis e marítimas, além das várias reformas políticas (ou tentativas de) pelas quais o Brasil passou entre 1808 até 1831.

Um último aspecto extremamente representativo do pensamento do Visconde de Cayru foi um conjunto de ensaios publicados, separadamente no espaço de oito anos, entre 1824 a 1832 e já no final de sua vida sobre a relação entre a religião (católica), o estado e a economia. Em várias dessas obras vemos a condenação ao tráfico de escravos e à escravidão em geral a partir de aspectos *religiosos* (ignomínia perante Deus), *universais*, ou iluministas (baseado em uma ideia de igualdade universal entre os homens) e *morais* (onde o principal argumento contra a propriedade escrava era da corrupção que o senhor sofria).¹

1 Cf: *Constituição moral e deveres do cidadão, com exposição da moral pública conforme o espírito da Constituição do Império*. Rio de Janeiro: Ti-

Outro destaque foi José Acursio das Neves que publicou, ainda em 1814, a obra *Variedades sobre objetos relativos as artes, comércio e manufaturas, consideradas segundo os princípios da Economia Política*. Como o próprio nome do livro diz, tratou-se de uma análise dos mais diversos aspectos da economia luso-brasileira a partir das ideias de economistas ditos liberais (como Smith, Say, Sismondi, entre outros) com sugestões para o aperfeiçoamento e desenvolvimento do “Reino”. Esse autor analisou as indústrias portuguesas, as relações econômicas e os tratados de comércio entre Portugal, suas colônias e outros países, e, ainda, instituições de “novo tipo” que deveriam ser criadas. Entre estas instituições destacam-se o que o autor denominava de “Bancos de Economia” que ele preferia ao nome de “Caixas Econômicas”. Sobre essa instituição diz:

Há uma outra espécie de bancos de invenção recente, cuja utilidade é não menos notória, e que a nenhum país pode deixar de convir: os ingleses lhe chamam de Saving bank; e eu lhes darei o nome de banco de economia. Nenhum é mais próprio para introduzir o espírito de economia na numerosa classe dos lavradores, artistas e operários (NEVES: 1814, volume II, p. 195).

No trecho acima destacamos dois aspectos fundamentais das ideias liberais em Portugal e no Brasil, conforme veremos:

pografia Nacional, 1824, 4 t.; *Suplemento à Constituição Moral, contendo a exposição das principais virtudes e paixões e apêndice das Máximas da La Rochefoucauld e doutrinas do cristianismo*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1825, 104 p.; *Escola Brasileira ou introdução útil a todas as classes, extraída da sagrada escritura para uso da mocidade*. Rio de Janeiro: Tipografia Planchet Seignot, 1827, 3 t.; *Cartilha da escola brasileira para instrução elementar da religião do Brasil*. Rio de Janeiro: Tipografia Nacional, 1832, 2 t.

o 1.º é a crença em novos tipos de instituições, como as Caixas Econômicas, mas também nos montepios previdenciários, associações científicas e filantrópicas. O 2.º aspecto é o caráter tutelado por sobre os trabalhadores em geral e os pobres em particular. Essa será uma concepção importante no pensamento e também nas práticas econômicas de grande parte dos países de tradição latina, como Portugal, Espanha (SOTO: 2018) e França (LÉCUYER: 2004, VATIN: 2006).

A própria trajetória de José Acurso das Neves ilustra bem essas características do pensamento ilustrado europeu nas primeiras décadas do século XIX e que terá desdobramentos significativos no Brasil. A despeito de suas ideias liberais no campo da Economia, o autor, do ponto de vista político, irá assumir posições cada vez mais conservadoras, tendo apoiado o príncipe D. Miguel e sua política absolutista na década de 1830.²

Diversos outros autores liberais serão traduzidos, tanto em Portugal quanto no Brasil, neste momento. Dentre eles, destacam-se o *Catecismo de Economia Política ou Instrução Familiar*, de Jean Baptiste de Say, que foi publicada em Portugal em 1822; o *Código Mercantil Francês*, de 1807, que foi traduzido em 1825 por Antônio José da Silva Loureiro; e, o *Homem Benfazejo ou das vantagens que resultam aos povos a criação de Caixas Econômicas*, de Pierre-Edouard Lemontey, no Rio de Janeiro em 1832. Além disso, vários projetos de bancos, caixas econômicas e instituições como montepios foram publicados nos dois lados do Atlântico adaptando instituições

2 D. Miguel era irmão mais novo do Imperador do Brasil D. Pedro I, posteriormente D. Pedro IV em Portugal, em 1831 assumiu o trono de Portugal como Príncipe Regente de sua sobrinha estabelecendo um governo de forte caráter autoritário. Enfrentando o irmão em uma guerra civil (1831-34) foi derrotado.

e ideias que se desenvolviam na Europa às realidades distintas vividas nas variadas civilizações ibéricas.

Em várias dessas obras vemos a evolução do pensamento típico do Antigo Regime, que associava o tratamento da pobreza ao espírito de caridade cristã, para uma concepção mais racional, que tentava disciplinar mendigos e marginais através do trabalho e dos hábitos de economia.

Exemplo emblemático disso foi a publicação, em 1835, de um artigo na revista *Diário da Saúde* intitulado “Reflexões sobre o trânsito livre dos doidos pelas ruas da cidade do Rio de Janeiro”, pelo médico francês José Francisco Xavier Sigaud, um dos entusiastas da criação da primeira Caixa Econômica do país (e da América Latina) em 1831. Nesse artigo, o futuro médico do Imperador D. Pedro II defendia a criação de uma “Casa de Saúde” nas cercanias do município para o tratamento dos “loucos e alienados” que até então eram trancados em uma ala específica da Santa Casa de Misericórdia. O médico defendia o seu projeto afirmando que “O tratamento dos maníacos no Hospital da Misericórdia é uma obra de **misericórdia**, e nós reclamamos uma obra de **filantropia**. Há entre estes dois atos da caridade uma linha de demarcação bem pronunciada” (SIGAUD: 1835, p. 8, ênfase nossa).

Tal pensamento marca as mudanças nas concepções acerca da pobreza, alienação, miséria e ainda das formas como essas “mazelas” sociais deveriam ser tratadas no momento da construção do Estado Brasileiro. Entretanto, diferente da Espanha onde o governo liberal, a partir de 1820, tentou separar a proteção aos trabalhadores das instituições religiosas, no Brasil a manutenção da igreja no regime do Padroado e a ausência de uma política “nacional” de socorros públicos permitiu que convivessem ao longo de todo o período com o crescimento de instituições religiosas como Orfanatos, Misericórdias, Irmandades e instituições ditas “modernas” como

as Caixas Econômicas e os Montepios dedicados às pensões aos trabalhadores aposentados ou à sua família (SOTO: 2018, FRANCO: 2014, ALMICO & SARAIVA: 2008).

ORIGENS E LIMITES O ASSOCIATIVISMO NO BRASIL

Se as origens do pensamento associativista na Espanha, Portugal e no Brasil vêm do final do século XVIII, as primeiras associações no Brasil com esse caráter “renovado” surgiram a partir da independência, com a criação de instituições “privadas” e “públicas”. Vemos que em 1821 vão ser criadas as *Associação Filantrópica dos Suíços* e a *Sociedade Germânica* (MAROTA: 2015, p. 9), em 1827 o *Montepio do Exército* pela lei de 6 de novembro. A criação dessa última instituição ocupou boa parte dos debates na 1.^a legislatura da Câmara de Deputados no ano de 1826. A premência desse debate estava relacionada aos mortos durante as guerras de nossa independência e o projeto que deu origem ao montepio foi proposto pelo Coronel do Corpo de Engenheiros, Francisco José de Souza Soares d’Andrea, submetido em 10 de julho desse mesmo ano.

Durante estas discussões foi proposta mais de uma vez a criação de um Montepio Geral para todos os servidores do Estado. Funcionários de outras repartições do Estado também levaram suas demandas para a Câmara dos Deputados, como os funcionários empregados da Junta da Fazenda da Província da Bahia.³

Essa primeira legislatura do Império Brasileiro (1826-29) foi marcada, em grande parte, por leis que tentaram

3 Império do Brasil: Diário da Câmara dos Deputados (RJ) – 1826, Edição 00044 (3) Discurso do Deputado Costa Aguiar e Edição 00058 (2) Deputado Cunha Mattos e no ano 1827, Edição 00016 (1).

“desconstruir” as antigas instituições herdadas da estrutura administrativa portuguesa e, ainda, garantir linhas gerais de direitos para o cidadão. Esse esforço teve continuidade na legislatura seguinte (1830-34), após a abdicação do imperador D. Pedro I, quando uma série de medidas liberais foram tomadas. Entretanto, a conjuntura de conflitos sociais e políticos vividos pelo país na segunda metade da década de 1830 interrompeu tal processo, assumindo o Estado (e o legislativo brasileiro) posições muito conservadoras (SARAIVA & FRANÇA: 2011, VANTUIL PEREIRA: 2010).

De todo modo, a década de 1830 foi marcada, no Brasil, por uma grande efervescência do ponto de vista de associações mútuas, políticas, científicas e culturais. Motivada em grande parte pela continuidade do processo de independência e construção do Estado Brasileiro, essas instituições foram favorecidas, ainda, pela abdicação de D. Pedro I em abril de 1831. O ideário liberal e de livre-associação foi uma das principais características do período que assistiu o surgimento de diversas instituições, como o Montepio do Exército; a Sociedade dos Amantes da Instrução (1829); a Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, Defensora da Liberdade e Independência Nacional e a Caixa Econômica do Rio de Janeiro (todas de 1831); a Caixa Econômica de São Paulo, da Cidade da Bahia (em 1834); a Caixa Econômica de Campos, o Montepio Geral de Economia dos Servidores do Estado e a Caixa Econômica da Associação Comercial do Recife (em 1835); a Caixa Econômica de Ouro Preto, o Monte de Socorro e o Instituto Histórico e Geográfico do Brasil (1838) e o Montepio Geral (1841).

Segundo o estudo de Marconi Marota, até essa data haviam sido fundadas 57 instituições na cidade do Rio de Janeiro e entre 1844 até 1889 foram criadas mais de 902 associações que podem ser consideradas de “novo tipo”, ou seja, que se

diferenciavam das antigas instituições caridosas ligadas diretamente à religião católica. Essas novas instituições se dividiam, segundo os estudos do autor, em 7 tipos como: a) corporativas (ligadas a uma categoria profissional específica); b) industriais (gerais ou específicas); c) “nacionais” ou étnicas (suíças, francesas, germânicas, congo, etc); d) caridosas e/ ou beneficentes; e) políticas e/ ou maçônicas; f) científicas e/ou artísticas (literárias, teatrais) e g) regionais (MAROTA: 2015, p. 209-224, tabelas).

Dessas podemos citar Caixa Econômica do Rio de Janeiro (1831), o Montepio Geral de Economia dos Servidores do Estado (1838) e o Montepio Geral (1841) e que terão trajetórias distintas ao longo do século XIX. O Estado brasileiro teve atuações diferentes em relação a essas instituições, praticamente forçando o fechamento da Caixa Econômica em 1859, decretando o fim do Montepio Geral em 1883 e apoiando ao longo de todo o período o Montepio Geral de Economia dos Servidores do Estado, resgatando-o várias vezes, incluindo no momento da crise que levará ao fechamento do Montepio Geral (ALMICO & SARAIVA: 2019).

Tais trajetórias distintas, embora com “públicos” e objetivos distintos, mostram associações com alguns aspectos em comum: 1.º – seriam compostas por livre-associação dos cidadãos; 2.º – investiriam os capitais depositados em títulos da dívida pública e outros investimentos considerados seguros; 3.º – teriam gestões controladas por associados nomeados em regime de assembleia e 4.º – foram “tuteladas” pelos fundadores que se intitulavam homens beneméritos ou benefazejos — sendo de origem social distinta do público à que se destinava — e pelo governo do Império, de maneira tímida a partir de 1830 e claramente a partir da década de 1860 com a “lei dos entraves”.

Diferentemente das instituições caritativas dos séculos anteriores, tais associações partiam do indivíduo (e não mais da Igreja ou religião) como princípio para o combate à pobreza, através da atuação em conjunto, mas para mitigar os sofrimentos impostos pela pobreza. Uma das fontes de inspiração dessas associações foi o pensamento liberal francês do contexto pós-napoleônico em que se tentava conciliar a proteção social dos trabalhadores a uma aliança com o Estado restaurado do Congresso de Viena (SARAIVA: 2014). Outra fonte importante foram as *friendly societies* que eram associações mutualistas surgidas na Inglaterra ao final do século XVIII e que deram origem a experiências positivas em reação as leis dos pobres e seu efeitos deletérios em Inglaterra (FILTNESS: 2013).

Ao compararmos essas três instituições brasileiras com as experiências de Portugal e da Espanha, algumas características ficam evidentes sobre os limites que o pensamento e as práticas liberais tiveram no Brasil. Em Portugal, fruto das suas conjunturas políticas na década de 1820 (Revolução Liberal do Porto) e 1830 (Guerra Civil), a organização das primeiras instituições associativas ocorreu somente uma década depois, em 1840, porém de maneira mais articulada. Em 25 de agosto de 1840 foi criado o **Monte Pio dos Empregados Públicos** que, em seus estatutos, previam a criação de uma Caixa Econômica e, ainda, de um Montepio Geral. Tal instituição funcionou a contento, tendo criada a **Caixa Econômica de Lisboa** ainda em 1844 (a primeira de Portugal) e ainda universalizando o Montepio para todos os trabalhadores e não apenas os funcionários públicos (ALMICO & SARAIVA: 2019).

Na Espanha temos dados organizados sobre a assistência social desde 1787, compilados em anuários estatísticos a partir de meados do século XIX (como 1858, 1862 e outros anos). Nos levantamentos percebemos que a evolução da assistência social nesse país foi mais intensa que no Brasil ou mesmo em

Portugal. De fato, se em 1787 existiam 903 instituições de assistência social na Espanha (basicamente Hospitais, Hospícios e Orfanatos), em 1858 esse número havia subido para 1.761 estabelecimentos, incluindo aí Caixas Econômicas, Montepios de várias naturezas e outras sociedades de natureza distintas (dados de SOTO: 2018, p. 111 e 114).

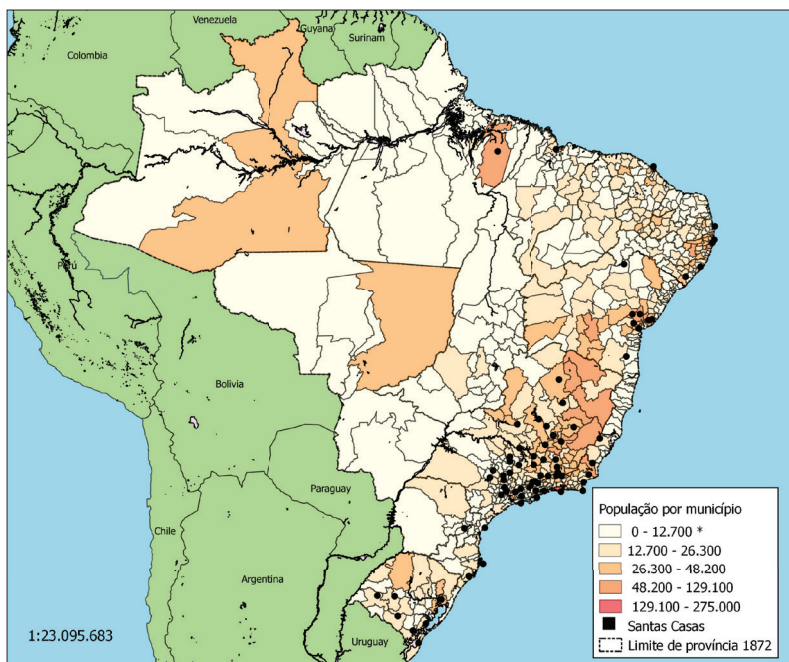
Essas posturas diversas mostram as várias conjunturas políticas pelas quais o Império do Brasil atravessou, alternando períodos onde o pensamento e as práticas liberais eram mais destacadas, com outros em que as ideias de caráter mais centralizador e conservador predominavam. Além dessas posições políticas, um traço que se manteve constante foi o do controle que o governo pretendia exercer sobre a sociedade em geral e essas instituições em particular, fruto de uma sociedade escravista, este controle não significou um projeto nacional de assistência social ou um processo de lenta gestação de instituições modernas.

De fato, grande parte das instituições de assistência social ao longo do Império Brasileiro — como Hospitais, Hospícios, Orfanatos e outras — permaneceram nas mãos das antigas associações religiosas e foram praticamente o único tipo de assistência que parte significativa da população brasileira teve no período. Se analisarmos a atuação do Estado Brasileiro ao longo do século XIX, veremos que poucas vezes ele atuou ou legislou no sentido de apoiar ou desenvolver esses tipos de associações. Das 4.431 leis aprovadas pela Assembleia Geral do Império do Brasil (Câmara dos Deputados e Senado) 87 (ou pouco menos de 2%) se referiam à filantropia ou à caridade de maneira indistinta, mas que se referiam apoios, concessões de verbas ou direitos de extrair loterias a Santas Casas, Irmandades de apoio a Órfãos ou ainda combate a epidemias e criação de leis sobre vacinas (FRANÇA & SARAIVA: 2010).

Isto significa dizer que apesar do grande movimento de setores da sociedade brasileira, a maior parte das instituições que ofereciam algum tipo de auxílio às populações mais carentes e mesmo as escravizadas teve pouco ou nenhum apoio do governo imperial que impôs à maioria destas instituições rígidos controles quanto aos seus fins e regras de funcionamento. A maioria dessas instituições teve vida efêmera e rapidamente se desvaneceu nos limites impostos pela sociedade elitista do país no XIX. Seu alcance se dava principalmente no nível local e, mesmo não podendo ser menosprezado, é de difícil mensuração.

A maior parte do que poderíamos considerar como socorros públicos ficou concentrada na cidade do Rio de Janeiro, capital, corte e centro político e econômico do país ou então ajudas esporádica em casos de peste, fome ou catástrofes similares. As antigas associações caritativas continuaram a ser uma das únicas e mais importantes associações de auxílio a amplos setores da população, como pode ser visto no mapa (III) a seguir.

Mapa III: Santas Casas de Misericórdia
existentes no país em 1889 e densidade populacional*



* três municípios não foram recenseados.

Fonte: Elaboração Própria.

Na imagem vemos a distribuição das Santas Casas de Misericórdia fundadas desde o longínquo marco de 1539 até o ano da proclamação da república em 1889. As 77 instituições do “antigo regime”, atuavam em municípios que somavam 2.446.951 indivíduos segundo o censo de 1872, isso representava 25% da população total do império que era de cerca de 9,9 milhões de pessoas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Poucas sociedades são tão injustas quanto a sociedade brasileira hoje, fruto de uma herança colonial, imperial escravista, agrária e republicana, a trajetória tortuosa do que hoje entendemos como direitos sociais (saúde, educação, emprego, renda) nos confronta com uma realidade mais complexa do que somente o profundo desinteresse de nosso Estado e dos grupos política e economicamente dominantes em nossa sociedade. A recepção de um pensamento ilustrado no momento de nossa independência poderia ter sido um momento de inflexão em nossas instituições. Homens e Mulheres dedicaram suas forças e energias para criar associações que libertassem os trabalhadores pobres (e os escravizados por extensão) em cidadãos ativos e esforçados como forma de combate à desigualdade que existia entre nós. O pouco alcance prático dessas experiências lançaram bases mais sólidas dos movimentos sociais que nos períodos seguintes fizeram a pauta avançar, mesmo que lentamente.

No caso, a continuação das antigas associações caritativas mostra a imensa capacidade que as instituições no Brasil tiveram de se readaptar à nova ordem social e, ao mesmo tempo em que mitigavam parte do sofrimento da população, ainda mantinham hierarquias excludentes e os sinais distintivos que tanto nos distinguem entre as diversas nações.

REFERÊNCIAS

ALMICO, R. C. S. *O Crédito hipotecário entre homens comuns: Juiz de Fora na segunda metade do XIX*. Montevideo, Congresso Latino Americano de História Econômica, 2007.

- ALMICO, R. C. S. *Em nome da palavra e da lei*, Rio de Janeiro: Editora 7 Letras, 2015.
- ALMICO, R. C. S. & SARAIVA, L. F. El Montepio General de Economía de los Servidores del Estado y el Imperio Brasileño (1835/1883). *AREAS Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 38/2019, p. 47-59, 2019.
- BARICKMAN, B. J. *Um contraponto baiano: açúcar, fumo, mandioca e escravidão no Recôncavo. 1780-1860*. Trad. Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CARDOSO DE MELLO, J. M. *O capitalismo Tardio*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARVALHO, J. M. *A construção da ordem: a elite política imperial*. Rio de Janeiro: Ed. Campus, 1980.
- CHRISTEN-LÉCUYER, C. *Histoire Sociale et Culturalle des Caisses D'Épargne em France (1818-1881)*. Paris: Editora Economica, 2004.
- FERREIRA, L. O. José Francisco Xavier Sigaud: um personagem esquecido, uma obra reveladora. Rio de Janeiro, *História, Ciência, Saúde/Manguinhos*, vol. 5, n.º 1, 1998.
- FRANCO, M. S. C. *Homens Livres na Ordem Escravocrata*. São Paulo: Editora da UNESP, 1969.
- FRANCO, R. J. O modelo luso de assistência e a dinâmica das Santas Casas de Misericórdia na América portuguesa. *Estudos Históricos* (Rio de Janeiro), vol. 27, p. 5-25, 2014.
- FREYRE, G.. *Casa Grande & Senzala*. 22.ª ed. São Paulo; Rio de Janeiro: Livraria José Olympio, 1983.
- FONTAINE, L. *Pobreza, crédito e redes sociais na Europa pré-industrial*. *Tempo*, ago. 2016, vol. 22, n. 40, p. 425-438. ISSN 1413-7704, 2016.
- GIL, T. L. & BARLETA, L. *Atlas histórico da América lusa*. Porto Alegre: Ladeira Livros, 2016.
- GUIMARÃES, C. G. *Bancos, Economia e Poder no Segundo Reinado: O Caso da Sociedade Bancária Mauá, Macgregor & Companhia (1854-1866)*. Doutorado, Universidade de São Paulo, 1997.

- HOLLANDA, S. B. *Raízes do Brasil*, São Paulo:, Cia. das Letras, 1995.
- LEMONTEY, P.-A. publicado por José Francisco Sigaud, (1832). *O Homem Benfazejo ou das Vantagens que Resultam da Fundação da Caixa Econômica dos Povos Civilizados*. Rio de Janeiro, Tipografia Imperial Constitucional de Seignot-Plancher & Cia., vol. XII, Biblioteca Constitucional do Cidadão Brasileiro.
- LEVY, M. B. *A Indústria do Rio de Janeiro através de suas sociedades anônimas*. Rio de Janeiro, Biblioteca Carioca/UFRJ, 1994.
- MALERBA, J. *Esboço crítico da recente historiografia sobre a independência do Brasil (desde C. 1980)*. University of Oxford, Centre for Brazilian studies, working paper number, CBS-45-03, 2003.
- MAROTA, M. C. *As sociedades do Império: política, economia e associativismo beneficente no Rio de Janeiro do Segundo Reinado*. Mestrado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- MARTÍNEZ SOTO, A. P.; CUEVAS CASAÑA, J. & APARÍCIO HOYO, A. *La Historia Económica de las Cajas de Ahorros Españolas: Una perspectiva intitucional y regional del ahorro, 1830 – 2004*. Papeles de Economía Española, 105/106, 2005.
- MARTINS, J. S. *O cativo da terra*. São Paulo: Símbolo, 1979.
- MATOSO, K. Q. *Bahia Século XIX, uma província no Império*. 2.^a ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1992.
- MATTOS, I. R. *O Tempo Saquarema*. 5.^a ed. São Paulo: Hucitec, 2004.
- MOTA, C. G. *1822: Dimensões*. São Paulo: Perspectiva, 1986.
- NEVES, J. A. *Variedades sobre objetos relativos as artes, comércio e manufaturas, consideradas segundo os princípios da Economia Política*. Lisboa, Impressão Régia, 1814.
- NOVAIS, F. A. *Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808)*. 6.^a ed. São Paulo: Hucitec, 1995.
- OLIVEIRA, G. B. M.. *Raízes da indústria no Brasil: a pré-indústria fluminense, 1808-1860*, Rio de Janeiro, Studio F&S, 1992.

- PEREIRA, A. L. S. *Montepio Geral de Economia dos Servidores do Estado – Ligeiro Resumo do seu 1º Centenário 1835/1935*. Rio de Janeiro, (reeditado), *Jornal do Comércio*, 1952.
- PEREIRA, R. *Associações de classe, profissionais e beneficentes do Rio de Janeiro (1860-1889)*, São Paulo, *Caderno de debates*, USP, 2002.
- PEREIRA, V. *Ao soberano congresso: direitos do cidadão na formação do estado imperial (1822-1831)*. São Paulo: Casa Alameda Editorial, 2010.
- PIÑEIRO, T. L. *Os “simples comissários”: negociantes e política no Brasil Império (1831-1888)*. Doutorado, Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2002.
- PIRENNE, H. *História Econômica da Idade Média*. Trad. Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Mestre Jou, 1963.
- PRADO JÚNIOR, C. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Brasiliense/ Publifolha, 2000.
- REIS, J. J. *A Morte é uma Festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras, 1991. SÁ, I. G. *Quando o rico se faz pobre: Misericórdias, caridade e poder no império português: 1500-1800*. Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1997.
- SANTOS, A. F. S. Doações: principal fonte de receitas da Santa Casa de Misericórdia da Bahia no século XVIII. *Revista Debate Econômico*, vol. 1, n. 2, p. 54-85, jul.-dez., 2013.
- SARAIVA, L. F & FRANÇA, L. S.. Os Atos do Poder Legislativo no Império Brasileiro (1826-1889), *Passagens: Revista Internacional de História Política e Cultura Jurídica*, Niterói, Universidade Federal Fluminense, vol. 3, p. 5-32, 2011.
- SCHWARTZ, S. *Escravos, Roceiros e Rebeldes*, Trad. Jussara Simões. Bauru; São Paulo: Ed. da Universidade Sagrado Coração, 2001.
- SILVA JÚNIOR, A. L. Estado e mutualismo no Rio Grande do Sul (1854-1940). Porto Alegre, *Estudos Ibero Americanos*, vol. XXV, n. 2, p. 147-174, 1999.

- SILVA, M. C. B. C. *O Montepio dos Artistas Elo dos Trabalhadores em Salvador*. Salvador, Secretaria da Cultura e Turismo do Estado da Bahia, Fundação Cultural, EGBA, 1998.
- SOTO, Á. P. M. La protección social en la época liberal: de la beneficencia a la previsión social (1820-1908). Murcia, *AREAS – Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 2008.
- SOUZA, A. M. S. P. *Comprometimento organizacional em contexto de fusões & aquisições: Estudo de caso em trajetória de organização bancária*. Mestrado Profissional em Administração, Salvador, Universidade Federal da Bahia, 2003.
- VATIN, F. Pierre-Édouard Lemontey, L'invention de la sociologie du travail et la question salariale, *Revue du Mauss*, n. 27, 1.º semestre, 2006.

CAPÍTULO 12

A figuração do divino: representações numismáticas de Afrodite e de Ártemis

Mateus Mello Araujo da Silva

Doutorando pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
mateusaraujomello@hotmail.com

AFRODITE (EUPLOIA)

A cidade de Cnido, localizada na costa da Cária (atualmente na província de Muğla, sudoeste da Turquia), apresentou uma longa tradição de representações imagéticas de Afrodite. A mais famosa certamente é a estátua encomendada ao ateniense Praxiteles, no IV século a.C., para um dos templos da deusa na cidade. Todavia, os cnídios, pelo menos desde o VI século a.C., já figuravam a deusa em suas moedas por meio de representações visuais, e mesmo táteis. (CAHN: 1970). A maior parte da sua produção monetária dos períodos arcaico e clássico possui uma grande estabilidade, tanto nas representações dos tipos

numismáticos, quanto de seu material de produção. Sempre em prata, seus tipos são quase sempre da cabeça de Afrodite e/ou um leão. No início de sua produção monetária, uma das figuras ocupava o anverso, enquanto o reverso era ocupado por um quadrado incuso. Mas, ainda nas emissões arcaicas, o leão e Afrodite passam a ser associados, com o animal no anverso e a deusa dentro do próprio quadrado incuso do reverso.

Igualmente, ao longo do período clássico, essa dupla continua a dominar a iconografia numismática da cidade, mas com notáveis divergências. A primeira, um conjunto de triemióbolos (*BMC*¹ 27), datada tradicionalmente entre 394 e 390 a.C., é uma emissão conjunta com as cidades de Bizâncio, Cízico, Éfeso, Iaso, Rodes, Samos e, provavelmente, Lâmpsaco². Essa emissão ‘federativa’ possui no anverso compartilhado entre as oito cidades a inscrição ΣΥΝ (o prefixo grego συν é esclarecedor, pois significa “com” ou “junto de”) e Hércules infante estrangulando duas serpentes, já no reverso específico dessa cidade há o étnico de Cnido (ΚΝΙΔΙΩΝ) e a cabeça de

1 Usaremos como referência dos tipos numismáticos o tradicional *Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rodes & c.*, do Museu Britânico e datado de 1897. Apesar de suas limitações inerentes e revisões necessárias devido ao seu caráter centenário, optamos por esse catálogo devido à sua abrangência e notoriedade. Já na apresentação das imagens das moedas, o primeiro número identificador (iniciado sempre por *FRBNF*) é aquele do exemplar cuja imagem está representada. Todas as moedas são das coleções do Departamento de Moedas, Medalhas e Antiguidades da Biblioteca Nacional da França (*BNF*). Os exemplares podem ser consultados no banco de dados online *Gallica* (<https://gallica.bnf.fr/>). O segundo número é a correspondência com o tipo numismático do catálogo do Museu Britânico.

2 As abreviaturas usadas ao longo deste capítulo são: **BMC**: *Catalogue of the Greek Coins of Caria, Cos, Rodes & c.*; **BNF**: Biblioteca Nacional da França; **IG**: *Inscriptiones graecae*; **IK Knidos**: *Knidos Inscriptions. Texts and List*; **Iscr. Di Cos**: *Iscrizioni di Cos*; **SEG**: *Supplementum Epigraphicum Graecum*; **Syll. C.**: *Sylloge Nummorum Graecorum Copenhagen*; **Syll. F.**: *Sylloge Nummorum Graecorum Finland*.

Afrodite. A emissão normalmente é tratada como comemorativa da derrota espartana na batalha de Cnido (394 a.C.), durante a Guerra de Corinto. Já J. M. Cook (1961, p. 66-72) sugere que as emissões deveriam ser datadas de 391/390 a.C. e, na verdade, seriam pró-espartanas. A segunda cunhagem divergente seria aquela com o anverso representando Afrodite, mas associada a uma cabeça de um touro no reverso (*BMC* 37-39).

Nesse período, a representação da deusa acabou por se estabelecer majoritariamente em dois penteados característicos, com o cabelo preso atrás de sua cabeça na forma de um coque simples ou com um esfendone (espécie de lenço para prender o cabelo, também em forma de coque, na altura da nuca).

Imagem 1



Legenda: Anversos de dracmas helenísticos com Afrodite em suas representações tradicionais, com um coque simples (FRBNF41778847; *BMC* 46 - 47) e com um esfendone (FRBNF41778848; *BMC* 43 - 44).

Compreendemos as peças do vestuário e os penteados como parte mais ampla da 'roupa' que as divindades apresentam em suas representações iconográficas. Porém, o conjunto

de signos que portam é limitado, visto que as representações nas cunhagens apresentadas ocupam principalmente o anverso. Nesse campo, as divindades são representadas apenas por meio de sua cabeça. Logo a quantidade de signos de vestimenta que podem portar está limitada àqueles que são postos na região da cabeça e pescoço (coroas, brincos ou colares, por exemplo), excluindo-se as demais partes do corpo e suas vestimentas apropriadas do campo visível da moeda, ficando sua presença apenas subentendida.

Ao entendermos essas peças do vestuário como signos, fazemos uso não só do campo mais estrito da semiótica, mas também nos referimos à compreensão de Mireille M. Lee de que a roupa é um sistema semiótico, embora não seja considerada pela autora como uma linguagem, ou um sistema mais estrito no sentido empregado por Roland Barthes (2009). Esse sistema, advogado pela autora, imbui os signos de sentidos particulares quando justapostos com outros signos (LEE: 2015, p. 23-24).

Por sua vez, os primeiros anos do período helenístico representam um grande grau de continuidade com o quadro geral dos períodos arcaico e clássico, se relevadas as diferenças estilísticas mais minuciosas. As moedas continuam a ser emitidas majoritariamente em prata, embora seja possível também observar as primeiras emissões em bronze, na passagem IV para o III séculos a.C. Já os tipos numismáticos seguem quase sempre as mesmas representações do leão e de Afrodite, caracterizados pelo mesmo repertório de signos tradicionais. Com isso, é necessário ter em mente a associação secular entre a cidade e sua cunhagem com a iconografia de Afrodite e do leão.

Como aponta Catherine Grandjean, as moedas são elementos relevantes para uma dada comunidade cívica, visto que não só seriam objetos de valor econômico, mas também um suporte em que a comunidade produtora vinculava sua

identidade de forma complexa, por meio de tipos numismáticos com referências a tradições locais e/ou supralocais (GRANDJEAN: 2012). Logo as divindades, com suas formas de figuração por meio de signos característicos, e a comunidade local produtora, emissora e consumidora desses tipos numismáticos estavam entrelaçadas em um sistema complexo de identificação e pertencimento mediado pelos sentidos. Com relação à sua especificidade local, a Afrodite das cunhagens cnídias normalmente é associada a seu epíteto Euploia, aquela que garante uma boa navegação. Primeiramente, isso se dá devido à sua associação com a proa de navio, presente em uma contramarca atrás do pescoço da deusa nos tipos numismáticos do fim do período clássico (ASHTON: 1999, p. 67). Mas também pode-se elencar a descrição tardia que Pausânias (I, 1, 3) faz dos templos de Afrodite na cidade, no II século d.C. O autor cita a devoção especial dos cnídios por Afrodite (Κνίδιοι γὰρ τιμῶσιν Ἀφροδίτην μάλιστα), que os levou a ter três templos dedicados à deusa. Construídos em períodos diferentes não especificados por Pausânias, os templos são ordenados cronologicamente como o de Afrodite Doritis (Δωρίτιδος), Acraia (Ἀκραίας) e aquela chamada pelos cnídios de Euploia (Εὔπλοιαν), mas de Cnídia (Κνιδίαν) pelos demais. O fato dos não-cnídios associarem Afrodite Euploia à Afrodite de Cnido demonstra que, pelo menos no II século d.C., a tradição já havia associado fortemente esse epíteto específico da deusa à própria cidade. Por fim, devido à localização privilegiada de Cnido como ponto importante da rota de navegação do sudeste do Egeu (GREENE, LEIDWANGER: 2018), não surpreende a importância do culto da deusa associado a esse epíteto específico.

Embora as emissões do fim do período clássico possibilitem uma associação mais segura entre a Afrodite da iconografia numismática e seu epíteto Euploia por meio da presença

das proas de navio, as emissões helenísticas apresentam outras contramarcas associadas à deusa no anverso, como capacetes ou monogramas. Mas há um conjunto de moedas helenísticas que associam a deusa com a proa de navio, apesar de estarem em um jogo de associações entre seu anverso e reverso. No reverso de um tipo numismático pertencente a uma emissão em bronze, estão a proa de um navio no centro, com as três primeiras letras do étnico acima, e abaixo uma clava e o nome do magistrado. No anverso da moeda, está uma divindade tradicionalmente caracterizada como Afrodite nos catálogos numismáticos do Museu Britânico (*BMC*), da Coleção Real de Moedas e Medalhas do Museu Nacional Dinamarquês (*Syll. C.*) e da Coleção Erkki Keckman do Skopbank de Helsinki (*Syll. F.*), embora seu penteado esteja fora do estilo característico da deusa apresentado anteriormente.

Imagem 2



Legenda: Afrodite e a proa de navio (FRBNF41778901; *BMC* 61).

Como a proa de navio é elemento recorrente e associativo ao epíteto *Euploia* nas cunhagens clássicas, sua presença nessa emissão é, ao mesmo tempo, um sinal de continuidade

e inovação. Continuidade pela possível referência às emissões anteriores com a representação de Afrodite Euploia; inovação pela posição desse signo na moeda, agora não mais como secundário atrás do pescoço da deusa no anverso, mas como signo dominante do reverso, tomando a posição tradicionalmente ocupada pelo leão. Contudo, nos demais tipos helenísticos, o argumento para sua identificação com Afrodite Euploia é aquele de generalização, que não pode ser levado às últimas consequências, dada a existência atestada na documentação literária posterior (como em Pausânias) de outros epítetos e formas de culto associados à deusa em Cnido.

Dado esse relativo grau de continuidade na representação de Afrodite, ainda associada a certos signos tradicionais, seria pouco verossímil atribuímos uma ruptura radical na passagem do período clássico para o helenístico na construção da identidade cnídia por meio de seus tipos numismáticos. Uma mudança profunda se dá somente em meados do III século a.C. Com base nas datações revisadas do catálogo numismático de Helsinki (*Syll. F.*)³, podemos considerar que as emissões monetárias com os tipos tradicionais de Afrodite se estenderam de forma constante até cerca de 250 a.C., sendo a mesma conclusão apresentada por Andrew Meadows (2018, p. 301-302). Um dos únicos tipos numismáticos com Afrodite que pós-datam meados do III século a.C., o de bronze supracitado (Imagem 2), é atribuído à segunda metade do mesmo século. Seu penteado em forma de rolo atestaria a influência da iconografia de outra deusa, cuja cunhagem surge a partir da metade do III século a.C. na cidade, Ártemis.

3 Os autores do catálogo utilizam-se, por sua vez, da cronologia estabelecida na tese *Utmyntningen på Knidos, 394 f. Kr. – ca. 210 e. Kr.* (1972), do norueguês Jan Nordbø.

ÁRTEMIS

As representações de Ártemis trazem uma grande inovação na iconografia numismática cnídia do período helenístico. Os tipos numismáticos da deusa nos aversos aparecem quase em sua totalidade relacionados aos reversos com a figura da trípole, cuja associação com a deusa em Cnido remeteria ao possível prêmio dado ao vencedor dos jogos em sua honra. O culto e as competições em honra à deusa, sob seu epíteto local *Iakynthotrophos*, são atestados na epigrafia cnídia a partir da passagem do III para o II séculos a.C.⁴, mas sua crescente importância cívica pode ser atestada décadas antes com essas cunhagens. Nas moedas, a trípole sempre é representada ao centro, com o nome do magistrado à esquerda e o étnico completo à direita. No anverso, essas moedas possuem o signo da aljava aparente atrás da deusa, que tem um penteado característico em forma de rolo, dividido em duas partes por um estefane (espécie de coroa ou tiara).

4 A primeira inscrição a atestar o culto à Ártemis sob esse epíteto é um extenso convite dos cnídios aos habitantes de Cós (ilha do Dodecaneso, próxima de Cnido), seguido da resposta afirmativa, para a participação nas competições e cultos instaurados em honra à deusa (*IG XII,4 1:166*; *SEG 38.812*; *IK Knidos I 220*; M. Segre, *Inscr. di Cos* (1993) ED 77 (a)). Seu culto é atestado na cidade até o período imperial.

Imagem 3



Legenda: Moeda com Ártemis e trípode (FRBNF41778873; *Syll. C.* 287).⁵

Essa associação entre a deusa e a trípode é quebrada apenas em um conjunto de emissões em bronze (*BMC* 73). Nessas moedas de bronze, a figura feminina é representada com sua construção típica das cunhagens cnídias de Ártemis, com o penteado em forma de rolo e o estefane. Já em seu reverso, há a cabeça de um touro. A associação da deusa ao touro (ou boi) não surpreende, sendo reconhecida por seus epítetos e cultos na Antiguidade. A associação já é possível, por exemplo, na tragédia *Ifigênia em Tauris*, de Eurípides. O sacrifício de Ifigênia deveria ser feito à Ártemis pelas mãos de seu pai, Agamemnon, no território de Aulis, mas a deusa intervém e a leva para a terra dos táuridas (Ταύρων χθόνα, v. 30), termo que remete a ταῦρος (touro, na língua grega). Essa associação entre a deusa e o animal também está presente na comédia *Lisístrata* (Ταυροπόλον, v. 447), de Aristófanes, e no *Hino à Ártemis* (Ταύρων, v. 174), de Calímaco.

⁵ Na ausência de correspondência do tipo numismático com o catálogo britânico (*BMC*), inserimos aquela encontrada no também tradicional catálogo dinamarquês (*Syll. C.*).

Com base na cronologia do catálogo finlandês supracitado (*Syll. F.*), as moedas com Ártemis no anverso seriam datadas a partir de 250 a.C. O princípio do seu período de emissão é simultâneo ao fim de quase toda a produção de moedas com os tipos de Afrodite. Essa alteração do tipo monetário de Afrodite, relativamente estável por séculos, para Ártemis ao longo da segunda metade do século III a.C. pode ser indicativa de uma profunda mudança na concepção cnídia sobre sua identidade e práticas culturais.

ENTRELAÇAMENTO

Além do tipo numismático supracitado com Afrodite e a proa (Imagem 2), as semelhanças nas representações das duas divindades, especialmente por meio de variações nos penteados de Afrodite em certas emissões helenísticas, podem ser observadas também por meio de uma emissão de dracmas, datada entre 330 e 250 a.C. Em um dos tipos numismáticos pertencentes a essa emissão, a deusa é representada dentro de uma borda circular pontilhada e com o penteado tradicional, na forma de um coque na parte de trás da cabeça. Mas ela também porta um estefane, presença constante nas representações posteriores de Ártemis. No reverso, há um leão, em uma associação tradicional às moedas da cidade desde o período arcaico, acompanhado do nome do magistrado começando acima e seguindo à direita, além das três primeiras letras do étnico abaixo. Assim como no caso da moeda de Afrodite com a proa, a deusa apresenta um aspecto que remete à representação majoritária de Ártemis. Entretanto, esse dracma antecede o começo da emissão de seus tipos numismáticos. Logo o estefane, assim como o cabelo em forma de rolo, não seriam signos exclusivos de Ártemis, podendo ser utilizados também por Afrodite.

Imagem 4



Legenda: Afrodite com um estefane e leão
(FRBNF41747294; BMC 40 - 42).

Porém um dióbolo, datado do III século a.C. ou da primeira década do II século a.C., apresenta um quadro ainda mais complexo nessa circulação de signos entre as duas divindades. Uma figura feminina representada no anverso, dentro de uma borda circular pontilhada, possui simultaneamente um penteado em forma de rolo e um estefane. Embora o penteado pareça remeter às representações de Ártemis, o catálogo dinamarquês (*Syll. C.*) apresenta a divindade como sendo Afrodite.

Imagem 5



Legenda: Afrodite/Ártemis e a cabeça de touro
(FRBNF41778906; *Syll.* C. 297 - 300)

Como visto nos tipos numismáticos anteriores, embora Afrodite pudesse apresentar signos indumentários singulares que seriam atribuídos posteriormente (no caso do dracma) ou simultaneamente (na moeda de bronze) à outra deusa, esse tipo numismático apresenta uma justaposição de dois desses signos. Essa combinação de signos poderia levantar questões sobre sua identificação como Afrodite e tensionar a que fosse identificada como Ártemis.

Mas outras associações levantam questões também sobre a possível identificação da divindade como Ártemis. Embora o penteado remeta a ela em todos os seus aspectos, um elemento central de sua representação está ausente: a aljava. Nem mesmo sua associação com um reverso representando um touro, acompanhado de étnico acima e o nome do magistrado à esquerda, permite conclusões acerca de sua identificação. Como apontado, a tradição numismática da cidade apresenta casos de associação de ambas as divindades com o reverso de touro. E em ambos os casos, essa associação é minoritária,

sendo Afrodite associada majoritariamente ao leão e Ártemis à trípode. Essa ambiguidade na atribuição precisa da divindade pode ser compreendida não só como a dificuldade do receptor contemporâneo, mas também a própria intenção dos emissores antigos. Como coloca Clare Rowan (2016 , p. 25), a ambiguidade é uma estratégia de comunicação importante entre contextos sociais diferentes.

Já conforme apresenta Gabriella Pironti (2014), há uma fluidez que caracteriza a representação do divino, especialmente em contextos politeístas. A tradução de uma potência divina em imagens pode ser feita de diversas formas, por meio de referências à tradição, mas também por meio da exploração das potências dinâmicas das associações entre gestos e vestimentas. Essas vestimentas são signos dinâmicos e polissêmicos, impossibilitando que a simples constatação de sua presença isolada em uma representação do divino permita uma identificação inequívoca e fixa. Dessa forma, entendemos que a justaposição de certos signos polissêmicos frequentes de Ártemis à Afrodite instaura um certo grau de ambiguidade que pode ter sido intencional por parte da autoridade cívica emissora e do gravador dos cunhos das moedas.

E tendo os demais tipos numismáticos não-tradicionais representando Afrodite em mente, podemos compreender como a simples combinação isolada de peças de vestuário, como o estefane, ou de penteados em forma de rolo não denota necessariamente a deusa Ártemis, embora esses signos sejam associados a ela com maior frequência. Para que a representação do dióbolo tradicionalmente identificada como Afrodite fosse revista, seria necessária uma justaposição de signos mais complexa no anverso (como a combinação estefane – penteado em rolo – aljava) e/ou uma associação com um reverso mais tradicional (como a presença de uma trípode). Afrodite seguramente pode apresentar signos da outra deusa, em certos

momentos sem risco à sua identificação, já em outros instaurando uma ambiguidade, dependendo da quantidade de signos compartilhados e justapostos.

Tomando o tipo numismático do dióbolo como um caso limite, é possível concluir que caso sigamos a atribuição tradicional da deusa como Afrodite, fica ainda mais evidente que a ruptura ocorrida por volta de 250 a.C., apesar de importante, foi menos radical do que aparentaria em um primeiro momento. A divindade representada nas moedas cnídias deixa de ser majoritariamente Afrodite, cedendo o espaço do anverso das moedas a outras divindades, principalmente à Ártemis. Mas seus signos são dinâmicos e polissêmicos, circulando para além da barreira cronológica de meados do III século a.C. e possibilitando certo grau de continuidade e ambiguidade.

Conforme apontado anteriormente, embora possamos atestar a importância crescente do culto à Ártemis em Cnido ao longo dos III e II séculos a.C., que também pode ser constatada pela epigrafia, Afrodite continuaria sendo uma presença marcante na vida religiosa, cívica e identitária da cidade, como atesta Pausânias ainda no II século d.C. Por meio de suas representações nas moedas, as deusas eram apresentadas aos sentidos (por intermédio da visão e do tato) e dando sentido (por intermédio de sua identidade, conjugando mudança e permanência) aos cnídios diante de um mundo divino de potências entrelaçadas por meio de seus signos.

REFERÊNCIAS

- ASHTON, R. H. J. The late classical/early hellenistic drachms of Knidos. *Revue numismatique*, 6ª s., t. 154, p. 63-94, 1999.
- BARTHES, R. *Sistema da moda*. Tradução de Ivone Castilho Benedetti. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

- BOSNAKIS, D.; HALLOF, K.; RIGSBY, K. *Inscriptiones insularum maris Aegaei praeter Delum, 4. Inscriptiones Coi, Calymnae, Insularum Milesiarum*. Pars I. Inscriptiones Coi insulae: decreta, epistulae, edicta, tituli sacri (nos. 1-423). Berlim: De Gruyter, 2010.
- CAHN, H. A. *Knidos: die Münzen des sechsten und des fünften Jahrhunderts v. Chr.* Berlim: Walter de Gruyter & co., 1970.
- COOK, J. M. Cnidian Peraea and Spartan Coins. *The Journal of Hellenic Studies*, vol. 81, p. 56-72, 1961.
- GRANDJEAN, C.. Identité civique et réalités monétaires en Grèce ancienne. *Revue numismatique*, 6^a série, tomo 168, p. 11-21, 2012.
- GREENE, E. S.; LEIDWANGER, J. Knidian “Anyports”: a model of coastal adaptation and socioeconomic connectivity from southwest Turkey. *Mediterranean Historical Review*, vol. 34, n. 1, p. 9-25, 2018.
- HEAD, B. V. *Catalogue of the greek coins of Caria, Cos, Rhodes &c.* Bologna: Arnaldo Forni Editore, 1964.
- LEE, M. M. *Body, dress, and identity in ancient Greece*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- MCCABE, Donald F. Knidos inscriptions. Texts and list. Princeton: The Institute for Advanced Study, 1996.
- MEADOWS, A. “The great transformation. Civic coin design in the second century BC.” In: IOSSIF, P. P.; DE CALLATAÏ, Fr.; VEYMIERS, R. (eds). ΤΥΠΟΙ. *Greek and roman coins seen through their images. noble issuers, humble users? PROCEEDINGS OF THE INTERNATIONAL CONFERENCE organized by the Belgian and French Schools at Athens, 26-28 September 2012*. Liège: Presses Universitaires de Liège, 2018, p. 299-318.
- MUNKSGAARD, E. *Sylloge nummorum graecorum Copenhagen. The royal collection of coins and medals. Caria. Part 1 (Alabanda - Orthosia)*. Copenhagen: Danish National Museum, 1947.
- PIRONTI, G. “Du voile à la voile: réflexions sur l’Aphrodite en voyage et ses parures” In : HUET, V.; GHERCHANOC, F. *De la théâtralité du corps aux corps des dieux dans l’Antiquité*. Brest,

- França: Centre de Recherche Bretonne et Celtique - Université de Bretagne Occidentale, 2014, p. 91-106.
- PLEKET, H. W.; STROUD, R. S. *Supplementum Epigraphicum Graecum*, v. 38. Leiden: Brill, 1988.
- ROWAN, C. Ambiguity, Iconology and Entangled Objects on Coinage of the Republican World. *The Journal of Roman Studies*, v. 106, p. 21-57, 2016.
- SEGRE, M. Iscrizioni di Cos. Monografie della Scuola Archeologica di Atene e delle Missioni Italiane in Oriente, vol. 6. Roma: L'Erma, 1993.
- WESTERMARK, U.; ASHTON, R. *Sylloge nummorum graecorum Finland. The collection of Erkki Keckman in the SKOPBANK, Helsinki. Part 1: Karia*. Helsinki: The Finnish Society of Sciences and Letters, 1994.

CAPÍTULO 13

**“[Ou] você rejeita e despreza o mundo,
ou [...] é pisoteado por ele”:
pregação, audiência e usos da quaresma
na primeira Idade Média (séculos IV-VI)**

*Paulo Duarte Silva*¹

Programa de Pós-Graduação em História Comparada
Universidade Federal do Rio de Janeiro
pauloduartexxi@hotmail.com

“**A** vida cotidiana dos homens na Idade Média oscila entre a Quaresma e o Carnaval (...). De um lado, o magro, do outro, o gordo. De um lado, o jejum e a abstinência, do outro, banquetes e gula.” Assim, em parceria com Truong, Le Goff (2010, p. 35) resumiu parte de suas reflexões sobre o calendário cristão e, em específico, a quaresma e o carnaval, aludindo à pintura *O Combate do Carnaval e da Quaresma* (1559), de Pieter Bruegel.

¹ Professor de História Medieval (UFRJ).

Decerto, desde os anos 1950, o medievalista se empenhou em fazer dos calendários um tema de interesse histórico. Até então, quanto ao calendário cristão, as principais colaborações vinham de teólogos e/ou cientistas, e Le Goff assinalou suas implicações sociais, culturais e políticas, e as correlações com os poderes eclesiásticos, régios e citadinos (LE GOFF: 1996, p.485-533; LE GOFF: 2002, p. 541-551).

Essa perspectiva foi ampliada por importantes contribuições como as de Gurevich (1991, p. 115-179). Em seu conjunto, ressaltaram o caráter normativo do calendário cristão, sob os cuidados especiais da Igreja: nestas análises, a quaresma desponta como a temporada de ascese e de renúncia por excelência, o exato oposto das liberalidades festivas, expressas sobretudo no carnaval.

Assim, tal juízo sobre a quaresma acaba por frisar, parcialmente, a imagem de um milênio medieval ‘oficialmente’ governado pelos interesses eclesiásticos, contraposto às muitas expressões do gozo e do riso de diversas festas populares. Tal é o entendimento de obras como as de Bakhtin (1987), Minois (2003, p. 155-269) e, no âmbito brasileiro, de Macedo (2000): ao centrarem suas análises no(s) riso(s), indiretamente reforçam a impressão de que a quaresma – expressão do “Cristo que não ri”, e da defesa da ascese e da penitência no calendário – guardaria menos nuances.

Não obstante as inegáveis contribuições decorrentes de tais abordagens, caberia ressaltar a importância de refletirmos acerca da quaresma e aos termos que lhe são associados com a mesma atenção dispensada ao carnaval pela historiografia. Desse modo, poderíamos entender melhor por que, do século IV ao VI, bispos e abades passaram a divulgar uma temporada prévia à Páscoa, estendida a todos os cristãos. Ou seja, quais aspectos gerais levaram à ‘criação’ da quaresma: mais do que

isso, que ‘usos’ os clérigos deram à temporada em seus projetos pastorais, bem como a que públicos se dirigiram.

Tais questões têm sido negligenciadas pela pesquisa histórica, e nos parece que explorá-las pode ampliar o entendimento sobre a formação de nosso calendário e sobre a própria instituição eclesiástica e seus agentes, nos primeiros séculos medievais.

Neste capítulo, portanto, após uma breve exposição sobre as possíveis ‘origens’ da quaresma, investigamos a temporada a partir da pregação de Cesário de Arles (502-542), voltados não somente à sua caracterização, mas também à correlação entre a ênfase em certas práticas e diferentes audiências, atentando para as nuances em seus usos.

O CALENDÁRIO CRISTÃO E A ‘INVENÇÃO’ DA QUARESMA (SÉCULOS IV-VI)

Embora a dispersão e a imprecisão das evidências textuais e arqueológicas tornem difícil não recorrer a generalizações, quando se estuda as primeiras menções a esta temporada, a nova história da liturgia² favorece a compreensão da origem e da disseminação da quaresma no calendário cristão.

Assim, pode-se dizer que a quaresma foi ‘criada’ entre os séculos III e IV, e respondeu a duas preocupações clericais: a difusão de práticas ascéticas e penitenciais, a princípio encontradas com maior frequência no ambiente monástico; e

² Os estudos de liturgia, por regra, são marcados sob forte influência teológica e confessional e pelo esforço pela reconstituição dos ritos e festejos, e sua inserção em agrupamentos de ‘tradições’ litúrgicas orientais e ocidentais. Sobre esse tema e os avanços gerais observados no campo, conferir PALAZZO (2008, p. 472-488).

a crescente atenção dada pelos bispos aos catecúmenos, isto é, os candidatos ao batismo no domingo pascal, quando preferencialmente o rito deveria ser ministrado.

Sob influência de passagens testamentárias e de vigílias prévias à Páscoa e outras festas, as renúncias passaram a envolver jejuns e outras práticas, como orações e doação de esmolas; além disso, associaram-se às cerimônias públicas de penitência e expiação, sob os cuidados dos bispos. Por sua vez, a instrução aos catecúmenos foi paulatinamente organizada em lições de interpretação testamentária; mais importante: foi ampliada e dirigida a audiências maiores, fossem crianças ou mesmo adultos já batizados, recordando-lhes os ensinamentos (TALLEY: 1991, p. 163-268).

Dessa forma, os diversos escritos eclesiásticos reforçaram o duplo caráter quaresmal como buscaram projetá-la a outros períodos do ano litúrgico, como os dias de rogações prévios a Pentecostes, e a temporada de advento prévia ao Natal. Contudo, isso só se deu a partir da Idade Média central (s. XI-XIII). Entre os séculos IV e VI, a implementação da(s) quaresma(s) esbarrou em contratempos, desde o próprio interesse da comunidade em respeitá-la(s) – e, quiçá, mesmo de bispos – às limitações em definir e divulgar com precisão sua data de início.

CESÁRIO, BISPO DE ARLES (502-542)

Antes de se tornar bispo de Arles, Cesário passou pelo monastério de Lérins, e possuía estreitos laços familiares e aristocráticos na cidade. Seu bispado foi afetado pelas sucessivas mudanças de domínio germânico na cidade e no sul da Gália, e Cesário lidou com visigodos, ostrogodos e francos.

Ademais, foi quase sempre importante aliado da sede romana na região e buscou arbitrar concílios no sul da Gália.

Regionalmente, notabilizou-se pela construção de um mosteiro feminino, entregue aos cuidados de sua família, e pelo empenho em ações pastorais, como visto na hagiografia produzida por seus aliados, em suas cartas e, sobretudo, seus sermões.

Dos cerca de 250 sermões que lhe são atribuídos, quatro trataram especificamente da quaresma, e constituem a principal referência para nossa análise: a esses se somam trechos de suas homilias exegéticas³.

“[OU] VOCÊ REJEITA E DESPREZA O MUNDO, OU (...) É
PISOTEADO POR ELE” (sc. 196.5)

A pregação do bispo enfatizava, a um só tempo, dois aspectos basilares sobre a estação: seu componente ascético-penitencial e sua correlação com a data pascal. Assim, Cesário frisou a importância de acúmulo, por toda a quaresma, de provisões espirituais para a recepção da Páscoa (sc. 196.5; 197.1; 198.1; 199.7).

Essas deveriam se estender pelo restante do ano (sc. 196.4), e o bispo buscou diversas analogias com trabalhos cotidianos, como a atividade de reparo de embarcações (sc. 196.4) e o cultivo de vinho (sc. 86.5; 107.4; cf.: sc. 67.1) e trigo (sc. 198.2). Outra alusão remetia ao discurso médico, especificamente à ideia de que, pela mortificação corporal e expiação dos pecados, obtinha-se a salvação (sc. 187.2).

3 Para os sermões, usamos a edição de MORIN (1953) e a tradução inglesa MUELLER (1964-1973). Para cartas e hagiografia, indicamos a tradução inglesa de KLINGSHIRN (1994).

Somadas às diversas referências a práticas cotidianas observadas especialmente em seus sermões admoestatórios às populações campestres (sc. 3-80), tais menções reforçam a percepção historiográfica de que Cesário fora um dos grandes pregadores populares ocidentais do período⁴. Embora as menções aos trabalhos públicos possam ser tomadas como indício de que o bispo se dirigia aos leigos, seus sermões também atendiam a uma estreita correlação com os anseios de grupos eclesiais e monásticos.⁵ Em outras palavras, seu público era heterogêneo e sua atenção buscou contemplar diferentes referências para atendê-lo.

Outro aspecto central da quaresma, revelador das interações entre ‘popular’ e ‘erudito’ em sua pregação, diz respeito às ‘leituras divinas’. Tratava-se do exercício de meditação, interpretação e debate das escrituras, que ocorria em meio à formação e revisão do cânone testamentário e dos textos patrísticos (VESSEY: 1996, p. 495-513). As controvérsias interpretativas ou exegéticas ganharam maior relevância à medida que o cristianismo e outras religiões se expandiam: no caso cristão, com bispos e abades assumindo também maior protagonismo nos assuntos políticos, culturais e eclesiais (STROUMSA: 2018, p. 553-570).

Cesário foi um dos principais exegetas de seu tempo. A leitura e a interpretação escriturística eram parte central de seu projeto pastoral, e ganharam destaque em sua pregação

4 Tal argumento foi questionado pelos estudos de LEYSER (2000, p. 81-100) e GRIG (2018, p. 61-81), que frisam a perspectiva aristocrática, clerical e monástica compartilhada pelo bispo de Arles, sobretudo na condenação dos grupos campestres, cujas práticas eram tidas como “pagãs”.

5 A referência à temporada como “porto seguro”, usada nos sermões *ad monachos* de Cesário e a nomeação dos *fratres carissimi* (sc. 196.1-5) predominar em relação aos *dilectissimi* (sc. 196.1) nos fazem considerar a presença de monges entre a audiência (BAILEY: 2010, p. 326, nota 78).

(BAILEY: 2018, p. 42-60). Cerca de 105 de seus sermões eram destinados à interpretação bíblica (sc. 81-186): destes, 64 se referiam aos livros do chamado Antigo Testamento (sc. 81-144).

Como na liturgia merovíngia, a exegese veterotestamentária de Cesário era, em geral, realizada na quaresma⁶, e deveria ser ouvida de forma silenciosa (sc. 196.2,4; 198.5). Em uma de suas homilias sobre Abraão e Isaque (Gn. 22, cf.: GORGULHO, STORNILO, ANDERSON: 2006, p. 61-62), explicou que a leitura divina quaresmal incluía a interpretação sequencial dos livros do chamado Pentateuco, sendo a exposição de tal passagem excepcionalmente transferida para o momento da vigília pascal:

Aquela lição, caríssimos irmãos, em que lemos que o abençoado Abraão ofereceu seu filho Isaac como um holocausto não é lida **na ordem correta durante os dias da Quaresma**, pois, como sabem, é reservada à vigília da Páscoa devido ao mistério da Paixão do Senhor. Como naquela ocasião não há oportunidade de se dizer algo a respeito, se vocês desejarem, brevemente sugeriremos uma explicação aos seus corações; sob inspiração do Senhor faremos o melhor de nossa capacidade, como os Pais discutiram (sc. 84.1) (grifos meus)⁷.

6 Sobre tais diferenças, conferir SILVA (2017, p. 217-218, nota 446).

7 Cf.: MUELLER (1964, p. 16, grifos e tradução meus; conferir ainda sc. 86.5; 98.1; 107.4 e 127.2.). Cf.: *“Lectio illa, fratres carissimi, in qua beatus Abraham Isaac filium suum in holocaustum legitur obtulisse, ideo in ordine diebus Quadragesimae non recitatur, quia, sicut ipse nostis, in vigiliis Paschae propter sacramentum dominicae passionis reservatur; et quia tunc non est in spatio, ut de ispa possit aliquid dici, nunc, si iubetis, expositionem eius, secundum quod eam patres nostris inspirante domino tractaverunt, caritatis vestrae auribus, quantum possumus, breviter intinemus”* (MORIN: 1953, p. 345).

A leitura das escrituras ocupava lugar de destaque em sua pregação. Embora Cesário conclamasse a prática para além de mosteiros e igrejas, isto é, mesmo nos lares dos leigos (sc. 196.4), essa leitura nos parece particularmente pertinente no período quaresmal, destinada tanto aos catecúmenos quanto, sobretudo, aos monges e clérigos menores.

Para Cesário, essa sede por conhecimento era prazerosa, e melhor aplacada pelo engajamento com as escrituras. (...). [Contudo,] Cesário não queria que eles usassem sua razão, e se isso foi a democratização da cultura, ocorreu em condições controladas. Os leigos deveriam aceitar as interpretações oferecidas pelo clero e meditar a seu respeito – eles não deveriam formular seus próprios entendimentos (BAILEY: 2018, p. 47-48, tradução minha).

Assim, apesar de defender sua divulgação para além do âmbito clerical, Cesário delimitava a distinção entre, de um lado, os autorizados a interpretar a *lectio divina* e, de outro, os que deveriam consumi-la. A exegese permitia ainda distinguir os cristãos dos hereges (SILVA: 2011, p. 101-124) e, sobretudo, dos judeus (BAILEY: 2018, p. 47-48).

Nesse sentido, em meio à lenta consolidação da semana cristã, a quaresma era uma temporada adequada à afirmação do domingo como dia excepcional, em detrimento do sábado, preferencialmente resguardado pelos ‘adversários’ judeus, mas também pelos pagãos. A esse respeito, no comentário sobre a passagem sobre o maná e as perdizes descrita no livro do Êxodo (Ex. 16; cf.: GORGULHO, STORNILO, ANDERSON: 2006, p. 124-126), o bispo associava o primeiro às lições divinas e afirmava:

Observem, irmãos, que no sabá judaico Deus nunca choveu qualquer maná, nem os judeus mereceram que a graça lhes caísse do céu em seu sabá. Contudo, em nosso domingo não somente nos chega o maná, mas sua própria origem seu deu neste dia. Portanto, Deus sempre chove maná divino para nós (...). Por isso os infelizes judeus devem ser deplorados e lamentados, porque não mereceram receber maná como seus próprios pais (sc. 102.3)⁸.

Além da *lectio divina*, outras práticas compunham o repertório ascético quaresmal. Essas podem ser classificadas a partir do maior ou menor envolvimento com o ambiente clerical. Entre as mais estreitamente associadas ao meio clerical secular, regular e aos templos cristãos, destacamos as vigílias (sc. 196.3; 197.1; 199.7) e o entoar de salmos (sc. 202.5), vinculados, nesse conjunto, ao comparecimento à basílica nas horas canônicas (sc. 196.2).

Entre as práticas situadas em uma zona intermediária entre os espaços clerical e leigo, ressaltamos as orações (sc. 196.3; 197.3; 198.2; 199.7; cf. sc. 202.5), a castidade (sc. 196.1; 198.3; 199.7) e, sobretudo, o jejum (sc. 196.3; 197.1; 198.5; 199.1; cf. sc. 202.5). Vale frisar que as três indicações foram as mais enfatizadas, apresentando-se em praticamente todos os quatro sermões dedicados exclusivamente à temática da quaresma.

8 Cf.: MUELLER (1964, p. 105, tradução nossa; cf. ainda sc. 102.6; 13.3; 73.4; 143.1. Cf.: “*Et illud advertite, fratres, quod Iudaeorum sabbato deus manna nunquam omnino pluerit, nec meruent Iudaei, ut illorum sabbato gratia illis de caelo descenderet ; in nostra autem dominica die non solum semper manna venit, sed etiam ab ipso die veniendi initium fuit. (...) Unde infelices Iudaei dolendi et lugendi sunt, quia manna, sicut susceperunt patres ipsorum, ipsi non merentur accipere*” (MORIN: 1953, p. 422).

Ademais, devemos considerar que as referidas práticas tinham contornos menos precisos do que se pensa em nossos dias. Quanto ao jejum e aos seus momentos de ruptura, eram intimamente relacionados à comensalidade, prática social muito relevante no período e que, por isso, estiveram no cerne dos esforços normativos eclesiásticos.

Por fim, aos leigos os quatro sermões quaresmais frisavam o amainar das discordâncias (sc. 198.3; 199.7; cf.: 86.5) e, em especial, a caridade (sc. 199.7), a partir da doação de esmolas (sc. 197.4; 198.1; 199.2; 199.6) e roupas (sc. 199.5) e do amparo de viajantes e estranhos (sc. 198.3, 199.3). Outras atitudes defendidas eram as visitas aos doentes e aos encarcerados (sc. 198.3) e a obediência à autoridade religiosa (sc. 196.5).

Para o bispo, o simples descompromisso com tais práticas durante a quaresma condenaria os cristãos. Contudo, ele reprovou particularmente a luxúria (sc. 196.3), a libertinagem (sc. 197.1), os banquetes (sc. 198.4), bem como os frenéticos jogos de mesa, ações que, em linhas gerais, estavam vinculadas à comensalidade (BAILEY: 2007, p. 23-43).

Em especial, somados aos erros do perjúrio e do falso testemunho (sc. 197.2), criticou ações que contestassem, indiretamente, sua condição de pregador e exegeta, tão relevante no período quaresmal: “[q]ue os discursos sobre a Sagrada Escritura tomem o lugar de histórias inúteis, piadas mordazes e calúnias venenosas” (sc. 198.3)⁹.

Como vimos, ainda que possamos admitir audiências mistas em tais ocasiões, parece-nos que os sermões quaresmais e de exegese tomam os monges, mais do que catecúmenos, como seu principal alvo: de fato, embora estimulassem o

9 Cf. Mueller (1973, p. 50, tradução minha). Cf.: “*otiosis fabulis et mordacibus iocis ac detractionibus venetatis conloquia de scripturis sanctis succedant*” (MORIN: 1953, p. 800).

batismo infantil (*sc.* 84.6), nem mesmo os sermões à explicação da quaresma (*sc.* 196-199) fizeram menção direta aos catecúmenos, o que só ocorreu nos *sc.* 200 e 205. Assim, observamos que sua pregação optou por reforçar um conjunto de práticas ascéticas mais estreitamente relacionada à esfera clerical e monástico.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: PREGAÇÃO QUARESIMAL ENTRE USOS E AUDIÊNCIAS

Embora negligenciada, a investigação dos escritos clericais sobre a quaresma pode nos ajudar a compreender melhor os interesses e desafios enfrentados pelos líderes da Igreja na primeira Idade Média, em um contexto de gradativa afirmação dos grupos eclesiais. Ao reestudarmos os sermões de Cesário e, em específico, atentarmos ao rol de práticas ascéticas e a relevância das lições divinas, pudemos notar matizes em seu projeto pastoral.

Em outra ocasião (SILVA: 2017, p. 226-229), ao compararmos os *sc.* 196 e 199, identificamos ênfases distintas quanto à defesa do ascetismo e, em específico, do jejum e da esmola durante a quaresma. Isto é, como vimos, enquanto o primeiro estava diretamente relacionado ao âmbito religioso — a nosso ver, dirigido a uma audiência clerical e, provavelmente, aos seus dependentes diretos leigos —, o último sermão aos poucos insinuava que as dificuldades em manter o jejum poderiam ser compensadas com maior doação de esmolas. Assim, alguns trechos indicam que o público-alvo dessa prédica era aristocrático, abastado e, provavelmente, menos afeito ao ascetismo rigoroso proposto.

Neste capítulo, examinamos outras nuances das práticas e audiências dos sermões quaresmais. Logo, pudemos concluir

que a tentativa de normatizar o comportamento da audiência transitava entre dois polos, respectivamente vinculados aos quadros clericais e aos amplos grupos laicos. Tais polos não eram estritamente delineados e perfeitamente contrapostos. Além disso, a julgar pela recorrência em sua prédica, Cesário entendia que as práticas da oração, do jejum e da castidade compunham o cerne da prática ascética quaresmal e seriam dirigidas a todos.

Ao tomarmos os sermões exegéticos como referência, notamos que mesmo as leituras divinas recomendadas por Cesário mostravam a interação entre os grupos clericais e leigos. Desse modo, fossem catecúmenos ou monges, a interpretação de personagens e eventos testamentários fornecia-lhes modelos comportamentais e delineava fronteiras entre cristãos e seus adversários pagãos, hereges e, sobretudo, judeus. No entanto, a interpretação correta deveria ser exclusiva de clérigos e, em especial, dos bispos. Tais sermões, portanto, não são um exemplo da proclamada ‘democratização da cultura’ aventada por pesquisadores tardo-antiquistas, e a condição de Cesário como ‘pregador popular’ pode ser, também no caso dos sermões quaresmais, ressalvada.

Mais importante, contudo, é submeter a ênfase na divulgação da temporada no âmbito de projetos pastorais específicos de bispos como Cesário. Desse modo, evidencia-se os limites generalizantes e simplistas da quaresma construída na modernidade por artistas e intelectuais, em favor de interpretações mais atentas à inserção social, econômica e política da Igreja e seus agentes, repleta de contradições e disputas.

O capítulo remete ao projeto de pesquisa “Pregação e Poder na Primeira Idade Média: O papel do bispo e os inimigos da ecclesia nos sermões de Leão de Roma (440-461), Cesário de Arles (502-543) e Martinho de Braga

(550-580)”, contemplado no Edital MCTI/CNPQ/Universal 01/2016, e recupera parte de reflexões de nossas pesquisas de mestrado e doutorado, apresentadas em comunicações, artigos, capítulos e na tese.

FONTES

- Bíblia de Jerusalém*. Ed. G. Gorgulho, I. Storniolo e A. Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.
- CESÁRIO DE ARLES. *Sermões*. In: Caesarii Arelatensis. *Sermones*: Corpus Christianorum, Serie Latina, v. 103-4. Ed. G. Morin. Turnhout: Brepols, 1953.
- CESÁRIO DE ARLES. *Sermões*. Caesarius of Arles. *Sermons: fathers of the Church*, v.31, 47, 66. Ed. M. Mueller. Washington: Catholic University of America, 1964-1973.
- CESÁRIO DE ARLES et al. *The Life, Testament and Letters of Caesarius of Arles: translated texts for historians*. Ed. W. Klingshirn. Liverpool: Liverpool University, 1994.

REFERÊNCIAS

- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec/UnB, 1987.
- BAILEY, L. “These Are Not Men”: Sex and Drink in the Sermons of Caesarius of Arles. *Journal of Early Christian Studies*, v.15, n. 1, p. 23-43, 2007.
- BAILEY, L. *Christianity’s quiet success: The Eusebius Gallicanus sermon collection and the power of the Church in late antique Gaul*. Notre Dame: University of Notre Dame, 2010.
- BAILEY, L. Scripture in the sermons of Caesarius of Arles. *Early Medieval Europe*, v. 26, n. 1, p. 42-60, 2018.
- GRIG, L. Caesarius of Arles and the campaign against popular

- culture in late antiquity. *Early Medieval Europe*, v. 26, n. 1, p. 61-81, 2018.
- GUREVICH, A. “O que é o tempo?” In: *As Categorias da cultura medieval*. Lisboa: Caminho, 1991. p. 115-79.
- LE GOFF, J. “Calendário” In: *História e Memória*. Campinas: Unicamp, 1996. p. 485-533.
- LE GOFF, J. “Tempo” In: LE GOFF, J.; SCHMITT, Jean-Claude. (Org). *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. 2V, v.2. São Paulo: IOE, 2002. p. 531-41.
- LE GOFF, J.; TRUONG, N. *Uma história do corpo na Idade Média*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.
- LEYSER, C. “The Pure Speech of Caesarius of Arles” In: *Authority and asceticism from Augustine to Gregory the Great*. Nova York: Orforx Univeristy, 2000.p. 81-100.
- MACEDO, J. R. *Riso, cultura e sociedade na Idade Média*. Porto Alegre, São Paulo: UFRGS, UNESP, 2000.
- MINOIS, G. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Unesp, 2003.
- PALAZZO, É. Performing the liturgy. In: NOBLE, Thomas, SMITH, Julia (Ed.). *The Cambridge History of Christianity: Early Medieval Christianities*, c. 600-c. 1100. Cambridge: Cambridge University, 2008. p. 472-488.
- SILVA, P. D. As heresias nos sermões de Cesário de Arles: Pregação e afirmação episcopal no século VI. *Plêthos*, v. 1, p. 101-124, 2011.
- SILVA, P. D. *Pregação e Poder no Ocidente: as festas cristãs nos séculos V-VI (440-543)*. Rio de Janeiro: Autografia, 2017.
- STROUMSA, G. The scriptural galaxy of Late Antiquity. In: LÖSSL, Josef, BRIAN-BAKER, Nicholas (eds.). *A companion to religion in late Antiquity*. Oxford: Willey-Blackwell, 2018. p. 553-570.
- TALLEY, T. *The origins of the liturgical year*. Collegeville: Liturgical Press, 1991.
- VESSEY, M. The forging of orthodoxy in Latin Christian Literature: a case study. *Journal of Early Christian Studies*, v. 4, n. 4, 1996, p. 495-513.

CAPÍTULO 14

“Assim é o esporte”: sensibilidades, traumas e os significados da derrota brasileira na Copa do Mundo de 1950 nos jornais esportivos do Rio de Janeiro

Renato Coutinho

Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
rscoutinho@hotmail.com

Em maio de 1958, às vésperas da Copa do Mundo de futebol disputada na Suécia, o escritor Nelson Rodrigues publicou na revista *Manchete Esportiva* a famosa crônica intitulada “Complexo de vira-latas”. Nessa publicação, Rodrigues analisava as chances de vitória da seleção brasileira no torneio mundial. Otimista em sua avaliação, o cronista entendia que apenas uma coisa poderia impedir a exibição dos dons em excesso dos jogadores brasileiros: o sentimento de inferioridade.

Nas palavras do autor: “Por complexo de vira-latas entendo eu a inferioridade em que o brasileiro se coloca, voluntariamente, em face do resto do mundo. Isto em todos os setores e, sobretudo, no futebol” (RODRIGUES: 1993, p. 61).

Desde então, essa expressão ganhou lugar cativo no imaginário social brasileiro. Seja para exaltar grandes conquistas, ou para lamentar grandes tragédias, esse tal complexo de vira-latas sempre aparece para lembrar que o “povo brasileiro” carrega o sentimento de inferioridade em todas as suas formas de expressão social, até mesmo no futebol.

Na mesma crônica, Rodrigues definiu qual era o evento fundador do sentimento de inferioridade nacional: a final da Copa do Mundo de 1950. Nas palavras do autor, “a derrota frente aos uruguaios, na última batalha, ainda faz sofrer, na cara e na alma de qualquer brasileiro. Foi uma humilhação nacional que nada, absolutamente nada, pode curar” (RODRIGUES: 1993, p. 61). Publicada oito anos depois do jogo, a crônica consagrou a derrota de 1950 como o maior evento traumático da história do futebol brasileiro. Sempre utilizando linguagem hiperbólica, Rodrigues definiu: “foi a Hiroshima brasileira” (apud SILVA: 2016, p.119).

Mas não deixa de ser instigante notar que o texto que consolida a memória da tragédia tenha sido escrito oito anos depois da partida. Mais interessante ainda é notar que, na medida em que os anos passam, os significados sociais do jogo da Copa de 1950 ganham contornos ainda mais dramáticos. Barbosa, goleiro, se tornou o culpado pela derrota. Obdulio Varela, capitão da seleção celeste, se tornou o ídolo supremo da garra uruguaia. Um homem capaz de dar tapas na cara dos jogadores brasileiros, de comprar jornais brasileiros para que os jogadores do seu time urinassem em cima das fotos dos jogadores rivais. Há até mesmo relatos de que Varela saiu à noite do hotel — onde estavam todas as autoridades diplomáticas

uruguaiais — para consolar brasileiros nos bares da cidade! Por fim, mais instigante ainda é notar que nenhuma dessas histórias aparece nos relatos jornalísticos nos dias seguintes da partida final!

O objetivo deste artigo é investigar a cobertura jornalística de dois grandes veículos de comunicação da cidade do Rio de Janeiro a fim de interpretar e localizar outras narrativas acerca das experiências dos torcedores brasileiros diante da derrota da seleção de futebol na final da Copa do Mundo: o *Jornal dos Sports*, entusiasta do torneio de 1950, e o jornal *Tribuna da Imprensa*, crítico ferrenho da realização do evento internacional de futebol. Pretendo observar outras narrativas sobre as reações de torcedores, jogadores, técnicos e jornalistas visando relativizar a experiência do trauma nacional a partir da interpretação das emoções manifestadas nas horas seguintes ao evento, e mostrar que expressões de autoestima nacional estiveram presentes nos dias seguintes ao jogo, mas foram apagadas das narrativas trágicas que compõem a memória da Copa de 1950 nos anos subsequentes à sua realização.

A TORCIDA BRASILEIRA

O futebol no Brasil é uma prática desportiva que ganhou significados sociais para além dos limites das quatro linhas do campo. Jogado e assistido de norte a sul do país por atletas e torcedores de todas as classes sociais, o esporte bretão, que aportou em terras sul-americanas atrelado ao *ethos* civilizatório elitista (PEREIRA: 2000), foi redefinido no Brasil como um lugar de sociabilidade inclusivo. Para usar expressão consagrada pelo jornalismo esportivo, o futebol despertou multidões. E essas multidões nas arquibancadas, mais do que meros espectadores, transformaram-se em protagonistas, sujeitos da

história, que vibram e buscam interferir no jogo com as expressões de apoio ou crítica.

Nos anos 1930, década em que o futebol passou pelos processos de profissionalização e popularização no Brasil (COUTINHO: 2014), torcedores começaram a se organizar com faixas, uniformes, instrumentos musicais e cânticos nos jogos de futebol. Atores do espetáculo, os torcedores vivenciavam — e ainda vivenciam — nos campos de futebol experiências coletivas de compartilhamento de emoções, constituindo-se em comunidades emocionais, “que aderem às mesmas valorações sobre emoções e suas formas de expressão” (ROSENWEIN: 2011, p. 7). Nesses termos, a experiência de torcer por uma agremiação futebolística é mais do que observar a técnica dos jogadores em campo. A experiência de torcer se realiza nos gestos e ritos de grandes aglomerações de pessoas, com movimentos sincronizados, ações coletivas e expressões compartilhadas de ansiedade, raiva, medo, euforia, desespero ou desilusão.

Nos anos 1950, as práticas coletivas do ato de torcer já eram bem conhecidas pelos brasileiros. E na primeira fase da competição internacional, a torcida brasileira mostrou que não estava nos estádios só para se divertir com o torneio. Torcer não era apenas entretenimento. Era preciso ganhar. No empate em 2x2 com a Suíça, no único jogo disputado pela seleção na cidade de São Paulo, os torcedores não perdoaram a exibição abaixo da média e vaiaram a equipe e o treinador Flávio Costa após o apito final. Mas, apesar do tropeço, o Brasil se classificou e disputou os jogos da fase final no Rio de Janeiro, no estádio do Maracanã.

Nos jogos da fase final, duas grandes goleadas. Na primeira disputa, 7x1, a favor do Brasil, contra a seleção da Suécia; na segunda, 6x1, contra a Espanha. Um baile, de acordo com os cronistas da época. Com música e tudo. Diversos relatos reforçam a beleza do espetáculo da torcida, que uníssona

cantou a marcha *Touradas em Madri*, composta por Braguinha para o carnaval de 1938 e que era uma canção bastante conhecida pelos cariocas (WISNIK: 2008). Antes da partida, folhinhas com a paródia da letra foram entregues para os torcedores. Na versão escrita para a torcida, havia provocações aos jogadores espanhóis. Mas, quando a música começou a ser cantada, a letra original acabou predominando e sendo reproduzida. Essa manifestação coletiva entrou para a história como sendo a primeira grande exibição da torcida brasileira no estádio do Maracanã. Cantar para apoiar o time nas arquibancadas do Rio de Janeiro não era novidade. Como já afirmei antes, as organizações das torcidas surgiram nos anos 1930, mas a experiência de 200 mil vozes em conjunto foi celebrada como a realização de uma obra de arte pelos cronistas da época.

Com um time embalado por goleadas e com uma torcida orgulhosa dos seus feitos coletivos, a seleção brasileira chegava ao jogo final contra o Uruguai precisando apenas do empate. Como a fórmula de disputa não era eliminatória, e sim classificatória dentro do grupo, bastava não levar gols para ser campeão. Claro, não há por que fazer suspense. O Uruguai venceu por 2x1, após o Brasil ter feito 1x0 no primeiro tempo. Uruguai bicampeão mundial em pleno Maracanã lotado.

Na memória do desporto brasileiro, um desastre. O desastre. Para os uruguaios que até hoje exaltam a enorme conquista, o Maracanazzo. A imagem do meio-campista Danilo saindo de campo chorando estampa quase todas as matérias sobre o jogo. O olhar de desilusão dos jogadores aparece em todas as entrevistas sobre o assunto. A narrativa da tragédia fundadora do complexo de vira-latas venceu (WISNIK: 2008, p. 264). Todos lembram que foi assim.

Mas a História nos ajuda a lembrar das coisas que as sociedades esquecem. Sim, houve muita tristeza após o jogo, sem dúvidas. O futebol é feito de frustração. Vencer sempre

não está no roteiro. A desilusão é ampliada quando consideramos que o time brasileiro era muito bom, jogava em casa e precisava, como já foi dito, apenas do empate. É certo que houve tristeza.

Porém, isso não significou que aquele evento tenha sido marcado pelo surgimento de um sentimento de inferioridade. Tampouco, os sujeitos históricos que participaram do jogo, jogadores, técnico, torcedores e imprensa, manifestaram sentimentos de culpa, desespero, vergonha ou inferioridade após a derrota. Sim, reitero, houve tristeza, mas os relatos jornalísticos do pós-jogo apresentam em profusão expressões de grande elevação da autoestima do futebol brasileiro e do brasileiro como povo civilizado. A cobertura dos jornais dos dias seguintes, vivendo ainda o calor dos acontecimentos, exaltou em diferentes aspectos o feito do Brasil em campo e, principalmente, fora. Choros foram ouvidos e lembrados. Mas aplausos, e muitos, foram relatados, entretanto, esses foram esquecidos pela memória da tragédia. Nas próximas linhas, veremos que nem só de choro e culpa foi feita a final de 1950. Orgulho nacional, admiração ao futebol brasileiro e respeito aos uruguaios também entraram em campo no dia 16 de julho de 1950.

“O FUTEBOL BRASILEIRO ESTÁ MAIS VIVO DO QUE NUNCA”!

A frase acima foi publicada, em tom exclamativo, no *Jornal dos Sports*, no dia 20 de julho de 1950 (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. de 1950, p.5). O título otimista da coluna do jornalista Geraldo Romualdo Silva, inserida no alto da página, em destaque, dava o tom das análises do mais importante jornal desportivo da época quatro dias após a derrota.

O jogo foi disputado no dia 16 de julho, domingo. Na segunda-feira, dia 17, o *Jornal dos Sports* não circulou. No dia

18 de julho, a publicação foi às ruas com as primeiras matérias sobre o jogo decisivo da Copa do Mundo. Nos dois dias seguintes, a cobertura do torneio mundial continuou sendo a manchete das capas. Analisarei neste trabalho as matérias publicadas entre os dias 18 de julho e 20 de julho, a fim de interpretar os significados das publicações afetadas ainda pelas emoções da derrota.

No dia 18 de julho, uma edição marcada por sentimentos difusos. A tristeza pela derrota se misturava com os reclames dos cinemas cariocas, que anunciavam a exibição das goleadas brasileiras contra a Suécia e Espanha. Na capa, exaltação aos uruguaios, exibição do troféu, revolta do presidente da Confederação Brasileira de Desportos, Mario Pollo, com as acusações sobre irregularidades na venda dos ingressos e o discurso conformado do treinador Flavio Costa. “Assim é o esporte”, disse o treinador resignado.

Não há nenhuma desculpa. Os uruguaios jogaram bem. Lutaram para vencer, como também se empenharam nossos jogadores. O que passou é do esporte [...] Caímos ante um adversário que sempre brilhou nas competições internacionais e sempre fez jus como nós à conquista do valioso troféu (*Jornal dos Sports*, 18 de jul. 1950, p. 6).

Em coluna dedicada mais à análise tática do jogo, Mario Filho atribuiu a derrota ao fator nervosismo. Segundo o jornalista, “só os brasileiros tinham tudo a perder” (*Jornal dos Sports*, 18 de jul. 1950, p.5). O favoritismo conferido ao time brasileiro transformou o medo da derrota em um peso emocional para os jogadores brasileiros. Ainda segundo Mario Filho, o jogador Bigode, lateral responsável pela marcação do forte lado esquerdo celeste, teve atuação abaixo do esperado. O segundo gol do Uruguai ocorreu exatamente por aquele

setor. Mas o cronista fez questão de isentar o jogador do Flamengo da responsabilidade pela derrota. Segundo Mario Filho, houve um problema de marcação de toda equipe e “não se pode culpar um homem nem nenhum homem” (*Jornal dos Sports*, 18 de jul. 1950, p.5). Essa frase valia também para o goleiro Barbosa, que supostamente teria falhado no gol do ponteiro Alcides Gigghia.

Na mesma página da crônica do editor-chefe do jornal, foi publicado o relato mais emocionado da edição. O renomado escritor José Lins do Rego, que era o responsável pela coluna *Esporte e Vida*, deixou os eventos ocorridos no campo de lado e dedicou seu texto aos torcedores.

Um povo de cabeça baixa, de lágrimas nos olhos, sem fala, a abandonar o estádio Municipal, como se voltasse de um enterro de um pai amado. Vi um povo derrotado, e mais que derrotado, sem esperança. Aquilo me doeu no coração (...). Não dormi, senti-me alta noite, como que mergulhado num pesadelo. E não era pesadelo, era a terrível realidade da derrota (*Jornal dos Sports*, 18 de jul.1950, p.5).

A crônica de Zélins dava a medida da dor: era como o enterro de um pai amado. Mas as expressões de dor e desesperança não foram as únicas reações verificadas no Estádio Municipal. Em coluna que foi destaque na capa e continuou na página seis da mesma edição, Willy Meisl lançou outros olhares sobre o jogo e o torcedor brasileiro¹. O título era uma mensagem direta: “Uruguai, campeão do mundo de fato; mas o Brasil, melhor *team* do mundo” (*Jornal dos Sports*, 18 de jul.

¹ Wilhelm Meisl foi um jornalista esportivo austríaco de grande prestígio na Europa que veio fazer a cobertura da Copa do Mundo realizada no Brasil.

1950, p.6). Segundo o correspondente europeu, o mérito da equipe uruguaia não podia ser diminuído, mas nenhuma equipe da competição tinha a mesma classe do Brasil. E se uma comparação fosse feita jogador por jogador, a seleção brasileira demonstraria de maneira convincente a sua supremacia.

Não há como negar que esses debates são carregados por subjetividades que dificultam bastante as comparações entre os times. Saber quem joga melhor, inevitavelmente, conduz o debatedor aos caminhos indecifráveis das paixões. Mas a coluna foi além. A partir do lugar do estrangeiro, que olha de fora para dentro buscando decifrar as identidades nacionais, Meisl analisou o comportamento do torcedor brasileiro:

Eu gostaria de dizer, mais uma vez, que vocês tiveram duas grandes vitórias na derrota: o *team* brasileiro e acima de tudo, a torcida mostraram ao mundo que sabem se portar na derrota. Francamente, eu não seria capaz de acreditar nisso. Quando me sentei na minha cadeira de imprensa e ouvi do discurso do General Mendes de Moraes; os 180.000 brasileiros cantando o hino nacional; o atroante coro de Brasil! Brasil! Brasil!, durante alguns ansiosos momentos um pensamento invadiu-me o cérebro: que sucederá se o Brasil perder? [...] Acontece então que perderam. E a multidão permaneceu e aplaudiu os vencidos e devo confessar que estive perto das lágrimas, porque acabava de presenciar um daqueles raros momentos na vida de um homem quando um povo encontra a sua própria alma; quando uma Nação se superou a si própria, em resumo quando o bem triunfou sobre o mal; quando o desporto provou uma revelação e uma educação. Porque o Brasil foi maior na derrota do que jamais poderia ter sido na vitória (*Jornal dos Sports*, 18 de jul. 1950, p. 6).

Meisl continuou sua argumentação sobre as duas vitórias brasileiras afirmando ser o Estádio Municipal a segunda conquista do Brasil. Maravilha da arquitetura brasileira, belo e indestrutível, o estádio era uma glória para o país.

Até mesmo a comparação com a Alemanha nazista foi utilizada pelo autor para exaltar o Brasil. Segundo Meisl, os alemães, diante de um *führer* perplexo, perderam nas Olimpíadas de 1936 para a pequena Noruega por 2x0, não souberam manter a compostura dos povos civilizados e perderam o controle dos seus nervos. O Brasil, por sua vez, segundo o jornalista, “é um país livre. Os jogadores também são homens livres”, e ao contrário dos germânicos “perderam a vitória da coroação, mas suportaram essa derrota como *gentleman* e verdadeiros desportistas” (*Jornal dos Sports*, 18 de jul. 1950, p. 6).

As duas vitórias descritas pelo correspondente europeu foram associadas ao triunfo da civilização brasileira. A vitória da alma, do espírito de competição de um povo que aplaudiu os vencidos, e a glória de um estádio que é a obra-prima da arquitetura e da engenharia brasileiras. Ao contrário de José Lins do Rego, que viu um povo sem esperanças sair do estádio, Meisl enxergou a grandeza comportamental de um povo que aceitou o revés e manteve a postura esportiva mesmo com a derrota.

Essa narrativa positiva sobre a derrota não esteve presente apenas no *Jornal dos Sports*, periódico que celebrou a realização da Copa do Mundo no Brasil. O jornal *Tribuna da Imprensa*, do político udenista Carlos Lacerda, opositor ferrenho da realização do torneio de futebol no Brasil, também destacou o comportamento do público brasileiro no jogo contra o Uruguai. No dia 20 de julho, o caderno de esportes do jornal estampou:

O matutino ‘*El dia*’ publica vários artigos elogiosos para o público e os dirigentes brasileiros [...] Destaca ‘*El día*

ser uma tendência muito comum a muitos povos não receber com serenidade as derrotas e procurar pretexto para dissimular o fracasso de seus favoritos. Entretanto, ‘em meio à emoção e à satisfação causadas pelo triunfo de nossos compatriotas na disputa da Copa do Mundo, não podemos deixar de assinalar que o Brasil, para sua própria honra, constitui-se em exceção daquela regra, recebendo a queda dos seus ídolos com a elevação moral que define os rasgos espirituais de um povo’ (*Tribuna da Imprensa*, 20 de jul. 1950, p.10).

É certo que sempre que podia o periódico de Lacerda tentava diminuir a importância do futebol como fenômeno social. Em coluna intitulada *Futebol e Civismo*, o jornalista Gustavo Corção perguntou após a derrota do Brasil: “que civismo é esse que se mede em gols?” (*Tribuna da Imprensa*, 18 de jul. 1950, p. 4). A linha editorial do *Tribuna da Imprensa* era extremamente crítica ao futebol como espaço de construção das identidades nacionais. Não foram poucas as vezes que classificou essa relação entre pátria e desporto de “festa fascista” ou “circo do Maracanã”. Mas, a despeito de todas as críticas, o jornal também noticiou positivamente a reação dos torcedores que estavam no Estádio Municipal. Em contrapartida, o jornal condenou o comportamento de indivíduos da elite carioca que estavam nas sociais do Jockey Clube.

O que não é admissível é que determinados componentes da aristocrática entidade turfista descessem de sua alta dignidade para vaiar os visitantes, numa triste demonstração de completa ausência de espírito esportivo. E dizer-se, que isso se passou numa dependência da sociedade que se gaba de reunir a elite carioca” (*Tribuna da Imprensa*, 17 de jul. 1950, p.11).

Enquanto as elites eram criticadas, o povo das arquibancadas passava a ser cada vez mais elogiado. No dia 20 de julho, o *Jornal dos Sports* destacou na capa: “Consagração em Montevideú à torcida brasileira: subscrição pública para uma placa de bronze que perpetue no Maracanã a conduta do público” (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. 1950, p.1). Na mesma edição, Obdulio Varela, capitão que ergueu o troféu no estádio, deu entrevista fazendo elogios ao Brasil e classificando os torcedores como “grande público” (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. 1950, p.8).

Os cronistas do *Jornal dos Sports* se apropriaram da análise de Meisl e poucos dias após o jogo já não falavam mais da tragédia. A derrota foi (re)significada. Mario Filho afirmou que “O Brasil ganhou mais do que perdeu com aquela derrota [...] a derrota enalteceu o Brasil, deu ao mundo a certeza da maturidade esportiva do Brasil. Maturidade que só alcançaram os grandes povos” (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. 1950, p.8).

Everardo Lopes destacou em sua coluna que “Sem a derrota não haveria aquela vitória”. A vitória da torcida, “com vibração e calor. Um grande gesto. Era a coroação final da glória de uma plateia que soubera respeitar seus hóspedes até o último momento [...] Essa a grande, a soberba vitória da torcida” (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. 1950, p.8).

Mesmo José Lins, que dois dias antes escreveu sobre a falta de esperança do povo brasileiro, dava mostras de estar recuperado. Ter enxergado o triunfo coletivo da torcida recompôs a serenidade em Zélin. E o cronista não deixou de agradecer: “lendo Wiily (Meisl), me senti restabelecido, e pronto para sentir os fatos, não com a agonia do condenado, mas com o espírito lúcido do que pode medir os acontecimentos [...]. Obrigado Willy” (*Jornal dos Sports*, 20 de jul. 1950, p. 6).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estudar as torcidas de futebol é uma tarefa cada vez mais abrangente para o historiador contemporâneo. Vistas como comunidades emocionais, nos permitem lidar com as “sensações, com o emocional, com a subjetividade, com os valores e sentimento, que obedecem a outras lógicas e princípios que não os racionais” (PESAVENTO: 2005).

A memória construída sobre a Copa do Mundo de 1950 nos lembra da dor e do sofrimento dos torcedores, mas esquece de outras sensibilidades que foram vivenciadas no dia 16 de julho. Cordialidade com os adversários e orgulho nacional, expressos em forma de aplausos após a partida e em homenagens nos dias seguintes, nos indicam que o futebol como realização da comunidade nacional não perdeu naquela final. Ao contrário, ganhou ao se reafirmar em vínculos sociais que não obedecem às lógicas utilitaristas e racionais baseadas na adesão à vitória. A derrota foi amarga, mas reforçou o vínculo do torcedor com o futebol, vivenciado como espaço de reconhecimento e identidade. Geraldo Romualdo destacou com razão: o futebol brasileiro estava mais vivo do que nunca. Poucos dias após a derrota, os campeonatos dos clubes retornaram com grandes públicos no Maracanã. Bigode e Barbosa, declarados culpados pela memória da tragédia, seguiram sendo ídolos nos seus clubes e foram convocados para a seleção brasileira outras vezes. A cobertura jornalística nos dias seguintes ao jogo nos mostra que outras experiências emocionais foram vivenciadas além do choro e do sentimento de inferioridade. A vitória do público estava na base dessa redefinição da derrota. A tragédia ficava, assim, em segundo plano nos jornais. Foi abafada pelo barulho da torcida brasileira.

REFERÊNCIAS

- COUTINHO, R. S. *Um Flamengo grande, um Brasil maior: o Clube de Regatas do Flamengo e a construção do imaginário político nacionalista popular (1933-1955)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2014.
- HOLLANDA, B. B. de (org.). *A torcida brasileira*. Rio de Janeiro: Editora 7Letras, 2012.
- Jornal dos Sports*, Rio de Janeiro, Julho de 1950.
- PEREIRA, L. A. de M. *Footballmania: uma história social do futebol no Rio de Janeiro, 1902-1938*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.
- PESAVENTO, S. Sensibilidades no tempo, tempo das sensibilidades, *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*, Fev. 2005. Disponível em: <<https://journals.openedition.org/nuevo-mundo/229>>. Acesso em: 07/09/2020.
- RODRIGUES, N. *À sombra das chuteiras imortais: crônicas de futebol*. Seleção e notas de Ruy Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- ROSENWEIN, B. H. *História das emoções: problemas e métodos*. São Paulo: Letra e Voz, 2011.
- SILVA, F. I. C. A identidade nacional na crônica esportiva de Nelson Rodrigues, *Revista Espaço Acadêmico*, n. 177, Fev. 2016.
- Tribuna da Imprensa*, Rio de Janeiro, julho de 1950.
- WISNIK, J. M. *Veneno Remédio: o futebol e o Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

CAPÍTULO 15

Riqueza, pobreza e miséria no *Compêndio narrativo do peregrino da América*

Renato Franco

Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
renfranco@gmail.com

Em 1728, foi publicado em Lisboa o primeiro dos dois volumes de *Compêndio narrativo do peregrino da América*, de Nuno Marques Pereira, um português cuja trajetória é pouco conhecida pelos historiadores. A obra parece emular o antigo gênero *itinerarium mentis in Deum*, o itinerário da mente em Deus, da *Psychomaquia*, de Prudêncio, da *Comédia*, de Dante, do *Hypnerotomachia Poliphili*, de Francesco Colonna, e de *The pilgrim's progress*, de John Bunyan, e teve uma boa recepção ao longo do século XVIII, sendo reeditada em 1731, 1752, 1760 e 1765; o segundo volume permaneceu manuscrito e foi publicado pela Academia Brasileira de Letras em 1939 (HANSEN: 2014, p. 73-84; PEREIRA: 1939).

O *Compêndio* é um texto de doutrina cristã em que o peregrino descreve suas experiências associando-as a parábolas e exemplos de perfectibilidade, valendo-se de casos particulares e cotidianos para a análise de dilemas morais. Os lugares por onde passou eram históricos, os acontecimentos narrados reivindicavam o estatuto de experiência e, ao mesmo tempo, poderiam ser lidos de forma alegórica, em um percurso que era temporal e espiritual. Havia uma clara hierarquização das esferas que submetia a experiência temporal à espiritual, reverberando o dualismo que, na exegese cristã, remonta a Agostinho.

O personagem principal da obra remetia ainda à figura específica do peregrino, compreendido na tradição cristã como *pauper*, uma categoria ampla que designava diferentes tipos de necessidade cuja contraparte era o merecimento à misericórdia. A caridade com os peregrinos ancorava-se no texto bíblico (Mt 25,35) e no direito canônico, e constituía, inclusive, uma das sete obras de misericórdia corporal: dar pousada aos peregrinos. Na dedicatória, a Virgem foi referida como uma peregrina, em razão da condição de fragilidade a que ela e sua família estavam submetidos por ocasião do nascimento de Jesus (PEREIRA: 1939, v.1, p.1); no primeiro capítulo, a sentença é explícita: “todos somos peregrinos neste mundo”, que reitera o moto recorrentemente proclamado de que todas as riquezas do mundo são vãs e ilusórias (PEREIRA: 1939, v.1, p. 19).

No *Compêndio*, o peregrino narrava suas histórias localizando-as geograficamente em um trajeto que saía da Bahia e ia até o território das Minas. Escrito em um momento de ocupação da região aurífera, observa-se uma particular sensibilidade aos impactos do ouro e do enriquecimento repentino, manifesta na série de argumentos a respeito da riqueza e da pobreza. Logo no início do texto, o narrador reivindica seu lugar de pobre peregrino que discretamente censura os excessos e

sentencia, caso a caso, a justa medida. O diagnóstico da “quase geral ruína” é constatado, “por ver e ouvir contar” os muitos pecados e os casos de feitiçarias e calundus nos “escravos e gente vagabunda” do Brasil (PEREIRA: 1939, v.1, p. 6).

Embora os critérios de organização variem a depender dos objetivos da análise, nos dois volumes é possível elencar seções temáticas, em que um conjunto de capítulos fornece uma unidade de sentido plausível. Essa reflexão será feita a partir de dois trechos: o primeiro trata da condenação ao excessivo amor às coisas do mundo e da exaltação da virtude da pobreza (capítulos I-IV), e o segundo trata da natureza da autoridade do *pater familias* nas sociedades escravistas (capítulo XIII).

As considerações do presente estudo, feitas a partir de um problema particular, são de caráter ainda exploratório. Minha hipótese é de que as reflexões sobre a *oikonomia* escravista estabeleceram dispositivos específicos para o tratamento dispensado aos escravizados. Embora a literatura moral que emergira na América em fins do século XVII se valesse dos sentidos abertos da categoria ‘caridade’, pobres (*pauperes*) e escravos (*miserabiles, rusticus*) eram compreendidos como grupos de tutela análogos, mas distintos. O *Compêndio* constitui um dos primeiros exemplos dessa literatura moral que incorporou a defesa da jurisdição religiosa – cuja linguagem vulgar era a da caridade – como forma de interferir no domínio senhorial.

RICOS E POBRES

Escrito em um momento ascendente da exploração aurífera, o primeiro volume do *Compêndio* foi patrocinado por Manoel Nunes Viana, um português que havia atravessado o Atlântico muito jovem e acumulado um cabedal considerável. No início do século XVIII, participou da chamada

‘Guerra dos emboabas’ (1707-1709) e, nos anos de 1720, era um homem financeiramente remediado. O patrono do *Compêndio* era mais um dos exemplos daqueles que rapidamente acederam a grandes cabedais a partir das descobertas mineiras de fins do século XVII, no entanto, na súplica assinada por Nuno Marques Pereira, a riqueza de Nunes Viana não se manifestava por meio de suas posses materiais, mas por seu “valor” pessoal e por seus gestos de prodigalidade – “zelo da honra de Deus”, “largueza com os necessitados”, “caridade”, “reverência com os religiosos”, “liberalidade aos nobres”, “piedade aos pobres”... (RUSSELL-WOOD:1981, p. 479-498; PEREIRA: 1939, v.1, p. 11-13)

Ao longo do texto, a palavra ‘riqueza’ é sempre referida de modo contextual, mantendo a dualidade – temporal/espiritual – de modo a subordinar a experiência temporal à espiritual. Logo no segundo capítulo, o narrador adverte que sua peregrinação a Minas estava isenta de “interesses de cabedais” para, em seguida, evocar a “ambição” e a “soberba” como males que resultariam do excessivo apreço pelas riquezas temporais (PEREIRA: 1939, v.1, p. 28-36). No entanto, o *Compêndio* não se enquadra em mais uma narrativa cristã de aversão ao dinheiro e à riqueza: no capítulo seguinte, eram descritos os modos pelos quais um homem poderia ser “muito rico e grande personagem em qualquer estado”. Os usos da riqueza, portanto, implicavam necessariamente a justa medida, em que a caridade tinha função organizadora das relações de troca (CLAVERO: 1991, p. 187-198). O ouro, nas mãos de um homem cristão, era utilizado para “resplandecer nas igrejas, luzir nos altares, vestir os nus, sustentar os pobres, prestar aos necessitados”; entretanto, aquele mesmo material nas mãos de um mau cristão, “ambicioso”, “avarento” e “vicioso”, era o mesmo que “uma espada nas mãos de um louco furioso” (PEREIRA: 1939, v.1, p. 44-45).

Se a abundância de riquezas materiais não era suficiente para qualificar o rico, tampouco a pobreza poderia ser compreendida exclusivamente como ausência de bens materiais (LITTLE: 1978). A pobreza tinha papel central no cristianismo tardo-medieval e, ao longo de toda a Época moderna, permaneceu como virtude a ser emulada, por isso, no texto de Marques Pereira, a ‘pobreza espiritual’ assume a proa das virtudes excelentes. Na dedicatória, o autor invocou a qualificação de ‘pobre’ para suplicar o patrocínio da obra ao mesmo tempo em que exaltava a prodigalidade do mecenas. Entendida em uma acepção larga, a pobreza remetia ao universo vocabular dos menores, miseráveis, rústicos, em suma, todos aqueles que, de algum modo, encontravam-se em estado de debilidade moral e/ou social (HESPANHA: 2005; TODESCHINI: 2016). Por sua vez, a resposta ao problema dos ‘pobres’ deveria acionar o léxico da caridade, misericórdia, piedade, amor ao próximo. As referências à pobreza, à miséria, à privação compunham um fundo compósito, inscrito em tópicos discursivos regrados a partir da tradição retórica. Em suma, a referência à miséria, à pobreza tinha como contraste sensibilizador, no interior da cultura cristã, a impiedade, a avareza, a tirania política, a truculência dos poderosos. As referências aos míseros pobres, escravos, indígenas não provam exploração mercantil, assim como a caridade não é prova de sentimento, mas uma performance esperada e previsível. Especialmente no primeiro volume, a pobreza e a caridade emergem como temas importantes nos argumentos do livro, destinados a edificar, mas também a propor uma organização das repúblicas, estruturadas a partir das famílias e da identidade religiosa (TODESCHINI: 2009, p. 181-196).

A pobreza aparece como uma condição natural, fruto da providência divina e compreendida a partir de três acepções fundamentais: como escolha pessoal (pobreza espiritual),

como condição providencial (pobreza meritória) e como burla (falsa pobreza). A chamada pobreza espiritual, fruto da vontade e do entendimento, era, por definição, virtuosa, ao passo que a pobreza que era condição, “nem virtuosa, nem viciosa”, era um meio de produzir virtude, espaço privilegiado para o exercício da caridade, entendida não como um sentimento, mas como um valor a ser emulado. A pobreza não meritória, “mãe de todos os vícios”, associava-se aos “frouxos, tímidos, desalentados, vagabundos e mendigos, sem urgente necessidade” (PEREIRA: 1939, v.1, p. 50-57).

A divisão proposta por Nuno Marques Pereira era, grosso modo, a mesma que organizava as sociedades cristãs havia séculos e separava os pobres em categorias dignas e indignas de auxílio, a partir de critérios civis e religiosos. Enquanto a pobreza espiritual dos que optaram por uma vida de renúncia era uma virtude, os pobres ordinários compunham um grupo específico de debilidades que nunca se reduziu à simples privação material. No direito comum, *pauper* era uma categoria específica, que integrava uma série de situações de dependência (física, moral e econômica) e que até o fim do século XVIII implicou tutela. Não tinha aplicação única e poderia se referir a variadas condições ao longo da Época moderna.

Assim, nas comunidades cristianizadas, o universo das trocas não poderia ser concebido de forma autônoma e submetido à lógica exclusiva dos interesses individuais, muito embora a pecúnia assumisse uma progressiva importância com o avanço do comércio das cidades. A legitimidade das relações econômicas estava submetida aos princípios que organizavam a coletividade, em que se repudiava a apropriação exclusiva e individual das riquezas e exortava-se a manutenção do bem comum, assentado no princípio de que os recursos materiais deveriam circular por todo o corpo místico, segundo a utilidade social de cada um (TODESCHINI: 2009, p.

181-196). A desconsideração com os pobres era vista como avareza, e as esmolas em dinheiro, os pequenos empréstimos a juros baixos (montepios), a prática do justo preço eram compreendidos como gestos de caridade por excelência¹. Os abusos, manifestos discursivamente nas tópicas dos vícios e da ruína, constituíam o mal em termos econômicos, caracterizado por manifestações de avareza, ambição desmedida, apreço excessivo pelos bens materiais (LITTLE: 1978; CLAVERO: 1991; TODESCHINI: 2009).

A OIKONOMIA CRISTÃ

O problema posto pela expansão ibérica não se reduzia a governar impérios multiétnicos, mas em redimensionar o vocabulário da pobreza e da caridade, alargando o repertório de formas de legitimidade em comunidades onde o poder pessoal dos senhores sobre uma maioria escravizada ou subjugada colocava novas questões para o jogo político. Nas sociedades ibéricas, desde o fim do século XV, a criação dos estatutos de pureza de sangue eram vetores de produção de desigualdade, que paulatinamente relegaram os recém-convertidos (cristãos-novos) a pessoas que qualidade diminuída, interditando a participação institucional na vida civil, nos estabelecimentos

1 “Haveis de saber (lhe disse eu) que o ouro per si é um metal mui nobre, e perfeito, e por isso de muita estimação e valor, por ser gerado dos Astros e do calor do Sol; e por essa razão, tão alegre à vista, como agradável ao coração. Este, posto na mão e poder de um homem Cristão, pio, virtuoso, e esmoler, fica realçando mais; porque se vê resplandecer nas igrejas, luzir nos Altares, vestindo aos nus, sustentando aos pobres, e prestando aos necessitados. Porém, se dá em mão e poder de um mau Cristão, ambicioso, avarento e vicioso, é o mesmo que uma espada nas mãos de um louco furioso” (PEREIRA, 1939, v.1, p.45)

de prestígio político e/ou social. Nas comunidades americanas, a ascendência indígena ou a africana tornaram-se novos elementos de inferiorização, contudo a incorporação dessas populações adventícias ao ecúmeno cristão implicou o uso da caridade de maneira específica e historicamente situada.

Antes mesmo da colonização americana, o papel civil dos pobres meritórios para a construção do bem comum das repúblicas cristãs e o caráter relevante dos aparatos institucionais de caridade na classificação e hierarquia das populações locais eram dois aspectos complementares nos debates políticos e permaneceram como dois pilares do controle dos pobres ao longo de toda a Época moderna. Naturalmente, os gestos de caridade – individuais ou institucionais – não pressupunham atendimento universal ou mesmo para a maioria dos pobres, mas indicavam o poder e a riqueza daqueles que estavam organizados em famílias, guildas, corporações e que acabavam por controlar e disciplinar a sociabilidade pública por meios de sua própria riqueza e cultura (TODESCHINI: 2009, p. 181).

É interessante notar, portanto, que a designação ‘pobre’, na cultura cristã do início da Época moderna, remetia a grupos particularizados e não incluía, necessariamente, indígenas e africanos. Em pleno século XVIII, no texto de Nuno Marques Pereira, os escravos não foram referidos nos trechos específicos sobre a pobreza (capítulos I-IV). A condição de inferioridade foi evocada especialmente no capítulo XIII, que discorreu sobre a necessidade de observar o descanso dos domingos e dias santos, o papel central do pai de família na *oikonomia* cristã, a necessidade de assegurar o vestuário, a alimentação e a doutrina aos escravos.

O narrador usa termos como “pobre”, “miserável”, “desamparado” para se referir à condição dos escravos, mas o faz de maneira particular, como que reconhecendo certas

necessidades dignas de compaixão sem produzir qualquer equivalência entre as categorias de ‘pobre’ e de ‘escravo’. Remetendo-se especificamente aos cativos, o narrador parece reeditar os argumentos de António Vieira (1608-1697), no conhecido *Sermão XIV do Rosário* (1633): os escravos deveriam suportar com humildade e paciência os desmandos dos proprietários, porque a desobediência e a fuga resultariam em pecados, como a necessidade de furtar para se sustentarem, além da ira e do castigo dos senhores².

Depois dos escravos, o narrador se dirige aos proprietários. A necessidade de compaixão emerge como resposta esperada dos senhores, diante da situação ‘miserável’ dos escravos, que não tinham descanso e não podiam guardar os dias santos. Em seguida, o narrador descreve uma série de situações de desamparo a que os cativos do Brasil estavam submetidos: muitos senhores abandonavam seus escravos quando estavam doentes, outros se recusavam a garantir o alimento, outros ainda o vestuário. Os diálogos entre o narrador e os personagens servem para dispor situações passíveis de reprovação, de forma a tornar claro o que se esperava de um *pater familias*:

2 “Cristo Senhor nosso, que é o nosso verdadeiro exemplar, na sua sagrada Paixão, foi preso, açoutado, despido, passou dias e noites com desvelo, padeceu fomes e frios e foi todo maltratado e afrontado dos homens, até que o puseram em uma Cruz, onde padeceu morte afrontosa para nosso resgate; e quando neste lugar se viu, então deu a Glória ao Bom Ladrão, porque também o viu pobre, nu e crucificado; porém, em todo este trabalho e desprezo em que se viu o Bom Ladrão, sempre esteve firme e constante na Fé. Assim vos peço que vos não desconsoléis, quando vos vires mais pobres, rotos e castigados por vossos senhores” (PEREIRA: 1939, v.1, p. 151-152). Para uma discussão sobre o tema da escravidão nos sermões do período colonial, ver: MASSIMI: 2019, p.193-210.

E assim o Pai de famílias tenha entendido, que não basta que seja pio e devoto; há de ser Argos na guarda da sua casa, dando regra, preceito e castigo a seus filhos e mais família. Porque não importa que se meta em uma câmara e se ponha a fazer oração mental, se deixa a porta aberta, tanto a da rua como a do quintal, para que saia o filho e o escravo a ofender a Deus (PEREIRA, 1939, v.1, p.162).

Sobretudo a partir do século XVIII, o papel das famílias cristãs nas sociedades escravistas foi objeto de especial atenção dos moralistas, empenhados em integrar os africanos à religião romana. Esse modelo baseava-se em uma leitura cristianizada da noção de *oikonomia* que, entre os portugueses, parece ter tido sua primeira sistematização apenas com a publicação de *Economia cristã do governo de escravos*, de Giorgio Benci, em 1705. O esforço do jesuíta em legitimar a jurisdição eclesiástica sobre os ‘miseráveis escravos’ organizou um repertório destinado a intervir nas relações entre senhores e escravos. O texto de Benci foi citado na legislação eclesiástica – as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia* (1707) – para subsidiar a necessidade de doutrina e observação dos sacramentos dos escravos (FRANCO & PATUZZI: 2020, p. 1-27). A defesa do *Compêndio* seguiu o mesmo tom: os escravos eram dignos de compaixão e estavam sob a tutela dos senhores e da comunidade religiosa; por sua vez, os pobres meritórios eram dignos de compaixão e estavam sob a tutela da comunidade civil e religiosa.

O uso pródigo de termos como “caridade”, “compaixão”, “misericórdia” não era fortuito, e tampouco podia ser compreendido como manifestação de um sentimento comunitário de piedade em relação aos escravos. Na virada do século XVII para o XVIII foram criadas imagens específicas dos escravos, divulgadas pela teologia moral e pela prédica, que deram a

base para a construção de dispositivos importantes de interferência nas relações senhoriais. Não eram fruto de uma repentina sensibilidade coletiva, mas estratégias eficazes de atuação dos setores eclesiásticos que, por meio de um léxico atinente aos pobres, ‘inventaram’ novas categorias de inferioridade, regradadas pelo direito e pela moral cristã.

REFERÊNCIAS

- CLAVERO, B. *Antidora – antropologia católica de la economia moderna*. Milano: Giuffrè Editore, 1991.
- FRANCO, R.; PATUZZI, S. Governar a miséria: escravidão, pobreza e caridade na América portuguesa no início do século XVIII, *Revista de História* (São Paulo), n.178, p.1-27, 2020.
- HANSEN, J. A. Sobre a éfrase do capítulo 24 do 1º livro do *Compêndio Narrativo do Peregrino da América* de Nuno Marques Pereira. *Let. Cláss.*, São Paulo, v. 18, n.1, p. 73-84, 2014.
- HESPANHA, A. M. As fronteiras do poder. O mundo dos rústicos. *Revista Sequência*, nº 51, p. 47-105, dez. 2005.
- LITTLE, L. K. *Religious poverty and the profit economy in medieval Europe*. London: Paul Elek, 1978.
- MASSIMI, M. Escravidão do corpo e da alma em sermões brasileiros do século XVI ao XVIII, *Estudos Avançados* 33 (97), p.193-210, 2019.
- PEREIRA, N. M. *Compêndio narrativo do Peregrino da América*. Notas e estudos de Varnhagen, Leite de Vasconcelos, Afrânio Peixoto, Rodolfo Garcia e Pedro Calmon. Rio de Janeiro: Publicações da Academia Brasileira de Letras, 1939. 2 vols.
- RUSSELL-WOOD, A. J. R. Manuel Nunes Viana: Paragon or Parasite of Empire? *The Americas*, v. 37, Issue 4, p. 479-498, apr. 1981.

- TODESCHINI, G. *Franciscan wealth: from voluntary poverty to market society*. New York: Saint Bonaventure University, 2009.
- TODESCHINI, G. Les pauvres et l'indignitas dans la canonistique avant le XIIe siècle, 2016. Disponível em: <https://www.academia.edu/42287710/Les_pauvres_et_lindignitas_dans_la_canonistique_avant_le_XIIe_si%C3%A8cle>. Acesso em 22/01/2021.

CAPÍTULO 16

Uma nova sensibilidade a respeito de riqueza, pobreza e liberdade: os mendigos de Erasmo

Silvia Patuzzi

Instituto de História
Universidade Federal Fluminense
silviapatuzzi@id.uff.br

O presente texto é um exercício de análise sobre as ideias de Erasmo de Roterdã (1466-1536) a respeito da mendicância e da pobreza, à luz de recentes perspectivas historiográficas sobre o tema. A primeira parte apresenta o enfoque teórico-metodológico adotado para a interpretar as posições erasmianas sobre o debate acerca do “governo dos pobres”, travado entre magistrados, governantes e intelectuais humanistas, na primeira metade do século XVI. Em seguida, a partir da análise do diálogo erasmiano *Sermo de mendicis* (1524), são apresentadas algumas considerações a respeito da sensibilidade humanista moderna quanto às concepções de riqueza e pobreza.

O PONTO DE PARTIDA: UM MEDIEVALISTA

Os estudos de história social e econômica dos últimos oitenta anos dedicaram muita energia para estudar o fenômeno do pauperismo na Europa Moderna e as instituições civis e eclesiásticas voltadas à assistência e ao controle de setores da população definidos como “pobres”¹. Não é objetivo do presente artigo reconstituir esse percurso historiográfico, mas gostaria de sinalizar os trabalhos recentes de um medievalista que têm revitalizado o campo de análise teórico e historiográfico a respeito da pobreza e da riqueza na primeira época moderna.

Giacomo Todeschini (1950) é docente de história medieval na Universidade de Trieste e estuda os mecanismos de funcionamento das trocas e do crédito na Baixa Idade Média, nas cidades-Estado italianas e europeias. Seus objetos de investigação são a legislação econômica, as políticas fiscais e as normativas que regulam o mercado, em suma, as políticas financeiras e fiscais apresentadas retoricamente pelas autoridades municipais e pelos doutores em teologia como mecanismos aptos para garantir o bem comum. Essas retóricas funcionavam, afirma Todeschini, como uma “pedagogia social” elaborada doutrinalmente pelos mestres da escolástica, nos *studia* e nas universidades. Entretanto, essa dimensão discursiva das práticas econômicas teria sido desconsiderada pelos historiadores e reduzida a um exercício acadêmico abstrato, perdendo o sentido econômico-político estritamente conectado às políticas financeiras e fiscais que, nas cidades, eram apresentadas como estratégias funcionais para a realização de uma

1 A título de exemplo, limito-me a assinalar os trabalhos fundamentais de J.-P. Gutton (1974), B. Geremek (1986), e M. Fatica (1992).

prosperidade econômica dos Estados a qual era, ela mesma, descrita como *bonnum comune* (TODESCHINI: 2009, 2012).

Eis a lição de método e de filologia histórica da trajetória de pesquisa de Todeschini: a história das transformações mercantis urbanas entre os séculos XIII e XV resultou, simultaneamente, da consideração de um duplo registro discursivo em relação ao chamado “bem comum”, dois modos paralelos e complementares de tratar o bem-estar e a riqueza coletivos, respectivamente, as políticas financeiras e fiscais reconstituídas a partir da documentação cívica e notarial sobre dívida pública, os tributos e o crédito comercial; e os debates entre laicos e eclesiásticos a respeito de finanças, dotes, usura e rendas. Mas, a separação artificial dessas duas dimensões discursivas, operada pela historiografia do século XX preocupada em estudar a vida econômica e os mecanismos financeiros das cidades europeias na Baixa Idade Média enquanto etapas de uma evolução histórica do capitalismo ou do pré-capitalismo financeiro, acarretou uma espécie de ilusão ótica pela qual o estudo das práticas econômicas e o das reflexões teóricas sobre essas mesmas práticas foram separados analiticamente. Resultado: as políticas financeiras foram esvaziadas de seu significado ideológico e, ao mesmo tempo, a dimensão política dos debates cívicos e acadêmicos sobre as finanças da Cidade foi neutralizada (TODESCHINI: 2002). Desde a Idade Média até a Época Moderna, a privação de dinheiro, honra, reputação e pertença social e familiar era indicada pelo vocábulo *pauper*. A condição de pobreza era identificada com base no critério social e jurídico de “menoridade”, indicando muito mais do que a falta de dinheiro ou de bens econômicos. O atributo de miserabilidade apontava uma inferioridade social e uma ausência de *status* e de poder. De fato, o oposto de “pobre” (*pauper*) não era “rico” (*dives*), mas “poderoso” (*potens*). Pobres eram os que estavam em situação de impotência social (BOSL: 1983).

A ambição do presente artigo é a de incorporar a dupla advertência de Todeschini, metodológica e filológica, e compreender em que medida o diálogo sobre a mendicidade de Erasmo permite identificar o uso de argumentos próprios das linguagens da economia pública, da moral e da razão de Estado sobre a pobreza para elaborar *retóricas de uma desigualdade social* (TODESCHINI: 2014, p. 83), cuja ambiguidade torna-se potencialmente explosiva no início da Época Moderna. Os pobres, os mendigos, os vagabundos, exatamente por serem definidos por um *deficit* de pertencimento e de visibilidade social, são difíceis de serem inseridos no sistema de significados políticos e econômicos de quem governa (*potens*), resultando em um contingente populacional ameaçador, pois inteligível e ingovernável.

O DIÁLOGO: UM HUMANISTA E DOIS MENDIGOS

O diálogo erasmiano *Sermo de mendicis* foi elaborado entre 1515 e 1520, período em que o problema da pobreza e o aumento da presença de mendigos em áreas urbanas começava a ser interpretados como uma ameaça à ordem municipal, tornando-se objeto de discussão por magistrados e autoridades civis, levados a implementar medidas de controle da mendicância e de reorganização das formas tradicionais de assistência, até então dependentes, sobretudo, da iniciativa eclesiástica e da caridade privada.

No início do século XVI, de Nuremberg a Ypres, de Salamanca a Veneza, de Bruges a Paris, partindo do binômio justiça-caridade, as autoridades municipais se deparavam com o desafio de governar os pobres e a pobreza concretas (SASSIER: 1990, 58), não mais o *pauper* tipo ideal e espiritualizado da cristandade medieval. Entre 1460 e 1520, a combinação de

guerras, carestias e crises econômicas gerou uma explosão, até então sem precedentes, do fenômeno do pauperismo, potencializado pelos conflitos religiosos e pelas apropriações radicais das teses reformadas. O diálogo de Erasmo, arguto observador de seu tempo, encerra-se com uma advertência profética: os mendigos não podem mais esperar tolerância das autoridades urbanas. Trata-se de um dos primeiros testemunhos do debate quinhentista travado entre teólogos, juristas e humanistas a respeito da gestão da caridade como instrumento para controlar a miséria e a mobilidade crescentes de grandes parcelas da população, vistas como desordenadoras da ordem civil instituída e veículos de infecções médicas e sociais.

Assim começa o texto mais famoso de Erasmo sobre o tema da mendicidade: em um caminho que leva para uma cidade na Europa do Norte, em algum momento nas primeiras três décadas do século XVI, ocorre o reencontro entre os personagens Misópono e Íride, dois membros da *ordo* dos mendigos que não se viam há muito tempo. Um mal reconhece o outro. Os trapos, as chagas e até o nome alusivo de Misópono foram substituídos por aparência e identidade renovadas, mas, mesmo assim, Íride arrisca chamar em alta voz aquele que lhe lembrava o seu velho companheiro de mendicância: *Que espécie de pássaro é este que eu vejo vindo por aqui? Eu reconheço o rosto, mas as vestimentas não batem. Ou eu sonho, ou é Misópono. Sejamos ousados: irei interpelar este homem, apesar dos meus trapos. Bom dia, Misópono* (ERASMO: 2016, p. 2)².

2 De agora em diante o diálogo será citado como ERASMO: 2016. Ele foi traduzido em 2016 em parceria com o professor Renato J. Franco comparando três edições dos *Colóquios*: (1) a francesa de 1992, traduzida e apresentada por Étienne Wolff a partir da IV edição impressa por Froben e supervisionada por Erasmo, em Basileia, em 1522 (*Familiarium colloquiorum formulae per Desiderium Erasmum Roterodamum, non tantum ad linguam puerilem expoliendam utiles, verum etiam ad vitam instituendam*),

Erasmus, observador atento desse fenômeno, faz Misópono explicar ao antigo colega de profissão como foi possível a sua transformação, deixando de ser um andarilho maltrapilho e mudando de aspecto, de ofício e até de nome, voltando a ser chamado de *Apicius*, referência erasmiana ao glutão da antiguidade romana que perdera todos os bens e se matara para não viver na pobreza. Após um período como mendigo, Misópono, que foi rico e quando empobreceu passou a fazer parte da “corporação dos mendigos para não ter que revolver a terra”, explica ao velho companheiro a origem de sua nova fortuna: a prática da arte da alquimia.

Antes mesmo de continuar a leitura da anedota, o leitor dos *Colloquia* já intuiu que a nova modalidade de enriquecimento de Misópono é a manipulação e a trapaça, pois em um dos diálogos anteriores, *Alquimista*, também inserido na mesma edição de agosto-setembro de 1524, a arte da transformação dos metais é apresentada como um meio para fabricar dinheiro enganando os desavisados³. O diálogo prossegue e Misópono explica em detalhes como a sua arte não possui

à qual foram acrescentados seis novos diálogos, entre os quais esse sobre a mendicidade, introduzido em setembro de 1524: Érasme. *Colloques*. 1992, vol. I, p. 414-420; (2) a edição veneziana quinhentista, traduzida para o vernacular e impressa na tipografia de Vincenzo Valgrisi em 1549. *I Ragionamenti, overo Colloqui Familiari di Desiderio Erasmo Roterodamo: di latino in volgare già tradotti, ma hora in tanti luoghi racconci, non solo intorno la lingua, ma etiandio intorno i sensi, che piu tosto ritradotti, che racconci si possono dire*, p. 259-263; (3) a edição castelhana *Veinte coloquios de Erasmo*, (1936), p. 444-450.

3 No *Elogio da Loucura* (1509), Erasmus acena de forma irônica aos alquimistas, como pessoas que “propalam milagres e fabulazinhas sobre prodígios”, mas que têm por objetivo “extorquir dinheiro, como usualmente o fazem padres e pregadores populares”. As relações de Erasmus com a alquimia são complexas e vão desde a crítica feroz à estima pessoal que mantém por Paracelso (1493-1541), que conheceu e frequentou em Basileia.

nenhuma ciência, mas apenas trapaça, artifício e uma série de estratagemas que lhe garantem bons rendimentos. Ao cabo de sua explanação, Misópono convida seu interlocutor a abandonar a mendicância: *Agora, se você tem um pouco de bom senso, você também abandonará sua indigência para juntar-se à nossa confraria*. Íride recusa e defende sua condição, deixando transparecer a natureza da mendacidade na perspectiva erasmiana (ERASMO: 2016, p. 6-7):

Íride: Nossa profissão tem a vantagem de que o seu atrativo aumenta com a prática. Já vii muitas pessoas deixarem a Ordem de São Francisco ou de São Bento, mas você nunca viu ninguém abandonar a nossa depois de nela ter vivido por muito tempo? Pois em tão poucos meses, dificilmente você pôde apreciar a condição de mendigo.

Misópono: Do que eu experimentei, aprendi que era a coisa mais cruel do mundo.

Íride: Por que então ninguém a quer deixar?

Misópono: Pode ser que certos homens são naturalmente miseráveis.

Íride: Eu não trocaria esta miséria mesmo se fosse pelo destino dos reis. Nada de fato parece mais com um trono do que a mendicidade.

Misópono: Como assim? Nada pareceria [mais] com a neve do que o carvão?

Íride: Diga-me, em que consiste a felicidade dos reis?

Misópono: Eles podem fazer tudo que quiserem.

A leitura da obra de Erasmo deve ser submetida a determinadas chaves de interpretação. Vale aqui o que também é recomendado para a leitura do *Elogio da Loucura* (1509), composto simultaneamente aos *Colloquia*, durante sua viagem à Itália: louvor e crítica de um objeto são intercambiáveis

dependendo do valor positivo ou negativo da personagem que emite o juízo (ASSO: 2013, p. 333). Portanto, tendo exposto na abertura do diálogo, mediante as falas de Misópono, que a mendicância é o recurso dos que não querem enfrentar o trabalho manual e de que entre a mendicância e a criminalidade existe uma fronteira muito tênue, se pode deduzir, então, que o louvor à condição de mendigo posto na fala de Íride assume o tom de uma crítica severa, se e quando observado do ponto de vista de um bom cristão. A felicidade dos mendigos reside em sua condição de liberdade plena, de desenraizamento em relação a todo tipo de laço social. Essa *libertas* é detalhada por Íride/Erasmus no final do diálogo:

Essa liberdade, o mais doce dos bens, nenhum monarca a possui mais do que nós, e eu não duvido que muitos dentre eles nos invejem. Tendo guerra ou paz, nós vivemos sem temor: não nos alistamos no exército, não somos requeridos para os cargos públicos, escapamos do fisco quando as cobranças de impostos despojam o povo, em suma, ninguém se mete na nossa vida. Se se comete um crime, mesmo atroz, quem se dignaria em citar um mendigo em justiça? E mesmo se nós espancarmos alguém, terão vergonha de brigar com um mendigo. Os reis não saberiam levar uma vida aprazível nem em tempos de paz, nem em tempos de guerra, e mais eles são poderosos, mais eles temem os inimigos, ao passo que nós, por uma espécie de escrúpulo religioso, somos considerados como se fôssemos sagrados aos olhos de Deus, e as pessoas temem nos ofender (ERASMO: 2016, p. 7).

Misópono e Íride representam dois tipos diferentes de mendigos e a onomástica erasmiana é o primeiro indício dessa diversidade. O nome Misópono é um neologismo fruto da

combinação de dois vocábulos gregos, *miso*/ódio e *ponos*/trabalho, para indicar a natureza da personagem, um mendigo ocasional e oportunista, naturalmente avesso ao labor⁴. Enquanto o nome Íride é uma referência a Iro ou Arneo (em latim *Irus* ou *Hyrus*), o mendigo de Ítaca⁵, personagem homérico que no diálogo encarna o mendigo “por vocação” e conduz o leitor ao centro da reflexão erasmiana sobre a mendicância. Eis o duplo argumento central de Erasmo/Íride: os mendigos são felizes quanto ou mais do que um rei, em função da *libertas* de que gozam, e são “intocáveis” por possuírem um “valor sagrado”. Essa dupla atribuição erasmiana à figura moderna do mendigo pode ser compreendida como um aspecto próprio da

4 A língua grega possui dois vocábulos para indicar o trabalho: *ponos* e *ergon*. O primeiro indica a brutalidade da fadiga física, ao passo que *ergon* tem um sentido menos negativo e indica tanto o empenho manual, o ofício, como a obra resultante deste ofício. Misoponia, termo que deriva do neologismo *misopono*, equivale a horror à fadiga, aversão ao trabalho ou preguiça. Este termo já havia sido usado por Erasmo em *Elogio da loucura*. 5 Iro, personagem mitológico e literário citado na Odisseia de Homero (XVIII, 1-7, 37 ss), encarna um dos mendigos de Ítaca, sendo representado por Homero como um parasita de aspecto brutal e apetite desmedido. Ele serve de mensageiro dos pretendentes que assediam Penélope e, possivelmente, lhe foi dado o nome de Iro, pois, como a deusa Iris, ele também entregava mensagens. Quando Odisseu regressa para Ítaca sob o aspecto de mendigo que lhe fora dado por Atena, Iro, zeloso de seu lugar, insulta o recém-chegado e o enfrenta, sendo derrotado. Esta tradição mitológica é reabsorvida pelo humanismo europeu, como no caso de Juan Luis Vives, que compara Iro a Codro, o último rei de Atenas, em seu *El alma y la vida* (II, 13): “Y, puesto que la semejanza tiende a hacer de muchas cosas una sola, es fácil y usual el error, tanto de la memoria como del pensamiento, que consiste en pasar de una cosa a otra semejante. Así tomamos [...] Iro por Codro en la pobreza”. Codro liderava os atenienses em guerra contra os peloponesios, a quem o oráculo prometeu a vitória se não matassem o rei de Atenas. Codro sacrifica-se vestindo-se de mendigo e sendo morto pelos peloponesios. (VIVES [1538]:1992, p. 122).

“potência da pobreza”, à luz das sugestões teóricas anunciadas no início do presente capítulo.

A novidade substancial oferecida pela perspectiva erasmiana é a identificação do motivo pelo qual o mendigo é um elemento ameaçador para a ordem social das cidades e estado modernos: ele não se alista no exército, não é requerido para os cargos públicos, escapa do fisco enquanto as cobranças de impostos despojam o povo. A potência do mendigo que o iguala ao rei está em sua mobilidade, em poder estar à margem das estruturas associativas em formação nas nascentes monarquias dinástico-territoriais. No texto de Erasmo, trata-se de uma dupla liberdade: física, de deslocamento, mobilidade e atividade (*vagar segundo vossa fantasia*); mas também jurídica, de não se submeter ao censo, à tributação, ao alistamento militar ou a outras obrigações públicas.

A sacralidade do mendigo é neutralizada: *nós, por uma espécie de escrúpulo religioso, somos considerados como se fôssemos sagrados aos olhos de Deus, e as pessoas temem nos ofender*. Os mendigos são, afirma Erasmo através de Íride, supersticiosamente considerados consagrados a Deus, que os teria postos no mundo para permitir que os demais cristãos praticassem a virtude da caridade, sendo misericordiosos e, por isso, as pessoas temeriam ofendê-los. Observe-se a crítica sutil à tradição canônico-patrística sobre a sacralidade dos *pauperes* introduzida por Erasmo ao qualificá-la como uma superstição, um “escrúpulo religioso”.

A dessacralização da mendicidade é operada remetendo ao jogo dialético estabelecido entre uma aparência abjeta exterior e um conteúdo sublime interior, já desenvolvido por Erasmo no adágio “Silenos de Alcibíades”⁶. Em termos técnicos,

6 A primeira edição dos *Adagiorum collectanea* (Paris, 1500) continha o comentário de 818 provérbios; a veneziana de Aldo Manunzio, 3.260 e a

entre os gregos antigos, sileno era um substantivo que indicava uma estatueta de barro de escassa qualidade, mas em cujo interior revelavam-se efigies preciosas. Como adjetivo, sileno era utilizado para qualificar a natureza de uma pessoa, repulsiva fisicamente, mas sábia interiormente, em explícita referência a Sileno, auxiliar de Baco, feio e extremamente sábio. Ao fundir a exegese cristã à tradição clássica, greco-romana, no adágio citado, Erasmo chega a comparar Jesus com um sileno⁷. Existiria uma relação entre Íride, o mendigo sábio, e Cristo/sileno? Segundo Cecilia Asso, Erasmo estabeleceu uma relação “invertida”: a metáfora do Cristo/sileno serve para o humanista defender um cristianismo espiritualizado e liberto de todas as práticas e ritos que carregaram de materialidade a dimensão do sagrado, ao passo que Íride é a encarnação plena da dimensão mágica e materializada do objeto repugnante e atraente, que Erasmo quer eliminar da piedade religiosa, pois a identifica como sobrevivência supersticiosa e pagã de uma tradição milenar cristã (ASSO: 2013, p. 334).

O testemunho de Erasmo aponta, possivelmente, para o núcleo de elaboração de uma “nova forma de sensibilidade para a miséria”, pressuposto necessário para a dessacralização da figura do *pauper*/mendigo na época moderna (FATICA: 1992, p. 77-95). O fechamento do diálogo fortalece essa suposição: Misópono adverte Íride da novidade política que vai

de Froben, de 1536, 4.151 adágios. Os Silenos de Alcibiades (adágio 2.201), foi possivelmente formulado durante sua estadia em Veneza, quando coletou boa parte das referências gregas. Foram consultadas as traduções de Silvana Seidel Menchi (1980) e de Jean-Claude Margolin (1998).

⁷ Para Erasmo, Sócrates, os profetas e Cristo foram “silenos”. É de modelos “feios e terríveis” que jorra uma doutrina divina. O humanista parte de uma passagem do Banquete de Platão, em que Alcibíades elogia Sócrates, estabelecendo uma comparação entre este e as figuras com formas de silenos de aspecto ridículo.

impactar o modo de vida dos mendigos, os quais serão, em breve, “forçados a trabalhar” (ERASMO: 2016, p. 7-8).

Misópono: Eu temo que em breve vocês irão perder grande parte dessa felicidade.

Íride: Como?

Misópono: O que se houve dizer atualmente é que não lhes será mais permitido vagar segundo a vossa fantasia, e que cada cidade cuidará de seus mendigos, forçando ao trabalho os que são válidos.

Íride: Por que um projeto como esse?

Misópono: Porque perceberam que grandes crimes são perpetrados sob o manto da mendicidade, e também que vossa confraria causa um mal considerável.

Íride: Eu já ouvi muitas vezes contar fábulas desse tipo. Isso acontecerá nas calendas gregas.

Misópono: Pode ser mais cedo do que você gostaria.

De algum modo, o *Sermo de mendicis* preanunciava as posições de humanistas e reformadores, que, a partir de 1526, à sombra da cruenta repressão aos levantes de camponeses e anabatistas germânicos, denunciavam truques e simulações dos vagabundos para enganar os fiéis, obter esmola e viver na indolência⁸. As iniciativas de reforma do sistema de assistência propunham às autoridades municipais um conjunto de medidas para substituir a esmola individual, preceito de caridade e meio de salvação, por uma gestão pública centralizada das oferendas; a ajuda esporádica, por estruturas de assistência regular capazes de diferenciar os pobres entre “falsos” e “verdadeiros”, criando uma hierarquia de méritos entre os pobres

8 Martinho Lutero sentencia que “os vagabundos e os desesperados malfeitores” agem em conluio com o diabo e, no apelo à nobreza cristã da nação alemã (1520), sustenta ser da máxima importância “extirpar qualquer

verdadeiros. Difunde-se uma nova sensibilidade, pela qual mendigos e vagabundos deixavam de ser considerados *alter Christus* e deveriam ser corrigidos, pela coerção, pela educação religiosa e pelo trabalho⁹.

Nas falas finais dos dois mendigos, Erasmo pré-anuncia as medidas que as autoridades municipais irão implementar para exercer um controle sobre os “pobres ilegítimos”, de modo desarticulado inicialmente e de forma sistemática a partir de 1530. De fato, duas grandes transformações estão sendo debatidas e postas em prática nesse campo: a secularização da administração dos meios assistenciais, pela centralização da assistência, com a criação de um fundo comum gerenciado pelo Estado, oriundo de hospitais e outras instituições de caridade; e a proibição da mendicidade e o condicionamento do acesso aos fundos assistenciais, a partir de critérios classificatórios e discriminatórios que identificavam e separavam os pobres “válidos/verdadeiros/legítimos” dos “inválidos/falsos/ilegítimos” (SERRANO GONZALEZ: 1992; MARTÍNEZ: 2004).

mendicidade de todo o mundo cristão” e convida o bom cristão a não dar esmola. A maior parte das posições luteranas a respeito da mendicância estão condensadas no prefácio (1528) do panfleto de Matthias Hütlin publicado anônimo sob o título de *Liber Vagatorum* (1510). Ao apresentar a obra, que expõe todos os métodos fraudulentos utilizados pelos falsos mendigos, Lutero estabelece a genealogia de sua dissimulação: foram os hebreus que lhes ensinaram “a falsa arte e linguagem” que praticam.

9 Boa parte dessas novas normativas e preceitos foram apresentados por Juan Luis Vives em *De Subventionem Pauperum* (Bruges, 1526), tratado que é considerado uma das primeiras teorizações orgânicas do processo de reforma da assistência pública então em curso, a partir de razões biopolíticas (medo de tumultos e de possíveis contágios causadores de desagregação da ordem civil) e econômicas (necessidade de contenção das despesas municipais com contingentes não produtivos).

UM LÉXICO MODERNO PARA MENDICIDADE?

Nas últimas duas décadas, a história da pobreza tem sido abordada além da classificação de tipos sociais ou identificação de processos de marginalização, buscando-se compreender como práticas aparentemente contraditórias — a assistência e a repressão, a piedade e a força — foram associadas no intuito de neutralizar a carga ameaçadora e subversiva do pobre, do mendigo e do vagabundo. A abertura para perspectivas de história intelectual permitiu deslocar o foco para o problema político do “governo” e da “gestão” dos que são representados como “pobres”, “miseráveis”, “subalternos”. No âmbito do presente texto, os modelos analíticos sugeridos por G. Todeschini e a análise de C. Asso forneceram importantes chaves de leitura da produção humanista sobre a miséria, permitindo identificar algumas tópicas discursivas e apontar as principais mudanças conceituais nas categorias de pobreza e caridade em debate na primeira metade do século XVI.

A cultura humanista aqui percorrida por intermédio do diálogo de Erasmo revela aspectos importantes para a construção retórica e social das figuras dos pobres na época moderna. No *Sermo de mendicis*, a mendicidade, a prática de pedir esmola e o vagar errante, não possuíam relação direta com a pobreza enquanto condição econômica daquele que é despossuído, independentemente de todas as variantes de conteúdo e significado que essa ausência possa ter. O mendigo não era necessariamente pobre. Ao contrário, Misópono era um empreendedor bem-sucedido no campo “fraudolento” da alquimia. O mendigo tampouco era objeto piedoso da misericórdia cristã. Erasmo dessacraliza o mendicante “divino” e permite entrever a percepção de seus contemporâneos, de que o miserável que pede esmola, é, ao mesmo tempo, um

efeito da desordem econômico-religiosa e um obstáculo à ordem *ratio stati*.

Em Erasmo, diferentemente de Lutero ou Vives, não há proposição de medidas coercitivas mas, em função de sua estatura intelectual e da autoridade e difusão de sua obra, podemos supor que suas reflexões sobre o tema tenham fornecido “o léxico e a sintaxe” para o debate intelectual e para a formação de uma nova sensibilidade social a respeito das ideias de riqueza e de pobreza, comum à cultura urbana europeia em um primeiro momento e absorvida na Europa das cortes em seguida.

FONTES

ÉRASME. *Colloques*. Trad. e apresentação por WOLFF, É. Paris: Imprimerie Nationale Éditions, vol. I, 1992, p. 414-420.

ERASMO DA ROTTERDAM. *Adagia. Sei saggi politici in forma di proverbi*. SEIDEL MENCHI, Silvana (org.). Torino: Einaudi, 1980.

ERASMO DE ROTERDÃ. *A mendicidade*. Trad. e notas de PATUZZI, S. & FRANCO, R. Série: Pauperismo, marginalidade e controle social no debate renascentista (1). Niterói, 2016.

ERASMO ROTERODAMO, D. *I Ragionamenti, overo Colloqui Familiari di Desiderio Erasmo Roterodamo: di latino in volgare già tradotti, ma hora in tanti luoghi racconci, non solo intorno la lingua, ma etiandio intorno i sensi, che piu tosto ritradotti, che racconci si possono dire*. Venezia: Officina de Vincenzo Valgrisi, 1549, p. 259-263.

ERASMO. *Veinte coloquios de Erasmo*. Trad. e comentados por PUYOL ALONSO, Julio: *Boletin de la Real Academia de la Historia*, 108, 2, 1936, p. 444-450.

LUTHER, M. [1528]. *Preface the Book of Vagabonds and Beggars*,

- edited bt Martin*. Trad. John Camden Hotten. London: Camden Hotten, 1860, p. 2-7.
- VIVES, J. L. [1538]. *El Alma y la Vida*. Trad. de Ismael Roca. Valencia: Ayuntamiento de Valencia, 1992.

REFERÊNCIAS

- ASSO, C. “*Nihil regno similius quam mendicitas*. MendicITÀ, povertÀ e controllo sociale in Erasmo”, *Bruniana & Campanelliana. Ricerche filosofiche e materiali storico-testuali*. Pisa-Roma: Fabrizio Serra Editore, anno XIX/2, p. 331-344, 2013.
- BOSL, Karl. (1983). *Potens e Pauper*. Studi di Storia dei Concetti, a proposito della differenziazione social e del “pauperismo” dell’alto Medio Evo. In: CAPITANI, O. *La concezione della povertÀ del Medioevo*. Bologna: Pátron Editrice, p. 93-151.
- COCCOLI, L. “Vita comune, beni comuni e uso del diritto”. *Politica & Società I*, p. 119-124, 2012.
- COCCOLI, L. “Il conflitto sulla mobilità alle soglie dell’età moderna. Riforma dell’assistenza ai poveri e *ius migrandi*” em *Jura Gentium*, XI, 1, p. 40-57, 2014.
- FATICA, M. *Il problema della mendicITÀ nell’Europa moderna (secoli XVI-XVIII)*. Liguori: Napoli, 1992.
- GAMBERINI, A; GENET, J.-P. & ZORZI, A. (orgs). *The Languages of Political Society*. Roma: Viella, 2011.
- GÉAL, F. Enjeux idéologiques de la traduction au XVIe siècle: l’exemple d’une des premières versions en castillan des “Colloques” d’Érasme. In: COURCELLES, D. (coord.). *Traduire et adapter à la Renaissance. Actes de la journée d’étude organisée par l’École nationale des chartes et le Centre de recherche sur l’Espagne des XVIe et XVIIe siècles (Paris, 11 abril 1996)*. Paris, École des Chartes, p. 35-59, 1998.
- GEREMEK, B. *A piedade e a forca: história da miséria e da caridade na Europa*. Lisboa: Terramar, 1986.

- GUTTON, J.-P. *La société et les pauvres en Europe (XVe - XVIIIe siècles)*. Paris: PUF, 1974.
- MARTÍNEZ, J. M. G. *La prohibición de la mendicidad. La controversia entre Domingo de Soto y Juan de Robles en Salamanca (1545)*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2004.
- SASSIER, P. *Du bon usage des pauvres. Histoire d'un thème politique: XVIème - XXème siècles*. Paris: Editions Fayard, 1999.
- SERRANO GONZALEZ, A. *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*. Madrid: Centro de Estudios Consitucionales, 1992.
- TODESCHINI, G. *I mercanti e il tempio. La società cristiana e il circolo virtuoso della ricchezza*. Bologna: Il Mulino, 2002.
- TODESCHINI, G. "Eccezioni e usura nel Duecento. Osservazioni sulla cultura economica medievale", *Quaderni Storici*, 44/2, p. 351-368, 2009.
- TODESCHINI, G. (2012). Usury in Christian Middle Ages. A Reconsideration of the Historiographical Tradition (1949-2010). In: AMMANNATI, F. (org.). *Religione e istituzioni religiose nell'economia europea. 1000-1800*. Firenze: Firenze University Press, p. 119-130, 2012.
- TODESCHINI, G. Finanza e usura: i linguaggi dell'economia pubblica come retoriche della disuguaglianza sociale (XII-XV secolo). In: Aa.Vv. *Estados y mercados financieros en el Occidente cristiano (siglos XIII-XVI)*. *Actas de la XLI Semana de Estudios Medievales de Estella*. Navarra: Grafica Cems, 2014.

CAPÍTULO 17

A Elucidação: um certo olhar sobre o Conte del Graal

Sínval Carlos Mello Gonçalves

Departamento de História
Universidade Federal do Amazonas
sinvalcmg@gmail.com

*Na lata do poeta tudo, nada cabe
Pois ao poeta cabe fazer
Com que na lata venha caber
O incabível
(Metáfora – Gilberto Gil)*

O CONTEXTO MANUSCRITO E LITERÁRIO

A compreensão do texto conhecido como *Elucidação* é inseparável de seu contexto manuscrito. Essa afirmação, de certo modo, não deixa de ser válida para qualquer narrativa composta, ou tornada pública e assim transmitida, nos tempos medievais. Afinal, as variações textuais entre as versões de um manuscrito e outro, da mesma forma que os aspectos

gráficos e a eventual presença de imagens, terminam por exigir uma atenção particular a este aspecto, por assim dizer primário, da existência dessas narrativas, pelo menos na forma em que chegaram até os nossos dias. Além disso, e este é um caso especialmente importante para a compreensão de nosso texto, estas narrativas podiam partilhar com outras o seu lugar no manuscrito em que haviam sido registradas, coabitação que terminava por sugerir sentidos eventualmente ignorados numa leitura que as considerasse individualmente.

No caso da *Elucidación*, além dos elementos considerados anteriormente, outro fator intervém para que se torne um imperativo a consideração de seu contexto manuscrito: o fato de ela ter sido concebida como um prólogo à narrativa do Graal, cuja versão mais antiga conhecida é aquela composta por Chrétien de Troyes, muito provavelmente durante os anos 80 do século XII. Assim, diferentemente das várias outras narrativas que terminaram por desvincular-se de seu contexto manuscrito inicial, para a *Elucidación* seria quase impossível sobreviver dessa forma.

Na base da composição da *Elucidación* reside, portanto, a narrativa inaugural de Chrétien de Troyes. Essa narrativa, como se sabe, foi deixada inacabada, o que terminou por suscitar, nas décadas seguintes, uma série de continuações — quatro para ser exato —, quase invariavelmente incorporadas a ela nos diversos manuscritos que as registraram. Assim, dos dezoito manuscritos franceses em que se pode encontrar a narrativa composta por Chrétien de Troyes, em onze deles ela é acompanhada por pelo menos uma de suas continuações. E, o mais significativo para compreendermos sua provável recepção, com a exceção de apenas um dentre estes manuscritos, em todos eles não existem sinais indicativos de separação entre a narrativa de Chrétien e as suas continuações (BRUCKNER: 2009, p. 4-11).

Ao contrário dessas continuações, porém, a *Elucidação* pareceu ter tido uma circulação bem mais reduzida¹, aparecendo em apenas um destes manuscritos, aquele designado como Mons BU 331/206, composto provavelmente entre os meados e o final do século XIII, no nordeste da França. O manuscrito contém ainda as três primeiras continuações ao *Conto do Graal* de Chrétien de Troyes e o *Bliocadram*, uma narrativa igualmente concebida como prólogo, mas limitada aos acontecimentos imediatamente anteriores à mudança de Perceval e de sua família para a *Gaste Foret*, lugar em que iniciará a narrativa de Chrétien.² Situada no início do manuscrito, a *Elucidação* funciona, portanto, como um prólogo geral da narrativa global proposta pela composição gráfica e textual do manuscrito.

De acordo com Albert Wilder Thompson (1977), no imprescindível estudo que acompanha sua edição, a *Elucidação* teria sido composta no princípio do século XIII, sendo posterior às duas primeiras continuações da história de Chrétien de

1 Existem apenas mais dois registros conhecidos da *Elucidação*. O mais antigo deles encontra-se numa versão do *Parzifal*, de Wolfram von Eschenbach, composta no século XIV por Claus Wisse e Philipp Colin. Os autores dessa versão acrescentaram, ao seu original, algumas fontes francesas, dentre elas, o nosso prólogo. Há, ainda, uma versão em prosa, impressa em 1530, onde os mesmos textos do manuscrito de Mons aparecem, ainda que algumas diferenças significativas tenham sugerido a Charles Potvin, editor do manuscrito de Mons, a hipótese de ela ter sido feita a partir de outro manuscrito, hoje perdido (POTVIN: 1977, p. 9-16).

2 O manuscrito de Mons encontra-se na Bibliothèque Centrale de l'Université de Mons, código 331/206. Ele é de acesso livre e pode ser consultado e gravado no seguinte sítio: <http://biblio.umons.ac.be/public/bv/Perceval-complet_004/>.

Troyes. Suas conclusões são o resultado de uma identificação, feita de maneira muito minuciosa e convincente, das diversas fontes que puderam ser utilizadas pelo autor da *Elucidação* em sua composição. É a partir de seu estudo, portanto, que se pode afirmar com um nível altamente provável de acerto que o autor de nosso prólogo conhecia e utilizou, em seu texto, elementos presentes nas narrativas de Chrétien de Troyes e de seus dois primeiros continuadores. E que, em contrapartida, muito provavelmente desconhecia, ou não utilizou, as continuações de Manessier e de Gerbert de Montreuil.

A data e o contexto de sua composição sugerem, assim, pelo menos duas possibilidades de leitura e de interpretação, e não apenas para seu leitor atual, na medida em que é provável que seu auditório já conhecesse as versões então correntes da narrativa do graal³: uma linear, em que se obedeceria a sequência proposta pela organização do manuscrito, onde ela funciona como uma abertura propriamente dita, situando e explicando as questões e os temas a serem desenvolvidos pela narrativa; a outra considera a *Elucidação* em seu contexto de composição, ou seja, como uma leitura e uma interpretação do próprio *Conto do Graal*, o que nos coloca a questão de suas relações com as demais narrativas do ciclo não apenas no plano dos empréstimos formais e temáticos, mas naquele da maneira como uma determinada interpretação das mesmas está presente em sua composição. Não se deve, enfim, esquecer que as duas leituras não são excludentes, na medida em que, mesmo sabendo-se ser o prólogo composto em data posterior, nem por isso ele deixa de funcionar, numa leitura linear do

3 Observe-se, por exemplo, a maneira como o narrador dirige-se ao seu auditório antes de descrever a experiência de Perceval na corte do Graal: *Et pluseur de vous le savés*; (E muitos de vocês a conhecem; v. 246).

manuscrito, como uma apresentação e uma introdução geral ao seu conjunto narrativo.

A ELUCIDAÇÃO: UMA VISÃO GERAL

O texto da *Elucidação* apresenta uma série de dificuldades de leitura, tanto pelas conexões não lineares entre algumas de suas passagens, como pelo distanciamento entre elas e as narrativas seguintes do manuscrito. Agregadas a estas, há outra série de complexidades ligadas ao reconhecimento das palavras do manuscrito e às diferentes leituras possíveis de certas passagens⁴.

A *Elucidação* inicia com a enunciação do conjunto de narrativas englobadas pelo manuscrito, assinalando seu caráter unitário pela expressão *conte del Graal* (v. 3-4). Logo em seguida, é feita uma enigmática advertência acerca dos riscos contidos na revelação do segredo do Graal, interdição atribuída a um certo *maistre Blihis*. São enunciadas, ainda, como histórias a serem narradas, a dos sete guardiões e a da destruição do reino de Logres.

Após essa breve introdução, é apresentado o elemento verdadeiramente original de sua composição, o episódio das “donzelas dos poços”, destinado a explicar as causas da destruição daquele reino. Nos tempos antigos estas jovens, muito bonitas, alimentavam e davam de beber a todos os viajantes. Em duplas, usando um cálice de ouro para as bebidas e uma escudela igualmente feita com esse metal precioso, elas serviam

4 Os versos citados serão transcritos e numerados a partir da edição crítica de A. W. Thompson (1977). Existe uma edição mais recente da *Elucidação*, preparada por Héléne Bouget e publicada pela Garnier em 2018, juntamente com o *Bliocadram* e a versão em prosa de 1530.

com alegria e fartura todos os que passavam pelos caminhos e sabiam solicitar seus serviços de maneira conveniente. Certo dia, no entanto, um rei chamado Amangon, violentou uma das jovens e levou consigo seu cálice de ouro, exemplo que foi depois seguido por seus companheiros. Depois disso as donzelas nunca mais foram encontradas e, numa indicação significativa da função desempenhada por elas, o território do reino tornou-se estéril e toda a região entrou em declínio:

<i>Signor, issi fatierement</i>	Senhores, por causa disso v. 90
<i>Tourna li país a declin,</i>	Toda a região decaiu,
(...)	(...)
<i>Li roiaumes si agasti</i>	O reino ficou tão desolado v. 95
<i>K'ains puis n'i ot arbre fuelli;</i>	Que nenhuma árvore depois deu folhas;
<i>Li pre et les flor[s] essecierent</i>	Os prados e as flores murcharam
<i>Et les aiges apeticierent.</i>	E os rios secaram.

Nessa altura da narrativa o texto faz um movimento imprevisto e desconcertante, ao associar, sem nenhuma explicação de tipo causal, o desaparecimento dessas jovens ao da corte do rei Pescador, de onde vinha a prosperidade do país:

<i>Ne on ne peut puis trover jor</i>	Não se pôde mais encontrar v. 99
<i>Le cort au rice Pescheour</i>	A corte do rico Pescador
<i>Qui resplendissoit le país.</i>	Que fazia a região resplender.

No entanto, por mais desconcertante e imprevista que ela possa parecer, esta associação entre as “donzelas dos poços” e a corte do rei Pescador sugere uma estrutura de funcionamento do reino muito coerente, cujo fundamento residia na complementaridade de funções entre os seus polos femininos e masculinos. E, além disso, em sua imprecisão espacial, ela sugere

ainda a existência de uma justaposição hierárquica, senão entre dois reinos, pelo menos entre dois reis. Note-se, enfim, que o texto não menciona nem o desaparecimento das jovens e nem o da corte do rei Pescador, mas apenas a impossibilidade, para os habitantes de Logres, de encontrá-los.

Será no interior deste contexto de devastação e ruína que a narrativa colocará em cena o rei Artur e seus cavaleiros: *Li per de la Table Reonde/Vi[n]rent au tans le roi Artu*; (Os pares da Távola Redonda/Vieram no tempo do rei Artur; v. 116-117). Decididos a restaurar o antigo costume das donzelas e a prosperidade do reino, eles fazem um juramento coletivo de proteger as jovens e destruir a linhagem daqueles que as violentaram. Mas, apesar de seus esforços desesperados, eles não conseguiram reencontrar os caminhos que conduziam às jovens. Em contrapartida, e em outra desconcertante virada narrativa, encontraram numa floresta mulheres belíssimas acompanhadas de guerreiros fortemente armados e, por causa delas, iniciaram um violento e sangrento conflito, que iria custar a morte de muitos cavaleiros:

<i>Maint Chevalier fisent morir.</i>	Muitos cavaleiros foram mortos.
	v. 154
<i>Por les puceles, ce m'est vis,</i>	Por causa das donzelas, me parece,
<i>Ot mainte bataille el país.</i>	Houve muitos combates na região.

O primeiro cavaleiro capturado neste conflito, por Gauvain, foi um certo *Blihos Bliheris*, o qual somos tentados a identificar, não apenas pela proximidade dos nomes, mas pelo seu conhecimento de muitas narrativas e pela habilidade para contá-las, com aquele *maistre Blihis* mencionado no início da narrativa. Em uma das inúmeras noites que mantinha cativa, por conta de suas narrativas, a corte de seus captores, ele revelaria que as mulheres e os cavaleiros encontrados na floresta

eram os descendentes das donzelas violentadas por Amangon. Depois de afirmar a impossibilidade de redimir aquele ato de violência, ele incita os cavaleiros de Artur a buscar a corte do rei Pescador, única forma de restaurar a abundância e a prosperidade do reino.

A sequência da narrativa desloca-se, então, para o tema central do conjunto de histórias criadas em torno do Graal, as visitas dos cavaleiros arturianos ao castelo do rei Pescador. Depois de mencionar, muito brevemente, o sucesso de Gauvain, o narrador dedica um longo trecho do poema a descrever a chegada de Perceval à corte de Artur e os acontecimentos ocorridos durante sua estadia no castelo do rei Pescador (v. 231-316). Sua descrição será interrompida pela observação de que o próprio personagem irá contar a sua história mais tarde, e que se deveria respeitar a unidade e a constituição da narrativa:

<i>Mais ja ne m'en orés parler,</i>	Não irão me ouvir falar mais, v. 317
<i>Car Percevaus le doit conter</i>	Pois Perceval deve contá-la
<i>Ça em avant emmi le conte.</i>	Mais adiante, durante a história.
<i>Grans vilonie est et grans honte</i>	Seria muita vilania e desrespeito
<i>De si bon conte desmembrer</i>	Desconjuntar uma história tão boa
<i>Fors ensi com il doit aler.</i>	E não seguir como se deve o seu fio.

Então, após enunciar os fatos que serão narrados por aquele personagem, o narrador passa a nomear e descrever de maneira sintética as aventuras de cada um dos “sete guardiões” mencionados no início do texto. Estas histórias corresponderiam aos sete “ramos” em que se abriria a história global do Graal. Albert Wilde Thompson acredita que toda esta passagem (v. 339-382) é uma interpolação no texto original, baseado no fato de elas não se referirem, a não ser sob a forma de

vagas alusões, a nenhuma das demais narrativas do manuscrito. Além disso, como observou o mesmo autor, os versos imediatamente seguintes ao trecho não poderiam corresponder a ele, por estarem no singular e deveriam, assim, ser lidos como uma referência às consequências de Perceval ter encontrado a corte do rei Pescador (THOMPSON: 1977, p. 75-78)⁵.

Os benefícios trazidos pelo reencontro da corte do rei Pescador serão descritos em termos que voltam a relacionar o mundo natural e o mundo social. Agora, evidentemente, no sentido inverso ao da passagem anterior:

(...) <i>les aigues qui ne couroient</i>	(...) as águas que não mais corriam
	v. 389
<i>Et les fontaines ki naissoient</i>	E as fontes que antes jorravam
<i>Mais avant et plus tariies</i>	Com força e haviam secado
<i>Couroient par les praeries;</i>	Voltaram a correr pelos campos.
<i>Lors furent li pre vert et dru,</i>	Os prados ficaram verdes e viçosos,
<i>Et li bos fuelli et vestu</i>	E os bosques cobertos de folhas.
(v. 389-394).	

Esta alegria, porém, não será duradoura. Uma nova leva de cavaleiros, estabelecida em torno do “Castelo Orgulhoso”, edificado para fazer frente ao rei Artur e sua companhia de cavaleiros, iniciará um novo ciclo de conflitos e de violência. Somente após quatro anos a guerra será concluída, com uma

⁵ São estes os versos que se conectariam com a passagem imediatamente anterior ao trecho dos “sete guardiões”: *Ceste aventure gaengna/Joie dont li puples pupla/Emprés le grant destruisement* (v. 383-385). Thomas Hinton, em um esclarecedor e instigante artigo sobre a *Elucidação*, contudo, defende uma leitura distinta: para ele, a proliferação de narrativas contraditórias ou inexistentes, nos manuscritos, seria fruto de uma estética conscientemente “centrífuga”, desenvolvida em função do caráter elusivo de seu objeto narrativo (HINTON: 2011, p. 49-53).

nova vitória dos cavaleiros da Távola Redonda e, finalmente o reino encontrará a paz, pelo menos de maneira provisória:

En grant sejour furent torné Passaram bem tranquilos v. 473
Trestout l'iver jusqu'à l'esté. Todo o inverno, até o verão.

No manuscrito de Mons, a *Elucidação* é concluída com a transferência da continuidade da narrativa para Chrétien de Troyes, através da inserção dos oito últimos versos do prólogo que acompanha o *Graal* deste poeta nos demais manuscritos:

Or conterà Cresttiens ci Agora Chrétien irá contar aqui
v. 474
L'essample que avés oï, O conto exemplar que vocês ouvi-
ram,
Dont ara bien sauve sa paine Mostrando como valeu a pena
A rimoyer le mellor conte Rimar a melhor história
Par le comandement le conte – Sob a direção do conde –
Qui soit contés en court roial. Que já foi contada em corte real:
Çou est li Contes del Greal A do Conto do Graal,
Dont li quens li balla le livre; Cujo livro lhe foi dado pelo conde.
S'orés comente il se delivre Escutem agora como ele se deso-
briga.

É interessante observar, por fim, que a atribuição do conjunto das narrativas do manuscrito a Chrétien de Troyes parece ter perdurado por muito tempo, como demonstra esta anotação colocada na folha de guarda do manuscrito de Mons:

*Le roman est du treizieme siéclé (corri-
gé en douzième). Son auteur est Chres-
tien de Troiyes. Il se nomee au pénulti-
me vers de tous l'ouvrage, et deux fois*

*dans les cinq derniers vers de la 1ere col. de la page 6. Voyez les Recherches de la France par Pasquier, liv 7, ch 3, page 605, l'édition de 1621.*⁶

A ELUCIDAÇÃO E O “SEGREDO” DO GRAAL

Sem ter a pretensão de esgotar as possibilidades de leitura oferecidas pela *Elucidação*, acredito ser possível identificar e organizar alguns de seus eixos fundamentais. Em função de seu contexto manuscrito e literário esses eixos não poderiam, naturalmente, ser vistos desligados das relações intertextuais que lhes dão sentido⁷. Aqui, privilegiaremos aquelas relativas ao *Graal* de Chrétien de Troyes, pois, ainda que ele não tenha sido sua única fonte, a *Elucidação* não poderia deixar de tê-lo como sua referência primordial, mesmo que através das ressonâncias e recriações contidas em suas sucessivas continuações.

Acredito, então, que a *Elucidação*, antes de qualquer coisa, proponha uma explicação para algo dado como inerente ao universo narrativo do Graal desde a narrativa fundadora de Chrétien de Troyes: o caráter elusivo da corte do rei Pescador. Por outro lado, na medida em que sua construção e seu desenvolvimento são estruturados pela revelação da violência primordial responsável pelo desaparecimento daquela corte,

6 “O romance é do décimo terceiro século (corrigido para décimo segundo). Seu autor é Chrétien de Troyes. Ele se nomeia no penúltimo verso da obra, e duas vezes nos cinco últimos versos da primeira coluna da página 6. Ver as *Recherches de la France*, de Pasquier, livro 7, cap. 3, p. 605, edição de 1621.”

7 Esta é, basicamente, a proposição de Maria Luisa Meneghetti, embora a ênfase de seu artigo seja colocada sobre a representação da corte arturiana em nosso prólogo (Meneghetti, 1988).

ela certamente deixa mais nítida a violência e a desordem subjacentes ao mundo em que se movimentam os protagonistas dessa busca⁸.

Neste contexto de violência e desordem, as consequências do desaparecimento das “donzelas do poço” conferem, por um efeito de ressonância, uma espécie de função regeneradora vital ao alimento conduzido pelo graal, e não apenas para o indivíduo, mas para a coletividade, sendo esta intrinsecamente ligada com o mundo natural — a esterilidade deste acarretando a ruína daquele, como vimos. Relação absolutamente coerente com as relações entre a realeza e a fecundidade, muito bem conhecidas no mundo medieval⁹: E, aqui, arrisco a hipótese, mesmo o desaparecimento das donzelas do poço, na segunda parte da Elucidação, não nos faz deixar de perceber o que talvez seja um dos lances mais originais, e talvez anacrônico, dessa narrativa: a divisão dos atributos da terceira das funções do rei “trifuncional” medieval, entre estes dois universos o social e o natural, sendo o primeiro associado ao rei e o segundo àquelas jovens¹⁰.

8 Dentre uma miríade de elementos textuais, observemos a descrição da mãe de Perceval acerca dos acontecimentos que levaram a família de Perceval a deixar suas terras de origem: *Apovri et deserité/Et essilié furent a tort/Li prodomë après la mort/Utherpendragon, qui rois fu/Et peres le bon roi Artu/Les terres furent essilliees/Et les povres genz avilliees, Si s’an foï qui foïr pot.* (Empobrecidos, deserdados/E desterrados, foram, injustamente,/ Os homens de valor depois da morte/De Utherpendragon, que era o rei/E foi o pai do bom rei Artur./As terras foram tomadas/E as pobres pessoas humilhadas./Assim que puderam fugir, fugiram (v. 442-449). (POIRION: 1994).

9 Não nos esqueçamos, aqui, das conotações sexuais da ferida do rei Pescador, resultado de um dardo lançado “entre suas ancas” (*par mi les hanches amedos*, v. 3.513).

10 Jacques Le Goff observa que embora a associação entre o rei e o resultado das colheitas tenha tendido ao enfraquecimento, embora esta jamais

E se a *Elucidação* não revela, enfim, o “segredo do graal”, caso entendamos por essa expressão a revelação da tradição mítica ou religiosa na origem deste motivo literário, ela certamente faz-nos ver, com maior acuidade, o elemento verdadeiramente importante de seu funcionamento¹¹. Afinal, mais do que identificar de maneira positiva seu significado em termo de filiação a um âmbito cultural estrito, o mais importante não seria identificar sua função regeneradora? E registrar, sobretudo, que as múltiplas interpretações suscitadas por ela constituem a natureza mesma de sua essência? O que nos faz retornar aos versos em que o narrador anuncia os prazeres da narrativa que será contada, mas adverte sobre os riscos de serem revelados os seus segredos. Não se deveria lê-los considerando, ao invés dos riscos, a *impossibilidade* de dizê-los?

<i>Pour le noble commencement,</i>	Para um nobre começo v. 1
<i>Comence .i. romans hautement</i>	Inicia solene um romance
<i>Del plus plaisant conte qui soit:</i>	Do mais agradável conto que há:
<i>C'est del Graal don't nus ne doit</i>	O do Graal, que ninguém deverá
<i>Le secret dire ne conter.</i>	O segredo dizer ou contar.

REFERÊNCIAS

- BARBER, R. The Search for Sources: The Case of the Grail. In: LACY, N. J. *A History of Arthurian Scholarship*. Cambridge: D.S. Brewer, 2006, pp. 19-36.
- BRUCKNER, M. T. *Chrétien de Troyes Continued: a study of the*

tenha deixado de ser referenciada como atributo da realeza (LE GOFF e SCHMITT: p. 401-402).

11 As supostas origens do tema do graal suscitaram as mais diversas hipóteses, o que não deixa de ser uma demonstração de sua polissemia potencial. Sobre essa questão ver: (BARBER: 2006).

- Conte du Graal *and its Verse Continuations*. Nova York: Oxford Press, 2009.
- HINTON, T. New beginnings and false dawns: a reappraisal of the Elucidation prologue to the Conte del Graal cycle. *Medium Aevum*, vol. 80, n. 1, 2011, p. 41-55.
- LE GOFF, J. Rei. In: LE GOFF, J. & SCHMITT, J.-C. *Dicionário Temático do Ocidente Medieval*. Trad. Hilário Franco Júnior (coord.). Bauru: EDUSC; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2002, pp. 395-414.
- MENEGHETTI, M L. Signification et fonction réceptionnelle de l'*Elucidation* du *Perceval*. In: LACY, N. J. Lacy; KELLY, D. & BUSBY, K. (eds.). *The Legacy of Chrétien de Troyes*. Amsterdam: Rodopi, 1988, pp. 55-69.
- POIRION, D. *Chrétien de Troyes – Oeuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1994.
- POTVIN, C. *Perceval, le Gallois ou Le conte du Graal - publié d'après les manuscrits originaux*. Genebra: Slatkine, 1977.
- THOMPSON, A. W. (ed.). *The Elucidation. A prologue to the Conte du Graal*. Nova York: Publications of the Institute of French Studies, 1931; Genebra-Paris: Slatkine, 1982.

CAPÍTULO 18

***Locus quo sancta membra quiescunt:* presença e experiência devocional na igreja de São Martinho de Tours (séculos V-VI)**

Tomás de Almeida Pessoa

Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em História
Universidade Federal Fluminense
tomaspessoa2019@gmail.com

INTRODUÇÃO¹

Durante os três primeiros séculos da Era cristã, o mártir era o modelo de perfeição humana para o cristão. Essa palavra significava “testemunha” em grego e no Novo Testamento referia-se aos que haviam testemunhado os feitos e sofrimento de Jesus na cruz, assim como sua ressurreição. Porém, no século II d.C., a palavra começou a designar aquele que estava

1 Abreviaturas: At (Atos dos Apóstolos), Mc (Evangelho de Marcos), Mt (Evangelho de Mateus), Lc (Evangelho de Lucas), Jo (Evangelho de João), 1 Jo (1ª Carta de João), VM (Sobre os Milagres do Bispo Martinho).

preparado para morrer por sua fé. Ao fazer isso, o mártir se libertaria do mundo para Deus e encontraria a plenitude da liberdade em sua morte porque seu sacrifício significaria a possibilidade de vitória do homem sobre a morte (MARKUS: 1997, p. 101). Graças a essa proximidade excepcional a Deus, o mártir, cheio de humildade pela sua própria morte humana, poderia transpor o precipício entre o divino e o humano de maneira que não era possível aos anjos e aos outros seres não-humanos (BROWN: 1981, p. 60-61).

A partir da conversão de Constantino no século IV, as perseguições aos cristãos no Império romano terminaram e, portanto, as possibilidades de novos mártires reduziram-se. Suas prerrogativas passaram pouco a pouco aos santos que englobavam, no contexto da Antiguidade tardia, além dos mártires, os chamados confessores, ou seja, bispos e monges. Eles seriam semelhantes aos mártires na sua constância ao seguir a fé cristã e, apesar de não terem sido martirizados, teriam ‘confessado’ sua fé passando por diversas provações durante a vida (BROWN: 1981, p. 80; FREITAS: 2000, p. 147). Isso significa que aumentavam as possibilidades de uma proximidade não somente pela humanidade dos mártires, mas também a partir da proximidade espacial e/ou temporal dos fiéis com personagens importantes para as comunidades locais e suas regiões circundantes que, conseqüentemente, eram percebidos como ainda mais próximos.

Neste caso, o corpo do santo (inteiro ou em partes, como no caso das relíquias) era muito importante para os fiéis porque representava a proximidade espacial. Ele era visto como detentor privilegiado da *virtus*, uma energia miraculosa proveniente de Deus que transbordaria do corpo, mesmo depois de sua morte, e poderia ser transmitida pelo contato. Como uma série de círculos concêntricos, quanto mais próximo do corpo, maior seria a quantidade dessa energia e maior seriam

as probabilidades de milagres. De fato, os últimos são fundamentais para nossa análise e, portanto, indicamos que adotamos neste trabalho a abordagem antropológica, ou seja, nos concentramos nos significados que os milagres possuíam na época estudada e não na sua veracidade, contrariamente a outras perspectivas² ou seja, não nos concentramos na veracidade dos milagres e sim nos significados que eles possuíam na época estudada (VAN DAM: 1993, p. 82-86). Dessa maneira, o milagre era uma consequência da presença do santo junto aos fiéis e realizada pelo seu corpo, assim como pela liturgia, mosaicos e inscrições na igreja, como estudaremos mais abaixo.

Tendo feito essas considerações iniciais, indicamos que neste artigo pretendemos abordar a questão da presença do santo e a experiência devocional dos fiéis a partir de um caso específico: o do culto na igreja de São Martinho de Tours nos séculos V e VI. Ele é excepcional pelas informações das fontes que chegaram até os dias atuais e nos permitem traçar as linhas gerais do percurso dos fiéis dentro da igreja e suas reações à presença do santo e aos seus milagres. Primeiramente, no entanto, abordaremos o contexto histórico desse culto e como podemos reconstituir o percurso.

MARTINHO, PERPÉTUO E GREGÓRIO DE TOURS

Martinho foi bispo de Tours na segunda metade do século IV e, ainda durante sua vida, Sulpício Severo, aristocrata

2 A abordagem psicológica trata as doenças e curas como psicológicas e retrata as pessoas como incapazes de lidar com sua época e vida. A biológica concentra-se somente nos aspectos biomédicos tomando como referência a ciência médica atual e deprecia os contextos social e cultural (VAN DAM: 1993, p. 82-83).

galo-romano e seu discípulo, escreveu a denominada “*Vida de São Martinho*”. Esse texto garantiu uma grande fama para Martinho nos séculos posteriores e difundiu sua imagem como o apóstolo da Gália. Após sua morte em 397, ele foi enterrado em uma tumba modesta fora da muralha de Tours, no entanto, o pleno desenvolvimento de seu culto na cidade ocorreu somente com a ascensão ao episcopado do bispo Perpétuo em 458/459 (FREITAS: 2014, p. 93-104).

Ressaltamos principalmente duas ações de Perpétuo. Primeiramente, ele ordenou a edificação da igreja de São Martinho e estabeleceu que nove das quinze festas de seu calendário litúrgico ocorressem neste recinto, assegurando assim sua importância no cotidiano dos habitantes da cidade. Além disso, o bispo enviou o texto de Sulpício Severo e um escrito com relatos de uma série de milagres mais recentes que haviam ocorrido na tumba do santo ao poeta Paulino de Perigueux e pediu para que ele os versificasse. O resultado do trabalho de Paulino foi a composição em seis livros de uma nova “*Vida de São Martinho*”, sendo o último volume dedicado aos milagres recentes que também demonstravam o apoio de Martinho ao próprio Perpétuo (VAN DAM: 1993, p. 19; FREITAS: 2014, p. 105-109)³.

Cerca de 100 anos após o episcopado de Perpétuo, um de seus sucessores promoveu ações para destacar o culto de São Martinho: Gregório de Tours (538-594)⁴. Assim como Perpétuo havia feito, Gregório pediu o auxílio de seu amigo,

3 Em certa ocasião, por exemplo, Perpétuo colocou dentro de um vaso de óleo a poeira que estava em contato com a tumba e, graças ao poder de São Martinho, o líquido transbordou e encheu toda a Igreja com o aroma de flores do paraíso (PIETRI: 1983, p. 528).

4 Para mais sobre Gregório ver: HEINZELMANN: 2001. Os seus quatro livros de milagres sobre São Martinho são traduzidos na obra VAN DAM: 1993 e analisados em SHAW: 2016.

Venâncio Fortunato, para uma nova reescritura da “*Vida de São Martinho*”. Diferentemente de seu antecessor, contudo, foi o próprio Gregório que descreveu em quatro livros os milagres que teriam ocorrido principalmente durante as festas de verão e inverno dedicadas ao patrono de Tours (11 de novembro e 4 de julho). A igreja de Perpétuo não mudou substancialmente até a época de Gregório e, portanto, a partir de seus escritos podemos saber mais sobre ela e os fiéis que a visitavam.

Gregório recolhia os testemunhos daqueles que haviam sido beneficiados pelos milagres ou daqueles que os haviam presenciado nos outros fiéis, como os chamados “porteiros” (*custodes*), aqueles que cuidavam da entrada e saída do edifício da igreja de São Martinho (VM 3, 45; VM 4, 24). Com relação a esses e aos demais personagens com quem conversava, ele talvez seguisse uma espécie de questionário que continha perguntas acerca da identidade do visitante (nome, atividade profissional, cidade de onde vinha) e o motivo de sua peregrinação (circunstâncias, data dos milagres e as práticas que levaram a ele) (PIETRI: 1983, p. 546-549).

Juntamente aos escritos de Gregório, existem outros dois elementos que nos ajudam a analisar a experiência dos fiéis dentro da igreja: mosaicos e inscrições⁵. Apesar de todos os danos provocados à igreja de São Martinho ao longo dos séculos, os mosaicos do século V constituíram o primeiro ciclo hagiográfico ocidental do qual se possui referências nas fontes atuais. Assim sendo, eles estabeleceram provavelmente uma tradição iconográfica martiniana influenciando representações posteriores e é possível, por intermédio de outras imagens específicas de São Martinho, nos aproximar de alguns dos

5 Podemos supor a existência de mosaicos na igreja de São Martinho desta época graças às escavações arqueológicas em que seus vestígios foram encontrados. Ver MOTTEAU: 2007, p. 97.

mosaicos do século V. Nesse caso, ressaltamos a atual igreja de São Apolinário Novo em Ravena, construída no período do reino ostrogodo, porém, dedicada a São Martinho após a conquista bizantina da Península itálica na década de 550, quando seus mosaicos atuais foram criados. Isso faz com que as probabilidades de que eles tenham sido influenciados por aqueles da igreja de Perpétuo aumentem e possamos utilizá-los para aproximarmos dos mosaicos do século V (SAUVEL: 1956, p. 153-179; DELIYANNIS: 2012, p. 167-168).

No que se refere às inscrições, possuímos referências a uma série de versos gravados nas paredes da Igreja, compostos por diversos poetas da época a pedido do bispo Perpétuo e associados aos mosaicos. Possuímos informações sobre eles devido ao fato de estarem registradas nos chamados *Martinelli*, uma série de manuscritos franco-alemães dos quais os mais antigos são datados do século IX (FREITAS: 2000, p. 73-75). Apesar de serem de data posterior, as referências espaciais das próprias inscrições e o achado arqueológico de parte de uma delas datado da igreja de Perpétuo, fazem com que seja provável que fossem aquelas do século V e VI (VAN DAM: 1993, p. 308-310). Além disso, essas inscrições podem ser enquadradas na situação “didática, parenética ou augural”. Isso quer dizer que tanto aquele que “fala” nas inscrições quanto aquele que as lê ou ouve estão “fora” das representações. As inscrições exortam o fiel para glorificar São Martinho junto a ele, como se os dois fossem devotos presentes na Igreja do santo naquele momento. Assim, em vez de estarem separados, as inscrições destinadas a serem lidas por uma minoria e os mosaicos pela população iletrada, parece-nos que os dois elementos eram articulados (LIVERANI: 2016, p. 1393-1405). No momento das festas, provavelmente existia alguém que as lia em voz alta, de maneira que os mosaicos e as inscrições associados a eles criassem uma atmosfera única.

Finalmente, os *Martinelli* nos informam também sobre o grande número de janelas (72) e colunas (120) da Igreja e podemos inferir como a luz seria destacada dentro do edifício, principalmente no local da tumba. Isto é importante porque desde muito cedo na tradição cristã o divino foi associado à luminosidade e, seguindo esta tradição⁶, luz e santidade aparecem também frequentemente associadas na obra de Gregório de Tours. Martinho era considerado por ele como o ponto de partida da história da Gália cristã e, conseqüentemente, era chamado de “Nossa Luz” (FREITAS: 2014, p. 91-92). A luz resplandecente e a presença de Martinho seriam diretamente associadas.

PRESENÇA E EXPERIÊNCIA

As inscrições da entrada da igreja de São Martinho preparam o crente para sua visita. Nesse caso ressaltamos uma das inscrições em que é mencionada a torre que se estendia a partir da tumba através do teto do edifício e que os fiéis podiam observar logo antes de entrar na igreja:

Ao entrar, eleva seus olhos aos céus/Uma grande fé reconhece as entradas sublimes!/Sê humilde na sua consciência, mas segue em esperança aquele que chama/Martinho abre a porta que você venera!/Esta torre é proteção para os tímidos e obstáculos para os orgulhosos/

⁶ Ver, por exemplo, as passagens bíblicas em Jo 8:12 e 1 Jo 1:5 em que Deus é identificado com a luz.

Excluindo os arrogantes e defendendo os dóceis de coração! (grifos meus).⁷

Destacamos a presença de verbos no presente do indicativo (reconhece; abre; é), a segunda pessoa do singular do imperativo futuro (sê; eleva; segue), participípios presentes (excluindo; defendendo; “ao entrar”) e mesmo o pronome demonstrativo (esta). Todos estes elementos aproximam-se dos fiéis ao estabelecer um diálogo e destacar as suas experiências presentes durante a entrada na igreja, como a referência a um elemento que eles podem ver.

As inscrições seguintes relembram os fiéis de episódios do Novo Testamento. A primeira exalta a caridade ao destacar o episódio bíblico do Tostão da Viúva em que uma viúva pobre doa o pouco que possui (Mc 12: 41-44; Lc 21:1-4). A segunda exalta o milagre de salvação de Pedro do afogamento e a terceira evoca a imagem do cenáculo no Monte Sião onde o Espírito Santo desceu, no dia de Pentecostes, sobre os apóstolos (Mt 14: 22-31; At 2:1-31).

Com relação à primeira inscrição, como mencionamos acima, podemos utilizar os mosaicos da igreja de São Apolinário Novo para nos aproximar dos mosaicos da igreja de São Martinho. O Tostão da Viúva é um episódio muito raramente representado nas imagens dessa época e, portanto, pode ter sido de alguma maneira uma influência dos mosaicos da igreja de São Martinho sobre a nova decoração da igreja de São Apolinário Novo⁸.

7 As traduções das inscrições neste artigo são baseadas nas traduções de Pietri (1983, p. 804-811) e Van Dam, (1993, p. 312-316) com algumas modificações e marcações nossas. Para as inscrições originais completas ver a obra supracitada de Pietri.

8 Para visualizar o mosaico do Tostão da Viúva da igreja de São Apolinário Novo: PESSOA: 2019, p. 141.

Após a primeira parte do percurso ligada ao Novo Testamento, os fiéis presenciam os mosaicos e inscrições ligados a São Martinho. Uma delas chama a atenção para os milagres:

[...] Se tu duvidas, compreende os milagres apreendidos pelos (teus) olhos/E por meio dos quais o verdadeiro salvador honra o mérito do (seu) servo/Tu te aproximas dos seus restos (como uma) dentre tantas outras mil testemunhas/Enquanto vês com empenho o que deve ser narrado e repetes o que viu/O que quer que foi descrito na página das Escrituras/(Martinho) restaura a partir do Deus renovador: muitos se rejubilam pela dádiva [...] Toda a cura rejubila pelos milagres dos apóstolos (grifos meus).

Ao utilizar a segunda pessoa do singular e fazer a referência aos apóstolos conectando o passado nas Escrituras e o presente na Igreja, a inscrição salienta o fato de que Martinho, apóstolo da Gália como é referido na *Vida de São Martinho* de Sulpício Severo, presentifica os milagres experienciados no passado. Consequentemente uma imagem de um milagre proveniente deste escrito provavelmente estaria próxima a esta inscrição e algum(ns) dos seus episódios também seriam narrados. Com relação à representação pictórica de São Martinho, a igreja de São Apolinário Novo mais uma vez pode ser citada. A procissão de santos nos mosaicos nos oferece a representação mais antiga que se conhece de Martinho e, considerando todo o contexto citado acima, é possível que tenha sido influenciada pelos mosaicos da igreja de São Martinho em Tours⁹.

9 Para visualizar o mosaico de São Martinho liderando a procissão de santos da igreja de São Apolinário Novo, PESSOA: 2019, p. 143.

Seguindo no percurso, os fiéis chegam finalmente ao clímax de todo o itinerário percorrido dentro da Igreja: a tumba de São Martinho. A inscrição presente em um dos lados ressalta mais uma vez a presença de Martinho de maneira enfática: “Aqui está enterrado o bispo Martinho de santa memória cuja alma está na mão de Deus. No entanto, aqui, ele está inteiramente presente, manifestando-se para todos pela benevolência de seus milagres” (grifos meus). Neste caso, os advérbios de lugar, o verbo no presente do indicativo e a confirmação da completude de sua presença demonstram a importância do corpo do santo para os fiéis.

Gregório narra a maioria dos milagres neste local e eles são, na grande parte dos casos, associados às curas da paralisia (mão(s) e/ou pé(s) ou de todo corpo) e/ou da cegueira e/ou da mudez¹⁰. Além da prece, elas poderiam ocorrer também a partir de elementos que haviam entrado em contato com aquele espaço considerado maravilhoso. O mais comum entre eles era a poeira da tumba que poderia ser misturada com água ou vinho e tomada pelo fiel (VM 2, 1-2, 52; VM 3, 12, 43). Outros elementos citados são o óleo que extravasaria da tumba, a água que havia sido usada para limpá-la ou a cortina que a cobria (VM 3, 24, 34; VM 4, 43). Isso nos demonstra a importância da energia que os fiéis acreditavam emanar da tumba e que seria propagada para tudo que a tocasse, inclusive para as relíquias levadas para outras cidades (VM 2, 36; VM 3, 17).

Diante desses milagres, também é possível considerar algumas reações das pessoas¹¹. Normalmente, Gregório os descreve demonstrando admiração, respeito, medo, gratidão

10 Entre os 167 capítulos dos quatro livros, existem por volta 120 milagres de cura, entre os quais aproximadamente 100 são associados às paralisias e/ou à cegueira e/ou à mudez.

11 Neste artigo, ressaltamos os comportamentos respeitosos dos fiéis destacados por Gregório na igreja de São Martinho, entretanto, podemos

ou uma junção de um ou mais destes elementos (VM 1, 12; VM 2, 32, 35; VM 3, 19; VM 4, 46). No caso daqueles tocados pelos milagres, muitos entre eles agradeciam fazendo preces a São Martinho, porém, existia a possibilidade que pudessem também agradecer tornando-se clérigos, assim como senhores poderiam agradecer a cura de seus escravos oferecendo-os para servir à igreja de São Martinho (VM 1, 26; VM 2, 4, 9, 33; VM 2, 15; VM 3, 15, 28). Por fim, podemos observar a existência dos denominados possessos. Eles são apresentados como detentores de um comportamento feroz e tempestuoso com espasmos, gritos e/ou violência contra aqueles ao seu redor ou a si mesmos, assim como pela ação de coçar o corpo agressivamente e/ou insultar São Martinho. Após uma confrontação com São Martinho, normalmente próxima da tumba ou da entrada da Igreja, o possesso volta ao normal e agradece ao santo após uma ação dramática como cair ao chão, debater-se e/ou cuspir sangue, o que simbolizaria a expulsão do demônio (VM 1, 26, 38; VM 2, 18, 25 37, 53; VM 4, 24, 38).

Obviamente estas considerações não pretendem ser representativas de todos os fiéis que visitavam a Igreja e de todas as situações que poderiam lá ocorrer. Aqui nos concentramos nas curas, nos possessos e nas pessoas que serviram a igreja de São Martinho devido a um milagre a seu favor e, considerando as referências numerosas a esses acontecimentos, podemos supor que eles não seriam raros. É provável que os habitantes de Tours, muitos dos quais frequentavam a igreja desde crianças, os tivessem presenciado ou ouvido sobre eles, ainda mais ao constatarmos as ações espetaculosas dos possessos dentro e fora da Igreja (VAN DAM: 1985, p. 231). No caso daqueles agraciados pelos milagres que permaneceram na Igreja, a

observar também nos seus escritos momentos de desrespeito e irreverência. Ver PESSOA: 2019, p. 159-164.

proximidade espacial aos fiéis da cidade fazia com que fosse possível que eles mesmos também os tivessem contado sobre suas experiências e o porquê de terem começado a servir a Igreja. Sendo assim, considerando que os escritos seriam utilizados no culto local, mesmo que Gregório tivesse criado alguma situação ou detalhe(s) relativos a estes eventos com fins evangelizadores, ela seria verossímil pois os fiéis conheceriam outro(s) caso(s) similar(es).

CONCLUSÃO

Como tentamos elucidar acima, o percurso da igreja de São Martinho proporcionava uma experiência emocional extraordinária. Quando eram lidas as inscrições e a “*Vida de São Martinho*” em um espaço em que seu corpo estava rodeado de imagens de seus milagres anteriores e com luz estonteante, além de outros elementos como o odor suave¹², era como se os milagres estivessem ocorrendo naquele mesmo momento para os fiéis e, portanto, havia uma maior probabilidade de que eles mesmos pudessem ser beneficiados. É por esse motivo que a escritura de relatos de milagres recentes de Martinho por Paulino de Perigueux (séc. V) e de Gregório (séc. VI) foram tão importantes nos seus respectivos contextos. Eles demonstravam que Martinho não só realizara milagres durante sua vida como destacavam os escritos de Sulpício Severo, mas também após sua morte, o apóstolo da Gália ainda era uma ponte com

12 Existiam também elementos dos quais não possuímos muitas informações como os odores agradáveis e os sabores deliciosos. Por exemplo, quando perguntada sobre o odor que sentia dentro da Igreja, uma menina muda respondeu com suas primeiras palavras: “A fragrância é agradável”. Quando ela bebeu a água das fontes que existiam na Igreja disse: “O sabor é maravilhoso” (VM 2, 38).

os tempos apostólicos e, principalmente, com Deus. Sendo assim, os milagres ocorridos naquela época não estariam distantes porque Martinho seria a conexão tempo-espacial crucial entre os dois períodos. Assim sendo, para os fiéis, a igreja de São Martinho seria o elo fundamental entre passado/presente e céu/terra.

REFERÊNCIAS

- BROWN, P. *The cult of the saints: its rise and function in latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1981.
- DELIYANNIS, D. “Ravenna, Saint-Martin and the battle of Vouillé” In: MATHISEN, R.; SHANZER, D. *The Battle of Vouillé 507 ce: Where France began*. Boston/Berlin: Walter de Gruyter Inc., 2012, p. 167-180.
- FREITAS, E. *Martinho de Tours, o apóstolo da Gália. monaquismo e Evangelização na Vita Martini de Sulpício Severo*. Dissertação (Mestrado), Niterói: UFF, 2000.
- FREITAS, E. *Gregório de Tours e a sociedade cristã na Gália dos séculos V e VI*. Niterói: Eduff, 2014.
- HEINZELMANN, M. *Gregory of Tours: history and society in the sixth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- LIVERANI, P. Il monumento e la voce. In: *XVI CONGRESSUIS INTERNATIONALIS ARCHAEOLOGIAE CHRISTIANAE. Costantino e I Costantinidi. L’Innovazione Costantiniana, le sue radici e i suoi sviluppi*. Pars II. Roma: Pontificio Istituto di Archaeologia Archeologia Cristiana, 2016, p. 1393-1405.
- MOTTEAU, J. “La fabrication des mosaïques pour la basilique de Perpet” In: GALINIÉ, H. (dir.) *Tours Antique et Médiéval: lieux de vie, temps de la ville*. Tours: FERACF, 2007, p. 97.
- PESSOA, T. *Materialidade e poder: a família de Gregório de Tours e o culto de São Martinho*. Dissertação (Mestrado), Niterói: UFF, 2019.

- PIETRI, L. *La ville de Tours du IVe au VIe siècle. Naissance d'une cité chrétienne*. Rome: École française de Rome, 1983.
- SAUVEL, T. Les miracles de Saint Martin. Recherches sur les peintures murales de Tours au Ve au VIe siècles. *Bulletin Monumental*, n°3, p. 153-179, 1956.
- SHAW, R. "Chronology, composition and authorial conception in the *Miracula*" In: MURRAY, A. *A Companion to Gregory of Tours*. Leiden: Brill, 2016, p.102-140.
- VAN DAM, R. *Leadership and community in late antique Gaul*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- VAN DAM, R. *Saints and their miracles in late antique Gaul*. Princeton: Princeton Univ. Press, 1993.

DOWNLOAD DISPONÍVEL:

huciteceditora.com.br



ISBN: 978-65-86039-57-3

