

Revista Ágora

ISSN 1980-0096

FICHA TÉCNICA

Editores

Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman (Universidade Federal do Espírito Santo), Brasil

Prof. Dr. Pedro Ernesto Fagundes (Universidade Federal do Espírito Santo), Brasil

Conselho Consultivo

Antonio Carlos Amador Gil (Universidade Federal do Espírito Santo, Brasil)

Cleonara Maria Schwartz (Universidade Federal do Espírito Santo)

Erivan Cassiano Karvat (Universidade Estadual de Ponta Grossa, Brasil)

Estevão Chaves de Rezende Martins (Universidade de Brasília, Brasil)

Leila Rodrigues da Silva (Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)

Luis Fernando Beneduzi (Universidade Ca' Foscari de Veneza, Itália)

Luiz Geraldo Santos da Silva (Universidade Federal do Paraná, Brasil)

Marcos Pereira Magalhães (Museu Paraense Emílio Goeldi, Brasil)

Simonne Teixeira (Universidade Estadual do Norte Fluminense, Brasil)

Vanessa Ribeiro Simon Cavalcanti (Universidade Católica do Salvador, Brasil)

Editoração, revisão técnica e capa

João Carlos Furlani

Revisão

Os autores

Realização

Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica

Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo

Imagem da capa

"O grito", óleo sobre tela, 1893, de Edvard Munch. Museu Nacional de Arte, Arquitectura e Design, Oslo, Noruega.

Contato

Av. Fernando Ferrari 514, IC-3,
Segundo andar/CCHN - *Campus* de Goiabeiras
Vitória, ES, CEP: 29075-910
Telefone: 55 27 4009-2507
E-mail: revistaagoraufes@gmail.com

Objetivo

Uma das maiores dificuldades enfrentadas por discentes e docentes no âmbito dos programas de pós-graduação no Brasil é, seguramente, divulgar os resultados parciais e/ou finais obtidos com a execução dos projetos de pesquisa. Diante de uma situação como essa, é imprescindível a adoção de iniciativas no sentido de permitir que os trabalhos acadêmicos sejam compartilhados com a comunidade científica e com a sociedade em geral.

Por essa razão, propomos a criação da *Revista Ágora*, veículo eletrônico de periodicidade semestral voltado para a divulgação, sob a forma de artigo científico, do produto das pesquisas desenvolvidas por alunos e professores dos Programas de Pós-Graduação. A principal finalidade do periódico é constituir um espaço virtual de debate, de discussão que resulte em ideias originais e iniciativas transformadoras, como outrora se dava entre os gregos, os patriarcas do pensamento ocidental e precursores do conhecimento histórico. E é com esse espírito que convidamos a todos a acessar e contribuir com a manutenção da revista.

Além de artigos, *Ágora* acolhe o envio de resenhas, entrevistas, traduções e documentos historiográficos. Sua periodicidade é semestral e ela recebe colaborações em fluxo contínuo. O acesso ao conteúdo de *Ágora* é gratuito.

Ficha catalográfica

Revista Ágora. Vitória: Núcleo de Pesquisa e Informação Histórica/
Programa de Pós-Graduação em História, número 25, junho, 2017.
146p.

Semestral
ISSN 1980-0096

1. História - Periódicos

CDU 93/99

- 6 Apresentação
Sergio Alberto Feldman

Artigos

- 7 O novo Império Egípcio em contexto: considerações sobre uma unidade teopolítica (1550-1075 a.C.)
Keidy Narely Costa Matias
- 22 Ambrósio e a reordenação do espaço urbano milanês no século IV
Larissa Rodrigues Sathler Dias
- 42 Filoctetes: crítica inter-ética da ação política
Vitor M. Costa
- 60 Memória e história a serviço da educação judaica ashkenazi na Idade Média (séc. XI-XII)
Karla Constancio de Souza
- 78 A última sodomia imperfeita: uma história das mulheres nefandas na América portuguesa à luz do processo inquisitorial de Feliciano de Lira Barros (1763-1764)
Ronaldo Manoel Silva
- 98 A educação feminina no Espírito Santo do século XIX
Ludmila Noeme Santos Portela
- 109 O processo de modernização da vida social e os aspectos teóricos da memória
Deyse Cortes Pereira
- 123 Um olhar para os deslocamentos: Michel Foucault e a história dos espaços na arqueogenealogia
Gabriel José Pochapski

Resenha

- 142 Um panorama da história dos direitos humanos: uma construção necessária
HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 288 p.
Anny Barcelos Mazioli

Artigos

Apresentação

Vivemos num momento tenso para os historiadores. Há tendências na sociedade que pretendem retirar o ensino de História do currículo do ensino médio e esterilizar o pensamento crítico, tornando os educandos em seres cada vez menos políticos e cidadãos mais produtivos, numa linha de produção que lembra muito bem um dos filmes de Charlie Chaplin denominado *Tempos Modernos*.

A História conseguirá superar este trauma e seguirá sua senda de semeadora do saber crítico, da diversidade e da polêmica, e formadora do pensamento humanista e respeitoso da convivência entre as diferenças.

Esta hora é a hora do “grito”, da reação, da postura militante na defesa da democracia, da escola e da universidade pública gratuita e imbuída da missão social de distribuir o saber na sociedade, integrando os marginalizados e excluídos, nas benesses desta mesma democracia.

Os editores da *Revista Ágora* dedicam esta edição à defesa da História, do pensamento liberto da ameaça do fundamentalismo, da luta contra o sucateamento da universidade pública de qualidade, inovadora, criadora e motivadora da reflexão, ou das reflexões, do debate e da polêmica. O PPGHIS, nosso programa de História Social das Relações Políticas, investe na formação de mestrandos e doutorandos de História no intuito de fortalecer esta reflexão e incentivar os usos da História na formação do pensamento e na ampliação dos debates.

O nosso grito é simbolicamente refletido na obra de Munch, denominada *O grito*, que cria uma representação de nossa reação na defesa da qualidade e da liberdade da pesquisa histórica e a não criação de grilhões e mordças que impeçam a construção de escolas e cursos superiores que estimulem não apenas a tecnologia, mas também o criticismo social.

Sergio Alberto Feldman
Pedro Ernesto Fagundes
Editores.

O NOVO IMPÉRIO EGÍPCIO EM CONTEXTO: CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA UNIDADE TEOPOLÍTICA (1550-1075 A.C.)*

Keidy Narelly Costa Matias**

Resumo: Trata-se de um texto que apresenta aquilo que tradicionalmente ficou conhecido como Novo Império egípcio. O Novo Império demarca o último grande período do Egito faraônico, iniciando-se com a expulsão dos hicsos e com o retorno à centralidade do Estado, ideal caro aos egípcios. Apresentamos as vicissitudes deste período, caracterizadas ainda pela ascensão de Akhenaton e do culto ao deus Áton e pelo período de relativa estabilidade durante o governo do faraó Ramessés II, cenário propício à instauração de uma grande política de construção. Discutimos como o clero do deus Âmon permeou todo este período, colocando-se como uma das hipóteses para o esfacelamento da XX Dinastia (1187-1075 a.C.) e pelo retorno à descentralização estatal.

Palavras-chave: Novo Império; Clero de Âmon; Centralização e descentralização estatal.

Abstract: This article presents the period known as New Kingdom of Egypt. The New Empire marks the last great period of the Pharaonic Egypt, beginning with the expulsion of the Hyksos and the return to centrality of the state, dear ideal to the Egyptians. We present the events of this period, characterized also by the rise of Akhenaten and the cult of the god Aton and the period of relative stability during the reign of Pharaoh Rameses II, favorable setting to the establishment of a large construction policy. We discussed how the priesthood of the god Amun has pervaded this entire period, putting up as a hypothesis for the collapse of the Twentieth Dynasty (1187-1075 BC) and the return to a decentralization of the state.

Keywords: New Empire; Priesthood of Amun; Centralization and decentralization of the state.

7

Submetido em: 22/01/2017

Aceito em: 14/03/2017

¹ O conceito de *teopolítica* foi emprestado de Jan Assmann (1989, p. 56).

² Mestre em História e Espaços pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN); integrante do Núcleo de Estudo de História Antiga da UFRN (MAAT) e da Cátedra UNESCO-ARCHAI, da Universidade de Brasília (UnB). Este texto é resultado da dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História (PPGH) da UFRN, intitulada "Cartografias do além: o mundo dos vivos e o universo dos mortos no Antigo Egito", que contou com uma bolsa de pesquisa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) durante sua elaboração. E-mail: keidylmatias@gmail.com.

As vicissitudes caracterizantes do Novo Império legaram à egiptologia um profícuo material sobre os mais variados aspectos da sociedade egípcia. Este período que engloba três dinastias é, talvez, o mais conhecido de todo o Egito faraônico, trazendo consigo alguns dos mais polêmicos acontecimentos, mas também uma grande percepção dos poderes religiosos em sua dimensão divina e suas consequências na sociedade, bem como grandes representantes dos poderes dos soberanos e de suas atuações no firme propósito de garantir o triunfo do equilíbrio cósmico sobre as forças do caos. Tratando da ideia de *continuidade* que, amiúde, caracteriza a civilização egípcia antiga, Erik Hornung (2000, p. 27-28) pontua que “a consideração extraordinariamente boa de suas origens e desenvolvimento quase ininterrupto de dois mil anos de influências exteriores fazem da cultura superior egípcia um paradigma sem precedentes na história da humanidade”. Esta continuidade não foi um impeditivo à ocorrência daquilo que Jan Assmann (1995, p. 52) denomina de “fenômenos diferentes” que contribuíram à particularidade do Novo Império.

“O Novo Império se inicia com as guerras de libertação contra os hicsos, cuja tomada de poder no Egito havia posto fim ao Médio Império” (ASSMANN, 1995, p. 49). Este é o marco que se constitui tradicionalmente nas mais variadas narrativas sobre o início do Novo Império, sendo, portanto, aquele que também preferimos. A expulsão dos hicsos representa em grande medida o protótipo de retomada de poder pelos egípcios; esta reunificação encontrou no faraó Amósis (1550-1525) o seu primeiro líder, embora este processo tenha se desencadeado até a consolidação total no decorrer dos governos que sucederam este faraó.

Os hicsos eram ligados ao Mediterrâneo oriental através do comércio e da diplomacia. Além disto, [conectados] ao sul e à costa da Palestina e do Chipre; também tiveram ligações com a talassocracia minoica em Creta, como evidenciado por uma tampa de alabastro inscrita com o nome do poderoso hicsos Khayan, encontrado no palácio de Cnossos (BIETAK, 2005, p. 58).

A invasão dos hicsos é caracterizada por Sergio Donadoni (2001, p. 205) como “uma situação completamente nova” na história egípcia, sendo “muito melhor conhecida por meio de fontes tardias (Manethon, citado por Flávio Josefo) que por outros textos egípcios contemporâneos ao momento na qual aconteceu”. Este acontecimento não foi apenas uma invasão, mas sobremaneira um episódio “humilhante” que “havia ficado preso à memória coletiva” dos egípcios. Disto se depreende que a expulsão dos hicsos carregava consigo uma simbologia de extrema importância.

Além das consequências simbólicas, a reunificação do país por meio da expulsão dos hicsos influenciou profundamente na projeção nacional da cidade de Tebas. Kamósis, irmão do futuro faraó Amósis, inicialmente “governador de Tebas [...]”,

exercia sua influência ao longo do Vale do Nilo desde a primeira catarata, em Assuã, até a província de Hermópolis, no Médio Egito, uma extensão de uns 500 quilômetros, com Tebas praticamente como centro” (ALLUÉ, 2011, p. 301). O egiptólogo espanhol José Manuel Galán Allué (2011) realça que Tebas já havia sido uma cidade importante, especialmente na XI Dinastia, mas a expulsão dos hicsos foi o acontecimento primordial no sentido de catapultar Tebas a um patamar inédito. Que se pese o fato de que os egípcios não tinham problemas em receber povos estrangeiros, desde que se moldassem ao seu *modus vivendi*; era também disto que resultava o problema oriundo da dominação hicsa, de acordo com Donadoni (2001), posto que esses povos não viviam à moda egípcia.

A experiência da reunificação recebeu contornos cada vez mais importantes na medida em que foi associada a uma ideia que os egípcios apreciavam bastante: o eterno retorno. A guerra contra os hicsos “determinou a semântica fundacional do novo regime, da mesma maneira que as experiências do Primeiro Período de Transição¹ haviam determinado a semântica do Médio Império. Com efeito, a rememoração retrospectiva deste havia transformado as experiências da dita fase intermédia em conteúdo de uma fórmula, a do caos interno provocado pela ausência de Ma’at” (ASSMANN, 1995, p. 48).

“A experiência das guerras de libertação se projetou na memória do Novo Império sob a fórmula da ‘ameaça exterior’. Deste modo, frente ao Médio Império, que esteve sempre sob o signo da política interior, o Novo Império estava sob [o signo] da política exterior”, acentua Assmann (1995, p. 48). Interessa destacar que na sociedade as vitórias diante dos estrangeiros e a consequente reunificação do país também figuravam como a manifestação da vontade divina, de modo que o outro “se convertia automaticamente [no] inimigo e infiel” (ALLUÉ, 2011, p. 303). Grosso modo, semelhante a este cenário é que se configurou também o episódio futuro da Batalha de Kadesh, envolvendo Ramessés II, na qual a interferência do deus Âmon foi fundamental na narrativa egípcia da vitória.

Quando tudo parecia perdido e Ramessés II estava a ponto de ser capturado e inclusive morto na Batalha de Kadesh nas mãos de seus inimigos Hititas, apelou e fez um chamado ao deus Âmon e, com a chegada de reforços, o momento crítico foi interpretado como uma intervenção pessoal da divindade. Isto demonstra claramente que o rei já não representava o deus sobre a terra, mas era subordinado a ele (VAN DIJK, 2007, p. 409).

Referindo-nos ainda aos inícios da XVIII Dinastia e retomando a proposição de que o Egito procurava se voltar ao exterior, avesso ao comportamento que dedicavam

¹ Precisamente, o “Primeiro Período Intermediário”.

aos hicsos, Bryan (2007) menciona a conduta diplomática que tinham os novos faraós com os estrangeiros, citando o exemplo de um possível contato entre os egípcios e os minoicos. Não se sabe se houve de fato contatos entre o Egito e Creta neste início de dinastia (BRYAN, 2007), mas “nos estratos de começos da XVIII Dinastia, em Aváris (Tell el Daba), encontramos o nome de Amósis e de vários reis que o sucederam. Durante essa época foram utilizados vários edifícios monumentais decorados com afrescos minoicos [...]. Isto sugere a existência de um contato crescente [dos egípcios] com o Egeu” (BRYAN, 2007, p. 288). Este suposto comportamento diplomático se repetiu mais tarde, no vigésimo primeiro ano do faraó Ramessés II, que em nossa opinião denota uma espécie de papel apaziguador do faraó juntos às lideranças estrangeiras. Foi no âmbito da Batalha de Kadesh que ocorreu a assinatura daquilo que ficou conhecido como o primeiro tratado de estado da história,² assinado junto ao líder Hitita Hattusili III “em dois exemplares, [conservou-se] um deles em cada capital, transcrito na língua de cada império” (GRIMAL, 2012, p. 270).

Se durante o Antigo Império e o Médio Império as incursões a territórios estrangeiros foram importantes desde o ponto de vista econômico e social – o que se refletiu tanto nas inscrições reais e privadas como nas composições de ficção (a biografia de Harkhuf, da VI Dinastia e a História de Sinuhê, da XII Dinastia) –, no Novo Império, a cotidianidade do contato com o estrangeiro, os conhecimentos de suas distintas personalidades, suas fisionomias, suas línguas e seus modos tiveram um impacto sem precedentes na vida dos egípcios [...].

Os reis, agora mais do que antes, gostavam de representar-se na entrada dos templos em plena ação punitiva contra um grupo de chefes estrangeiros atados; ao passo que, em lugares de menor impacto público, mostravam uma relação mais sutil e equilibrada com o estrangeiro (ALLUÉ, 2011, p. 385).

10

Esses dados encontram alicerce nas interpretações de Jan Assmann (1995), que se referem às preocupações egípcias com a política estrangeira, mas especialmente suscitam a centralidade que o Egito ocupava no Novo Império junto aos povos vizinhos, consubstanciando ainda que o problema *per se* não era com o estrangeiro, mas sim com o *outro* que se comportasse como um “inimigo”.

² “Quis o acaso que essas versões paralelas fossem conservadas de uma parte e da outra. A versão egípcia é a cópia do texto original que foi gravado em uma tabuleta de prata. Ela é reproduzida sobre duas estelas, uma em Karnak, a outra no Ramesseum (KRi II 225-232). Esse tratado, que comporta cláusulas de extradição para os oponentes políticos, funda uma paz durável, já que ao longo do reinado de Ramessés II os dois países não se enfrentarão mais” (GRIMAL, 2012, p. 270-271).

Durante o Segundo Período Intermediário, Âmon retornou à sua condição de deus local, posto que a dominação dos egípcios pelos hicsos atuou no sentido de rebaixá-lo; na direção oposta, Rê aumentou sua influência. A diminuição do culto a Âmon está diretamente relacionada com o aumento do poder dos hicsos e, desta forma, na medida em que os estrangeiros perdiam poder, o culto a Âmon era resgatado em Tebas. Com a retomada definitiva do poder, o crescimento do deus foi restabelecido; Âmon saiu de sua condição de divindade local para retomar seu posto junto ao panteão nacional (ARAÚJO, 1999). Betsy Bryan (2007, p. 287) assegura que “a natureza do Estado egípcio no início da [XVIII] Dinastia era provavelmente uma continuação de formas e de tradições que não chegaram a ser completamente interrompidas durante os confrontos internos do Segundo Período Intermediário”. Disto se interpreta que as transformações ocorridas no início do Novo Império se mesclam entre níveis de impacto, donde não se nota uma ruptura completa deste com os períodos anteriores.

Os vestígios arqueológicos asseguram a importância com que foram documentados esses eventos. Neste sentido é que “as inscrições que mandaram gravar e colocar no templo de Âmon em Karnak para comemorar a campanha do governador de Tebas, Kamósis, contra os hicsos de Aváris, refletem circunstâncias políticas e abordagens ideológicas muito significativas para entender os começos da XVIII Dinastia e os acontecimentos que acarretaram anos depois” (ALLUÉ, 2011, p. 301). Essas inscrições são caracterizadas como “propagandísticas” por Donadoni (2001, p. 210), e atuam no sentido de alçar o governador de Tebas a uma categoria superior. Assmann (1995, p. 49), inclusive, faz alusão ao “mito de Hórus e Seth”, aquele “de mais força no Antigo Império, a chave de toda sua semântica fundacional e de toda sua dinâmica mitopoética”, na explicação deste cenário de busca de legitimação de uma nova dinastia. Os egípcios eram o representativo de Hórus; os hicsos o representativo de Seth, o inimigo estrangeiro (ASSMANN, 1995).

Portanto, *soberania*, por meio da centralização estatal, e *religião* se imbricavam e faziam parte de uma mesma coesão. Estado e religião:

[...] não podem ser distinguidos e confrontados um com o outro. O sistema político da realeza faraônica é um tipo de religião da mesma maneira que a religião egípcia é uma forma de organização política. São aspectos ou dimensões de uma única indivisível unidade teopolítica (ASSMANN, 1989, p. 56).

Se por um lado os primeiros faraós da XVIII Dinastia buscavam uma conexão com o mito de Hórus e Seth na tentativa de legitimação e de realce desta nova dinastia por meio de uma justificação divina, por outro lado, visavam a mesma busca pelo antigo em outra frente, desta vez “humana” e mais recente que aquela do Antigo Império: a constante necessidade de associação com a XII Dinastia. “Os reis da XVIII

dinastia remetiam aos gloriosos reis da XII Dinastia, de quem alegavam serem herdeiros. Tornou-se proeminente na mitologia do reinado a legitimação divina do nascimento do faraó, gerado por Âmon-Rê, rei dos deuses. O rei se tornava 'filho de Âmon', a própria semelhança da divindade na terra, e recebia a posse do reino como herança de seu pai" (REDFORD, 2005, p. 62).

Essas características certamente influíram naquilo que Assmann denomina de "novas formas de religiosidade" (1995, p. 52), caracterizadoras do Novo Império. Neste sentido, por exemplo, o faraó Tutmés I (1504-1492) – que justificou sua ascensão ao trono se casando com Ahmés, irmã de Amenhotep I – realizou "uma modificação radical na estruturação do complexo funerário, ao separar a sepultura do templo funerário.³ Ele será seguido nisto pelos seus sucessores, que construirão, cada qual, sua 'Moradia de Milhões de Anos' na margem ocidental de Tebas" (GRIMAL, 2012, p. 214). Foi o primeiro rei a ser sepultado no Vale dos Reis, o que denota a crescente preocupação dos faraós com a preservação de sua memória, posto que o Vale dos Reis se mostrava mais protegido dos ladrões de tumbas, embora isto mais tarde tenha se provado problemático:

Por razões de segurança os túmulos reais do Novo Império estavam em locais escondidos ao lado oeste dos templos mortuários reais. Os reis foram na verdade enterrados em dois vales, a maioria no Vale Leste (KV) e alguns no Vale Oeste (WV), que juntos são chamados de "Vale dos Reis" (BARD, 2007, p. 244).

12

Esta inovação do faraó Tutmés I pode ser pensada à luz de uma proposição do egiptólogo holandês Jacobus van Dijk (2007, p. 410), ao tratar dos enterramentos do final do Novo Império:

Uma vez que Âmon foi reconhecido como verdadeiro rei, o poder político dos soberanos terrenos pôde ser reduzido ao mínimo e transferido ao sacerdócio de Âmon. As múmias dos antepassados reais deixaram de ser consideradas antigas encarnações do deus sobre a terra, pelo que, com poucos escrúpulos, suas tumbas puderam ser roubadas e seus corpos desvendados.

Pensamos de forma distinta, posto que não acreditamos ser o grande poder do clero de Âmon uma justificativa para esta suposta resignificação tão rápida das múmias reais, especialmente, sendo na direção de um contexto tão negativo no espaço de poucas dinastias. A se considerar tal proposição, podemos colocar as inovações de Tutmés I como vítimas da depredação de tumbas em decorrência deste motivo proposto por Jacobus van Dijk, mas pensamos nessas pilhagens como oriundas muito

³ Não era filho do antigo rei e suas origens são um tanto desconhecidas.

mais de uma necessidade econômica, estimulada pela extrema instabilidade social que caracterizou o fim do Novo Império do que como uma perda tão pungente de seu antigo significado. Em outras palavras, concordamos com Luís Manuel de Araújo (1999, p. 244) quando este afirma que o sucesso sacerdotal está diretamente relacionado com a estabilidade faraônica.

Se por um lado se buscava continuidades legitimadoras do novo período representado pela XVIII Dinastia e consequente reunificação do país, por outro lado é que podemos notar a existência de profundas transformações religiosas e, neste sentido, lembramos notadamente “o episódio amarniano, [que] durou apenas vinte anos, mas seu impacto foi enorme” (VAN DIJK, 2007, p. 377). Este período que se caracteriza pelas intensas transformações tanto na dimensão divina quanto naquela dos homens foi proposto após o governo de Amenhotep III, quando da ascensão de seu filho ao trono do Egito, Amenhotep IV/Akhenaton (1350-1333).

Amenhotep IV/Akhenaton introduziu uma nova visão de mundo que proclamava através de hinos em honra ao disco solar, Áton, um universo aparentemente ordenado, onde morte e noite eram associadas negativamente, ofuscando o Mundo Inferior regido por Osíris, bem como outras divindades do panteão, especialmente Âmon-Ra, patrono da dinastia reinante (CHAPOT, 2015, p. 7).

Esta nova forma de concepção religiosa, chamada por Araújo (1999, p. 59) de “revolução”,

[...] pode inscrever-se num quadro de contenção do poder ameaçador do clero de Âmon que já vinha de alguns decênios, podendo ser vista em função de necessidades internas (necessidade de opor à preponderância de Âmon e do seu clero outros deuses, outros cleros, fossem os de Rê, de Ptah, ou, na circunstância, Áton – uma forma mais apurada de Rê-Horakhty).

Essas disputas religiosas são, sem dúvidas, um reflexo das disputas políticas, talvez por isto Akhenaton tenha promovido o deslocamento da capital para outra cidade. Christiane Zivie-Coche (2003) tece severas críticas ao reducionismo que frequentemente se fez e se faz desta questão, donde muitas vezes o monoteísmo é posto simplesmente como contrário ao politeísmo, de modo a muitas vezes Akhenaton ser colocado como algo deslocado no tempo e no espaço, neste sentido, aponta Gisela Chapot (2015), que os faraós que antecederam Akhenaton possuíam ligações com o culto solar.

Antes mesmo de Akhenaton acentuar sua posição diante de Âmon, seu avô, [Tutmés] IV, e seu pai, Amenhotep III, tiveram reinados marcados por fortes associações aos deuses solares, incluindo Áton, numa clara tentativa

de rechaçar o poderio atingido pelo deus tebano durante a Décima Oitava Dinastia (CHAPOT, 2015, p. 21).

Consubstanciando esta proposição de Chapot (2015), Sergio Donadoni (2001, p. 287) pontua que “desde o começo de seu reinado, o faraó [Akhenaton] expressou de forma decisiva sua vontade de modificar as formas de relação tradicionais entre a monarquia e o culto tebano”. Donadoni (2001) também aponta Tutmés IV como um faraó que tinha profunda consideração pelo deus Áton – Tutmés IV reinou 37 anos antes, algo que fortalece a ideia de que esta necessidade de ascender o culto a Áton não surgiu bruscamente no reinado de Akhenaton. Uma vez impetrada a “revolução” religiosa de Amarna, Christiane Zivie-Coche (2003) alerta que outras divindades não deixaram de ser veneradas no período amarniano, sobretudo nas cidades exteriores à nova capital. Osíris, notadamente, teve o seu culto mantido.

Esta nova concepção [do culto a Áton] não sobreviveu ao reinado de Akhenaton, pelo menos não na forma que este havia exaltado e da qual era o garante e o sacerdote, único intermediário entre Áton e os seres humanos. No entanto, a especulação sobre a unicidade divina de Âmon-Rê no período ramessida, embora não questione a existência de outros deuses, é um legado da reflexão de Amarna que, a este respeito, teve uma influência duradoura (ZIVIE-COCHE, 2003, p. 59)

14

Chapot (2015, p. 380) considera que “Akhenaton ofereceu inéditas e originais respostas artísticas e religiosas para praticamente todas as suas ‘lacunas’, sendo a mais evidente aquela que insere a família real como protagonista [de uma] nova visão de mundo”. Considera ainda que “a ‘reforma’ de Amarna, portanto, teve como objetivo primordial expungir Âmon e a tradição tebana do imaginário egípcio e não todo panteão” (CHAPOT, 2015, p. 382). O panteão era considerado “quando necessário no intuito de reforçar as funções divinas exercidas pela família real em todos os contextos sociais possíveis”, conclui Chapot (2015, p. 383). O autor prossegue:

Se outrora era o deus tebano quem desfilava em procissões religiosas, quando dos festivais para regeneração das forças da realeza, era o deus que tomava a palavra, que agia como uma autoridade ética e como um deus dos indivíduos, agora era Akhenaton quem desempenhava todas estas funções, como um deus em vida (CHAPOT, 2015, p. 383).

A discussão que envolve o período de governo de Akhenaton é bastante profícua e possui uma extensa bibliografia aliada a diversos vieses de interpretação. É inegável que o período no qual o Egito esteve sob governo deste faraó representou uma diferença pungente entre os governos antecessores e os sucessores, constituindo-se como uma quebra, embora não completamente alheia ao culto egípcio, posto que

Áton era um deus nacional longamente cultuado na forma de Rê. Consideramos que esta quebra representava, sobretudo, uma disputa por prestígio político, dadas as disputas ideológicas que foram desveladas pela religião.

Quando Tutankhamon (1331-1323) assumiu o trono, o culto a Âmon foi oficialmente retomado, em um período que ficou conhecido como “a restauração”. Não obstante a moderna fama de Tutankhamon, em decorrência da descoberta de sua tumba em 1922 por Howard Carter e por Lord Carnarvon, esses reinados que sucederam Akhenaton foram curtos, representando uma espécie de “transição” à época ramessida. No entanto, algumas modificações nos monumentos tumulares são sublinhadas por Donadoni (2001, p. 351-352).

“É indubitável que os grandes reis do Período Ramessida foram soberanos imensamente poderosos”, afirma van Dijk (2007, p. 406); esta afirmativa se alicerça nas políticas de construção empreendidas pelos faraós Seth I e Ramessés II, respectivamente, pai e filho. A linha sucessória consanguínea representada por pai e filho, na verdade, não foi a base do início da XIX Dinastia, posto que o primeiro rei deste período foi o antigo vizir do faraó Horemheb, chamado Piramessu, que assumiu o nome de Ramessés I e deu início à Época Ramessida (LLOYD, 2010). Aliás, é possível estabelecer alguma relação entre a instabilidade política do final da XVIII Dinastia com a ascensão de Ramessés II ao trono, pois

apesar de seu pai ser rei quando Ramessés II foi coroado corregente, sua ascensão se assemelha [àquela] de Horemheb. Parece evidente que a sucessão do príncipe herdeiro não estava assegurada e teve de ser realizada com seu pai ainda vivo. Somente depois, quando Ramessés II governava sozinho, é que recorreu ao “mito do nascimento do rei divino”, que havia legitimado os soberanos da XVIII Dinastia (VAN DIJK, p. 389).

José Lull (2011, p. 390) demarca Seth I como um faraó preocupado em restabelecer o prestígio no Oriente Próximo, pois a “influência [egípcia nesta região] havia se deteriorado em decorrência da época amarniana”. “Seth liderou uma expedição militar para a Síria, logo em seu primeiro ano de reinado. Os registros desta campanha e vários outros subsequentes [...] estão preservados nas paredes exteriores e leste do grande templo de Âmon, em Karnak” (CLAYTON, 1994, p. 142). É desta forma que se caracteriza, grosso modo, os governos de Seth I e de Ramessés II: foram dois reinados preocupados com a construção de monumentos no interior do Egito e com as guerras travadas no exterior. Peter Clayton (1994, p. 142) assegura que “durante todo o tempo

Seth se esforçava para restaurar as glórias passadas dos faraós da XVIII Dinastia, Tutmés III e Amenhotep III". Esta assimilação se justifica, pois de Tutmés III:

[...] resultam muitos dos conceitos duradouros da ideologia real do Egito, bem como [a possibilidade de entendimento] dos sistemas político e administrativo, posto que estes passaram a ser expressos em monumentos e, com isto, nos oferecem uma melhor compreensão da vida cotidiana, das crenças e da complexidade e riqueza daquela antiga civilização (HAIKAL, 2002, p. 7).

No que concerne ao faraó Ramessés II, sua preocupação com as guerras se concentrou especialmente nos seus primeiros anos de governo (LULL, 2011, p. 390). Neste sentido, o faraó "iniciou uma campanha que, depois de passar por Tito e Biblos, adentrou no país de Amurru. [...]. Esta expedição serviu de prólogo à célebre campanha do ano cinco [de seu reinado], durante o qual a cidade de Kadesh se converteu [...] no cenário de lutas pela disputa hegemônica da região" (LULL, 2011, p. 390). O referido campo de lutas, com o passar dos anos, converteu-se em um palco amigável de relações entre egípcios e hititas, de modo que os reis Ramessés II e Hattusili III, dos hititas, assinaram um acordo de paz (LULL, 2011).

As campanhas militares não escaparam à política de construção de monumentos; os principais feitos militares foram gravados, conforme Lull (2011), de modo a "celebrar entre os seus contemporâneos e [legando à] posteridade, as glórias do faraó", aponta Donadoni (2001, p. 362). "Uma cena em Karnak mostra a captura de Kadesh, o centro da famosa batalha [...], sob a liderança do filho de Seth I, Ramessés II" (CLAYTON, 1994, p. 142); esses registros foram gravados em outros monumentos, tais como em Abu Simbel.

Voltando-se ao interior do país, "Ramessés II [...] ampliou a cidade de Aváris e a converteu em sua grande residência do delta, chamando-a de Pi-Ramessés" (DIJK, 2007, p. 394). Concomitante a isto, a cidade de Tebas não deixou de ser um grande centro. Acreditamos que a consolidação oriunda da "restauração" da religião após o período amarniano e a recondução de Âmon ao grande posto que tinha antes do reinado de Akhenaton, contribuíram para que o Egito gozasse de grande estabilidade.

Neste período o poderio do clero amoniano em Tebas estava restabelecido. Acreditamos que este poder se tornou especialmente mais robusto no período após a Batalha de Kadesh. O rei não guerreou sozinho; antes de mais teve o apoio do próprio deus Âmon. Interessa, contudo, destacar que a ascensão de Âmon não foi necessariamente um impeditivo para que outros deuses se destacassem no panteão, o próprio Ramessés II ofereceu poder aos cleros dos deuses Ptah, em Mênfis, e Rê, em Heliópolis (ARAÚJO, 1999).

O poderio do clero de Âmon se caracterizou pela grande importância conferida aos seus sacerdotes em Tebas, pelo que se explica terem muitas importantes funções junto ao faraó.⁴ Se o Segundo Período Intermediário foi “para Tebas e para Âmon [...] um período de visível estagnação, reduzindo o *netjer* tebano à condição deplorável de simples divindade local” (ARAÚJO, 1999, 51), no Novo Império, sob os desígnios de um estado centralizado, Âmon gozou de grande prestígio. Luís Manuel de Araújo (2009) sugere que o próprio clero de Âmon oferecia sustentação aos governos dos faraós, sendo este apoio fundamental para que a manutenção do poder central fosse conservada – os governos de Hatshepsut e de Tutmés III, na XVIII Dinastia, são exemplos desta busca por legitimidade.

Era bastante comum que se buscassem modelos de governos para serem imitados; partindo desse pressuposto, era preferível que outros governos fossem, portanto, repelidos – *também* por isto alguns faraós procediam com “a *damnatio memoriae* [...] de seu antecessor” (CLAYTON, 1994, p. 158). Se os faraós da XVIII Dinastia buscavam sua legitimação por meio de alusões a XII Dinastia, por outro lado, com a morte de Ramessés II, criou-se um novo paradigma. O longo reinado deste rei e sua política de construção interna e de reafirmação egípcia perante os estrangeiros não tornaram esta imitação fácil. Ramessés II comemorou 14 festas *sed*;⁵ trata-se de um grande feito e, de fato, nenhum faraó que o sucedeu conseguiu superá-lo. Aliás, os faraós eram descendentes de Hórus e, portanto, eram um a continuação do outro – eram diferentes, mas eram de alguma forma uma única personalidade.

Os soberanos buscavam a manutenção da ordem estruturante e, nas palavras de Pascal Vernus, a superação do faraó anterior (mesmo que fossem, a rigor, um a continuação do outro). “Dirigindo estas ações, os faraós competem uns com os outros. Eles se diferenciam, por um lado, por sua capacidade de superar aos seus predecessores, e por outro, pela intensidade do ‘amor’ que dispensam ao demiurgo” (VERNUS, 2011, p. 37-38). Ou seja, dos faraós não dependia somente a condução do país, mas o garante do andamento dos cosmos em um confluxo de forças que englobava o conceito de Maat, o demiurgo, os demais deuses, os vivos e os mortos.

Tempo e espaço estão tão intimamente vinculados na dinâmica do império que tanto um quanto o outro colapsam quando ela sucumbe. Inversamente, quando prevalece a boa ordem das coisas, a dinâmica do império se nutre não somente da repetição dos ciclos, mas também do imperativo de sucessão entre os faraós (VERNUS, 2011, p. 37-38).

⁴ Um quadro didático sobre a sucessão de sacerdotes deste deus pode ser encontrado em Araújo (1999, p. 65).

⁵ Festa *Sed* ou festival do jubileu era uma comemoração realizada com o objetivo de renovar as forças do faraó depois de passados 30 anos de seu governo. Depois da primeira festa, no entanto, estas comemorações passavam a ser realizadas a cada três anos. Desta forma, Ramessés II teve 14 festas *Sed*. “Ramessés II foi o primeiro rei desde Amenhotep III a celebrar mais de uma festa *Sed*” (VAN DIJK, 2007, p. 394).

Neste sentido, Barry Kemp (1996, p. 29) aponta que “a ideologia egípcia destacou três temas: a continuidade com o passado, a defesa de uma unidade territorial mística que estava em cima das divindades geográficas e políticas, e a estabilidade e a prosperidade graças ao governo de reis sábios e piedosos”. Era sistematicamente mais difícil acompanhar ou buscar superar o governo de Ramessés II, no entanto, esta não parecia ser a preocupação principal, pois os seus sucessores estavam mais preocupados com a manutenção da unidade, conceito caro ao Egito Antigo, que ameaçava mais uma vez se diluir.

Os reis das listas [reais] compartilhavam o mesmo título: todos eram faraós do Alto e do Baixo Egito, as duas divisões geopolíticas arquetípicas entre o vale e o delta. Com este título se expressava fortemente o conceito de unidade. [...] O tema da ordem versus o caos se repete de diversas formas no pensamento egípcio; [e] como temos visto, era responsabilidade da monarquia (KEMP, 1996, p. 37).

A ameaça da perda da unidade estatal pode ser interpretada como um prenúncio do caos. A ideia de *unidade*, neste sentido, pode ser colocada como um sinônimo de *continuidade*, algo que os faraós prezavam bastante, posto que se por um lado buscavam superar seus antecessores, por outro lado era necessário garantir a continuação arquetípica do estado. Ao manterem o estado centralizado, os faraós garantiam a manutenção do cosmos, afastando-o do caos.

As latências das quais os faraós deviam garantir os desenvolvimentos não correspondiam apenas ao espaço terrestre, mas também ao tempo que transcorre desde a criação e a transmissão aos homens do governo da terra, antigamente assegurada pelos deuses. A história resulta assim de uma extensão da atividade cosmológica do demiurgo (VERNUS, 2011, p. 35-36).

Acentuando a importância da manutenção da centralidade estatal é que Jan Assmann (1995, p. 65) afirma que, posto fim ao Novo Império, o Egito Antigo teve a “capacidade de se sustentar por mais de um milênio, até sua incorporação ao Império Romano, [tendo] como cultura [durado] ainda mais”, em decorrência de seu modelo de organização estatal, a qual Assmann (1995) denomina de “ideia de estado”:

É um fato que líbios, etíopes persas e, finalmente, a casa macedônica dos Lágidas foram capazes de fazer sua esta ideia [de estado] e assim legitimarem-se como faraós egípcios. Na época imperial romana, o estado egípcio já não existia como uma ideia, sem realidade própria. Não obstante, a ideia em si mesma seguiu sendo tão virulentamente operacional que até os imperadores romanos puderam uma ou outra vez colocarem-se como faraós (ASSMANN, 1995, p. 65).

Pensamos que o Novo Império caminhou rumo à desestruturação na medida em que os conflitos internos foram se intensificando e o poder central foi se ramificando – e o clero de Âmon teve muita influência nisto pois, ao rememorarmos o que ocorreu no governo de Hatshepsut, enfatizamos que o deus por meio do clero é que referendava o governante, e os governos que sucederam Ramessés II foram extremamente fluidos, com um ou outro período de melhoria social. A situação era, portanto, inconstante; um oposto da unidade outrora vigente.

O fim do Novo Império foi um período de profundas transformações, não só nos domínios da ideologia, da economia e da política interna, mas também no terreno das relações exteriores do Egito. Elas também afetaram a organização social da agricultura institucional do país, com consequências mais visíveis entre o fim do segundo milênio e início do primeiro (GARCÍA, 2011, p. 105).

Jacobus van Dijk (2007, p. 410) defende que “o papel do rei como representante do deus na terra” foi diminuído no Novo Império. “O soberano deixou de ser uma divindade e o próprio deus se converteu em soberano. Uma vez que Âmon foi reconhecido como verdadeiro rei, o poder político dos soberanos terrenos pôde ser reduzido ao mínimo e transferido ao sacerdócio de Âmon”. Esta ideia é consubstanciada por Manuel Araújo, quando afirma que

foi na verdade pungente o final da dinastia ramséssida, com os monarcas a sucederem-se sem brilho, prematuramente mortos, em nítido contraste com a permanência do sumo sacerdote de Âmon no seu cargo por largos anos: como assinala A. Moret «durante 25 anos seis reis se sucedem no trono, mas é o mesmo sumo sacerdote, Ramsésnakht, o guardião de Tebas» (ARAÚJO, p. 1999, p. 113).

Ao final do Novo Império, o Egito conseguiu manter a “ideia de estado” proposta por Assmann (1995), mas as novas configurações religiosas não sustentaram o cenário político, inviabilizando o antigo modelo de governo. *Ideia de estado* é algo sistematicamente distinto do *estado* em si e, desta forma, é que foi possível ao clero de Âmon ascender ao poder – provavelmente por meio de um alto sacerdote de Âmon, chamado Herihor –, em decorrência das ramificações oriundas da incapacidade de se manter a ordem diante de quadros tão conflituosos.

Referências

ALLUÉ, J. M. G. El Reino Nuevo I: la construcción del imperio. In: ORTIZ, J. M. P. (Org.). **El Antiguo Egipto**: sociedad, economía, política. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011.

- ARAÚJO, L. M. De. **O Clero do Deus Âmon no Antigo Egípcio**. Lisboa: Cosmos, 1999.
- ASSMANN, J. **Egípcio**: a la luz de una teoría pluralista de la cultura. Madrid: Akal, 1995.
- _____. Death and initiation in the funerary religion of Ancient Egypt. Translated by M. Grauer and R. Meyer. In: SIMPSON, W. K. (Ed.). **Religion and Philosophy in Ancient Egypt**. New Haven: Yale University Press, 1989, p. 135-159.
- BARD, K. A. **Introduction to the Archaeology of Ancient Egypt**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- BIETAK, M. Second Intermediate Period, overview. In: BARD, K. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 57-59.
- BRYAN, B. La XVIII Dinastía antes del Período Amárnico. In: SHAW, I (Org.). **Historia del Antiguo Egípcio**. Madrid: La esfera de los libros, 2007, p. 287-358.
- CHAPOT, G. A família real Amarniana e a construção de uma nova visão de mundo durante o reinado de Akhenaton (1353-1335 a.C.). Tese (Doutorado) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.
- CLAYTON, P. **Chronicle of the Pharaohs**: The Reign-By-Reign Record of the Rulers and Dynasties of Ancient Egypt. London: Thames & Hudson, 1994.
- DONADONI, S. **El arte egípcio**. Madrid: Ediciones Istmo, 2001.
- DUNAND, F.; ZIVIE-COCHE, C. **Dei e uomini nell'Egitto antico (3000 a.C.-395 d.C.)**. Roma: L'Erma di Bretschneider, 2003.
- GARCÍA, J. C. M. Les *mnḥw*: Société et transformations agraires em Égypte entre la fin du II^e et le début du I^{er} Millénaire. **Lille - Revue d'Égyptologie**, v. 62, p. 105-114, 2011.
- GRIMAL, N. **História do Egípcio Antigo**. São Paulo: Forense Universitária, 2012.
- HAIKAL, F. Thutmose III and glory of the New Kingdom. In: Bryan, B. M; HORNING, E (Org.). **The quest for immortality**: treasures of ancient Egypt. Washington: National Gallery of Art, 2002, p. 4-23.
- HORNING, E. **Introducción a la Egiptología**: estado, métodos, tareas. Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- KEMP, B. **El Antiguo Egípcio**: Anatomía de una civilización. Barcelona: Crítica. 1996.
- LLOYD, A. B. **A Companion to Ancient Egypt**. West Sussex: John Wiley & Sons 2010. v. 1.
- LULL, J. El Reino Nuevo II: la Época Ramésida. In: ORTIZ, J. M. P. (Org.). **El Antiguo Egípcio**: sociedad, economía, política. Madrid: Marcial Pons Historia, 2011.
- REDFORD, D. New Kingdom, overview. In: BARD, K. **Encyclopedia of the Archaeology of Ancient Egypt**. London: Taylor & Francis e-Library, 2005, p. 60-64.
- VAN DIJK, J. El Período Amárnico y el final del Reino Nuevo. In: SHAW, I. (Org.). **Historia del Antiguo Egípcio**. Madrid: La esfera de los libros, 2007, p. 359-410.

VERNUS, P. Los barbechos del demiurgo y la soberanía del faraón. El concepto de "imperio" y las latencias de la creación. In: CAMPAGNO, M.; GALLEGO, J.; GAW, C. C. M. **El Estado en El Mediterráneo Antiguo**: Egipto, Grecia, Roma. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011, p. 11-44.

FILOCTETES: CRÍTICA INTER-ÉTICA DA AÇÃO POLÍTICA (SÉC. V A.C.)

Vitor M. Costa*

Resumo: O presente artigo analisa como, através das três personagens principais de *Filoctetes* (Filoctetes, Odisseu e Neoptólemo, Sófocles, refletindo uma crise política do século V a.C., elabora uma crítica respectivamente: (a) às virtudes heroicas homéricas; (b) à política técnica e ao pragmatismo retórico (ligados à sofística); (c) e, por fim — antecedendo um problema de pluralismo político —, ele questiona a suficiência da *sim-patia* e do aprendizado somadas ao *lógos* na atividade prática (aquilo que mais tarde Aristóteles chamará “prudência”) para harmonizar com sucesso *a* e *b*.

Palavras-chave: Sófocles; *Filoctetes*; Crítica.

Résumé: Cet article montre comment, à travers les trois personnages principaux de Philoctète (Philoctète, Ulysse et Néoptolème), Sophocle, en reflétant une crise politique du siècle V a.C., prépare une critique respectivement: (a) à les vertus héroïques homériques; (b) à la politique pragmatique rhétorique et technique (relié à la sophistique); (c) et, enfin, — en précédant un problème de pluralisme politique — il questionne la suffisance de la *sym-pathie* et de l'apprentissage ajoutés aux *lógos* de l'activité pratique (ce qui plus tard Aristote appellera « prudence ») à harmoniser avec succès *a* et *b*.

Mots-clés: Sophocle; *Philoctète*; Critique.

22

Submetido em: 16/01/2017

Aceito em: 12/03/2017

¹ Mestrando em Filosofia (na área de Ontologia) pela Universidade Federal de Santa Catarina. Bacharel e licenciado em História pela mesma universidade. Disserta, financiado pela CAPES, sobre a temporalidade do conhecimento nos livros I-II da *Metafísica* de Aristóteles. Atua nas seguintes áreas: Teoria e Filosofia da História, História Antiga, História da Filosofia e Metafísica.

Πᾶν γὰρ ἔρπετόν τήν γῆν νέμεται. – Heráclito de Éfeso (fragmento XI)
[Todo aquele que se arrasta penosamente ocupa-se da terra].¹

Sófocles (aproximadamente 497/6 ~ 407/6 a.C.), de educação tradicional aristocrática e filho de Sofilo (um fabricante de armaduras), nasceu em Colono Hípico, mais tarde parte de Atenas, cidade a que sempre se envolveu na vida pública e participou de cargos administrativos. Nas últimas décadas de seu século, testemunhou eventos notáveis, como a ocupação e destruição de sua cidade pelos persas no ano 480 a.C., a derrota desses em 479 a.C., bem como a expansão e o auge do poderio econômico, militar e político ateniense, incluso o “colapso gradual” durante a Guerra do Peloponeso, nas últimas três décadas do século V. Ademais, o que sabemos da vida de Sófocles sugere que ele pode ter tido contato com atenienses tais como Sócrates e alguns de seus alunos, como Crítias e Theramenes (AHL, 1991, p. 5 e ss.).

Segundo a enciclopédia Suda (Σοῦδα), do Século X, foi autor de 123 peças teatrais, dentre as quais chegaram até nós apenas sete (salvaguardadas as fragmentárias). Entre essas, *Filoctetes* (Φιλοκτήτης), obra premiada quando o tragediógrafo tinha 87 anos, teve sua apresentação inaugural em 409 a.C., nas Dionísias Urbanas de Atenas, onde Sófocles foi o mais celebrado dos dramaturgos no concurso (vencendo-o 24 vezes das 30 que participou). Christian Meier destaca com maior rigor a importância dessas festas públicas para a coesão do corpo da *pólis* (MEIER, 2004, p. 63). Elas eram mais do que entretenimento: estavam ligadas à identidade cívica da Pólis. Se cremos em Aristóteles (*Poética*, VI, 36, 1450^b4-10), a Tragédia *falava politicamente*, mas não só pelo fato de lidar com política e, depois, oratória, mas também porque lidava com o *reconhecimento* dos atos que suscitam terror e/ou piedade no espectador, principalmente pelo coro (*Poética*, XIV, 74, 1453^b1-10). Com efeito, a tragédia lidava com a reflexão (discursiva e sensível) da vivência coletiva.

Entre as particularidades da obra *Filoctetes*, destacam-se: (I) o uso do *deus ex machina*, incomum nas obras suas que nos chegaram, mas popular artifício de seu “rival” Eurípides; (II) o fato de ser a única peça de Sófocles sem nenhuma personagem feminina e, o que particularmente nos interessa; (III) a provável relevância da ideia de aprendizado e maturidade na figura do jovem Neoptólemo – talvez num caso análogo à efebria, como estudou Vidal-Naquet, em um capítulo (p. 125-145) num livro publicado em coautoria com Vernant (1999); ademais, cumpre ainda (IV) o destaque de uma atividade reflexiva do coro um tanto particular: além dos dois vocabulários usuais da tragédia (GOLDHILL, 1997, p. 127-150), a saber, o de referência mítica

¹ Minha tradução. Ed. grega de Lorimer (1993, p. 98) pela seguinte fonte: PSEUDO-ARISTÓTELES. *Tratado do Mundo*, 6, 401^a1-5.

(homérica) e o ambíguo (que provém das instituições e do agir da política), um importante vocabulário retórico, estudado por Mateus Dagios (2012). Somado a essas quatro peculiaridades, de nossa parte, procuraremos mostrar que, através delas, e por uma comparação com *Édipo Rei*, há (V) um encerramento atípico propositado que parece revelar uma crítica que delega ao fracasso tanto do λόγος – ao meu ver, não somente o sofisticado,² mas igualmente o relativo à *prudência* (φρόνησις), conceituada por Aristóteles – quanto também de πειθώ (*a persuasão*), da ἀρετή (*virtude*, em especial a homérica) e até mesmo o fracasso da *sim-patia* (συμπάθησις) – aquilo de que mais tarde Aristóteles vinculará ao conceito de amizade na *Ética Nicomaqueia*, mas que, de maneira menos sistemática, pode provavelmente preexistir no senso comum grego. Dessa forma, se aceitarmos que *Antígona* – uma das primeiras peças de Sófocles –, clama pela importância do λόγος como *discurso* e *congregação de pensamento*, coisa que Creonte (o tirano na respectiva peça), por boas razões ou não (DE OLIVEIRA, 2013, p. 95-96), veta, sendo autoritário até ser tarde demais para tardar seu sofrimento (LAURIOLA, 2007, p. 399), de outro lado, procuraremos mostrar que em *Filoctetes* uma das personagens – Neoptólemo – leva ao limite o λόγος para resolver as desavenças, no entanto, sem sucesso.

24

Dito isso, e a respeito da crítica inter-ética nessa peça, cabe lembrar o estudo de Michel Fattal (2001) que perfaz a historicidade do *logos* de Homero a Platão mostrando como, apesar da laicização do discurso, ele se mantém num caráter polissêmico ainda quando associado à *verdade* (ἀλήθεια) e, entretanto, ou mesmo por meio disso, a poesia e o teatro exerciam uma forte expressão de crítica política.³ Entre elas, a já mencionada crítica à “sofística” – que podemos definir aqui brevemente como prática da erística, em detrimento da dialética socrática ou da analítica aristotélica, ou ainda como aulas remuneradas – relativas à prática da *mistoforia* (μισθοφορία) – procuradas por jovens principalmente para obterem maior perícia na persuasão pública, sobretudo em competições.

Assim, e mais ainda que o usual, *Filoctetes* é uma “peça sobre palavras” (EASTERLING, 1973, p. 29), o termo λόγος enche abundantemente o texto, e Buxton (1982, p. 118), em seu estudo sobre a persuasão na tragédia grega, aponta que os relacionamentos de que a peça é feita está “estritamente ligada às alterações na forma de discurso (persuasão, engano, injunção, ameaça, silêncio, e assim por diante) exercidas pelas diferentes personagens”. Requerendo uma abordagem teórica e linguística rigorosa para que se possa identificar as teses e artifícios semânticos de

² Como seria o caso em *As Nuvens* (423 a.C.) de Aristófanes que, limitando-se à crítica do discurso sofisticado, descreve o descontentamento em relação aos sofistas, mostrando, em especial, como, pela “ética deles”, nem sempre o argumento justo ganha do injusto.

³ Para uma investigação mais detida do conceito de verdade desse período entre Homero e Platão, cf. Detienne (2006).

cada *personagem*.⁴ A esse respeito, e como Roisman propõe (2005, p. 88), há uma cisão em dois planos no dilema de uma das personagens dessa peça, Neoptólemo, quais sejam: um *plano ideológico* (prefiro dizer “dialético”⁵) em que o jovem filho de Aquiles vê-se diante das opções éticas de suas decisões unicamente pela verdade e pela honra; e outro *plano pessoal* (prefiro dizer “político e afetivo”) em que Neoptólemo encontra-se numa disputa “quase familiar”, sobretudo em relação a Filoctetes. Tal fenômeno duplo também requer, pois, uma acuidade semântica de modo a não se confundir uma coisa com a outra. Para lidarmos com isso, usaremos o conceito de *reconhecimento*, presente na *Poética* de Aristóteles e analisado por Adriane Duarte (2012).

A esse respeito, devemos notar que *Filoctetes* não tem nem o final desafortunado e nem se delimita pela preconização de graça ou desgraça (geralmente em relação a uma dívida passada) vinda diretamente dos deuses ou oráculos e mediante a qual o protagonista vê-se retido, a exemplo de Édipo em *Édipo Rei*. Além disso, não há quaisquer laços de parentesco direto em jogo: irmãos, pais, filhos, etc. (como é usual às tragédias), o *reconhecimento* (ἀναγνώρισις), como será defendido aqui, dá-se pela *amizade não-parental*. Diferindo, pois, da maioria das tragédias e da caracterização do fenômeno por Else (1957, p. 349) através da *Poética*, mas mesmo assim pode gerar comoção quando, dentro de um elo de amizade, há uma ação paradoxal – o que não significa uma ação acidental, “gerida ao acaso”, mas sim uma ação que desafia a δόξα, a *opinião comum/trivial*.

Como outros dramas de Sófocles, notadamente *Antígona* e *Electra*, em *Filoctetes* há personagens secundários cuja caracterização é propositadamente contrastante com o protagonista (esses são os casos de Ismena e Crisótemis nas peças citadas), além de uma diferença ética clara entre Neoptólemo e Odisseu, ou entre o “polido” (ἀστειότης) Odisseu e, de outro lado, Filoctetes, o “selvagem” (ἄγριος), ou até *apánthropos* (aquele que foge dos homens). Veremos adiante, porém, que essas duas últimas personagens também resguardam uma semelhança sutil em relação à intransigência e, ainda, que Neoptólemo não tem uma compostura fixa no drama – tal qual um efebo ou *kruptés* lacedemônio (VIDAL-NAQUET, VERNANT; 1999, p. 125-126). Aliás, nessa peça é desafiante até a busca de confirmar o protagonismo de Filoctetes, que dá o título da obra.⁶ Se visto do ponto de vista do dilema ético, parece que Neoptólemo é a

⁴ Entendemos aqui *personagem*, como destaca Fernando dos Santos, “não como uma categoria psicológica, tão comum para nós, tão sem correspondência no mundo antigo, mas sim como uma construção de um tipo especial de homem em que se aglutinam valores comuns de uma sociedade tradicional” (SANTOS, 2008, p. 81).

⁵ No sentido grego clássico de dialética, relacionado ao “diálogo” enquanto discurso comprometimento ao λόγος. Esse sentido de dialética é bem frequente nas obras de Platão; destaca-se, a esse respeito, um de seus diálogos de juventude, o *Eutidemo*, em que opõe a dialética de Sócrates à erística dos sofistas.

⁶ De fato, Paul Mazon (1967, p. 6) chega a dizer “Le véritable héros de la tragédie, ce n’est pas Philoctète, c’est Néoptolème”.

figura central do embate. Um jovem guerreiro que por vezes é tentado por desejo de fama e glória prometidos por Odisseu e por outras vezes é persuadido por Filoctetes a defender a ética homérica e defender os valores heroicos tradicionais – ambos fazendo referência a Aquiles, seu pai, que pouco Neoptólemo teve contato, mas anseia honrá-lo. Por outro lado, Filoctetes é um dos combatentes que, durante o cerco de Troia, seu abandono e prenúncio de volta entoam versos na *Ilíada* (II, vv. 720-725): “Os Aqueus o largaram em Lemnos,⁷ divina/ ilha, sofrendo cruas dores, ulcerado/ por hidra má, frenético-assassina. Ali/ jazia padecendo, aflito. Mas em breve,/ reunidos frente às naus, os Aqueus haveriam/ de recordar o rei ferido, Filoctetes”.

Com efeito, Filoctetes é um homem desgraçado mais pelos homens que pelos deuses, malgrado tenha sido, ao início da intriga, mordido pela serpente guardiã do santuário da ninfa Crise (templo onde estavam as cinzas de Hércules e lugar em que, segundo o mito, havia jurado a ninguém mostrar e descumpriu seu juramento). Desde então, sofreu com um ferimento doloroso, fétido e purulento em um dos pés, mas sua verdadeira desventura decorre da decisão de Odisseu. Pois abandona-o à própria sorte em uma ilha deserta, pois estaria atrapalhando os ritos religiosos durante a viagem à Troia com seus urros de dor.⁸ Tal deliberação de Odisseu, assim, pela injustiça e deslealdade do feito, endurece Filoctetes de ódio e revolta, como também o amargura na ingratidão traidora a que pôde sentir na própria carne. A situação contrastante, como notou Daniel B. Levine (2003, p. 3) assemelha-se à de Polifemos após seu encontro com Odisseu: “Há um adicional eco épico na versão de Sófocles. O Polifemo Homérico é um pastor, a quem os homens de espera observam retornar à caverna com seus rebanhos e cuidar de suas necessidades” (9.233-49).⁹ Lembremos que Aristóteles, na *Política* (I, 2, 1253^a29), já sentencia que o indivíduo isolado se torna não só insociável (apolítico) como comporta-se “ou como um deus ou como uma fera/φερα (θηρίον)” – e parece que coube a Filoctetes esse segundo comportamento.

É notável nesse momento o sofrimento de Filoctetes não só por sua dor, mas por não poder dividi-la, em seu peso e tormento, com alguém, pois desejava ser ajudado a suportá-la.¹⁰ Então, após dez anos na ilha, Odisseu fica sabendo por meio de um profeta (Heleno) que, para vencer a guerra de Troia, precisará, além da ajuda

⁷ A ilha de Lemnos, no imaginário grego, era cenário de narrativas míticas. Era conhecida por ser uma localidade destituída de vida civilizada, pois fora povoada por grupos de piratas (DAGIOS, 2012, p. 112).

⁸ Convém recordar que Sófocles não é o único que, no século V a.C., reprovou a índole de Odisseu, para ficar com um exemplo, também Píndaro critica o modo positivo como esse Herói foi retratado por Homero, embora reconhecesse o êxito mágico do canto desse poeta: “since there is a certain solemnity in his lies” (*Neméia*, 7, 22, tradução de Svarlien, 1990).

⁹ N.T.: “There is a further epic echo in Sophocles’ account. The Homeric Polyphemus is a shepherd, whom the waiting men observe returning to the cave with his flocks, and seeing to their needs”.

¹⁰ “Não havia homem algum no lugar que me socorresse (συλλάβοιτο) e me ajudasse a suportar a dor” (vv. 280-283, grifos meus), como traduzido por José Ferreira (2005), preservando em συλλάβοιτο o sentido de compartilhar a dor.

de Neoptólemo, da volta *voluntária* de Filoctetes bem como do arco de Hércules que ficara com ele em Lemnos. Assim, Odisseu precisa “resgatá-lo” (e note-se que a profecia não prevê de antemão a cura de Filoctetes). Teremos, desde aí, uma personagem chave no intermédio entre Filoctetes e Odisseu: será Neoptólemo que penderá ora para as vontades de um dos heróis e ora para as do outro, mas sobretudo compreenderá de perto as aflições de Filoctetes e acabará mesmo por resolver abandonar a missão de levá-lo à Tróia a preço dessa amizade. Todavia, Hércules,¹¹ ao final da peça, aparece subitamente (*deus ex machina*) e ordena a Filoctetes que retorne aos atidas, impedindo que os dois heróis *desertem*. Filoctetes o faz dessa vez, e sem mais resistências, de modo que aparenta sugerir um final “bom” do drama, tanto para os gregos de maneira geral, que poderão vencer a guerra (e isso já provavelmente era previsto pelos espectadores ou leitores que conheciam a *Ilíada*), quanto também um bom fim para Odisseu, Neoptólemo e o próprio Filoctetes – o qual também finalmente poderia, além de ter curada a ferida, recuperar a honra entre os gregos e mesmo talvez retornar à sua casa (οἶκος); o ambiente familiar, que diferente do convívio público, curiosamente sentia falta. Contudo, essa intervenção *deus ex machina* nessa obra repleta de *lógos* expressa antes de tudo a impossibilidade dos homens de resolverem, por si mesmos seus problemas.

Dessemelhanças: Édipo x Filoctetes; o arco x o mar; Filoctetes x Odisseu

Sobressalta-se aos olhos quatro ações fundamentais da trama – duas delas de Odisseu e duas de Filoctetes – e nada mais são que deliberações que respondem ao divino: (1) Filoctetes vai ao santuário sabendo que não deveria fazê-lo segundo a promessa sagrada; (2) Odisseu abandona Filoctetes, entre outras razões, para não prejudicar um rito religioso; (3) Odisseu volta à procura de Filoctetes por crer no profeta Heleno; e (4) Filoctetes volta para Troia porque Hércules aparece diretamente à sua frente ordenando que o faça. Ora, por essa razão o conflito interético nessa peça e, por isso, interpessoal, mantém-se pelos feitos dos homens e é harmonizado pelos deuses (particularmente por Hércules). Aliás, é tal inversão na conclusão da peça que gera um *aparente bom fim coletivo* (mas só *aparente*, pois significa uma derrota do *lógos*) – corroborando com a tese segundo a qual “[n]o conflito trágico, o herói e o tirano ainda aparecem bem presos à tradição heroica e mítica, mas a solução do drama escapa a

¹¹ O contato entre Hércules e Filoctetes não parece ser a esmo, tanto que outra versão conhecida para a explicação do ataque da serpente vem de que possivelmente Hera a enviara a fim de castigá-lo por seu serviço prestado a Hércules. Para uma exposição breve da versão, ver Commelin (1993, p. 332-333).

eles: jamais é dada pelo herói solitário e traduz sempre o triunfo dos valores coletivos impostos pela nova cidade democrática” (VERNANT; VIDAL-NAQUET, 1988, p. 7-8). Tal “triunfo dos valores coletivos”, porém, em *Filoctetes* é contrário ao que assistimos no final de uma peça trágica paradigmática, como *Édipo Rei*, na qual temos, *mutatis mutandis*, o conflito interpessoal nas mãos dos deuses e o holofote da fuga – embora inconclusa nessa peça – nas mãos do herói. Assim, em *Filoctetes*, a imprudência tanto de Odisseu – por perder de vista o bem-comum – quanto de Filoctetes – por se recusar a todo custo largar sua honra ferida – lembra, ao que nos diz Jaeger (2013, p. 181-182) tanto os fragmentos da poesia política de Sólon quanto de Zeus, no início da *Odisseia*, no que diz respeito à ideia segundo a qual não são os deuses, mas os próprios homens, que, pela sua imprudência, *aumentam* seus males. Daí os atos humanos trazerem um *éclat* catártico que os deuses tentam, com maior ou menor sucesso, extinguir, e os atos humanos constituírem o δεινον (“prodígio”, *extraordinário* ou *surpreendente*) que nomeia a experiência indescritível da pequenez humana diante do acaso ou dos mistérios. A esse respeito é famoso o trecho do coro da *Antígona* (vv. 332-333): “Muitos prodígios há; porém nenhum/ maior do que o homem [(ἀνθρώπου δεινότερον)]”.

28

Com efeito, a ambiguidade do ato humano nas tragédias é a ambiguidade do δεινον ἀνθρώπου, o qual pode colocar-se: (I) em vista do bem-comum – dos amigos – ou (II) em vista do mal-ao-próximo – dos inimigos –; (i) para interesses privados ou (ii) para interesses da *pólis* (i x ii :: idiótes x politikós); (A) conforme uma virtude ou (B) conforme um vício; (a) com *prudência* (φρόνησις) ou (b) sem ela; e, por fim, (α) a favor do “expresso desejo dos deuses” ou (β) contra ele. Assim organizado, darei especial atenção à última nesse momento (entre α e β). Primeiramente, entendo por “expresso desejo dos deuses”, a saber, “o que aparece aos humanos em relação à *decisão divina*” – normalmente por sentenças oraculares –; a esse respeito a posição de Édipo é célebre e um bom exemplar: se não lhe foi possível ir contra o desejo dos deuses, ao menos constatamos que foi contra o *fado expresso* pelo Oráculo de Delfos. Além disso, vale recordar que, pelo que nos diz Hesíodo, mesmo os deuses (que comunicam os homens pelo oráculo) estão submetidos também às três Moiras e, desse ponto de vista, quanto ao Destino, não possuem um privilégio diante dos homens: “[as Moiras] *perseguem transgressões de homens e Deuses* [(ἀνδρῶν τε θεῶν)]/ e jamais repousam as Deusas da terrível cólera/ *até que dêem com o olho maligno naquele que erra* [(τις ἀμάρτηο)]” (*Teogonia*, vv. 220-223, grifos meus).

Com efeito, é mister constatar a capacidade dos deuses de deliberação e até de erro. E não é de se estranhar, pois já na *Ilíada* “os deuses mostram igualmente toda a gama das faculdades deliberativas e intelectuais: vontade (*boulé*), ‘coração’ (*thûmos*), intelecto (*noûs*)” (DETIENNE; SISSA, 1990, p. 57). Destarte, em *Filoctetes*, o principal

embate coloca-se entre *o que os homens fazem com as decisões divinas* e *o que os deuses fazem com as decisões dos homens*. Não se trata de uma determinação unilateral dos deuses e da natureza tampouco uma *vontade pura* dos homens (VERNANT, 1999, p. 25-52; ZINGANO, 2009, p. 15-40).

Com o que vimos, contrastemos o caso de Filoctetes com o de Édipo (nas peças mencionadas). Este maldito rei de Tebas, sabendo com antecedência seu agouro, não confiara que pudesse controlar seus próprios atos a respeito dos pais, paradoxalmente por esse motivo que optou por sair da sua cidade e da proximidade de seus genitores. Se assim não o tivesse feito, aparentemente, ao que um espectador grego pode deduzir ao final do teatro, ele poderia ter evitado tanto o homicídio do pai quanto o casamento com a mãe, a despeito do ato voluntário de Édipo ter sido o de homicídio, e não parricídio. Ou seja, ele cometeu *parricídio involuntariamente* (pois não sabia que se tratava de seu pai), logo não pode ser imputado culpa a Édipo sobre a morte *do pai*, embora possa ser imputado culpa pela morte *de um homem*. Daí que os deuses são, ao condená-lo pela primeira razão mais que pela segunda, imprecisos ou mesmo *injustos* – e por que não? Hesíodo não nos falava há pouco que esses também podiam errar? –. E, mesmo assim, o próprio Édipo (*Oidipous Tyrannos*, vv. 1440-1441, grifos meus), como também o fará Filoctetes, aceita a sentença dos deuses ao fim: “Mas seu pronunciamento foi estabelecido na íntegra – para me deixar perecer, o paricida, desgraçado que sou”,¹² com a diferença de que, no caso de *Filoctetes*, Hércules resolve o conflito *inter-ético* e traz o bem-comum. Assim, os deuses estão dentro do conflito ético, passíveis de serem justos ou injustos, e não acima dele.

Isso dito, voltemos ao caso de Filoctetes. Contrastando com o que dissemos de Édipo, Filoctetes não recebera nenhum auspício do infortúnio que lhe aplacaria e, o mais importante, o seu maior sofrimento não fora a mordida da serpente (qual teria origem na punição divina), mas sim a desonra e a solidão que passou na ilha de Lemnos. Estando só e distante com o arco que o alimentava pela caça e o mar que o separava da política e do *lógos* (enquanto discurso). E essas duas últimas são coisas sem as quais – na Grécia Clássica do *Protágoras* e da *República* (VIII) de Platão e menos ainda no da *Política* (III) de Aristóteles – não se pode ser um *cidadão* (πολίτης) e nem *humano* (como no sentido aristotélico, de *animal político* (ζῷον πολιτικόν) e *animal racional/falante* (ζῷον λογικόν). Note: o divino sentencia a *doença natural* de Filoctetes, mas o homem (Odiseu) sentencia o isolamento como *punição política*. Assim tal guerreiro é maldito por deuses *e também* por homens, e os planos do julgamento divino-natural e do julgamento político-moral encontram-se aqui de modo que o primeiro pretende

¹² N.T.: “But his pronouncement has been set forth in full—to let me perish, the parricide [(τὸν πατροφόντην)], unholy one that I am”.

harmonizar o segundo. Nesse ínterim, Neoptólemo, em um primeiro momento, convencido por Odisseu, em prol da “justiça e conveniência” (*Filoctetes*, vv. 925-926), vai à caverna da Ilha de Lemnos, onde acha o desafortunado Filoctetes. Encontra-o numa luta solitária e selvagem pela sobrevivência (SANTOS, 1991, p. 163).

Nesse contexto, a arma que Filoctetes usa é igualmente um símbolo de seu estado. A exemplo de como brinca Heráclito no fragmento 48 com as palavras βίος (arco) e βίος (vida), Sófocles poetisa: “roubas meu arco (ἔλωσ), me aviltando a vida (βίον)!” (*Filoctetes*, v. 931). Ademais, é conhecido que o arqueiro nesse período possuía menos *valor* que o guerreiro de linha de frente, a exemplo do *Héracles* de Eurípedes, em que lemos: “na arquearia não há nenhum teste de bravura masculina” (v. 162).¹³ Eis o estado de Filoctetes: não um *hoplita* que luta em grupo e na linha de frente, mas um arqueiro, que precisa se distanciar e, assim, tende a não perecer na guerra (cf. *Filoctetes*, vv. 435-437), ou seja, precisa se afastar tanto do batalhão inimigo – i.e. Odisseu – quanto dos *com-batentes* (aliados) – i.e. Neoptólemo –, todavia, o arco também é o símbolo que o une a ambos, porque é a razão pela qual o inimigo e o amigo vão ao seu encontro, e também a razão pela qual Héracles (dono da arma) harmoniza o embate *inter-ético* dos três.

30

No encontro de Filoctetes e Neoptólemo, esse último constata que Filoctetes não possui aliado/amigo algum, e chega a ser mencionado como um “cadáver entre os vivos” (*Filoctetes*, v. 1018), além de “selvagem” (ἀπηγριωμένος no v. 226 e ἡγρίωσαι no v. 1321, ambos de ἄγριος). Com efeito, parte do seu tormento também parece se dever à “semelhança” que adquiriu com a selvageria animal (*vide* versos 173, 266 e 758), e até o modo como se alimenta, afastando-se do cultivo, aproxima-o do habitat animal. “O próprio constata: nada do que mantém o homem apto [(ἄλφησταί)]” (*Filoctetes*, v. 709).

Nesse verso encontramos a palavra ἄλφησταί, que mais literalmente poderíamos traduzir como “comedor de pão”, e que em Homero é algo que designa “humano” em oposição aos outros animais (VIDAL-NAQUET, 1970, p. 1280). Assim, talvez esse seu *ágrios* (selvageria) tenha algo que ver com o fato de sentir falta do lar (*oikos*), mas não da esfera política, pública, aqui encabeçada na figura de Odisseu. Com efeito, a derradeira humanidade de Filoctetes é relativa às habilidades técnicas, porquanto temos referências (*Filoctetes*, vv. 35-36) de uma espécie de taça de madeira feita com pouco engenho e trochos para abrasar o fogo. O que lembra a situação do homem no diálogo *Protágoras* de Platão (320d~324c), quando, após o trabalho de Epimeteu, Prometeu deu *virtudes técnicas* aos homens – para a *sobrevivência* –, mas não *virtudes políticas* (“senso de justiça” e “respeito”) para a *convivência*, as quais só Zeus lhes

¹³ N.T.: “Archery is no test of manly bravery”.

concederia. De modo análogo, Filoctetes encontra-se num primeiro momento apenas com a técnica para a sobrevivência, mas não para a política. Em seguida, entretanto, reatualiza o *lógos* e a sua *simpatia* junto de um concidadão (Neoptólemo). Todavia o ovo de Colombo de Sófocles está em apontar a insuficiência desses dois elementos para a harmonia política na situação em que o agente se encontra amargurado pela desonra e não está disposto a superá-la pelo bem-comum, preferindo a honra individual a todo preço. Não somente a *política técnica* é ineficaz em Filoctetes, à maneira de Protágoras, como também não foi suficiente a sabedoria compreensiva de Neoptólemo para amolecer seu ódio. Porém, com o tempo, se Filoctetes não restitui sua “política”, ao menos é restituída sua “humanidade” ao passo que, dividindo seu passado com *simpatia* (sentindo com), partilha um elo de *philía* com o Neoptólemo.

Por outro lado, Neoptólemo tem uma razão clara para interagir com Filoctetes inicialmente; a saber, levar-lhe à Troia, por força ou por persuasão, essa última é preferida por ele. A persuasão já lhe é sugerida por Odisseu: “Τὴν Φιλοκτῆτου σε δεῖ/ Ψυχὴν ὅπως λόγιοι ἐκκλέψεις λέγων” [É pela tua linguagem que deves roubar a alma de Filoctetes] (vv. 54-55), ainda que entendamos essa “linguagem” como um mero meio de persuadir Filoctetes a voltar ao lado dos atidas, muito embora, “de fato, Odisseu repetidamente e exclusivamente enfatiza uma e só uma coisa – o arco” (KNOX, 1964, p. 126).¹⁴ Por conseguinte, Odisseu tende a preferir levar Filoctetes à força para a guerra, não depositando muita confiança de que ele seja convencido (*vide Filoctetes*, vv. 65-69; vv. 111-117; e v. 975). Odisseu diante de Neoptólemo de Filoctetes: “Deixai-o, não toqueis um dedo nele!/ És totalmente dispensável, só/ necessitamos do teu armamento,/ pois Teucro é ótimo no tirocínio,¹⁵/ [...] Não fazes falta! Anda ao léu em Lemnos!/ Partimos; logo o teu tesouro há/ de dar-me os prêmios que te caberiam” (*Filoctetes*, vv. 1054-1056; vv. 1060-1062).

Essa fala, a despeito do caráter retórico, não deixa de espantar pelo fato de que a sentença proferida por Heleno, embora nunca enunciada *ipsis litteris* por Odisseu, afirmava que, para a tomada de Troia, era preciso a presença *voluntária* de Filoctetes e não apenas seu arco (cf. *Filoctetes*, vv. 610-614; vv. 1329-1335), o que aproxima Odisseu do Édipo que pretendeu ir contra o fado expresso dos deuses. Ademais, quando Odisseu age como se o arco pudesse ter eficácia mesmo na falta de tal homem, considera, como se pode ler nos versos atrás, que ele ou Teucro são tão bons ou melhores arqueiros que Filoctetes. Nesse sentido parece que Vidal-Naquet (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 138) tem razão ao apontar que ele escolheu não a *areté* mas a

¹⁴ N.T.: “[i]n fact Odysseus repeatedly and exclusively emphasizes one thing and one thing only – the bow”.

¹⁵ “Teucro, arqueiro exímio, aparece na *Ilíada* 8, 266 ss.; 13, 313-4. Na *Odisseia* (8, 219-20), Odisseu afirma que só Filoctetes o superava no manuseio do arco” (*Filoctetes*. Trad. de Trajano Vieira, 2009, p. 125, ver nota 49).

téchne. Consequentemente, podemos mesmo dizer que se há algo em comum entre Filoctetes e Odisseu, ultrapassando a diferença óbvia entre eles: “um hipercivilizado em face de um homem asselvajado” (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 138), é que tanto o primeiro quanto o segundo mobilizam uma *técnica*: o primeiro, uma *política técnica*; o segundo, uma *humanidade técnica*. Esses conceitos são conclusivos, mas merecem algumas considerações.

Por um lado, o protagonista da *Odisseia* mobiliza uma *política técnica*, tanto no agir quanto no saber, porque, para ele, como temos visto: (i') o bom fim justifica os meios; e (ii') trabalha para o bem da própria honra e da maioria sem se comprometer com o bem-comum nela. Assim, seguramente sua política não reflete a concepção de felicidade aristotélica (*Política*, 1253^a) segundo a qual ela só pode individualmente e autenticamente se dar correspondendo à “cidade feliz” (*Política*, 1323^b30), uma vez que, ainda que pudéssemos justificar a negligência em relação aos sentimentos de Filoctetes por não-ser-mais-grego, ao menos o ato de expulsão desse herói foi indigno e claramente não *prudente* no sentido de buscar a medida para o bem-comum (o que abrangia a ambos).

Por outro lado, Filoctetes (i'') teve a honra maculada, passando a odiar outros gregos; (ii'') perdeu o contato empático com amigos, tornando-se mesmo irreconhecível como humano; e (iii'') enfraqueceu o hábito do discurso (λόγος), vivendo isoladamente. Nesse contexto sua desumanização parcial dá-se em face de que, a despeito de manter a técnica, usando-a para a sobrevivência, não se encontra no estágio seguinte à *técnica*, o de *reconhecimento* (ἀναγνώρισις). Com efeito, e de modo a finalizar a trama da peça, só foi possível a Filoctetes restituir seu pelo *reconhecimento* enquanto humano e grego após (de iii'') *dia-logar* (ter a experiência de um *discurso que atravessa*) com Neoptólemo; com esse também (de ii'') ver-se identificado, *sim-pático* e amigo; e (de i'') ter sua honra restituída por Hércules ao final da tragédia.

32

O fim e o intermediário

Penso já estar claro o *caráter* e o lugar das duas personagens contrastadas há pouco, a saber, Filoctetes e Odisseu. A partir daqui, tendo sempre como base a tradução de Trajano Vieira (2009), exploraremos melhor a personagem que possui uma *função intermediária* na obra, Neoptólemo, que encarna uma atitude de prudência e mediação entre o político-técnico Odisseu e o herói-renegado e humano-técnico Filoctetes, busca vacilantemente cumprir seu dever como um grego e também seu dever como amigo. Em dado momento, Neoptólemo, obedecendo a Odisseu e ao exército grego, furta o

arco de Filoctetes e deixa-o à própria sorte.¹⁶ No entanto, estando prestes a embarcar na nau e voltar à Tróia, arrepende-se do que fez e retorna à gruta do herói. Nesse momento, replica Odisseu (*Filoctetes*, vv. 1222-1223): “Acaso podes me informar por que/ retornas para cá com tanta pressa?”, e Neoptólemo (v. 1224): “Só quero reverter meu próprio erro”. A resposta do filho de Aquiles mostra o resultado do vínculo de amizade e de reconhecimento junto de Filoctetes, sobretudo pela reprovação recíproca do método técnico-político de Odisseu (vv. 1225-1226). Assim, Neoptólemo (cujo próprio nome sugere “juventude”) é aquele que amadurece pela empatia amistosa e rejeita a obediência técnica/burocrática.¹⁷ Por outro lado, Filoctetes tem dificuldade de reconhecer em si o que lhe falta em relação a Neoptólemo: o *dever político*.

Outrossim, o embate tácito entre Neoptólemo e Odisseu explicita-se, ao ponto deste último lhe dizer estar disposto a mobilizar o exército para impedir que interfira em seus planos (*Filoctetes*, vv. 1241-1243); nessa passagem, acompanhemos a fala de Neoptólemo (vv. 1244-1246): “Não nasceste sagaz? Pois não parece!”,¹⁸ e Odisseu retruca: “Não és sagaz na ação ou nas palavras”, e Neoptólemo: “A ação sagaz não vale a ação justíssima!”. Note-se que aqui Neoptólemo coloca-se no lado daquela *sophía* que se pretende compreensiva da realidade, enquanto que Odisseu ao lado de uma prescritiva, típica das leis e da retórica jurídica, lugares nos quais a sofística ganhou maior notoriedade nesse século. Tal posição de Odisseu concerne à postura sofística, aliás, desde o início da obra, desde pelo menos quando enuncia que é preciso *roubar a alma de Filoctetes proferindo palavras* (*Filoctetes*, vv. 54-55). Momento em que Dherbey (1985, p. 45) soube identificar bem os ecos gorginianos: trata-se da *peithó* (persuasão) de Górgias. De fato, no *Elogio de Helena*, o sofista afirma que “a persuasão, quando acrescentada ao discurso, molda a alma como quer” (*Elogio de Helena*, 13). Assim Odisseu refere-se à passividade da alma de quem quer persuadir (Filoctetes), de modo que, para o fazer agir ao seu propósito, torna-se necessário seduzi-la. Como defende Fattal (2001), a retórica não deseja compreender o real, mas controlá-lo pelos efeitos de linguagem, e esse é seu papel na *pólis* nesse contexto. Evidentemente quando Odisseu se propõe “abandonar o discurso” e constranger a ação de Neoptólemo pela força (mobilizando o exército), também tal ameaça encontra valor antes de tudo persuasivo, de modo que, de fato, acaba por não levar a cabo o ataque. Ademais, salta

¹⁶ Versos antes, Filoctetes já percebera o bom espírito do herói Neoptólemo, mas sabia, apesar disso, que estava seguindo ordens de Odisseu: “Não és *canalha* [κακός, *mau*]; ousa afirmar que adotas/ as instruções da corja de *canalhas* [ou de *malvados*, κακῶν]./ Deixa que o façam! Dá-me o arco e parte!” (vv. 971-973).

¹⁷ Note-se que é um amadurecimento mais de atitude que de princípios, já que esses se encontram nele já no início da peça, mesmo que de uma forma simulada (*vide* vv. 317-321).

¹⁸ Provavelmente Neoptólemo quer expressar algo análogo ao que diz Corifeu (Eurípides, *As Fenícias*, vv. 526-527. Tradução de Donaldo Schüller, 2008, p. 47): “Não convém falar bem em favor de atos maus./ Agir assim não é bom, macula a justiça”.

aos olhos também o uso por Sófocles, na fala de Odisseu (v. 14) de um vocabulário técnico da filosofia, a saber, “sofisma” (σόφισμα).¹⁹ A esse respeito convém também mencionar uma nota de tradução de José Ribeiro Ferreira (2005, p. 104) que explicita duas concepções de sabedoria: a de Odisseu, por um lado,

que não desdenha [...] quaisquer meios para atingir os objectivos que deseja; por outro lado, [...] a que Neoptólemo agora aceita e defende. Embora Ulisses, no Prólogo, consiga que o filho de Aquiles aceite a sua concepção de *sophia*, a acção posterior da tragédia põe este último em contacto com Filoctetes e fá-lo ver pouco a pouco a falsidade que tal concepção implica. Rejeita-a e passa a defender firmemente uma *sophia* que não prescinde da justiça nem se compreende desligada dos valores morais.

Com efeito, e voltando para a tradução de Trajano, diante dessa nova compostura Neoptólemo afirma não temer o exército de Odisseu (*Filoctetes*, v. 1251) e Odisseu, embora possa ter hesitado,²⁰ logo ameaça diretamente e empunha uma espada à frente do filho de Aquiles (vv. 1253-1255.). Contudo, assim que Neoptólemo saca também sua arma, Odisseu deixa-o voltar (vv. 1256-1258) à gruta de Filoctetes. Chegando lá, Neoptólemo dá oportunidade para Filoctetes de viajar com eles em vez de permanecer ali, só e em sofrimento, mas, como seria esperado, imediatamente desconfia de que Neoptólemo o esteja enganando outra vez (vv. 1273-1277.). Só quando o filho de Aquiles intenta devolver a arma de Hércules a Filoctetes é que esse último se mostra disposto a acreditar (vv. 1286-1292). Porém, nesse momento, Odisseu reaparece para, agora sim, pela própria força, impedi-lo de ficar (vv. 1296-1298), “este é um momento de alta do teatro: Odisseu protesta veementemente, e Filoctetes inflexivelmente se recusa a mudar de ideia, mas Neoptólemo dá a Filoctetes de volta seu arco, no entanto”²¹ – sim, tanto ele quanto o arco; agora Odisseu deixa de centralizar sua atenção apenas no arco (v. 1297) –, então, vendo-se ameaçado, Filoctetes toma o arco à mão e prepara uma flecha para disparar contra Odisseu, mas Neoptólemo o impede, sobre argumento de tal ato (*vide* vv. 1299-1304) ser um *gesto errado*.

Aí não surpreende que Filoctetes refira-se a Odisseu como *odioso inimigo* (ἐχθρόν) e, pronto a atacá-lo, expresse a conduta bem conhecida sobre o mundo helênico, a saber: de *ser útil aos amigos e prejudicar os inimigos*. De fato, como Marco Zingano (2009, p. 27) procurou mostrar, há na moralidade popular grega uma proximidade entre a noção de bem (ἀγαθόν) que se confunde com a de proveitoso

¹⁹ De σοφίεσθαι, “fazer raciocínios capciosos”. Usado nesta passagem, segundo Trajano Vieira, “coloca em relevo a ‘sutileza’, a ‘habilidade’ discursiva de Odisseu” (*Filoctetes*, 2009, p. 130, nota 4).

²⁰ *Filoctetes*, v. 1252 – há uma lacuna nesse verso que parece indicar um espaço de silêncio.

²¹ Segundo comentário de Peter Meineck e Paul Woodruff (2007, p. xxxv): “This is a moment of high theatre: Odysseus vehemently protests, and Philoctetes adamantly refuses to change his mind, but Neoptolemus gives Philoctetes back his bow nonetheless (1288)”.

(ὠφέλιμον), como através do termo *khestón* (χρηστόν) que muita vez aparece como sinônimo de *agathón* (ἀγαθόν) – “χρηστόν, cujo parentesco com χρήσιμον, útil, é mais do que evidente” –, e não é de se espantar, afinal *bem* e *útil* tem mesmo uma relação segura no domínio da moral, e mesmo “o discurso filosófico grego parece ter tentado dar uma base por demais sólida a esta proximidade, a ponto de assimilar um ao outro” (ZINGANO, 2009, p. 27).

Todavia, se esse conceito vale tanto para a ação de Filoctetes quanto para a de Neoptólemo, no mínimo uma diferença deve ser ressaltada na comparação, qual seja: de que Neoptólemo, diferente dos outros dois heróis analisados anteriormente, não tem um inimigo definido, nem é Filoctetes e nem é Odisseu. Doravante, diante do iminente conflito entre seus dois amigos, procura o *bem comum*. Assim, não só Neptólemo quer evitar o conflito físico de ambos como também pretende afastar a mera *política técnica* de Odisseu, mediante a qual Filoctetes encontra-se como mero objeto. Neoptólemo aproxima-se aqui do ideal do *político*, ele quer a verdadeira política que preserve o bem de todos seus amigos, mostrando a *excelência do prudente* que Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, VI, 5, 1140^b9-10) disse ter “Péricles e homens como ele, porque percebem o que é bom para si mesmos e para os homens em geral”. Aliás, é através dessa personagem que podemos entender a afirmação de Jaeger (2013, p. 321) segundo a qual: “A arte com que Sófocles cria os seus caracteres é constantemente inspirada pelo ideal de conduta humana que foi a criação peculiar da cultura e da sociedade do tempo de Péricles”. Esse ideal cujo fim une a poesia à educação humana (JAEGER, 2013, p. 326) não deixa de se sustentar na própria visão de Sófocles sobre suas personagens, pelo menos se crermos em Aristóteles (*Poética*, XXV, 165, 1460^b31-34) que “quando no poeta se repreende uma falta contra a verdade, há talvez que responder como Sófocles: que representava ele os homens como devem ser, e Eurípides, tais como são”.

35

Por outro lado, e em contraponto a essa tese, os limites da educação/formação – *bildung*, cujo termo traduz *paidéia* para Jaeger – são postos em xeque por Sófocles em *Filoctetes*. Ou, em outras palavras, o ideal de *humano* e a possibilidade de se resolver os problemas pelos homens são questionados meio à *intransigência homérica* (de Filoctetes) e pelo pragmatismo sofístico (de Odisseu). Desse modo, chegamos a um impasse. Ora, se o maduro Neoptólemo for o tipo de personagem que representa o homem como “deve” ser, então por que não consegue, por sua deliberação, lograr o *bem comum* e convencer Filoctetes? É certo que Neoptólemo o tenta (vv. 1314-1347), e de modo *bem-intencionado* (εὐνοία).

Entretanto, e apesar de reconhecer tratar-se de conselhos amigáveis (*Filoctetes*, vv. 1348- 1351.), Filoctetes mostra-se inflexível, e, além de se opor, sem compreender como um herói que lhe foi tão bom pode querer o bem de seu inimigo (Odisseu),

sugere a Neoptólemo que nem ele volte à guerra, partilhando de sua inimizade com o Laertiade. Diz Filoctetes: “Não posso concordar! Cumpre tua jura:/ leva-me para casa e fica com Ciro!²²/ Safados, que agonizem lentamente!/ A minha gratidão será dobrada,/ e a do meu pai. Não correrás o risco/ de, serviçal de vis, ser mais um vil” (1367-1372). Com efeito é pela falta de “compaixão”, sentimento provavelmente inexistente no mundo grego clássico como também na ética aristotélica (BROADIE; ROWE, 2002, p. 91), que Filoctetes não pode nem compreende fazer bem a alguém que lhe faz mal (Odisseu), Neoptólemo lembra-lhe depois em vão: “mas os que te rejeitaram podem agora salvar-te, repara” (*Filoctetes*, v. 1391). Filoctetes insiste: “O que me morde não é a dor de outrora,/ mas quantas antevejo padecer/ por causa deles, pois se a mente é mãe/ do crime, sua prole é criminosa.” (vv. 1358-1361). Desse modo, no que concerne Filoctetes, a afirmação de Jaeger (2013, p. 329; 333) de que as personagens de Sófocles *sofrem sem culpa e o sofrimento é inevitável* não parece a mais adequada.²³ Primeiramente porque a doença do herói fora uma punição divina por ter invadido o santuário de Crise. Em segundo lugar porque, como vimos nos versos há pouco, Filoctetes poderia se salvar do sofrimento (seja o da solidão, seja o do pé purulento) se houvesse escolhido voltar para Tróia. Nesse ponto, um capítulo de Vidal-Naquet (VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 139) a esse respeito parece afirmar com razão que: “Filoctetes *escolhe* então o sofrimento e o arco, que a ele está ligado”.

36

Do outro lado, como já o disse Tycho von Wilamowitz (*apud* VIDAL-NAQUET; VERNANT, 1999, p. 139), a decisão de Neoptólemo é a deserção, pois aceita a proposta de Filoctetes de, junto dele, não retornar aos Atridas (*Filoctetes*, v. 1402), e Filoctetes garante-lhe a proteção com o arco de Hércules (vv. 1404-1407). Mas quando Filoctetes irá despedir-se da ilha (v. 1408), Hércules aparece subitamente – suspendendo o curso de uma ação, como Palas Atena no canto I da *Ilíada* –, e como um mensageiro de Zeus, já que a decisão é deste. E Hércules, ao rememorar brevemente o que ocorrera, diz a Filoctetes: “Não é distinto o que deves sofrer:/ do múltiplo sofrer aflora a glória.” (vv. 1421-1422). De imediato, Filoctetes e Neoptólemo de pronto aceitam que devem voltar à guerra (vv. 1445-1448). Nessa verdadeira despedida, o mar não mais isola Filoctetes, pelo contrário (vv. 1464-1468), e vemos que a dor, não só que os deuses iniciam, mas também as que os homens multiplicam e alimentam, por vezes só pode ter fim pela intervenção divina.

²² Aqui “Ciro” faz referência ao sentido negativo de tirano associado à figura de Odisseu. Lembremos que, em função do nome próprio Κῆρος (tirano persa) a palavra κῆρος passa a denotar «1 Aurorité souveraine, puissance de faire ou de ne pas faire, droit de décider [...] 2 ratification, sanction, d’où garant, Soph. El. 919» (BAILLY, 2000, p. 1155).

²³ Tal crítica já foi adiantada por um dos capítulos de Vidal-Naquet no livro publicado em coautoria com Vernant (1999, p. 134, nota 58).

Considerações finais

Única tragédia grega que se tem conhecimento cujo cenário não venha da realidade políade (DAGIOS, 2014, p. 96) – i.e. que tenha como cenário a *Pólis* –, *Filoctetes* toca em algo do humano que vai além de sua função prática na *pólis*, questiona sua *condição humana*, mais particularmente quanto à importância desse condicionamento para a posição ética. Assim que Segal (1999, p. 292) afirma que “Sófocles faz a ilha, na medida do possível, a negação da civilização humana e sociedade humana. Sua incultura serve como uma prova de habilidade do homem, desabrigado pela sociedade, para sofrer e suportar, para reter sua humanidade enquanto toma toda a medida da crueza da natureza”.²⁴ Com efeito, e tal como aponta Fernando dos Santos (2008, p. 14), “é uma peça que discute estratégias de persuasão e suas relações com a fraude e com o emprego da coação física”. Procuramos identificar, assim, os três paradigmas éticos personificados nessa obra em três personagens: Filoctetes, Odisseu e Neoptólemo. Entendemos, respectivamente, que Filoctetes age por uma ética de honra homérica; Odisseu, em mãos de uma retórica sofística análoga à de Gorgias, age por meio de uma política técnica; e o intermediário Neoptólemo, como que um *simpático jovem* pronto a aprender pelo *habitus* ou *éthos* e pelo *lógos* olhando para o particular, e age aproximadamente como o *prudente* da ética aristotélica. Todavia, as três posições éticas não se harmonizaram sozinhas para o bem-comum. No que tange o “protagonista” Filoctetes, como notou Knox (1964, p. 119-138), há três métodos que foram usados para romper sua vontade heroica: *bia*, *peithó* e *dólos*, e todos fracassaram, assim “a teimosia de um homem derrotado não somente todo o exército grego, mas também a profecia de Heleno e a Vontade de Zeus, o qual é o padrão da história” (KNOX, 1964, p. 138-139).²⁵ Por conseguinte, nos momentos finais da obra, somente a intervenção divina, por meio de Hércules, fez voltar consentidamente Filoctetes, impediu a deserção de Neoptólemo e inutilizou os métodos reprováveis de Odisseu.

37

Dito isso, proponho que interpretemos essa “solução final” de Sófocles não como um simples artifício fácil para contornar uma dificuldade da trama (cf. Aristóteles, *Poética*, XV, 88-89, 1454^a28~1454^b7). Lembrando também que o recurso do *deus ex machina* é característico das obras de Eurípides, não de Sófocles, que tende a finalizar suas tragédias pelos efeitos da deliberação humana, e também

²⁴ N.T.: “Sophocles makes the island, as much as possible, the negation of human civilization and human society. Its wildness serves as a test of ability of man, unsheltered by society, to suffer and endure, to retain his humanity while taking the full measure of nature’s rawness”.

²⁵ N.T.: “one man’s stubbornness has defeated not only the whole Greek army but also the prophecy of Helenos and the Will of Zeus, which is the pattern of history.”.

porque, como vimos, representa os homens “tal como deveriam ser” e tem uma assídua participação política. Pelas mesmas razões, *mutatis mutandis*, também não parece plausível supor que ele pretendesse com essa tragédia mostrar que os homens são fadados a só se harmonizarem pelo Destino. Pois, contextualmente, se cremos em Aristóteles (*Política*, I, 2, 1253^a29), aquele que vive fora da *pólis* ou é uma fera ou um deus. Em outras palavras, a política não pertence nem aos deuses nem às feras, mas aos homens. Ademais, voltando-se para o processo de laicização da política, um de seus primeiros indícios é o contraste da atuação divina na política quando comparamos a *Díke* de Hesíodo com a *Eunomia* de Sólon, pois que, em que pese que em ambos os casos as respectivas divindades nunca falhem e protejam contra a *húbris*, pelo mitólogo o castigo divino consiste em pestes, más colheitas, etc. e não numa desordem imanente ao organismo social, tal como diria Sólon (JAEGER, 2013, p. 179), pois “o conhecimento universal de uma legalidade política dos homens acarreta um dever de ação” (JAEGER, 2013, p. 182).

Ademais, compreendemos que os temas que compunham o próprio universo da cidade são mimetizados pela linguagem trágica, como por exemplo, o poder, a autoridade, a paz e a guerra (ROMILLY, 1999, p. 14). Ora, *Filoctetes*, que é encenado no ano de 409 a.C., em Atenas, por ocasião das Grandes Dionisiacas daquele ano, encontra-se ao final do V século a.C., onde Atenas é apresentada como:

38

[...] um cosmos humano efervescente e sensivelmente conturbado. A morte de Péricles, vinte anos antes (429), foi um duro golpe na vida política e social de Atenas. Somando-se a isto, no momento de encenação do *Filoctetes* as feridas causadas pela ainda corrente Guerra do Peloponeso, desnudava cada vez mais as tensões internas que se arrefeciam na *pólis* ática” (DA SILVA, 2015, p. 64).

É provável que esses impactos também influenciaram em uma crise do pensamento político a respeito de como deve ser um cidadão e como deve deliberar. Nesse âmbito o *lógos* era o grande instrumento político no jogo dialógico poliáde (DAGIOS, 2012, p. 31). E o final de *Filoctetes* denuncia, assim: por um lado, (a) a impassividade perigosa à política da honra homérica; enquanto que, por outro lado, mostra a insuficiência do *lógos* tanto quando aliado à sofística (b) quanto à *simpatia* (c), para resolver os problemas políticos. A aparição, pois, de Hércules menos anuncia que a espera dos deuses é a solução para os problemas políticos e mais aponta para a impotência da política enquanto tal (por causa dos homens, e não dos deuses), e assim Sófocles expressa o dismantelamento e a desesperança política para com a *pólis* ateniense em tal período de crise.

Referências

Documentação primária

- ARISTOPHANES. **Clouds**. Transl. K. J. Dover. London: Oxford University Press, 1970.
- ARISTÓFANES. **Poética/Ética a Nicômaco**. Trad. Eudoro de Sousa *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1987. v. II.
- _____. **Poética**. Trad. de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1986.
- _____. **Política**. Trad. Antônio Campelo Amaral e Carlos de Carvalho Gomes. Ed. bilíngue. Lisboa: Vega, 1998.
- EURIPIDES. Heracles. Translated by E. P. Coleridge. In: **The Complete Greek Drama**. Edited by Whitney J. Oates and Eugene O'Neill, Jr. New York: Random House, 1938. 2 v.
- _____. **As Fenícias**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- GÓRGIAS. **Elogio de Helena**. Trad. Daniela Paulinelli. Ed. bilíngue. Belo Horizonte: Anágnosis, 2009.
- HESÍODO. **Teogonia**: a origem dos deuses. Trad. Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HOMERO. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. Ed. bilíngue. São Paulo: Arx, 2003. v. I.
- _____. **Ilíada**. Trad. Haroldo de Campos. Ed. Bilíngue. São Paulo: Arx, 2002. v. II.
- PINDAR. **Odes**. Trad. Diane Arnson Svarlien. The Annenberg CPB, 1990.
- PLATÃO. **Eutidemo**. Trad. Maura Iglesias. São Paulo: Loyola, 2011.
- _____. **Protágoras**. Trad. Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio d'Água, 1999.
- PSEUDO-ARISTÓTLES. **Traité du Monde**. Trad W. L. Lorimer. Paris: Les Belles-Lettres, 1933.
- SÓFOCLES. **Filoctetes**. Trad. Trajano Vieira. Ed. bilíngue. São Paulo: Ed. 34, 2009.
- _____. **Filoctetes**. Trad. José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 2005.
- _____. Antígona. In: _____. **Tragédias**. Trad. de Maria Helena Monteiro da Rocha Pereira. Coimbra, 2003, p. 283-369.
- SOPHOCLES. **The Oedipus Tyrannus of Sophocles**. Edited with introduction and notes by Sir Richard Jebb. Cambridge : Cambridge University Press, 1887.
- _____. **Four Tragedies**: Ajax, Women of Trachis, Electra, Philoctetes. Transl. Peter Meineck and Paul Woodruff. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- WOLF, H. **Suidae Historica**. Trad. em latim da enciclopédia Σοῦδα. Basileia: J. Oporinum & Heruagium, 1564.

Obras de apoio

- AHL, F. **Sophocles' Oedipus: evidence and self-conviction**. Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- BAILLY, A. *et al.* **Dictionnaire Grec Français**. Paris: Hachette, 2000.
- BROADIE, S.; ROWE, C. **Aristotle Nicomachean Ethics**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- BUXTON, R. **Persuasion in Greek tragedy: a study of Peitho**. Cambridge: CUP, 1982.
- COMMELIN, P. **Mitologia grega e romana**. Trad. Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- DAGIOS, M. **Neoptólemo entre a Cicatriz e a Chaga: logos sofístico, peithó e areté na tragédia Filoctetes de Sófocles**. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.
- DA SILVA, M. As representações do λόγος no Filoctetes, de Sófocles. **e-hum**, v. 8, n. 1, 2015.
- DE OLIVEIRA, J. O Discurso de Creonte na Antígona de Sófocles. **Fragmentum**, v. 1, n. 38, p. 85-96, 2013.
- 40 DETIENNE, M. **Les maîtres de vérité dans La Grèce Archaïque**. Paris: Librairie Générale Française, 2006.
- _____; SISSA, G. **Os Deuses Gregos**. Trad. Rosa Maria Boaventura. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- DHERBEY, G. **Les sophistes**. Paris: PUF, 1985.
- DUARTE, A. **Cenas de Reconhecimento na Poesia Grega**. São Paulo: Ed. Unicamp, 2012.
- EASTERLING, P. Repetition in Sophocles. **Hermes**, v. 101, n. 1, p. 14-34, 1973.
- ELSE, G. **Aristotles's Poetics: the argument**. Cambridge: Harvard University Press, 1957.
- FATTAL, M. **Logos, pensée et vérité dans La philosophie grecque**. Paris: L'Harmattan, 2001.
- GOLDHILL, S. The language of tragedy: rhetoric and communication. In: EASTERLING, P.E. (Ed.). **The Cambridge companion to Greek tragedy**. Cambridge: CUP, 1997, p. 127-150.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. Trad. Artur M. Parreira. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2013.
- KNOX, B. **Title Heroic Temper: studies in Sophoclen Sragedy**. Cambridge: University of California Press, 1964.

- LAURIOLA, R. Wisdom and Foolishness: A Further Point in the Interpretation of Sophocles' Antigone. **Hermes**, 135, n. 4, p. 389-405, 2007.
- LEVINE, D. Sophocles' *Philoctetes* and *Odyssey* 9: Odysseus versus the cave man. **Scholia**, v. 12, p. 3-26, 2003.
- MAZON, P. **Sophocle III**. Paris: Les Belles Lettres, 1967.
- MEIER, C. **De la tragédie grecque comme art politique**. Paris: Les Belles Lettres, 2004.
- ROISMAN, H. **Sophocles: Philoctetes**. London: Duckworth, 2005.
- ROMILLY, J. **A Tragédia Grega**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- SANTOS, F. A ética em cena: Filoctetes de Sófocles. **Cadernos da Ceia**, v. 1, n. 2, p. 79-105, 2008.
- SEGAL, C. **Tragedy and Civilization**. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.
- VERNANT, J.; VIDAL-NAQUET, P. **Mito e tragédia na Grécia antiga**. São Paulo: Perspectiva, 1999.
- VIDAL-NAQUET, P. **Valeurs religieuses et mythiques de la terre et du sacrifice dans l'Odysée**. Paris: Annales E. S. C., 1970.
- ZINGANO, M. Teatro a ação humana. In: ZINGANO, Marco (Org.). **Estudos de ética antiga**. Porto Alegre: Discurso, 2009.

AMBRÓSIO E A REORDENAÇÃO DO ESPAÇO URBANO MILANÊS NO SÉCULO IV*

Larissa Rodrigues Sathler Dias**

Resumo: O processo de cristianização do Império Romano foi acompanhado por uma reordenação da área urbana responsável por suprimir ou remodelar os espaços e monumentos greco-romanos e judaicos. Em Milão, esse movimento de cristianização do espaço foi intensificado durante o bispado de Ambrósio (374-397), devido, principalmente, ao desempenho do bispo em implantar um arrojado plano com vistas ao fortalecimento da sua autoridade episcopal. Para melhor compreender as intervenções de Ambrósio no espaço citadino, daremos atenção especial à *basilica Martyrium*, à *basilica Apostolorum* e à *basilica Virginum*, além da edificação do Batistério de San Giovanni alle Fonti, um espaço construído com objetivo de ampliar o polo episcopal milanês. Cumpre notar que, no século IV, a cidade de Milão também foi palco dos inúmeros conflitos religiosos que dominavam o Império. Logo, o plano de Ambrósio em se apropriar do espaço urbano implicou ainda o rechaço da fé ariana e a defesa do ideal ascético, tal como se percebe no confisco da *basilica Portiana* e na edificação da já citada *basilica Virginum*.

Palavras-chave: Antiguidade Tardia; Milão; Cristianização; Espaço; Ambrósio.

42

Abstract: The process of Christianization of the Roman Empire was followed by a reordering of the urban area responsible for suppressing or remodeling Greco-Roman and Jewish spaces and monuments. In Milan, this movement of Christianization of the space was intensified during the Ambrose' bishopric (374-397), mainly due to the bishop's performance in implementing a bold plan for the strengthening of his Episcopal authority. In order to better understand Ambrose's interventions in the city space, we will give special attention to the *basilica Martyrium*, *basilica Apostolorum* and *basilica Virginum*, as well as the building of the Baptistery of San Giovanni alle Fonti, a space built with the aim of enlarging the Milanese Episcopal center. It should be noted that, in the fourth century, the city of Milan was also the scene of the numerous religious conflicts that dominated the Empire. Thus, Ambrose's plan to appropriate the urban space also implied a rejection of the Aryan faith and the defense of the ascetic ideal, as can be seen in the confiscation of the *basilica Portiana* and the building of the aforementioned *basilica Virginum*.

Keywords: Late Antiquity; Milan; Christianization; Space; Ambrose.

Submetido em: 27/03/2017

Aceito em: 11/05/2017

* Este artigo é um recorte da dissertação que a autora está desenvolvendo, sob orientação do Prof. Dr. Gilvan Ventura da Silva, intitulada "Disciplinando os corpos das virgens e viúvas: Ambrósio e a formação de uma hierarquia feminina na congregação milanesa (Séc. IV)".

** Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, com financiamento da Capes. Membro do Laboratório de Estudos sobre o Império Romano (Leir/ES). Licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: lary.sat@hotmail.com.

Repensar a cidade de Milão (*Mediolanum*) (Figura 1), em meados do século IV, requer um esforço maior que para qualquer outra capital do Império (MAZZOLANI, 1992, p. 35). A razão para isso está no fato de que, diferentemente de Arles, Trier, Aquileia e Ravena, cidades portadoras de um contingente expressivo de evidências arqueológicas, em Milão poucos vestígios se mantiveram na superfície após os bombardeios ocorridos na Segunda Guerra Mundial. De fato, entre outubro de 1942 e agosto de 1943, Milão sofreu graves ataques aéreos por parte dos Aliados que, munidos de bombas incendiárias, devastaram boa parte da área urbana. Segundo os dados apresentados por Caraci (1949), cerca de 3/4 dos edifícios históricos milaneses foram atingidos, dentre eles as igrejas de Santo Ambrósio, São Sático, Santo Eustórgio, São Lourenço, São Nazário e a igreja de Santa Maria da Graça, onde, por muito pouco, se salvou a *Última Ceia* de Da Vinci. Não obstante os estragos causados pela guerra, houve novos danos decorrentes da construção da rede de metrô no final da década de 1950 e, posteriormente, de uma nova linha em fins dos anos '80, além da implantação da rede de estacionamentos subterrâneos, conforme denuncia Massimiliano David (2011, p. 6).

Apesar desse quadro de perda, nas últimas três décadas, os estudos sobre a cidade de Milão avançaram. Prova disso são os trabalhos escritos na década de 1980 por Richard Krautheimer e Mario Mirabella Roberti, resultado das descobertas que marcaram o Pós-Guerra.¹ No que diz respeito ao período paleocristão, as últimas décadas também foram positivas devido à intensa atividade de restauração das principais igrejas de Milão. Constata-se aqui o reconhecimento das estratificações arquitetônicas, consequência das diversas reformas que os edifícios sofreram ao longo do tempo e a recuperação quase intacta da fase antiga.

Quanto à década de 1990, a descoberta de uma necrópole nos territórios da *Università Cattolica del Sacro Cuore*, localizada próximo à basílica de Santo Ambrósio, no centro histórico de Milão, deve ser considerada a mais extraordinária. De acordo com David (2011, p. 6), o exame do sítio possibilitou não apenas a compreensão de como Milão se transformou em uma cidade imperial no século IV, mas também de como se tratava de uma cidade multicultural e plurirreligiosa (Figura 2).

¹ Em 1983, Richard Krautheimer lançou, na versão inglesa, sua obra *Three Christian capitals: topography and politics*. Logo em seguida, Mirabella Roberti publicou o seu *Milano Romana*. Ambos os autores se dedicaram à análise da cidade no período paleocristão. Cabe destacar que a contribuição de Mirabella Roberti vai além de sua obra. De 1953 a 1973, Roberti foi Superintendente de Antiguidades da Lombardia e comandava um escritório praticamente com recursos pessoais. Nessa época, atuou contra a urbanização desenfreada da cidade, o que não agradou a opinião pública, pouco dada à proteção dos sítios arqueológicos (SANNAZARO, 2011, p. 01).

Figura 1 - Planta de Milão em final do século III e início do século IV



Fonte: Caporusso, Donati, Masseroli e Tibiletti (2014, p. 142).

44

Figura 2 - Escavações da necrópole encontrada na área da Universidade



Fonte: David (2011, p. 21).

Além das fontes arqueológicas, cabe destacar que alguns documentos eclesiásticos, como as epístolas ambrosianas, também contribuem para a compreensão das características da cidade no período tardo-antigo. Sendo assim, é através de Ambrósio, por exemplo, que temos o primeiro indício da existência de um lugar de culto reservado aos arianos.²

Em sua obra, *De Spiritu Sancto* (I, 19; 21), o bispo relata a existência de uma basílica que teria sido interceptada por Graciano, em 378, por conta da disputa do edifício entre nicenos e anti-nicenos. Entretanto, a fonte mais precisa no que se refere à designação do espaço de culto ariano é a *Epistula ad sororem*, na qual Ambrósio fornece o nome e a localização de uma igreja que, pelo visto, era o local de culto dos seguidores de Ário. Na carta, Ambrósio (*Ep.* 76, 1) conta à sua irmã que os dissidentes não exigiam mais a *Basilica Portiana*, localizada fora dos muros da cidade, mas sim a *Basilica Noua*, também identificada no texto como *intramurana* e *quae maior est*.³

De acordo com Siena e Neri (2013, p. 149), tudo leva a crer que a *Basilica Portiana*, possível local de culto ariano, foi construída antes de 378, período em que tiveram início as primeiras disputas envolvendo o controle do edifício. Nessa perspectiva, ela teria sido fundada durante o episcopado de Auxêncio (355-374), época em que os arianos

² Formulada por Ário, presbítero da cidade de Alexandria, o arianismo foi responsável por uma das discussões teológicas que mais sobressaiu na primeira metade do século IV, ou seja, àquela que dizia respeito à natureza de Jesus. Segundo Helena Papa (2009, p. 36-8), a teologia prevista por Ário estava preocupada em preservar a ideia de um Deus único e, por isso, buscou salvaguardar, dentro da doutrina da trindade, a superioridade do Pai em relação ao Filho. Nesse caso, a essência de Deus era única, pois não havia sido gerada e nem marcada por um princípio, ao passo que o *Verbo* só existiu a partir do Pai. Apesar de considerar apenas a divindade de Deus, Ário aceitava certa superioridade do Filho, pois sua substância (*substantia*) era similar (*homoio*) à do Pai. A forma pela qual foi fundamentada, a doutrina de Ário ficou conhecida como arianismo homoiano e seus seguidores como homeus. Todavia, duas décadas após sua morte novas interpretações foram feitas de seu discurso, o que possibilitou o surgimento de outros grupos como os "eusebianos" ou semi-arianos e os "eunomeanos". Os primeiros fazem referência aos seguidores de Eusébio de Cesareia que ora defendiam que Cristo era consubstancial (*homoousios*) ao Pai, tal como previsto pelos seguidores da fé de Niceia (homoosianos), ora aceitavam a similaridade entre ambos, como defendidos pelos homoianos. Já os eunomeanos, discípulos de Eunômio, formavam um grupo de arianos radicais (neoarianos), uma vez que defendiam a total diferença entre o Pai e o Filho. Como demonstrado, o movimento ariano foi um movimento heterogêneo e, por isso, ao utilizarmos os termos "ariano" e "arianismo" temos consciência de que nem sempre esses conceitos expressam o conjunto de ideias que marcou esta corrente na IV centúria.

³ Para Krautheimer (1983, p. 81-8), dentre as igrejas que se encontravam fora dos muros da cidade, a de São Lourenço é a única que não teria sido fundada por Ambrósio. Seja porque nem Ambrósio e nem seus contemporâneos mencionaram o fato, ou porque as igrejas ambrosianas são de construção muito inferior. Em todo caso, para o autor, é bem provável que a basílica de São Lourenço seja a *Basilica Portiana*. Uma das justificativas de Krautheimer está no fato de que Ausônio em seu *Ordo urbium nobilium*, não cita o anfiteatro, cujos blocos foram utilizados na fundação da basílica de São Lourenço. Ou seja, isso sugere que a demolição do anfiteatro preceda a citação de Ausônio e, uma conseqüente datação da basílica, esteja ligada à esta atividade de desmantelamento do edifício. McLynn (1994, p. 176) também corrobora da ideia de que São Lourenço pode ser de fato a *Basilica Portiana*, mas que os argumentos de identificação se baseiam apenas em fatos "circunstanciais" e permanecem "inconclusivos". Além disso, estudos mais recentes, como o de Silvia Lusuardi Siena e Elisabetta Neri (2013), apontam, apesar da escassa confirmação arqueológica, a basílica de San Vittore al Corpo como a *Basilica Portiana*. Já para Roberti (2002, p. 935), é mais certo que a basílica de São Lourenço seja a basílica palatina, erguida por ordem de Teodósio, junto ao mausoléu da família entre fins do século IV e início do V.

contavam com um intenso apoio imperial, ou então antes mesmo do concílio de Milão (355), tornando-se, de qualquer modo, um ponto de referência para a comunidade ariana da cidade.

Seja como for, na época do episcopado de Ambrósio (374-397), a basílica estava de pé e a comunidade ariana permanecia operante, não obstante toda a pressão do bispo para que os seguidores de Ário fossem privados dos seus espaços de devoção, como veremos a seguir.

Nicenos e arianos: a disputa pelo controle dos lugares de culto em Milão

A eleição de Ambrósio para a sé de Milão, em 374, garantiu aos nicenos o domínio sobre os espaços de culto cristão, incluindo as basílicas arianas. Nesse contexto, tornou-se comum que os arianos entrassem com petições solicitando à corte um lugar para praticarem seus próprios ritos (POHLMANN, 2016, p. 186).

Certamente, a disputa pelo espaço urbano foi algo do qual o bispo recém-eleito não tardou a se ocupar. Contudo, as primeiras notícias que se tem sobre esse choque coincide com a chegada de Valentiniano II e sua mãe, Justina, em Milão, após a batalha de Adrianópolis (378). Aqui, o potente apoio dispensado aos homoianos por Justina incentivou a atuação dos dissidentes no sentido de revogar o domínio niceno sobre as basílicas.

Diante da benevolência de Justina para com os homoianos, a atuação de Ambrósio foi imprescindível para a manutenção e controle dos espaços religiosos por parte dos "ortodoxos".⁴ Prova disso é que, no verão de 379, algum tempo após ordenar a interdição da *Basilica Portiana*, Graciano a devolveu ao bispo milanês (APELLÀNIZ SAINZ-TRÁPAGA, 2009, p. 123). Além da boa vontade imperial na devolução da basílica, os nicenos foram favorecidos com uma legislação, emitida em 381 pelo imperador, que proibia as reuniões dos *fotinianaes*, *arriani* e *eunomianaes* (*Codex Theodosianus*, XVI, 5.6).

Após a morte de Graciano (383) e o retorno de Valentiniano II e Justina a Milão, as reivindicações dos arianos por um lugar de culto ganharam novo fôlego, atingindo seu ápice entre 385 e 386. Segundo Maier (1994, p.72), até 385 os seguidores do credo homoiano estavam proibidos de frequentar as basílicas da cidade, seja por conta da legislação de Graciano ou do sentimento popular. Todavia, desejosos de obterem um lugar para celebrar seus cultos, a comunidade ariana milanesa apelou à corte imperial

⁴ De acordo com Helena Papa, a afirmação do que se chamou de ortodoxia e heterodoxia perpassava por uma linha muito tênue, já que, na maioria dos casos, dependia da fé prescrita pelos imperadores, mudando conforme as orientações político-religiosas de cada soberano (PAPA, 2009, p. 39).

para a concessão de um espaço próprio, fato que levou o imperador a solicitar a Ambrósio que lhes concedesse uma igreja. Tendo seu pedido negado, Valentiniano II acabou abrindo mão de sua solicitação, por conta, principalmente, dos protestos efetuados pela congregação nicena.

Em 386, a situação será um pouco diferente em comparação ao ano anterior. Agora, uma constituição imperial levada a cabo por Valentiniano II, com apoio de Teodósio e Arcádio, assegurava a liberdade de culto aos seguidores do credo de Rimini,⁵ bem como ameaçava castigar, sob a justificativa de crime de lesa majestade, aqueles que se opusessem a essa ordem imperial (*Cod. Theod.*, XVI, 1.4). De acordo com Polhmann (2016, p. 186), essa situação só prova que o respaldo jurídico concedido a uma religião nem sempre indicava o aniquilamento de outras crenças e que, muitas vezes, a tolerância imperial para com os dissidentes provinha da necessidade de se manter a ordem no Império.

Sob amparo legal, a comunidade ariana de Milão, provavelmente formada por um grupo significativo de devotos, não tardou a solicitar uma vez mais a concessão de um lugar de culto. Todavia, agora não desejavam o acesso à *Basilica Portiana*, como mencionamos, e sim à *Basilica Noua*, que era maior. O desfecho da querela é marcado uma vez mais pela negação de Ambrósio ao pedido dos arianos bem como pela desistência de Valentiniano II em favorecê-los. Seja qual for o motivo que levou o imperador a acatar a decisão do bispo, é certo que após o Conflito das Basílicas a autoridade episcopal de Ambrósio como líder da congregação milanese foi sobremaneira ampliada (POHLMANN, 2016, p. 188).

Por conta de seu prestígio junto à corte imperial, obtido desde a época de Graciano, Ambrósio não demorou a dotar Milão com novos espaços sagrados. Assim, o movimento de cristianização do espaço urbano, que marcou a cidade no período tardo-antigo, passou por uma virada na época ambrosiana (D'OSSAT, 1969; AZEVEDO, 1976).

A atuação de Ambrósio sobre o espaço urbano milanês

O primeiro edifício eclesiástico erguido por ordem do bispo foi o batistério octogonal, também conhecido como Batistério de San Giovanni alle Fonti (Figura 3).

⁵ O concílio de Rimini, também conhecido como *Ariminum*, ocorreu em 359 por decisão de Constâncio II. Defensor de ideias arianas, no concílio, o imperador negou os fundamentos da fé nicena e transformou as normas homoianas em ortodoxas (POLHMANN, 2016, p. 111-2). Segundo Laughton (2010, p. 22), o credo estabelecido no concílio e aceito por Auxêncio excluiu os termos da *ousia* e *homoousios* e confessou que o "Filho era como o Pai", deletando a frase "em todas as coisas". Além disso, foi declarado que o Filho de Deus era diferente de todas as outras criaturas, porém não deixa claro se Ele era uma criatura ou não.

Construído entre a *Basilica Vetus* e a *Basilica Noua*, o batistério está localizado onde hoje se encontra a fachada da atual catedral de Milão. Embora não se tenha certeza, ao que tudo indica foi nesse batistério que Ambrósio batizou Agostinho, na Páscoa de 387 (MAZZOLANI, 1992, p. 38).

No que diz respeito às basílicas, constatamos três que, provavelmente, foram erigidas sob o episcopado de Ambrósio: a *Basilica Martyrium*, posteriormente, chamada de Basílica de Santo Ambrósio; a *Basilica Apostolorum*, já conhecida, no século VII, como Basílica de São Nazário; e a *Basilica Virginum*, mais tarde, denominada de São Simpliciano. Quiçá Ambrósio tenha sido também responsável pela construção da *Basilica Salvatoris*, conhecida como Basílica de São Dionísio. Todavia, esta é uma hipótese que ainda se mantém incerta (SANNAZARO, 2014, p. 85; FIORIO, 1985, p. 146).

Figura 3 - Batistério masculino de San Giovanni em formato octogonal



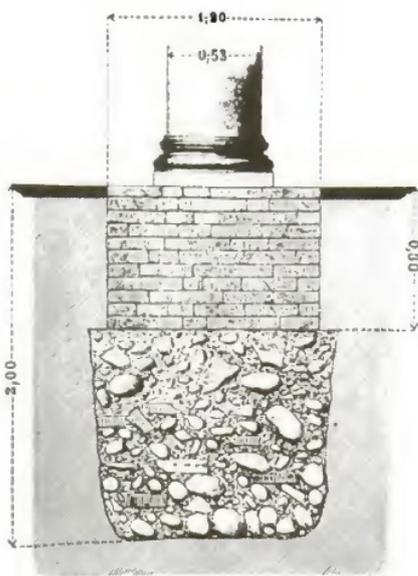
48

Fonte: Acervo pessoal (2016).

Algumas características nos permitem identificar estas igrejas como edifícios da época ambrosiana. Segundo Krautheimer (1983, p. 77-9), o fato de as técnicas de construção sempre estarem aptas a mudanças facilita a fixação da cronologia dos edifícios de determinado local. Entretanto, é preciso que os pesquisadores estejam atentos a outros fatores que interferem nesse processo como, por exemplo, os costumes locais, os meios financeiros disponíveis e a limitação de tempo. Nesse caso, as basílicas de Ambrósio são marcadas pelo emprego de uma qualidade técnica menos refinada, principalmente no que se refere aos tipos de materiais, espessuras, composição e tipo de argamassas. Assim, a fundação da *Basilica Martyrium*, da *Basilica Apostolorum* e

da *Basilica Virginum* contou com o uso de seixos misturados com tijolos e azulejos quebrados (Figura 4). Além disso, na construção das paredes foram reutilizados restos de tijolos de outros edifícios assentados segundo o formato “espinha de peixe” (*opus spicatum*) (Figura 5).⁶ Ao que tudo indica, o baixo padrão dos materiais e da tecnologia empregados na construção das basílicas ambrosianas se justifica pela urgência em transformar Milão em uma metrópole eclesiástica de primeira ordem, algo que se daria primordialmente pelo aumento do número de igrejas que a cidade abrigava.

Figura 4 - Fundação da *Basilica Martyrium*: emprego de seixos misturados com tijolos e azulejos quebrados



Fonte: Krautheimer (1983, p. 78).

Figura 5 - *Basilica Virginum*: utilização de tijolos no padrão espinha de peixe de peixe



Fonte: Krautheimer (1983, p. 78).

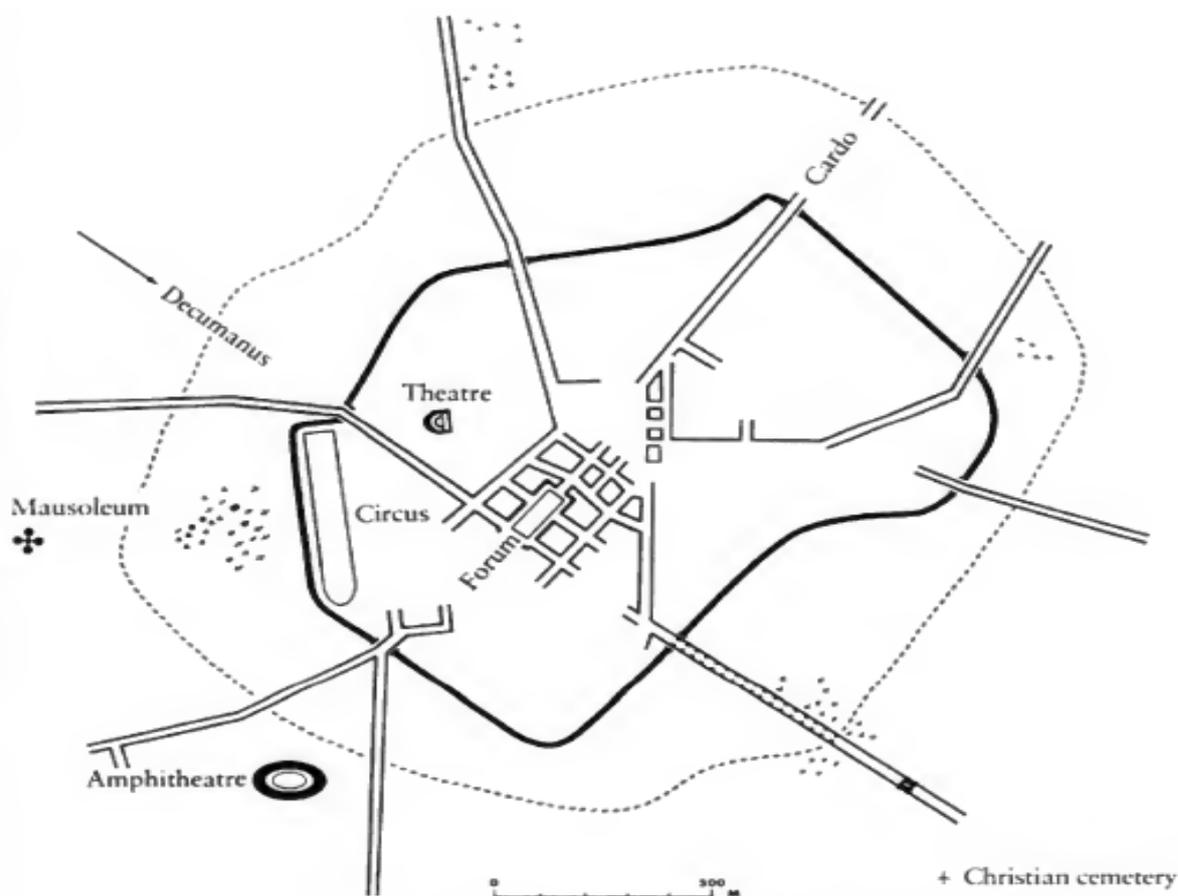
Apesar da pressa, as igrejas ambrosianas foram construídas com base numa arquitetura que evidencia o uso de grandes arcos cegos e janelas protuberantes,⁷ atingindo uma altura de vinte metros acima do solo. Além das características técnicas,

⁶ *Opus spicatum* é um tipo de revestimento de tijolos alinhados na forma de uma espinha de peixe, responsável por proporcionar um intertravamento da estrutura. As pedras se organizam com uma inclinação de 45 graus, alternando a direção de inclinação em cada linha. Trata-se de uma técnica que proporciona maior estabilidade à estrutura para resistir aos abalos sísmicos.

⁷ Na antiguidade, observa-se a utilização de arcos em portas, janelas, pontes, aquedutos, como elementos de composição tridimensional de abóbadas, além de seu uso como adorno. Além disso, cabe destacar que um arco pode adotar diversas tipologias que variam conforme o número de centros e a sua localização, forma das aduelas e a decoração. Em relação ao “arco cego”, também conhecido como “arco cheio”, podemos dizer que se trata de um arco que não ladeia uma passagem ou abertura, cujo o vão é preenchido ou não com o mesmo material que é feito, geralmente surgindo como um relevo em uma parede.

as basílicas de Ambrósio também se distinguem por outras variáveis. Erigidas fora dos muros da cidade, todas elas foram instaladas em necrópoles próximas às estradas que davam acesso à cidade (Figuras 6 e 7). Além disso, como que para garantir proteção divina para aqueles que entravam e saíam de Milão, Ambrósio fez de suas basílicas “igrejas de mártires”, colocando nelas as relíquias dos mártires milaneses ou, na falta destes, relíquias trazidas de outros lugares.⁸

Figura 6 - Planta de Milão em 300 d.C.: zonas cemiteriais

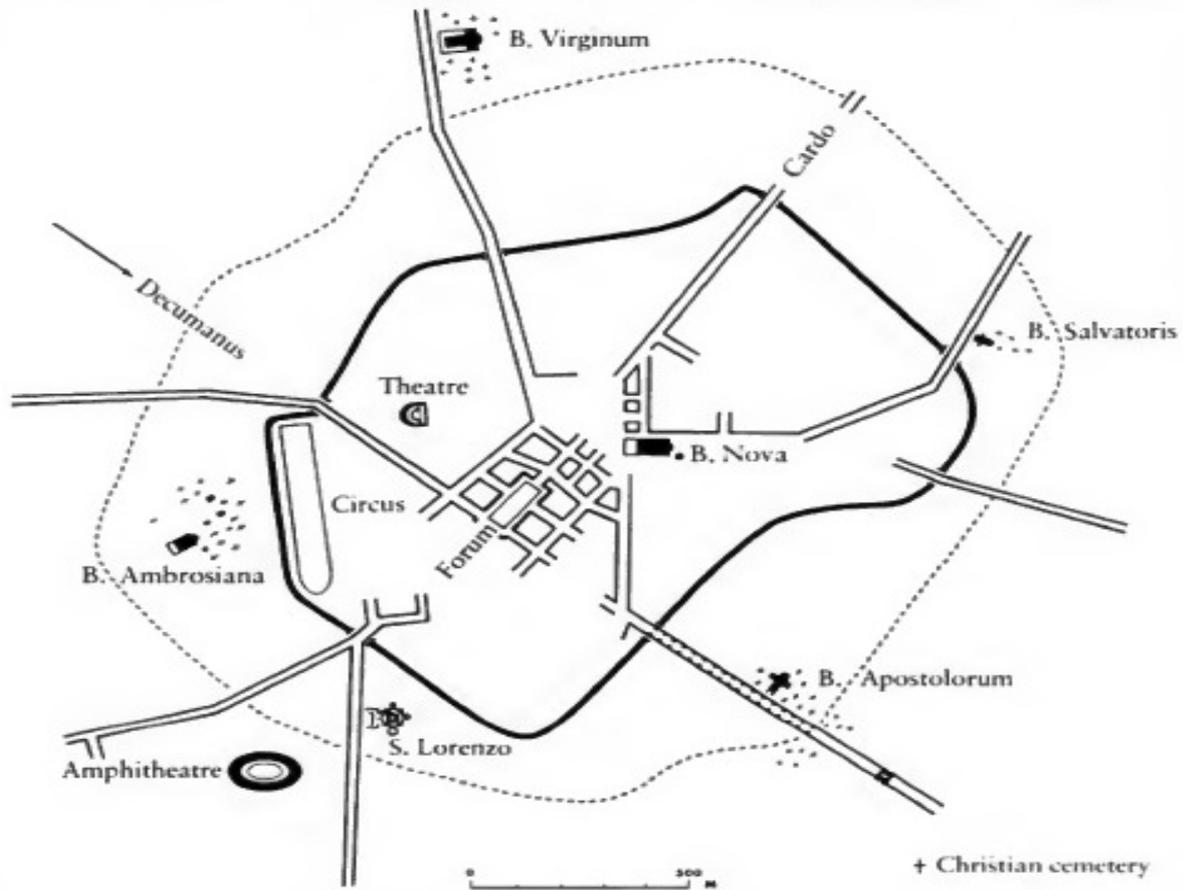


50

Fonte: Krautheimer (1983, p. 68).

⁸ Levando em consideração as peculiaridades das igrejas fundadas por Ambrósio, podemos afirmar que a Basílica de São Dionísio também detinha os atributos de um edifício ambrosiano. Apesar de sua localização topográfica, seu plano e sua dedicação original não serem claras, é possível que ela tenha sido edificada em um cemitério que data do período pré-ambrosiano, localizado no subúrbio, mais especificamente na estrada que levava a Bérgamo, onde Ambrósio supostamente teria organizado um santuário (*memoriae*) de Dionísio, bispo milanês exilado no Concílio de Milão (SIENA; NERI; GREPPI, 2015, p. 67).

Figura 7 - Planta de Milão em 400 d.C.: basílicas erguidas nas zonas cemiteriais



Fonte: Krautheimer (1983, p. 73).

Conforme argumenta Roberti (2002, p. 935), a primeira basílica a ser construída por Ambrósio foi a *Basilica Martyrium* (Figura 8). Talvez planejada em 379, a igreja foi erguida na via de Vercelli, onde existia um cemitério cristão *ad martyres*.⁹ Segundo Siena, Neri e Greppi (2015, p. 41), em início do século IV, na região do cemitério, teriam sido sepultados os primeiros mártires que Ambrósio exalta em seus hinos: Nabor, Félix e Vítor. Ao que tudo indica, os três eram soldados mauritanos cujos corpos foram trazidos da província de Lodi (que faz fronteira a Norte com a província de Milão), a pedido de Materno, sétimo bispo de Milão, que planejava enterrá-los ali.

⁹ Conforme propõe Sannazaro (2014, p. 83), o cemitério *ad Martyres* remonta uma época pré-ambrosiana, tendo sido construído provavelmente por iniciativa de Constantino. Embora não se tenha muitas informações sobre as características arquitetônicas dos edifícios cristãos que integravam a zona cemiterial, é provável que antes do episcopado de Ambrósio já existissem as *Memoriae Naboris et Felicis*, a *Basilica Faustae* e as *Memoriae* de São Vítor (atualmente acoplada à Basílica de Santo Ambrósio).

Figura 8 - *Basilica Martyrium* ou Basílica de Santo Ambrósio: reconstrução após os danos causados pela Segunda Guerra Mundial



Fonte: Acervo pessoal (2016).

52

Em 386, já com a basílica em pleno funcionamento, Ambrósio a consagrou com as relíquias de outros dois mártires: Gervásio e Protássio. Cabe destacar que a “descoberta” dos corpos dos mártires, anunciada por meio de visões, ocorreu no período mais intenso da disputa pelas basílicas entre nicenos e arianos (MAZZOLANI, 1992, p. 39). Logo, mais que um ato profético e milagroso, a “descoberta” cumpriu uma função de propaganda teológica e política, uma vez que foi útil para reforçar a superioridade da fé nicena e também a autoridade do bispo, instrumento de Deus, frente à congregação milanesa.

Contemporânea à *Basilica Martyrium* temos a *Basilica Apostolorum*, na estrada que conduzia a Roma. Segundo Krautheimer (1983, p. 80), a *Basilica Apostolorum* faz alusão à Igreja dos Santos Apóstolos, em Constantinopla. Nessa perspectiva, a semelhança entre as basílicas ocorre não apenas no plano arquitetônico transversal que, embora idêntico, representa uma variante da igreja fundada por Constantino, mas também pelo fato de ambas conservarem, em seu interior, relíquias de santos. A necessidade de evidenciar os vínculos com Constantinopla se justifica pela necessidade de confrontar a fé ariana, uma vez que Teodósio I se empenhou, na capital do Oriente, em dar combate ao arianismo.

Importante destacar que a localização da igreja atendeu a uma escolha estratégica. De acordo com Sannazaro (2011, p. 7-8), a estrada que levava a Roma era a principal via de acesso à zona urbana de Milão e, por isso, durante o governo de Valentiniano I, ela foi adornada de pórticos em um trecho que se estende por 600 metros após a entrada da muralha (Porta Romana). *A posteriori*, já sob o governo de Graciano e Valentiniano II, a *Via Porticata*, nome concedido à estrada, adquiriu um arco honorário cuja função era dupla: tornar majestosa a mais importante via de acesso à cidade, bem como celebrar o poder imperial. Assim, ao instalar uma basílica na *Via Porticata*, Ambrósio buscou evidenciar a supremacia da autoridade episcopal, simbolizada pela arquitetura cruciforme do prédio e pela *depositio* das relíquias dos apóstolos André, Tomé e João sob a autoridade imperial, representado pelo arco honorário (Figura 9).

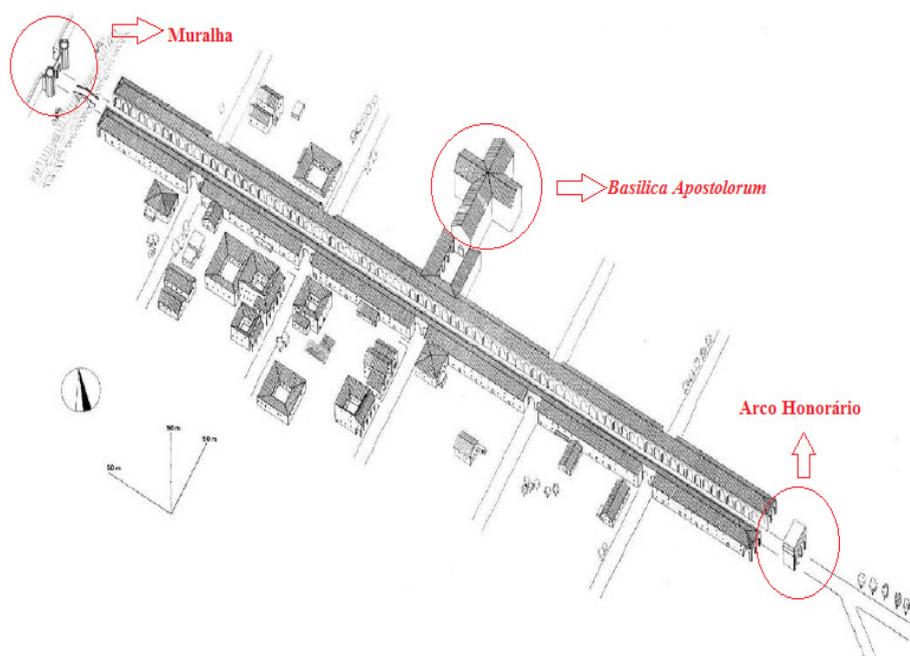
Dando prosseguimento ao seu programa edilício, Ambrósio provavelmente deu início, em 385, à construção da Basílica das Virgens (*Basilica Virginum*), cujas obras foram concluídas por Simpliciano, sucessor de Ambrósio.¹⁰ Erguida na estrada que leva de Milão a Como, a igreja dedicada a Maria e às demais virgens expressava a importância da teologia ascética no discurso ambrosiano. De acordo com Vizmanos (1949, p. 93), nem as relações que o bispo precisou manter com os imperadores nem os conflitos religiosos que atingiram a comunidade milanesa em sua época “conseguiram desviar sua atenção das virgens de Cristo ou fazê-lo esquecer a tarefa a que se impôs de ser um arauto maior na promoção da continência”. Todavia, entendemos que essa preocupação com a causa ascética, para além do seu significado teológico, também era justificada pelo interesse do bispo em reforçar sua autoridade episcopal, o que nos leva a concluir que, no discurso ambrosiano sobre o ascetismo, as implicações políticas não estavam totalmente ausentes.

A esse respeito, cumpre notar que a segunda metade do século IV é uma época em que diversas mulheres da aristocracia resolveram abraçar o celibato, tornando-se ao mesmo tempo grandes doadoras da Igreja (ALEXANDRE, 1990, p. 550). Por conta do exercício da piedade cristã, boa parte da fortuna de virgens e viúvas foi direcionada à Igreja, o que culminou no surgimento de vínculos e obrigações entre elas e o clero (BROWN, 1990, p. 269). Nesse sentido, os bispos não tardaram a se apresentar como conselheiros espirituais das devotas, e elas, por sua vez, a se colocar a serviço do clero, sustentando-o do ponto de vista financeiro ou mesmo atuando como defensoras dos

¹⁰ De acordo com Siena, Neri e Greppi (2015, p. 52-3), apesar de mencionada tardiamente pelas fontes, a possibilidade de a basílica ter sido fundada por Ambrósio e concluída pouco depois da sua morte por Simpliciano é a mais aceitável. Nesse sentido, mesmo que as fontes epigráficas evidenciem que a presença cristã, na região onde foi levantada a basílica, tenha ocorrido somente no século V, é provável que tais fontes tenham sido registradas em uma época posterior à fundação da basílica. Além disso, a atribuição da construção do edifício a Ambrósio é sustentada pela tradição medieval, visto que desde o século XIII há registros desse acontecimento, conforme nos apresenta Sannazaro (2007) e Roberti (1984, p. 132-6).

bispos em momentos de disputa, quando se reuniam na igreja para louvar o seu líder. Como observa Teja (1999, p. 228), “foram os bispos quem melhor souberam servir-se da mulher santa ou da mulher consagrada para, colocando-a a seu serviço, ressaltar seu próprio prestígio e utilizá-la como instrumento de poder”.

Figura 9 - Reconstrução da *Via Porticata*, da *Basilica Apostolorum* e



54

Fonte: Adaptado de Sannazaro (2011, p. 8).

Outro aspecto político que cerca a *Basilica Virginum* é o fato de esta ter sido dedicada à Virgem. Como vemos em seus tratados sobre a ascese feminina, Ambrósio lançou mão de alguns modelos de mulheres, dentre eles o de Maria, com o intuito de fundamentar a sua doutrina ascética. Nesse sentido, desde seu primeiro tratado moral, o *De Virginibus* (I, 31), já vemos uma propensão do bispo em difundir a imagem da Igreja como “esposa virgem” e “mãe dos cristãos”, associando-a às imagens de concepção e nascimento virginais como analogia a Maria e ao nascimento do Cristo. Posteriormente, o significado eclesial da *uirginitas in partu* e da *uirginitas post partum* de Maria, ou seja, a ideia de que ela teria se mantido virgem antes e depois do nascimento do Cristo, ficou ainda mais evidente em seus trabalhos.

No seu *De Institutione Virginis* (35), Ambrósio denuncia que “alguns” ainda negavam a virgindade perpétua de Maria.¹¹ Ao que tudo indica, este foi um tema caro

¹¹ Para Domingo Ramos-Lissón (2007, p. 15), Ambrósio estaria se referindo aqui a Bonoso e seus discípulos. Bonoso

ao bispo milanês, visto que, em finais do século IV, o estatuto da prática ascética ainda estava sob negociação no Ocidente. Daqui se inferem muitas divergências, dentre elas aquela que teria levado à condenação do monge Joviniano por Sirício, no concílio de Roma (393), e posteriormente por Ambrósio, que convocou seu próprio concílio, em Milão.¹² A princípio, Joviniano foi condenado por Sirício, pois seus ensinamentos não apenas rompiam com o protocolo ascético que vinha sendo propagado na literatura cristã ocidental da sua época, mas também minavam a ideia de que existia uma hierarquia entre as virgens consagradas e as mulheres casadas. Ou seja, na visão do monge, ambas seriam igualmente honradas, assim como todos os cristãos batizados (COELHO, 2015, p. 237). No concílio que reuniu, em Milão, Ambrósio acusou Joviniano de heresia por negar a virgindade perpétua de Maria, além de distorcer os argumentos do monge a ponto de qualificá-los como maniqueístas.¹³ De acordo com Hunter (2003, p. 459), ao acusar Joviniano de heresia, Ambrósio visava, de certo modo, a salvaguardar sua própria ortodoxia, já que ele mesmo havia sido, no passado, acusado de maniqueísmo por Joviniano.¹⁴ Ademais, censurar os ataques do monge a Maria impedia que fosse minado um dos pilares da autoridade de Ambrósio, ou seja, o papel que o bispo da época tardia exercia em torno da consagração das devotas.

Foi nessa conjuntura de construção da autoridade de Ambrósio como um importante líder da Igreja no Ocidente, construção esta que, como vimos, se apoiou também na valorização do celibato, que as obras de edificação da *Basilica Virginum* tiveram início. Com sua planta cruciforme (Figura 10), a igreja não apenas alterou a paisagem urbana de Milão, impactando a comunidade cristã com sua monumentalidade, mas também expressou, em termos geográficos, toda a importância da teologia ascética para Ambrósio.

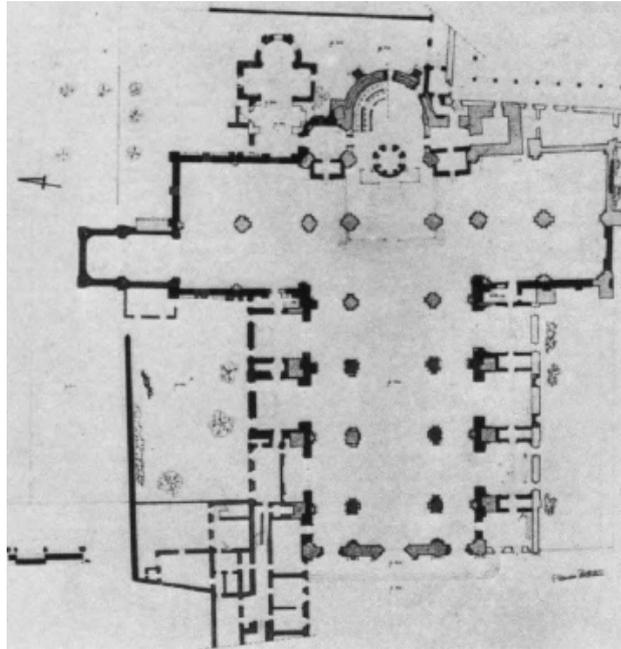
foi bispo de Sárdica, durante a segunda metade do século IV, e teria sido denunciado ao Sínodo de Cápua (392) por Ambrósio, onde foi excomungado na condição de herege por negar a virgindade perpétua de Maria (VIZMANOS, 1949, p. 95, nota 23; LIEBESCHUETZ, 2010, p. 24).

¹² Há algumas divergências quanto às datas em que ocorreram o Concílio de Roma e o Concílio de Milão. Para Hunter (2003, p. 453-6), em 390, Sirício teria enviado uma carta aos bispos italianos comunicando a condenação de Joviniano no concílio que acabara de acontecer em Roma. Ao ser informado desta decisão, Ambrósio teria convocado seu próprio concílio em Milão, onde condenou Joviniano. Já para Torres (2009, p. 58), em março de 393, Sirício reuniu em Roma um *presbyterium* que determinou que a doutrina de Joviniano, e de mais oito seguidores seus, era contrária à "lei cristã". Sabendo da condenação do monge, na primavera de 393, Ambrósio convocou um concílio em Milão para ratificar a condenação do bispo de Roma. Optamos por seguir a data proposta por Torres, visto que, o ano de 393 é, provavelmente, o ano em que Ambrósio teria redigido a *Epistula collectionem* 15, em nome dos bispos representantes da Itália do Norte, informando a Sirício o resultado do sínodo que presidiu em Milão (LIEBESCHUETZ, 2010, p. 339).

¹³ Na *Epistula Extra Collectionem* 15, carta que enviou a Sirício, Ambrósio afirma que Joviniano considerava o fato de Maria ter concebido como virgem. Apesar disso, ela não teria dado à luz como uma virgem (*non virgo generavit*).

¹⁴ Para melhor compreender a querela que envolve Joviniano indico a leitura do texto de Juana Torres (2009) e Hunter (2003).

Figura 10 - Reconstrução da planta da *Basilica Virginum* feita por Batistini (1979)



Fonte: Fiorio (1985, p. 125).

Considerações finais

Mediante ao que acabamos de expor, é possível conjecturar que Ambrósio possuía um arrojado plano de fortalecimento da sua autoridade mediante o domínio sobre o espaço de Milão. Devemos salientar, entretanto, que tal plano implicou ainda o rechaço da fé ariana e a defesa do ideal ascético, o que levou o bispo a se apropriar da *Basilica Portiana* e a edificar as basílicas *Martyrium*, *Apostolorum* e *Virginum*. Além disso, as intervenções espaciais promovidas pelo bispo não eliminaram a existência de alguns monumentos greco-romanos, de modo que os arredores da cidade, marcados pela presença de monumentos clássicos, como o hipódromo, passaram a contar também com edifícios cristãos que abrigavam as relíquias dos mártires. Quanto à zona intramuros, a expansão do complexo episcopal, sucedida pela construção do batistério de San Giovanni, ocorreu em uma região onde observa-se uma presença ainda maior de monumentos pagãos (SIENA; NERI; GREPPI, 2015, p. 69-70).

Apesar do empenho de Ambrósio, no sentido de cristianizar o espaço urbano milanês, não se pode afirmar que houve, a princípio, a erradicação dos lugares de culto greco-romanos, judaicos ou arianos. Prova disso é que o próprio Ambrósio (*Epistula extra collectionem*, 5, 3), em carta dirigida a Graciano, Valentiniano e Teodósio, nos informa da existência de uma sinagoga e de mansões arianas, nas quais eram

realizadas cerimônias eucarísticas e batismos. Sendo assim, talvez o mais correto a se pensar é que, pelo menos até em finais da época teodosiana, em Milão, os edifícios cristãos nicenos tiveram de compartilhar o espaço urbano não apenas com inúmeros edifícios de caráter público e privado, mas também com lugares ocupados por adeptos dos distintos credos, o que talvez tenha contribuído para que Ambrósio admoestasse seus fiéis (principalmente as devotas) para que não transitassem pela cidade, lugar dominado pelos litigiosos, pela fraude, pela *perfidia* e pelos ídolos (Ambrósio, *De Virginitate*, 46).

Referências

Documentação textual

AMBROSIUS MEDIOLANENSIS. **Ad sororem**. Texto latino disponível em: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/04z/z_0339-0397__Ambrosius__Epistula_ad_Sororem_LT.pdf.html> Acesso em: 06/03/2017.

AMBROSIO DE MILAN. **Sobre las virgenes y sobre las viudas**. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Texto latino y español. Madrid: Ciudad Nueva, 1999.

_____. **La virgindad, la educación de la virgen y exhortación a la virgindad**. Introducción, traducción y notas de Domingo Ramos-Lissón. Texto latino y español. Madrid: Ciudad Nueva, 2007.

AMBROSE OF MILAN. Epistolae. In: **Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches**. Translated with an introduction and notes by J. H. W. G. Liebeschuetz with the assistance of Carole Hill. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

_____. On The Holy Spirit: books I-II-III. In: **Ambrose: Selected Works and Letters**. Translated by Philip Schaff. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 2004.

CODEx THEODOSIANUS. Disponível em: <<http://www.thelatinlibraru.com/theodosius.html>>. Acesso em: 02/01/2017.

Obras de apoio

ALEXANDRE, M. Do anúncio do Reino à Igreja: Papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, G.; PERROT, M. (Org.). **História das Mulheres: a Antiguidade**. Porto: Afrontamento, 1990, p. 513-59. v. 1.

- APELLÁNIZ SAINZ-TRÁPAGA, S. **Elementos de moral social en el epistolario político de San Ambrosio de Milán**. Roma: EDUSC, 2009.
- AZEVEDO, M. C. La cultura artistica di Sant' Ambrogio. In: LAZZATI, G. (Ed.). **Ambrosius episcopus**: atti del congresso internazionale di studi ambrosiani nel xvi centenario della elevazione di sant' Ambrogio alla cattedra episcopale. Milano: Vita e pensiero, 1976, p. 253-65.
- BROWN, P. Antiguidade Tardia. In: ARIES, P.; DUBY, G. (Org.). **História da vida privada**: do império romano ao ano mil. São Paulo: Companhia das Letras, 1990, p. 225-99. v. 1.
- CAPORUSSO, D.; DONATI, M. T.; MASSEROLI, S.; TIBILETTI, T. **Immagini di Mediolanum**: archeologia e storia di Milano dal V secolo a C. al V secolo. Milano: Nuova Chorós, 2014.
- CARACI, G. Milano. In: **Treccani**: Enciclopedia Italiana, 1949. Disponível em: <http://www.treccani.it/enciclopedia/milano_res-6913b8a2-87e6-11dc-8e9d_0016357eee51_%28Enciclopedia-Italiana%29> Acesso em: 05/03/2017.
- COELHO, F. S. Helvidius, Jovinian, and the Virginity of Mary in late fourth-century Rome. **Revista Mundo Antigo**, ano IV, v. 4, n. 7, p. 235-39, 2015.
- DAVID, M. Il paesaggio urbano di Mediolanum nell'età di Decimo Magno Ausonio: fonti letterarie i fonti archeologiche a confronto. **Rivista archeologia uomo territorio**, v. 30, p. 1-25, 2011.
- D'OSSAT, G. A. Origine e fortuna dei battisteri ambrosiani. **Arte Lombarda**, v. 14, n. 1, p. 1-20, 1969.
- FIORIO, M. T. **Le chiese di Milano**. Milano: Electa Editrice, 1985.
- HUNTER, D. G. Rereading the Jovinianist Controversy: Asceticism and Clerical Authority in Late Ancient Christianity. **Journal of Medieval and Early Modern Studies**, v. 33, n. 3, p. 453-70, 2003.
- KRAUTHEIMER, R. **Three christian capitals**: topography and politics. Berkeley: University of California Press, 1983.
- LAUGHTON, A. B. **Virginity Discourse and Ascetic Politics in the Writings of Ambrose of Milan**. Dissertation (Doctor of Philosophy) - Department of Religion in Duke University, Durham, 2010.
- LIEBESCHUETZ, J. H. W. G. Introduction. In: Ambrose of Milan. **Epistolae**. Liverpool: Liverpool University Press, 2010, p. 1-46.
- MAIER, H. O. Private Space as the social context of Arianism in Ambrose's Milan. **Journal of Theological Studies**, v. 45, n. 1, p. 72-93, 1994.
- MCLYNN, N. **Ambrose of Milan**: church and court in a Christian capital. Berkeley: University of California Press, 1994.
- MAZZOLANI, L. S. **Ambrogio vescovo**: chiesa e impero nel iv secolo. Milano: Longanesi, 1992.

- PAPA, H. A. **Cristianismo ortodoxo versus cristianismo heterodoxo**: uma análise político-religiosa da contenda entre Basílio de Cesareia e Eunômio de Cízico (séc. IV d.c.). Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual Paulista, Franca, 2009.
- POHLMANN, J. F. **Uma identidade cristã-nicena**: Graciano e Valentiniano II sob a pena de Ambrósio, bispo de Milão (374-397 d.C.). Tese (Doutorado em História) - Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- RAMOS-LISSÓN, D. Introducción. In: AMBROSIO DE MILÁN. **La virgindad, la educación de la virgen y exhortación a la virgindad**. Madrid: Ciudad Nueva, 2007, p. 9-29.
- _____. Introducción. In: AMBROSIO DE MILÁN. **Sobre las vírgenes y sobre las viudas**. Madrid: Ciudad Nueva, 1999, p. 15-39.
- ROBERTI, M. M. Milão: In: **Dicionário patristico e de antiguidades cristãs**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 934-36.
- _____. **Milano romana**. Milano: Rusconi, 1984.
- SANNAZARO, M. Archeologia cristiana a Milano: gli utlimi tren'tanni. **Rivista archeologia uomo territorio**, v. 30, p. 1-10, 2011.
- _____. Lo sviluppo urbanistico di Milano in età paleocristiana. **Lanx**: Rivista della Scuola di Specializzazione in Archeologia, n. 19, p. 79-94, 2014.
- _____. San Simpliciano come complesso funerario: tipologia e testimonianze epigrafiche. **StudiaAmbrosiana**, n. 1, p. 105-28, 2007.
- SIENA, S. L.; NERI, E. La basilica Portiana e S. Vittore al Corpo: un punto di vista archeologico. In: PASSARELLA, R. (Ed.). **Ambrogio e l'arianesimo**. Milano: Biblioteca Ambrosiana, 2013, p. 147-92.
- SIENA, S.; NERI, E.; GREPPI, P. Le chiese di Ambrogio e Milano: Ambito topografico ed evoluzione costruttiva dal punto di vista archeologico. In: GIOANNI, S.; BOUCHERON, P. (Ed.). **La mémoire italienne d'Ambroise**: controverses religieuses, conflits politiques et luttres sociales. Paris: Publications de la Sorbonne, 2015, p. 31-86.
- TEJA, R. **Emperadores, obispos, monjes y mujeres**. Madrid: Trotta, 1999.
- VIZMANOS, F. B. **Las virgenes cristianas de la iglesia primitiva**. Madrid: Editorial Catolica, 1949.
- TORRES, J. La historia de un monje hereje: Joviniano y el conflicto entre matrimonio y virginidad en el siglo IV. In: MARCOS, M. (Coord.). **Herejes en la historia**. Madrid: Trotta, 2009.

MEMÓRIA E HISTÓRIA A SERVIÇO DA EDUCAÇÃO JUDAICA *ASHKENAZI* NA IDADE MÉDIA (SÉC. XI-XII)*

Karla Constancio de Souza**

Resumo: Neste artigo apresentamos um panorama da educação judaica *ashkenazi* medieval levando em consideração fontes textuais como as Crônicas Hebraicas da Primeira Cruzada e textos religiosos como o Talmude e a Torá. Nesse sentido, buscamos demonstrar o papel da memória e da história para a manutenção da cultura e identidade judaicas na *Ashkenaz* medieval, e o importante papel da educação, do nível elementar ao superior, para a sobrevivência do judaísmo como grupo minoritário dentro de uma sociedade majoritariamente cristã, e como, apesar disso, influências mútuas ocorreram entre os métodos educacionais de ambos, judeus e cristãos.

Palavras-chave: *Ashkenaz* medieval; Educação judaica; Memória; Erudição.

Abstract: In this article we present a view of medieval *Ashkenazi* Jewish education taking into account textual sources such as the Hebrew Chronicles of the First Crusade and religious texts such as the Talmud and the Torah. Thereby, we seek to demonstrate the role of memory and history for the maintenance of Jewish culture and identity in medieval *Ashkenaz*, and the important role of education, from elementary to higher level, for the survival of Judaism as a minority group within a society and how, nevertheless, mutual influences occurred between the educational methods of both Jews and Christians.

Keywords: Medieval *Ashkenaz*; Jewish education; Memory; Erudition.

60

Submetido em: 03/04/2017

Aceito em: 23/05/2017

* Este artigo apresenta os resultados parciais de nossa dissertação em andamento, com o título provisório de "*Kidush HaShem* – a santificação do Nome: construção e resignificação do martirologio *ashkenazi* na Primeira Cruzada (sécs. XI-XII)".

** Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), com financiamento da Capes, sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. Licenciada em História pela mesma instituição. E-mail: karla.constancio.s@gmail.com.

A forte ênfase e a elevada valorização que os judeus historicamente depositaram no estudo podem ser apontados como duas das causas que permitiram a criação de consciência e coerência comuns que garantiram sua sobrevivência como um grupo separado, apesar da sua ampla dispersão entre os continentes, própria da condição pós-diaspórica. A educação judaica até o Iluminismo consistiu principalmente na aprendizagem sistemática e na interpretação minuciosa dos textos sagrados (WIRTH, 1943, p. 682). Neste sentido, concordamos com Wirth quanto a importância da transmissão dos valores judaicos para a manutenção da coesão social dos judeus durante os séculos da Diáspora, como fator determinante para a preservação da cultura, da religião, dos costumes e da memória. Desta maneira, contamos com o aporte documental das Crônicas Hebraicas da Primeira Cruzada¹ para analisar algumas questões relacionadas ao paradigma memória-história na produção literária judaica medieval, e o papel da educação como instrumento de manutenção de sua identidade como grupo social minoritário. Todos esses elementos, e em especial a memória, vêm ao encontro do lugar que as Crônicas Hebraicas ocuparam na tradição *ashkenazi* desde a Idade Média. O papel da erudição na regulamentação da vida cotidiana judaica medieval é importante para a compreensão da recepção e repercussão das Crônicas em seu contexto de produção e nos séculos posteriores.

Além disso, não concebemos a existência de uma cultura erudita pura, ou livre das influências que as circundam; ao contrário, a entendemos como parte dos matizes polissêmicos da cultura judaica. A religiosidade erudita forjada no estudo da lei e da tradição filosófica – juntamente à religiosidade popular marcada pela superstição e pelo contato com as demais religiões, especialmente a cristã (TRACHTENBERG, 1939) – são parte de uma mesma manifestação de judaísmo, neste caso, o judaísmo *ashkenazi*. Para isso, faz-se necessária uma leitura das influências entre as religiosidades judaicas à luz da circularidade das ideias, isto é, “[...] um relacionamento circular feito de influências recíprocas, que se movia de baixo para cima, bem como de cima para baixo” (GINZBURG, 2006, p. 10) dentro do próprio judaísmo, como também entre este e as crenças cristãs que os cercavam em seu cotidiano.

¹ Faremos menção aqui ao conjunto de três Crônicas Hebraicas escritas aproximadamente entre o final do século XI e a metade do XII, por três diferentes autores – rabi Salomão bar Sansão, rabi Eliezer bar Nathan, e o *Anônimo de Mogúncia*. As três relatam os massacres e martírios sofridos pelos judeus *ashkenazim* das principais cidades do Vale do Reno, dentro dos limites do Sacro Império Romano-Germânico, durante a passagem dos peregrinos da Primeira Cruzada (1096) pelas terras renanas, onde se encontravam diversos bairros judaicos em cidades como Mogúncia, Vormiza, Espira, Colônia, Ratisbona, Tréveris e Metz. Utilizamos esses textos em paralelo com os textos religiosos judaicos, principalmente o Talmude e a Torá, como fonte para a análise de questões como memória e história, e a função educacional que desempenhavam.

Os judeus e a erudição: memória e história

Memória e história são conceitos-chave para uma compreensão teórica do lugar da produção das Crônicas, além de um debate interdisciplinar amplamente abordado nas produções sociológica, psicológica e historiográfica do último século. Autores como Pierre Nora (1993), Paul Ricoeur (2014), Yosef Hayim Yerushalmi (1982) – incluindo seus discípulos e críticos – Jacques Le Goff (1990) e Maurice Halbwachs (1990), produziram obras importantes dentro desta temática, onde todos pontuam, em comum, o exemplo judeu. Halbwachs, em sua obra de publicação póstuma *La Mémoire Collective*, de 1950, cria um conceito caro ao nosso objeto de análise, o conceito de memória coletiva. Nela, o autor defende que as memórias são, por excelência, construções de grupos sociais, em que estes determinam o que é memorável, bem como os lugares onde essa memória será preservada; o que, portanto, qualifica a construção da memória como essencialmente coletiva (HALBWACHS, 1990). Ainda que não se exclua a importância da memória individual,² é na sua manifestação coletiva que ela tangencia a história e a construção do discurso histórico, como expressa Cardini (1988, p. xii) ao resumir as concepções de Halbwachs,

62

[...] a grande protagonista da história é a memória coletiva, que tece e retece, continuamente, aquilo que o tempo cancela e que, com a sua incansável obra de mistificação, redefinição e reinvenção, refunda e requalifica continuamente um passado que, de outra forma, correria o risco de morrer definitivamente ou de permanecer irremediavelmente desconhecido.

Esta percepção teórica mostra-se uma opção válida de abordagem na análise das Crônicas Hebraicas, quando nos deparamos com determinadas questões sobre a produção de seu texto.³ Segundo Lena Roos (2006, p. 5), os cronistas descrevem apenas alguns poucos atos de martírio que ocorreram durante as perseguições da Primeira Cruzada, escolhidos entre muitos outros, enquanto a maior parte dos demais mártires são relatados de maneira anônima, e apenas quantificados; outrossim, os próprios escritores admitem terem criado narrativas de uma grande série de casos individuais, e enfatizaram certos elementos ao mesmo tempo que trataram outros de maneira

² Sobre a questão da memória individual em Halbwachs, Peter Burke sintetiza o argumento pontuando que são os indivíduos que lembram, no sentido literal, físico, mas é a comunidade que determina o que é “lembrável” e também como será lembrado. Os indivíduos identificam-se com eventos públicos que são importantes para o grupo, e assim “se lembram” bastante bem do que não experimentaram diretamente (BURKE, 2005, p. 172-173).

³ O conteúdo das três narrativas diz respeito aos martírios dos judeus renanos em 1096, e faz parte de uma agenda propagandística de um novo conceito de martírio dentro da religião judaica, reinterpretando e ressignificando o conceito de *Kidush HaShem* – isto é, o suicídio ou sacrifício ritual em santificação do Nome Divino a fim de não transgredir as leis religiosas – em função de justificar as ações dos mártires asquenazitas daquela ocasião. Esta questão está presente em maior detalhamento em nossa dissertação em curso.

superficial, com o propósito de mandar uma clara mensagem, e acrescentamos ainda, dar também certa coerência ao seu discurso criado. É desta forma que a crônica de rabi Salomão bar Sansão, por exemplo, enfatiza os acontecimentos de Mogúncia, onde houve uma maior quantidade de mártires imolados em *Kidush HaShem*, dedicando boa parte de seu texto ao bispado, enquanto comenta brevemente as perseguições de Metz e Ratisbona, onde houveram mais conversões ao cristianismo do que mortes ou sacrifícios. Além disso, se entrarmos no mérito do contexto de produção dessas crônicas, em que a unidade da cultura judaica *ashkenazi* estava ameaçada por influências cristãs, ao menos na percepção rabínica e das lideranças comunitárias do período (séc. XII), a elaboração das crônicas possuía um cunho ideológico relacionado à criação de mártires com o objetivo de fortalecer a identidade das comunidades judaicas renanas (ROOS, 2006; YUVAL, 2006). Tal questão nos remete à Ricoeur (2014), quando defende que a natureza do texto historiográfico se opõe diametralmente ao dos textos sagrados, como a Bíblia, o Talmude e a Torá, por exemplo, responsáveis pela preservação da memória judaica. Contudo o que a tradição judaica comete ao utilizar esses textos, que Maingueneau (2010) chamaria de *Discursos Constituintes*,⁴ para compor novas produções, comentários e reinterpretações, pode ser considerado como uma *ideologização da memória* (RICOEUR, 2014, p. 98). Por este conceito, Ricoeur entende a construção, manipulação e reinterpretação do passado à serviço de questões mais ou menos dignas de lembrança ou esquecimento em determinado período ou contexto de dada sociedade, grupo ou comunidade. Desse modo, tendo a narrativa histórica e a bíblica, interesses (e memórias) opostos, a primeira além de tudo, seria vista, com frequência, como uma maneira de corromper e desvirtuar as ordenações divinas dos textos sagrados (RICOEUR, 2014, p. 90 e ss.).⁵

63

Neste sentido, o que poderia ser lido como a imposição de uma memória coletiva dentro da cultura judaica, não é visto desta forma pela teoria de Halbwachs,

⁴ Por discurso constituinte Maingueneau entende aqueles que “[...] só podem autorizar por si mesmos, ou seja, não podem ter outros discursos acima de si. [...] Os discursos constituintes possuem o estatuto singular: zonas de fala entre outras e falas que têm a pretensão de pairar sobre as demais; discursos limite que, assentados em um limite e tratando do limite, devem gerir textualmente os paradoxos que seu estatuto implica. Eles são simultaneamente *auto* e *hetero* constituintes: só um discurso que se constitui legitimando rigorosamente sua própria constituição pode exercer o papel constituinte em relação a outros discursos” (MAINGUENEAU, 2010, p. 159).

⁵ Apesar desta afirmação, para Chartier, o que Ricoeur quer dizer por fim, é que não se trata de reivindicar a memória contra a história, à maneira de alguns escritores do século XIX, e sim de mostrar que o testemunho da memória é o fiador da existência de um passado que foi e não é mais (CHARTIER, 2010, p. 23). Chartier aprofunda a questão pontuando que entre memória e história as relações são claras. O saber histórico pode contribuir para dissipar as ilusões ou os desconhecimentos que durante longo tempo desorientaram as memórias coletivas. E, ao contrário, as cerimônias e rememoração e a institucionalização dos lugares de memória deram origem repetidas vezes a pesquisas históricas originais. Mas não por isso memória e história são identificáveis. A primeira é conduzida pelas exigências existenciais das comunidades para as quais a presença do passado no presente é um elemento essencial da construção de seu ser coletivo. A segunda se inscreve na ordem de um saber universalmente aceitável, “científico”, no sentido de Michel de Certeau (CHARTIER, 2010, p. 24).

já que nela se ressalta as funções positivas exercidas pela memória coletiva, a exemplo do fortalecimento da coesão social pela adesão afetiva ao grupo. Esta questão é explicada através do conceito de *comunidade afetiva*, e não sob a forma de dominação simbólica da coerção como poderia ser esperado.⁶ A memória coletiva se mantém através das comemorações, ritos, costumes e tradições de um grupo, uma comunidade ou uma sociedade. Porque construção social, a memória é também um fenômeno coletivo. Isso faz com que a existência da memória individual seja dependente da memória coletiva, ainda que sejam os indivíduos aqueles que se lembram (HALBWACHS, 1990, p. 45 e ss.).

Faz-se necessário ainda, tocar as questões concernentes à diferenciação dos conceitos de memória e história, bem como sua ocorrência no judaísmo. No bojo desta temática Jacques Le Goff (1990) e Pierre Nora (1993) assinalam essa marca distintiva do povo judeu: "O povo hebreu é o povo da memória por excelência" (LE GOFF, 1990, p. 445). Nora (1993, p. 9), por sua vez, aprofunda a discussão deste paradoxo de conceitos, afirmando que "[...] desde que haja rastro, distância, mediação, não estamos mais dentro da verdadeira memória, mas dentro da história". O autor postula categoricamente a marcação das diferenças entre os dois conceitos, tomando a memória como algo vivo, no sentido de que só é possível se carregada e mantida por grupos vivos; o que faz com que esteja em constante transformação, sujeita à lembrança, mas também ao esquecimento; isso a torna "[...] inconsciente de suas deformações sucessivas, vulnerável a todos os usos e manipulações, suscetível de longas latências e de repentinas revitalizações" (NORA, 1993, p. 9). A história, por sua vez, é entendida como "[...] reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais [...]", e "[...] porque operação intelectual e laicizante, demanda análise e discurso crítico" (NORA, 1993, p. 9). Ao passo que a memória se constitui como um fenômeno sempre atual, um elo com o passado vivido no presente; a história é sempre uma representação desse passado. Portanto, a memória, por natureza, instala a lembrança no sagrado, enquanto a "[...] história a liberta, e a torna sempre prosaica" (NORA, 1993, p. 9). Assim, o autor toma como exemplo o caso dos judeus, que se deparam imersos na "[...] fidelidade cotidiana ao ritual da tradição". A construção de sua identidade como *povo memória* excluía, por esta razão, um compromisso com a história - ao menos até o início do mundo moderno, quando a história surge como disciplina, e cria-lhes uma necessidade de se escrever sobre sua própria história nos

64

⁶ Sobre *comunidade afetiva*, Halbwachs compreende uma comunidade construída mediante o convívio social que os indivíduos estabelecem com outras pessoas ou grupos sociais. Assim, a lembrança individual é baseada nas lembranças dos grupos nos quais esses indivíduos estiveram inseridos. A constituição da memória de um indivíduo torna-se resultado da combinação das memórias dos diferentes grupos dos quais está inserido e é influenciado, como a família, a escola, a igreja, o grupo de amigos ou o ambiente de trabalho (SILVA, 2016, p. 248).

moldes modernos de apreensão deste conceito (NORA, 1993, p. 9). Com o advento da modernidade, especialmente a partir do século XVI, quando judeus mostram interesse em escrever sobre a história de seu povo na península Ibérica (YERUSHALMI, 1992), a identidade judaica passa a ser uma identidade mais *historicizada*, e assistimos assim, a uma espécie de pulverização da memória coletiva, o que nos remete à conhecida frase de Nora (1984, p. xxx-xxxi): “ser judeu é lembrar-se de o ser”.

Uma importante obra nesta tônica é *Zakhor* de Yerushalmi (1992), que deu origem a uma discussão sobre memória e história judaicas através de diversas publicações em respostas críticas de seus opositores ou através das produções de seus próprios pupilos.⁷ Silva (2010, p. 2) define a intenção argumentativa central do autor como a elaboração da ideia de que o judaísmo se assenta no imperativo de lembrar. De forma que já em seu primeiro capítulo, o autor aponta que “o verbo *zakhar* [lembrar] aparece na Bíblia, em suas várias declinações, nada menos do que 169 vezes, geralmente tendo como tema Israel ou Deus, uma vez que a memória está a serviço de ambos” (YERUSHALMI, 1992, p. 25). Em relação ao nosso período, os judeus da Idade Média não apresentaram muito interesse em registrar a própria experiência histórica, mas a maior parte de suas numerosas produções concentram-se em versar sobre a posição dos judeus na história, refletir profundamente sobre sua condição durante o exílio e as formas de redenção. Desta maneira, os escritos históricos acabaram aparecendo esporadicamente, observando certa distância entre os textos no tempo e no espaço, intercalando longos períodos de silêncio. Isso não quer dizer que o autor considere os judeus medievais negligentes com seu passado como se este não mantivesse nenhuma influência em seu presente; assim, marca a importância de nos referirmos a uma ideia de vários *passados* nos quais esses judeus se reportavam para criar explicações às situações do presente; mas certamente, este passado ao qual se remetiam não era o passado vivido pessoalmente, mas aquele remoto, o passado que lhes era verdadeiramente relevante (YERUSHALMI, 1992 p. 51-54).

65

Devemos salientar, assim, que uma dita erudição judaica no que concerne à sua tradição interpretativa que levava a uma construção constante dos textos sagrados e uma reelaboração ou refinamento dos costumes, tem ligação estreita com o lugar social da memória; memória essa constantemente construída no âmbito religioso, sem haver, de alguma forma, qualquer compromisso com a história, especialmente entre os judeus medievais, que segundo Yerushalmi (1992, p. 71), consideravam o estudo da história uma digressão, ou mesmo “uma perda de tempo”. O autor aponta ainda que houve apenas três tipos de criatividade intelectual e religiosa entre os eruditos

⁷ Para uma perspectiva mais pormenorizada do debate gerado pela publicação da obra de Yerushalmi e seus desdobramentos, cf. Martins (2014).

desse período: a Halachá (jurisprudência), a filosofia e a cabala; todos oferecendo “[...] uma orientação abrangente, e nenhum deles exigindo um conhecimento da história a fim de ser cultivado ou confirmado” (YERUSHALMI, 1992, p. 71). Mas ainda que o conhecimento histórico fosse negligenciado, o esforço intelectual dos judeus medievais foi uma realidade presente entre seus contemporâneos e certamente verificável nas suas produções acima destacadas por Yerushalmi. Nosso conjunto de Crônicas, segundo o autor, é mesmo uma exceção. Se partirmos do pressuposto que a história é feita de permanências e rupturas (LEFEBVRE, 1983, p. 231), a crônica hebraica revela-se o mais próximo de uma produção histórica do período; pois a marca dos textos judaicos é a eterna repetição dos acontecimentos do passado remoto, ou a retomada destes - aqueles até a época do Segundo Templo (YERUSHALMI, 1992, p. 64) – como se nada de novo recaísse sobre seus dias de exílio, passando a ideia de permanência e repetição dos dias. Sobre isso Lewin (2002, p. 3) salienta que a *permanência judaica* - de caráter pluriespacial e pluritemporal - “[...] decorre de sua memória e do compromisso de mantê-la servindo de fundamento para sua caracterização enquanto povo”.

As crônicas das Cruzadas, apesar de remeterem a todo tempo às passagens bíblicas - onde destacamos, por exemplo, o sacrifício de Isaque como uma das mais importantes passagens para a construção do argumento do mártir no texto (*e.g.*, cf. Bar Sansão, Trad. Falbel, 2001, p. 85; p. 101) – mostram uma ruptura, uma mudança, o que lhes trazem essa dita proximidade com a história.⁸ Válido destacar, além disso, que o lugar para onde os autores de textos judeus – sejam comentários dos textos sagrados ou da Lei, sejam as crônicas – direcionam seu olhar em busca desse passado remoto é a Torá, a Lei judaica, afora o Talmude e a *Mishná*, que podemos classificar como os principais *discursos constituintes* das produções eruditas até o período analisado, conforme determina nossa abordagem metodológica advinda da Análise do Discurso de base enunciativa, também chamada escola russo-francesa (MAINGUENEAU, 2010, p. 158-161). Yerushalmi (1992, p. 56) resume esta questão quando afirma que,

[...] no conjunto, as crônicas medievais judaicas tendiam a assimilar acontecimentos a estruturas antigas e estabelecidas. Perseguição e sofrimento eram, afinal, o resultado da condição de exilados, e o próprio exílio era o fruto amargo de antigos pecados. [...] Não existe um desejo verdadeiro de encontrar novidade nos eventos contemporâneos. Ao contrário, há uma tendência pronunciada em subordinar mesmo os novos acontecimentos a arquétipos familiares, pois mesmo os mais terríveis são de algum modo

⁸ As citações bíblicas ao longo de todo o conteúdo de nossas fontes são constantes. Além disso, devemos notar a importância das citações dos livros sagrados para a compreensão contemporânea do documento, uma vez que todos os tradutores das crônicas, seja da edição alemã, da inglesa, ou da edição em português de Nachman Falbel (2001), se preocuparam em identificar e localizar todas as expressões bíblicas (Velho Testamento) ou talmúdic, que não são originalmente referenciadas nos manuscritos hebraicos.

menos aterrorizantes quando observados à luz de antigos padrões do que em sua especificidade desnorteante.

Isto posto, identificamos certa dualidade na natureza das crônicas, que, apesar de procurarem manter-se no estilo de composição textual judaico, sempre procurando fundamentos e legitimação no passado ou na Lei, simultaneamente criam um novo paradigma, isto é, um martirologio judaico baseado em influências exteriores – cristãs – aos seus textos canônicos, ao seu passado remoto ou ao seu discurso constituinte. Lewin (2002, p. 03) sintetiza este ponto ao abordar a temática relacionada à memória judaica, quando afirma que “[...] o processo de comunicação e transferência obedece a certos critérios que são modificados segundo o campo de forças sócio-culturais no qual está inserido”, desta maneira, recebe “[...] contribuições externas ao seu conteúdo original que passam por um processo de recomposição”.

Ao escrever sobre a memória histórica, Duby (1997) destaca os séculos XI e XII ao ressaltar que no período medieval, a memória, se não registrada e guardada pela classe letrada, estava a cargo do homem comum, iletrado. Isso dava à cerimônia uma importância capital para a manutenção da memória coletiva popular, onde o rito e a cerimônia, necessariamente precisavam estar alocados no âmbito público, onde houvesse um número considerável de testemunhos. A lei baseada no costume, dita consuetudinária, é um bom exemplo do funcionamento da memória coletiva medieval. Segundo o autor, quando havia dúvidas sobre algum ponto de um direito, de uma lei, era necessário recorrer às memórias, ou aos guardiões delas, geralmente membros mais antigos da comunidade, tidos como uma fonte valiosa de informação. Exemplo disso é a crônica de rabi Salomão bar Sansão, no momento em que o autor se coloca em primeira pessoa no texto para nos informar que seu relato dos massacres de Mogúncia fora apresentado pelos anciãos:

Até aqui, no ano de 900 [do quarto milênio; ano cristão de 1140], eu, Salomão bar Sansão, copiei isto sobre o que aconteceu em Mogúncia. Lá eu perguntei aos anciãos sobre todos os acontecimentos, e aquilo que eles me relataram, ordenei caso por caso, segundo seu caráter. e foram eles que me contaram sobre essa santificação (Bar Sansão, Trad. Falbel, 2001, p. 107)

Algumas questões foram levantadas para explicar a falta de produção de conhecimento histórico entre os judeus medievais, entre elas podemos apontar as frequentes perseguições sofridas pelas comunidades, a ausência de um estado ou poder político ou o fato de não possuírem cronistas reais ou monges que se dedicassem a essas tarefas como os cristãos.⁹ Apesar disso, Yerushalmi considera que

⁹ Sobre esta questão, Robert Bonfil (1988), opositor de Yerushalmi, é categórico ao argumentar que a ausência de

todos esses fatores podem ser factíveis, mas não suficientes em si para explicar este fenômeno, pois os judeus do século XVI que começam a escrever sobre sua história compartilhavam de condições semelhantes. A historiografia não serviu como veículo principal para a memória judaica na Idade Média, porque textos históricos e crônicas eram negligenciados a menos que servissem à trabalhos jurídicos e teológicos; isso fez com que a maioria dessas narrativas medievais judaicas caíssem no esquecimento, passada a importância que, porventura, tivessem possuído em seu contexto de produção, sendo redescobertas apenas pelos estudiosos modernos e contemporâneos (YERUSHALMI, 1992, p. 59; 71-72).

Até aqui concluímos que se uma “[...] comunidade reconhece que viveu acontecimentos traumáticos e os utiliza na trama de sua identidade, sua memória coletiva perdura” (SCHWARZSTEIN, 2001, p. 80-81); e na busca de garantir a integridade desta identidade como judeus, a comunidade reserva um espaço singular para sua memória em seu universo cognitivo e afetivo, fazendo com que o compromisso com esta memória funcione como fator de garantia de sua condição judaica, e esta possa ser transmitida às próximas gerações (LEWIN, 2002, p. 03). Isto posto, concordamos com Silva (2010, p. 09) quando a autora conclui que a memória coletiva se organiza segundo vivências distribuídas ao longo de diversos momentos da história social de um grupo, âmbito no qual também circula e se constitui a identidade individual. Essa memória não é inata, e “[...] depende da experiência e do contexto, o que implica que o discurso não se inscreve unicamente na competência individual e intencional dos sujeitos falantes [...]”, outrossim, depende igualmente “[...] de uma visão coletiva de que o passado não está mais ali, como um modelo imóvel [...], mas, sim, que o presente é uma reconstrução do passado a ele adaptando imagens, fatos e crenças às necessidades do presente” (SILVA, 2010, p. 09). São essas necessidades do presente que retomam constantemente a reconstrução do passado judaico que na comunidade são levados a cabo por meio da educação da juventude de modo a fazer perdurar um sistema cultural e identitário bastante específico. De fato, os nexos entre memória, cultura e educação estão na gênese do sentimento de coesão social de várias comunidades, e essa máxima não seria diferente em meio às comunidades dos judeus pós-diaspóricos: as relações entre esses termos merecem um estudo à parte, o que passaremos a analisar no próximo tópico.

68

poder militar, de um estado soberano e a conseqüente deambulação exílica dos judeus encontra-se em estreita relação com a inexistência de uma história política ou diplomática judaica no sentido tradicional do termo. O judaísmo não adotou o regime historiográfico secular praticado pelos cristãos pelo simples fato deste não servir para descrever a realidade judaica tal como esta se apresentava durante o período moderno: sem reis, centralidade religiosa ou soberania nacional (MARTINS, 2014, p. 07).

Educação judaica e cultura rabínica em *Ashkenaz* medieval

Toda tradição acadêmica *ashkenazi* esteve sob a égide dos chamados tosafistas.¹⁰ Eles foram os responsáveis pela produção de um *corpus* de comentários talmúdicos, códigos e obras de exegese bíblica que revolucionaram o estudo da literatura bíblica e talmúdica; marcando e influenciando todas as gerações sucessivas de estudiosos judeus. Com base em comentários anteriores de Rabi Shlomo Yitzhaki (1040-1105), mais comumente conhecido como Rashi, os tosafistas desenvolveram uma nova abordagem analítica para o estudo do Talmude que moldou tanto os métodos de educação judaica quanto do raciocínio jurídico nos séculos seguintes. Embora houvessem personalidades que liderassem os demais membros da comunidade – estudiosos dos quais se destacam como Rabeinu Tam, Rashbam, Ri e Rabiah, por exemplo – é importante destacar que Kanarfogel (1992, p. 15) afirma que a sociedade *ashkenazi*, no geral, era alfabetizada, se não instruída, além de intelectualmente motivada.

Na tradição historiográfica sobre a produção intelectual judaica na Idade Média, principalmente os primeiros estudos do século XIX encabeçados por historiadores como Heinrich Graetz, que produziu suas principais obras entre 1856 e 1875, e Isaac Marcus Jost, entre 1820 e 1828, havia uma clássica contraposição entre a vida intelectual *ashkenazi* e a *sefaradi*. A primeira tida como falha no que concerne à diversidade de gêneros explorados, oferecendo pouco mais do que o estudo talmúdico, ao lado de uma exegese bíblica e poesias religiosas; e a segunda como detentora de um rico legado literário e filosófico. A suposta insularidade e a estreiteza dos horizontes intelectuais *ashkenazim* criavam a imagem de uma cultura atrasada nos primeiros trabalhos publicados sobre essa temática. Entretanto, os recentes avanços na digitalização de manuscritos da Biblioteca Nacional de Israel, permitiram novos estudos sobre fontes até então nunca estudadas, que contribuíram para o desenvolvimento de novas perspectivas em torno dos interesses acadêmicos sobre os *ashkenazim*. Neste contexto Kanarfogel (2012) demonstra que, contrariamente ao que se acreditava, muitos tosafistas estavam longe de serem talmudocêntricos de mente estreita, focados apenas no estudo da Halachá. Ao invés disso, desenvolveram uma ampla gama de atividades intelectuais que até então escaparam à atenção dos historiadores. A partir da análise de mais de trezentos manuscritos, Kanarfogel (2012,

¹⁰ Tosafistas foram os estudiosos da segunda geração de comentaristas ocidentais do Talmude, uma categoria que passou a existir a partir do ano mil. Sua liderança expoente concentrava-se em Ashkenaz, principalmente nas cidades germânicas e no norte da França. A primeira geração, personificada nos comentários de Rashi (acrônimo de Rabi Shlomo Yitzhaki), foram os chamados halachistas, sendo a segunda originada pelos netos de Rashi, que criaram uma escola de comentaristas para agregar *adições* (heb. pl. *tosafot*) aos primeiros comentários e nomearam-se tosafistas. Ao lado direito das páginas do Talmude encontram-se os comentários de Rashi, e do lado esquerdo, os comentários tosafistas.

p. 111-373) documenta a participação ativa de várias figuras tosafistas conhecidas na prática da exegese bíblica, na composição da poesia litúrgica, os chamados *piyyutim*, bem como em misticismo e magia (KANARFOGEL, 2012, p. 375-487).

Ele demonstra que a atitude de certos tosafistas nas questões teológicas, principalmente em relação à natureza do Divino, foi muito mais sofisticada e matizada do que geralmente se assume (KANARFOGEL, 2012, p. 489-529). Segundo o autor, havia uma lógica para a abertura multidisciplinar nos estudos tosafistas, calcada na premissa de que “[...] a verdade poderia ser melhor alcançada se fosse perseguida através de múltiplos caminhos interpretativos e disciplinares” (KANARFOGEL, 2012, p. 38). O que poderia ter sido uma noção teórica, na prática foi limitada pelos líderes mais importantes da escola de comentários *tosafot*, os netos de Rashi, Rabeinu Tam e Rashbam, que restringiram a quantidade de disciplinas envolvidas. O autor não nega que o estudo do Talmude foi matéria central da produção intelectual tosafista, mas com o acesso aos manuscritos, é possível refutar a tese do caráter monodimensional de sua cultura intelectual; e além disso, destacar como a influência escolar cristã determinou a dialética tosafista. Kanarfogel (2012) analisa os paralelos entre as metodologias, a hermenêutica, as estruturas institucionais e até mesmo a linguagem utilizada pelos halachistas, canonistas e clérigos nos séculos XII e XIII de modo a traçar paralelos entre a estrutura institucional das academias *ashkenazim* pré-Cruzadas, as escolas monásticas, e o surgimento das escolas catedralícias¹¹ em oposição às academias tosafistas pós-Cruzadas, como também o uso da dialética em ambas.

70

A propósito, as influências da dialética cristã de ensino e aprendizagem na construção da tradição tosafista é uma questão largamente discutida por Kanarfogel ao longo de suas obras, e vai de encontro à nossa perspectiva, quando entendemos que a circularidade de ideias e influências mútuas entre essas duas identidades e comunidades – judeus e cristãos – que conviviam cotidianamente na cidade medieval, dava-se tanto no nível popular, como entre as camadas eruditas, ou seja, entre as lideranças rabínicas e comunais. Os exegetas bíblicos judeus e cristãos estavam mais próximos pelo fato de seu texto básico ser o mesmo, o que fornecia condições para que ambos assimilassem suas metodologias; neste caso, os judeus aproximarem-se da dialética cristã, e os cristãos aproximarem-se de métodos interpretativos judaicos como a *peshat*.¹² Ainda

¹¹ A escola catedralícia ou escola catedral, na Idade Média, era administrada pelo clero da catedral. Originalmente, a função dessas escolas era treinar sacerdotes, mas posteriormente passou a ensinar o laicado, em geral, meninos de famílias nobres a serem preparados para assumir os altos cargos da Igreja, no estado ou no comércio. Toda catedral possuía uma escola, e normalmente contava com menos de 100 alunos em cada uma delas. Algumas escolas notáveis durante a Alta Idade Média (entre os séculos VIII e IX) estavam em York, North Yorkshire, Orléans e Reims (CHAUHAN, 1985).

¹² *Peshat* (heb. lit. “espalhar”), na hermenêutica judaica, o significado simples, o que é óbvio e literal de um texto bíblico. Um dos quatro princípios interpretativos judaicos. Entre os demais estavam o *remez*, que significa “dica”, em referência

que este não fosse o caso dos canonistas ou legalistas cristãos e eruditos talmúdicos, o método dialético, como tal, não era estranho à esses últimos – por ser uma forma encontrada na literatura talmúdica – fazendo com que pudessem se adaptar e assimilar os desenvolvimentos que estavam sendo apresentados pelos cristãos nesta área (KANARFOGEL, 2016, p. 78; GOLDIN, 1997, p. 136). Segundo o autor, o *Sefer Hassidim*¹³ mostra que até cerca de 1200, os judeus *ashkenazim* reconheceram claramente o método dialético predominante no aprendizado cristão e sua importância; mas o livro condena seu uso desmedido, tomando como inapropriado para os estudiosos da Torá a influência de disciplinas ou métodos que não estivessem de acordo com o *éthos* da Torá, e especialmente que não deveriam ser indevidamente influenciados pela *dialeqtiqah shel goyim* (dialética dos gentios). Desta forma, a dialética cristã teria agido sobre a erudição judaica “[...] como uma espécie de enzima, acelerando, afiando e ampliando o processo de estudo dialético” (KANARFOGEL, 2016, p. 80). Portanto, “[...] a continuação irrestrita deste processo, e sua possível extensão, mesmo para alunos e estudiosos não qualificados, foi o que levou à preocupação expressa pelo *Sefer Hassidim*” (KANARFOGEL, 2016, p. 80-81).

Outro ponto importante para a compreensão de como se estruturava a vida intelectual e acadêmica judaica neste período entre a Alta e Baixa Idade Média, diz respeito às questões educacionais práticas. Os estudos talmúdicos no período pré-Cruzada foram centrados em duas principais *yeshivot*,¹⁴ das cidades de Mogúncia e Vormiza, que por muito tempo foram os principais centros de aprendizagem e disseminação dos costumes *ashkenazim*. Essas academias, semelhantes aos mosteiros, eram identificadas por sua localização e não com base nos professores que lá ensinaram ou nas figuras rabínicas que as lideraram. Ainda que as academias da Renânia do século XI fossem poucas em número, elas estavam estreitamente ligadas às suas comunidades. Os chefes das academias, chamados *roshei yeshivah*, podiam variar, mas a *yeshivá* da comunidade permanecia sempre a mesma (KANARFOGEL, 2016, p. 89). A partir da segunda metade do século XII este panorama educacional acadêmico começa a mudar, com o advento da tradição tosafista. O método da dialética, antes limitado, passa a ser largamente utilizado, bem como a atenção de muitos estudantes passa a ser atraída para determinada *yeshivá* não pelo renome da instituição, mas pelas figuras tosafistas de prestígio que nelas ensinavam. No período tosafista, uma cidade possuía uma academia de alto nível somente enquanto algum tosafista em particular ou rabino importante lá permanecia

a interpretações tipológicas ou alegóricas; *derash*, que significa “pesquisa”, em referência ao estudo bíblico de acordo com o *middot*, ou regras; e por último, *sod*, relativo ao termo “segredo” ou interpretação mística (DAS, 1985).

¹³ O *Sefer Hasidim*, ou Livro dos Piedosos é uma obra associada ao movimento Pietista *ashkenazi* do século XII, e possui um caráter, acima de tudo, ético, servindo como guia abrangente da vida judaica para aqueles que buscavam um comportamento religioso correto e perfeito.

¹⁴ *Yeshivot* (heb. sing. *yeshivá*) eram as academias ou instituições judaicas centradas no estudo de textos religiosos, sobretudo do Talmude e da Torá.

(KANARFOGEL, 2016, p. 91). Antes de tornarem-se tosafistas, a segunda geração de eruditos a produzir comentários do Talmude precisou galgar sua trajetória iniciando seus estudos na educação elementar. Além disso, no período pré-Cruzadas, a boa linhagem, chamadas *yihus*, era determinante em denominar quem poderia ascender às posições de liderança, fossem no nível intelectual ou comunal, nas comunidades da Renânia. Após a Primeira Cruzada, a ênfase na linhagem foi minimizada e a habilidade acadêmica passou a ser o principal critério de liderança (KANARFOGEL, 1992, p. 68). Ainda assim, os principais tosafistas no norte da França no século XII, e os mestres de quase todos os tosafistas do norte da França deste século, foram Rashbam, R. Tam e Ri, descendentes diretos de Rashi – este que teve apenas filhas, portanto, foram seus genros e netos que mantiveram a tradição rabínica. Na mesma época, os mais importantes tosafistas da Alemanha eram Raban e Rabiah, avô e neto, mas outras relações familiares próximas também tinham lugar, como entre genros e sogros (KANARFOGEL, 1992, p. 68).

Uma segunda questão de natureza prática e de relevância para a formação intelectual *ashkenazi* é como se estruturava a educação elementar em *Ashkenaz*. Para os primeiros historiadores do século XIX a analisarem esta temática, tal como Güdemann (1880), havia um sistema organizado de educação elementar no período tosafista, em que cada comunidade possuía uma escola financiada por um fundo comunitário no norte da França e na Alemanha. Outra situação que ocorria, segundo o autor, seriam as salas de ensino privadas onde um professor, chamado *melamed*, ensinava um número de alunos mediante uma taxa fixa anual. Chazan (1973), por sua vez, deduz que os *ashkenazim* possuíam um sistema de ensino fundamental desenvolvido, em razão de sustentarem um bom número de estudiosos e de instituições de ensino superior. Apesar disso, Kanarfogel (1992, p. 17-18) acredita que não é possível afirmar sobre a existência de um sistema de ensino elementar público organizado e apoiado financeiramente pelas comunidades; e nem mesmo que a existência de academias tosafistas seja prova de que a educação elementar formal foi algo generalizado em *Ashkenaz*. O principal motivo alegado pelo autor para isso, é que a maior parte das lideranças tosafistas vinham de uma tradição familiar de estudiosos do Talmude. O jovem Jacob Tam, posteriormente conhecido como Rabeinu Tam, morando na casa de seu pai, R. Meir, e exposto desde jovem aos ensinamentos de seus irmãos R. Samuel e R. Isaac, poderia dominar o estudo do Talmude mesmo que não existisse nenhum sistema educacional institucional; bem como todos os descendentes tosafistas de Rashi, foram intruídos desde a infância no âmbito privado e familiar (KANARFOGEL, 1992, p. 18). O autor chega a conclusão de que não havia uma preocupação com a instituição de um ensino público dentro das comunidades *ashkenazim*, permanecendo este no âmbito privado. As comunidades não supervisionaram os *melamedim* e fizeram pouco esforço para garantir que todas

as crianças recebessem uma educação adequada, mesmo que todas elas fossem expostas a algum tipo de prática educacional (KANARFOGEL, 1992, p. 62; GOLDIN, 1997, p. 135-136).¹⁵ Isto se dava, pois os líderes e estudiosos do período incentivavam que pais mais abastados a custeassem os estudos elementares dos filhos e filhas de famílias mais pobres, uma vez que a educação básica funcionava nos termos da contratação de um *melamed*, que poderia ensinar a um aluno ou a um grupo de alunos nos espaços residenciais do bairro judaico. Válido destacar também, que não havia nivelamento por idade, e todas as crianças eram tratadas de forma semelhante no que concerne à capacidade de aprendizado.¹⁶ Quanto ao conteúdo de aprendizagem, estava mormente calcado no ensinamento dos preceitos e costumes, ou seja, salientava-se o teor moral e religioso nesse tipo de educação. O processo educacional se aproximava mais do espaço público apenas nos níveis superiores de ensino, das academias, *yeshivot*, e dos salões de estudo *batei midrash*, dedicadas aos estudos talmúdicos; uma aproximação ao menos no sentido físico, em razão desses espaços estarem geralmente ao abrigo da sinagoga (KANARFOGEL, 1992, p. 15-19). Contudo, o caráter privado continuava a existir se levarmos em consideração que havia uma identificação dessas *yeshivot* com determinados tosafistas de prestígio, no sentido destas serem construídas em torno da figura de determinado líder, e não formalmente conectadas à comunidade dentro da qual elas funcionavam (KANARFOGEL, 1992, p. 56).

Em contrapartida, é possível extrair informações de textos cristãos do período, como um estudante de Pedro Abelardo relata, que havia a noção de uma maior preocupação por parte dos judeus em educar seus filhos e também suas filhas, e que a motivação religiosa e espiritual era decisiva neste caso, o que não acontecia da mesma forma nas famílias cristãs.

¹⁵ "Uma imagem interessante surge de uma investigação das relações entre crianças e o grupo judeu. Por um lado, havia uma tendência definitiva de ver a criança como especial e necessitando de cuidados especiais. Uma grande preocupação era expressa em relação à jovens e crianças, e havia consciência das necessidades especiais das crianças pequenas, preocupação com os alimentos, cuidado de uma alimentação adequada, amamentação da mãe e assim por diante. Por outro lado, o grupo considerava a criança com uma personalidade capaz de raciocínio e responsabilidade desde tenra idade, muito antes da idade cronológica ou biológica costumeira no judaísmo do período talmúdico ou posterior. A ênfase no valor das crianças, seu lugar no centro do grupo, sua inclusão nas cerimônias mais importantes e a incrível quantidade de cuidados que lhes são prestados atestam que o grupo entendia que elas eram as mais vulneráveis aos esforços missionários cristãos e, portanto, podemos entender o desejo de imputar responsabilidades sobre as crianças o mais precoce possível e incluí-las no grupo. Um grupo continuamente exposto aos testes de sua fé precisa garantir que seus membros internalizem seus valores o mais rápido possível. Esta era a tarefa do sistema educacional, que, juntamente com a família, preparava crianças para o seu papel na comunidade e seu papel como judeus. Também podemos entender essa atribuição de papéis à criança na vivência do grupo quando ela chega no estágio de ser 'uma criança que conhece, que atingiu a idade da educação', mesmo que contradissesse as crenças aceitas sobre a idade apropriada em que esses papéis podiam ser assumidos" (GOLDIN, 1997, p. 135-136).

¹⁶ Kanarfogel (1992) faz um balanço da concepção de infância na Idade Média no segundo capítulo de *Jewish education and society in the High Middle Ages* (1992), citando, para isso, o clássico trabalho de Philippe Ariès em *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime* (1960).

Se os cristãos educam seus filhos, eles não fazem isso para Deus, mas para o ganho, para que o único irmão, tornando-se um clérigo, possa ajudar seu pai e sua mãe e seus outros irmãos. Eles dizem que um clérigo não terá herdeiro, e o que quer que ele possua será nosso e dos outros irmãos. Mas os judeus, por zelo à Deus e amor à lei, colocam quantos filhos possuírem no aprendizado, para que cada um possa entender a lei de Deus.

Um judeu, por pobre que fosse, mesmo que ele tivesse dez filhos, os colocaria todos no aprendizado, não para ganhar como os cristãos, mas para a compreensão da lei de Deus, e não apenas seus filhos, mas suas filhas (*Commentarius Cantabrigiensis in Epistolas Pauli e Schola Petri Abelardi*, 2.434).

Notemos que o comentário proferido faz uma comparação entre as atitudes das famílias judias e cristãs em relação à educação, e conta com um nível de exagero retórico ou ampliação na intenção de provocar os leitores cristãos. Mas ainda assim, não se pode negar uma preocupação acentuada com a formação da vida comunitária judaica, de suas lideranças e ideais, que demandava, ao menos, um nível real de conhecimento, mesmo que em diversos níveis de profundidade, da Torá (SIGNER, 2004, p. 133).

Considerações finais

74

A partir deste panorama da formação intelectual em *Ashkenaz* – se considerarmos, em concordância com Kanarfogel (1992, p. 63), que seu processo educacional estava mais preocupado em formar eruditos – o contexto tosafista no qual os autores das Crônicas das Cruzadas estavam inseridos era mais propício para produção de textos não tão somente religiosos, mas também historiográficos como é o caso das Crônicas. Deste modo, procuramos demonstrar a importância da erudição para a constituição de um extenso *corpus* documental escrito da cultura judaica, a exemplo da legislação, como a redação da Torá, das *Mitzvot*, da Halachá, do Talmude, e, a partir destes discursos constituintes, a possibilidade da emergência das condições interdiscursiva e intertextual que constituirão os relatos das crônicas medievais.

Referências

Documentação Primária

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Tradução do texto em língua portuguesa diretamente dos originais e coordenação por Gilberto da Silva Gorgulho, Ivo Storniolo e Ana Flora Anderson. São Paulo: Paulus, 2006.

- BÍBLIA HEBRAICA.** Tradução e apresentação de David Gorodovits e Jairo Frindlin. São Paulo: Sefer, 2006.
- FALBEL, Nachman. **Kidush Hashem:** crônicas hebraicas sobre as Cruzadas. São Paulo: Edusp, 2001.
- LANDGRAF, Artur Michael. **Commentarius Cantabrigiensis in Epistola Pauli e Schola P. Abaelardi.** 1. *In Epistolam ad Romanos.* 2. *In Epistolam ad Corinthios. I^{am} et II^{am} ad Galatas et Ad Ephesios.* 3. *In Epistolam ad Philippenses, Ad Colossenses, I^{am} et II^{am} ad Thessalonicenses, I^{am} et II^{am} Ad Timotheum, Ad Titum et Ad Philemon.* 4. *In epistolam ad Hebraeos.* Notre Dame: Presses Universitaires de France, 1960, 1939, 1944, 1945. 4 vols.
- TALMUD BAVLI (=Talmude da Babilônia ou Talmude do Leste). **The Babylonian Talmud.** Original Text Edited, Corrected, Formulated, and Translated into English by Michael Levi Rodkinson. Boston: The Talmud Society, 1918. 10 vols.
- TALMUD YERUSHALMI (=Talmude de Jerusalém, Talmude Palestino, *Talmud di-Venei Ma'arava* [Talmude do Oeste] ou *Talmud de-Erez Yisrael*). **The Talmud of the Land of Israel.** Edited by Jacob Neusner; Translated by Jacob Neusner et al. Chicago: The University of Chicago, 1982-1993. 35 v.
- TORÁ. **A Lei de Moisés.** Tradução, explicações e comentários de Meir Matzliah Melamed. São Paulo: Sefer, 2001.

Obras de apoio

- ARIÈS, Philippe. **L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime.** Paris: Plon, 1960.
- BONFIL, Robert. How Golden was the Age of Renaissance in Jewish Historiography. **History and Theory**, v. 27, n. 4, p. 78-102, 1988.
- BURKE, Peter. **História e teoria social.** Trad. Klauss Brandini Gerhardt e Roneide Venâncio Majer. São Paulo: Unesp, 2005.
- CARDINI, Franco. Un sociologo al Santo Sepolcro. In: HALBWACHS, Maurice. **Memorie di Terrasanta.** Venezia: Arsenale, 1988, p. vii-xxiv.
- CHARTIER, Roger. **A história ou a leitura do tempo.** Trad. Cristina Antunes. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- CHAUHAN, Yamini. Cathedral school (Medieval European School). In: HOIBERG, Dale et al. (Ed.). **Encyclopædia Britannica.** New York: Encyclopædia Britannica, 1985. v. 6.
- CHAZAN, Robert. **Medieval Jewry in Northern France:** a political and social history. Baltimore: Johns Hopkins University, 1973.
- DAS, Darshana. Peshat (Hermeneutics). In: HOIBERG, Dale et al. (Ed.). **Encyclopædia Britannica.** New York: Encyclopædia Britannica, 1985. v. 31.

- DUBY, Georges. La memoria para el historiador. **Zona Erógena**, n. 36, p. 1-8, 1997.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- GOLDIN, Simha. The socialisation for *Kiddush ha-Shem* among Medieval Jews. **Journal of Medieval History**, v. 23, n. 2, p. 117-138, 1997.
- GRAETZ, Heinrich. **Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart, Aus den Quellen neu bearbeitet**. Leipzig: O. Leiner, 1856-1875. 11 v.
- GÜDEMANN, Moritz. **Geschichte des Erziehungswesens und der Cultur der abendländischen Juden während des Mittelalters und der neueren Zeit**. Wien: Alfred Hölder, 1880-1888. 3 v.
- HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Vértice, 1990.
- JOST, Isaac Marcus. **Geschichte der Israeliten seit der Zeit der Maccabaeer bis auf unsere Tage**. Berlin: Schlesinger, 1820-1828. 9 v.
- KANARFOGEL, Ephraim. Ashkenazic Talmudic Interpretation and the Jewish-Christian encounter. **Medieval Encounters**, v. 22, p. 72-94, 2016.
- _____. **The Intellectual History and Rabbinic Culture of Medieval Ashkenaz**. Detroit: Wayne State University, 2012.
- _____. **Jewish education and society in the High Middle Ages**. Detroit: Wayne State University, 1992.
- LE GOFF, Jacques. Memória. Trad. Bernardo Leitão e Irene Ferreira. In: _____. **História e Memória**. Trad. Bernardo Leitão et al. Campinas: Unicamp, 1990, p. 423-484.
- LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal, Lógica dialética**. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.
- LEWIN, Helena. Os judeus e seu compromisso com a memória. **Museu Judaico do Rio de Janeiro**, p. 1-7, 2002.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Doze conceitos em análise do discurso**. Trad. Adail Sobral et al. São Paulo: Parábola, 2010.
- MARTINS, Hugo. História e Memória Judaica: Considerações em torno de um debate historiográfico. In: TAVARES, Célia Cristina da Silva; CRUZ, Maria Leonor García da (Coord.). **Estudos Imagética**. Rio de Janeiro: UERJ/CH-FLUL, 2014, p. 1-14.
- MISHNAH, Hersh Goldworm. **Seder Mo'ed**. A new translation with a commentary Yad Avraham anthologized from Talmudic Midrashic, and rabbinic sources and classic commentaries. Text in English and Hebrew; commentary and translated by Avroham Yoseif Rosenberg, Yehezkel Danziger, Avie Gold and Hersh Goldworm. New York: Mesorah, 1986.

- NORA, Pierre. Entre mémoire et histoire: la problématique des lieux. **Les Lieux de mémoire**. Paris: Gallimard, 1984.
- _____. Entre história e memória: a problemática dos lugares. Tradução de Yara Aun Khoury. **Projeto História**, v. 10, p. 7-28, 1993.
- RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Tradução de Alain François et al. Campinas: Ed. Unicamp, 2014.
- _____. **Tempo e narrativa**. Trad. Constança Marcondes Cesar. Campinas: Papyrus, 1994.
- ROOS, Lena. **"God wants it!": the ideology of martyrdom in the Hebrew crusade chronicles and its Jewish and Christian background**. Turnhout: Brepols, 2006.
- SCHWARZSTEIN, Dora. História Oral, memória e histórias traumáticas. **História Oral**, v. 4, p. 73-83, 2001.
- SIGNER, Michael. Community and education in premodern Judaism. In: ENGEN, John Van (Ed.). **Educating People of Faith: exploring the history of Jewish and Christian communities**. Cambridge: Wm. B. Eerdmans, 2004, p. 133-149.
- SILVA, Giuslane Francisca. Resenha de A memória coletiva, de Maurice Halbwachs. **Aedos**, v. 8, n. 18, p. 247-253, 2016.
- SILVA, Rosana Marins dos Santos. Zachor: memória e identidade judaica na literatura medieval. In: Encontro Regional da Anpuh-Rio, XIV: Memória e Patrimônio. **Anais...** Unirio, Rio de Janeiro, 2010, p. 1-10.
- TRACHTENBERG, Joshua. **Jewish magic and superstition: a study in folk religion**. New York: Behrman's Jewish Book House, 1939.
- WIRTH, Louis. Education for Survival: the Jews. **American Journal of Sociology**, v. 48, n. 6, p. 682-691, 1943.
- YERUSHALMI, Yosef Hayim. **Zachor: história judaica e memória judaica**. Trad. Lina G. Ferreira da Silva. São Paulo: Imago, 1992.
- YUVAL, Israel Jacob. **Two nations in your womb: perceptions of Jews and Christians in late antiquity and the Middle Ages**. London: University of California, 2006.

A ÚLTIMA SODOMIA IMPERFEITA: UMA HISTÓRIA DAS MULHERES NEFANDAS NA AMÉRICA PORTUGUESA À LUZ DO PROCESSO INQUISITORIAL DE FELICIANA DE LIRA BARROS (1763-1764)

Ronaldo Manoel Silva*

Resumo: Partindo de um estudo da legislação civil portuguesa e dos regimentos do Santo Ofício, este artigo tem por objetivo analisar o processo inquisitorial da viúva Feliciano de Lira Barros, implicada no crime de *sodomia imperfeita* que atualmente corresponde à cópula anal heterossexual. Identificamos 19 casos de sodomia heterossexual no Brasil colônia, cuja única mulher processada foi Feliciano de Lira, na segunda metade do século XVIII. O artigo procura investigar como as mulheres reagem as investidas masculinas ao coito anal na Época Moderna.
Palavras-chave: Tribunal da Inquisição; História das Mulheres; América portuguesa.

Abstract: The article aims to analyze the inquisitorial process of the widow Feliciano de Lira Barros, implicated in the crime of imperfect sodomy that currently corresponds to heterosexual anal copulation. We identified 19 cases of heterosexual sodomy in Brazil colony, whose only woman was Feliciano de Lira processed in the second half of the eighteenth century. The article seeks to investigate how women reacted to male attacks on anal intercourse in the modern era.
Keywords: Court of the Inquisition; History of Women; Portuguese America.

78

Submetido em: 30/03/2017

Aceito em: 15/05/2017

* Mestrando em História na Universidade Federal Rural de Pernambuco. E-mail: ronaldomsrt@hotmail.com.

Introdução

A grande reviravolta da História nas últimas décadas – debruçando-se sobre temáticas e grupos sociais até então pouco lembrados – contribuiu para o desenvolvimento de novos estudos sobre as mulheres. Fundamental, nesse particular, é o vulto assumido pela História Cultural, preocupada com as identidades coletivas de uma ampla variedade de grupos sociais (operários, camponeses, escravos, pessoas comuns). Pluralizam-se os objetos da investigação histórica e, nesse bojo, as mulheres são alçadas à condição de objeto e sujeito da História. Consequentemente, o desenvolvimento de novos campos de pesquisa, como a História das Mentalidades, reforça o avanço na abordagem do feminino (SOIHET, 1997, p. 399-401).

Neste estudo analisaremos o processo inquisitorial de Feliciano de Lira Barros, uma mulher comum, posta à margem da sociedade no seu tempo, uma pobre viúva que compareceu à Mesa da Inquisição (no Pará setecentista) para confessar seus pecados. Havia praticado sexo anal com seu parceiro, delito gravíssimo à época. Para a Inquisição, o crime de sodomia consistia na “penetração fálica no ânus com derramamento de sêmen” (VAINFAS, 2006, p. 275). Necessariamente a ejaculação deveria ocorrer *intra vas*, ou seja, no interior do “vaso traseiro” (caso contrário configurava “pecado de molície”). O delito poderia ser perpetrado de três maneiras: “sodomia perfeita” (coito anal entre homens), “sodomia imperfeita” (coito anal entre homem e mulher) e a chamada “sodomia *foeminarum*” (sexo entre mulheres), caracterizada quando uma mulher introduzia algum instrumento penetrante na parceira (ao modo de pênis).

Ainda de acordo com o casuísmo inquisitorial, o corpo humano comporta dois “vasos”: as mulheres possuem o “vaso natural” ou “dianteiro”, onde o homem derrama sua semente. Mulheres e homens possuem o “vaso traseiro”, também referido nos séculos passados como “vaso *preposterum*”, “via posterior” ou “via do curso” (MOTT, 2001, p. 44). A mulher, portanto, estava suscetível a duas modalidades de sodomia: imperfeita (cópula anal heterossexual) e *foeminarum* (relação homossexual feminina). Neste estudo, trataremos dos casos de sodomia imperfeita na América portuguesa.

Para ser consumada, obviamente, a sodomia imperfeita exigia a participação masculina: homens e mulheres estavam implicados no mesmo crime, isto é, desfrutar do sexo anal. Logo, “nenhuma compreensão de qualquer um dos dois pode existir através de um estudo que os considere totalmente em separado” (SOIHET, 1997, p. 404). Nessa perspectiva, procuramos desnudar parte da trajetória de homens e mulheres comuns, anônimos, cuja voz não costumava ser percebida no seu tempo. Trazemos à luz os sons dos silenciados, seus gemidos de dor e de prazer; os ruídos e os gritos (que tanto

incomodaram) daqueles que fizeram a História e que, por muito tempo, não tiveram na mesma um espaço.

Reunimos e ordenamos, cronologicamente, os vestígios deixados pelas mulheres nefandas (e seus cúmplices) na América portuguesa, diante das injunções jurídicas concernentes à moral sexual: que punições eram aplicadas aos transgressores do sexo julgado lícito? Que indícios documentais atestam a prática da sodomia heterossexual na Colônia? Seriam, tais cópulas, esporádicas ou frequentes? Sobretudo, como as mulheres reagiam as investidas masculinas ao coito anal, ou melhor, como lidavam com a possibilidade de obter e/ou proporcionar prazer aos seus parceiros por via "interdita"? Tentaremos, nestas páginas, elaborar respostas possíveis a essas questões.

O sexo ilícito

80 Hoje sabemos que o sexo é algo que diz respeito tão-somente ao indivíduo, a seus sentimentos e inclinações, assunto de foro íntimo e absolutamente privado. Desnecessário dizer que – exceto pelas posições de algumas vertentes religiosas – a vida sexual não depende do sobrenatural, nem precisam os amantes comunicar-se com o além a propósito de suas relações sexuais. Entretanto, na sociedade portuguesa de Antigo Regime a questão era vivenciada de outra forma. A Igreja considerava a sexualidade dos fiéis matéria de sua alçada, elevando à categoria de sagrado o sexo conjugal (voltado à procriação) e lançando tudo o mais no domínio do diabólico (VAINFAS, 1997, p. 21). A Coroa também ditava regras ao comportamento sexual, criminalizando o que a Igreja denominava pecado: as Ordenações Afonsinas (1446) consideraram a relação homossexual masculina sobre todos os pecados "o mais torpe, sujo e desonesto" e determinaram que o culpado fosse "queimado e feito por fogo em pó". Em seguida, as Ordenações Manuelinas (1512) e Filipinas (1603) estenderam a pena de morte pelo fogo às mulheres que tal pecado "cometessem umas com as outras".

No que toca ao Tribunal da Inquisição, o Regimento de D. Pedro de Castilho (1613), foi o primeiro a instruir os ministros do Santo Ofício a procederem contra os sodomitas "no modo e na forma como se procede no crime de heresia", até serem relaxados à justiça secular para a aplicação da pena (fogueira). Entretanto, só em 1640, no Regimento de D. Francisco de Castro, o Santo Ofício incluiu as mulheres nefandas:

E em caso, que alguma mulher compreendida no crime de sodomia, haja de ser castigada por ele no Santo Ofício, ouvirá sua sentença na sala da Inquisição,

pelo grande escândalo, e dano, que pode resultar de se levarem a Auto público semelhantes culpas, e será degredada para a Ilha do Príncipe, São Tomé, ou Angola; e quando se assentar, que por algumas razões particulares convém ir ouvir sua sentença ao Auto público da Fé, será condenada em pena de açoites, e no degredo que parecer para um dos ditos lugares (REGIMENTO DE 1640, liv. III, tít. XXV, § 13).

Analisando esse parágrafo, estudiosos parecem concordar que o mesmo diz respeito tanto à sodomia imperfeita, quanto às relações homossexuais femininas (BELLINI, 2014, p. 84-85). No entanto, em 1644, o distante Tribunal de Goa resolveu indagar ao Conselho Geral do Santo Ofício sobre como agir nesses casos. Que as mulheres eram suscetíveis ao coito anal heterossexual, disso ninguém tinha dúvida, o grande problema centrava-se na possibilidade de uma mulher perpetrar o crime de sodomia (sem possuir pênis), ainda que introduzindo algum instrumento penetrante na vagina ou no ânus da parceira.

Mergulhado em dúvidas, em 1646, o Conselho Geral decidiu declinar de sua jurisdição quanto à sodomia *foeminarum*. Assim, competia à justiça civil proceder nesses casos, cuja matéria, como já observamos, estava prevista nas Ordenações do Reino. Por fim, o último regimento inquisitorial (1774), contrariando as deliberações do Conselho Geral (1646), manteve a sentença de degredo e açoites às mulheres implicadas em sodomia. Para Vainfas (2014, p. 275, nota 65), a manutenção do parágrafo que aludia à punição das mulheres sodomitas, destinava-se apenas às mulheres compreendidas em sodomia heterossexual, jamais em atos lésbicos – abandonados pelo Conselho Geral em 1646.

81

Sodomitas imperfeitos na América portuguesa (séculos XVI-XVII)

A perspectiva de análise dos comportamentos sexuais e das vivências afetivas dos indivíduos dos séculos passados, nos conduz a alguns limites relacionados às fontes, especificamente, à ausência de documentos diretamente produzidos pelos homens e mulheres que pecaram no nefando.¹ Assim, as fontes que dispomos para estudar esses personagens históricos são “indiretas”, na medida em que constituem discursos formulados pelos segmentos dominantes da época (ENGEL, 1997, p. 443). Todavia, não devemos desanimar. As fontes, mesmo “indiretas”, “deformadas”, tem

¹ Nefando, segundo o enciclopedista Raphael Bluteau, é “coisa indigna de se exprimir com palavras, coisa da qual não se pode falar sem vergonha. [...] Pecado nefando: o de sodomia. Chama-se o demônio íncubo ou súcubo, de servir, ora de homem, ora de mulher no ato carnal, mas em nenhum autor se lê que tenha cometido o pecado nefando, prova evidente de que é torpeza tão enorme, que até o demônio a aborrece” (BLUTEAU, 1712-1728).

muito a revelar. Para Ginzburg (2006, p. 16), “não é preciso exagerar quando se fala em filtros e intermediários deformadores. O fato de uma fonte não ser ‘objetiva’ (mas nem mesmo um inventário é ‘objetivo’) não significa que seja inutilizável”.

Os registros mais antigos de sodomia heterossexual no Brasil decorreram no fim do século XVI, na Bahia, por ocasião da primeira visitação inquisitorial chefiada pelo deputado Heitor Furtado de Mendonça (1591-1595). Na época, em Salvador, já repercutia a notícia de que em Lisboa a prostituta Joana Nóbrega “dormia com os estrangeiros por detrás, por lhe pagarem bem”. No entanto, a busca do prazer pelo sexo anal não estava restrita às prostitutas do Reino. O primeiro nefando imperfeito a confessar seus crimes, em 20 de agosto de 1591, foi o padre Jácome de Queirós (46 anos).

Confessou que há sete anos, numa noite, levou a sua casa uma moça de 6 ou 7 anos de idade, escrava da prostituta Ana Carneira, que andava de noite pela rua vendendo peixe. Após o jantar, estando o clérigo cheio de vinho, “cuidando que corrompia” a dita moça pela vagina, “a penetrou pelo vaso traseiro”, mas não ejaculou. Sentindo o engano, “se afastou”. Noutra ocasião, pelo mesmo tempo, “querendo corromper outra moça” chamada Esperança (7 anos de idade), sua escrava, cuidando que a “corrompia” pela vagina, “a penetrou também” pelo ânus. Percebendo, “se afastou”, sem ejacular. Novamente o religioso pôs a culpa no vinho (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 59). Nos dias atuais, padre Jácome seria incriminado por pedofilia, delito inexistente à época.

82

Em 21 de janeiro de 1592, foi a vez do sobrinho do padre Jácome de Queirós, Lázaro da Cunha (30 anos), se auto delatar. Confessou que há sete anos, no sertão, vivera entre os indígenas como se fosse um gentio. Certa ocasião, pecou no nefando, dormindo carnalmente com uma índia pelo vaso traseiro e derramando sêmen como se fosse “por diante”. Bastante arrependido, suplicou perdão (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 139). Passados alguns dias, a 31 de janeiro, compareceu à Mesa da visitação a jovem Maria Grega (15 ou 16 anos), casada com Pero Domingues. A moça fez uma confissão dramática.

Relatou que depois de casada, jamais seu marido manteve com ela relações sexuais pelo vaso natural, “a corrompeu e a deflorou com a mão e muitas vezes com a mão lhe anda por dentro do dito vaso natural”. Seguramente, masturbação feminina era algo inimaginável à jovem. Maria Grega revelou ainda que “todas as vezes que teve ajuntamento carnal” com o esposo foi sempre penetrada pelo ânus (com ejaculação *intra vas*), como se fosse pelo vaso “dianteiro natural”. Apesar de não querer consentir no pecado, sempre cedeu à vontade do marido, por medo. Pero Domingues assegurou que lhe cortaria a “língua com uma faca”, caso ela comentasse com alguém e que tais atos não eram pecados (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, p. 175-176).

Poucos dias depois, a 4 de fevereiro de 1592, o alfaiate Pero Domingues (28 anos) compareceu, voluntariamente, à Mesa da visitação. Confessou que estava casado há dois anos com Maria Grega, contudo, um mês após as núpcias partiu para o sertão, donde só retornou há poucas semanas. Desde que voltou a sua casa, nunca conseguiu dormir “carnalmente pelo vaso natural” com a esposa, “por ela ser moça áspera de condição e o não querer consentir”. Uma vez apenas, antes de ir para o sertão, tentando penetrá-la pela vagina, “resvalando seu membro por baixo a penetrou pelo vaso traseiro e nele cumpriu”, porém, estava “cheio de vinho”. Noutra ocasião, relacionando-se “com uma sua escrava pagã”, seu pênis deslizou pelo vaso traseiro da moça, mas não penetrou (CONFISSÕES DA BAHIA, 1922, 199-200).

Após novas denúncias da cunhada e da esposa, Pero Domingues acabou sendo preso, a 15 de setembro de 1592. Inquirido pelo Visitador Apostólico, relatou que chegou a dar bofetadas na esposa, por não o advertir que havia penetrado no vaso errado e declarou ser vítima de uma intriga familiar que o levou às barras do Santo Ofício. Destarte, a Mesa inquisitorial concluiu que o réu fora envolvido numa trama forjada pela esposa e pela cunhada e sendo ambas mamelucas, suas denúncias não inspiravam crédito. Pero Domingues, entretanto, havia confessado no tempo da graça o que atestava seu arrependimento. Saiu “absolto da pena”, submetido a penitências espirituais e pagamento das custas (ANTT, IL, proc. 2.525, fl. 52).

Em 12 de agosto de 1593, compareceu perante o visitador o mercador João Batista (33 anos), judeu recém convertido ao cristianismo em Lisboa, querendo descarregar sua consciência. Confessou que há 18 anos pecou no nefando diversas vezes, sendo ativo e passivo, com vários turcos e judeus. Cometeu ainda o mesmo pecado em Veneza e Roma, com outros moços que não recordava os nomes. Noutras ocasiões, tanto na ilha de São Tomé como em Salvador, pecou com algumas negras (não se recordava quantas), penetrando “seus vasos traseiros como se fizera pelos dianteiros”, algumas 15 vezes. Por fim, o neófito ainda narrou alguns atos de sodomia perfeita com outros rapazes (ANTT, IL, doc. 4.307, fls. 2-6). Na longa confissão, João relatou inúmeras cópulas anais consumadas com diversos homens (desde os 15 anos de idade) e com várias mulheres, mais recentemente. Suas confidências sugerem um latente desejo sexual pelos dois gêneros – o que atualmente corresponde à conduta bissexual.

Terminada a visitação na Bahia, Heitor Furtado de Mendonça seguiu para Pernambuco e lá tomou conhecimento de novos casos de sodomia heterossexual. O primeiro deles foi denunciado pela prostituta Maria d’Almeida, em 30 de abril de 1594. A “Flamenga”, como era conhecida, relatou que tinha em sua casa uma escrava chamada Maria (15 anos), a qual contou a outras “negras ladinas” que fora sodomizada pelo jovem mercador Rodrigo Fidalgo (21 anos) que a trouxe de Angola e, desde então,

não conseguia mais “deixar de urinar”. Enquanto Maria d’Almeida fazia a denúncia, a escrava Maria aguardava fora da sala de audiências. Imediatamente, Furtado de Mendonça ordenou que se providenciasse um intérprete (João Batista, criado de Lopo Soares), para traduzir o relato da escrava, pois desejava ouvi-la.

Por meio do tradutor, a escrava confirmou que um moço branco – que a trouxe de Angola – dormiu com ela nesta terra. Certa noite “na sua cama, estando ela deitada de costas”, o dito moço levantou as pernas da jovem e “meteu seu membro viril desonesto por baixo, pelo seu vaso traseiro e dentro nele” ejaculou. Em seguida, a penetrou pelo vaso natural. Após essa noite, Maria queixava-se por não conseguir mais “reter as urinas”. Quando todos se foram, o visitador determinou uma devassa secreta e, em 28 de junho de 1594, Rodrigo Fidalgo foi preso. O processo foi longo, o jovem mercador se recusou a admitir que penetrara a escrava “por detrás”. Apavorado, acabou revelando uma série de práticas judaizantes que comprometiam sua família (inclusive sua mãe). Foi sentenciado em auto público da fé, celebrado na matriz de Olinda, a 9 de outubro de 1594, por não ter confessado seus erros no tempo da graça. Compareceu descalço, com a cabeça descoberta, vela acesa na mão e fez abjuração *de levi* suspeita na fé (ANTT, IL, proc. 12.223).

Na sequência desses acontecimentos, o Visitador Apostólico se dirigiu à capitania de Itamaracá. Em 9 de dezembro de 1594, pediu audiência na Mesa inquisitorial Ana Seixas (27 anos), casada há 14 anos com o camponês Manuel Franco. Bastante constrangida, confessou que certa noite (depois de casada), seu marido a persuadiu “para fazer com ela por detrás e ela consentindo se virou, ficando deitada de ilharga, então ele por detrás penetrou com seu membro viril pelo vaso traseiro dela e depois de ter penetrado se afastou [...] e se pôs por diante”, ejaculando na vagina. Depois disso, passados muitos anos, “tendo [Ana] já parido dele alguns dois ou três filhos”, tornaram a cometer o mesmo pecado. Consternada, Ana implorou perdão afirmando que só consentiu no pecado para atender a vontade do marido (CONFISSÕES DE PERNAMBUCO, 1970, p. 99-100).

Terminada a confidência, Ana Seixas retirou-se da sala e Manuel Franco (43 anos) pediu audiência. Não tão contrito quanto a esposa, relatou que há 12 anos, certa noite, estando já farto de “ceia e vinho”, pecou com sua mulher “por detrás”, mas não ejaculou dentro. Depois disso, há 7 anos, “estando em seu juízo e sem perturbação, instigado da carne, cometeu outra vez a dita sua mulher por detrás e penetrou no vaso traseiro dela [...], mas também não teve polução dentro”. Confessou, ainda, que tais atos se deram contra a vontade da esposa e que ela só consentiu por medo do marido (CONFISSÕES DE PERNAMBUCO, 1970, p. 100-101). Os relatos sugerem que ambos, previamente, acordaram em atenuar a culpa da mulher.

Os próximos casos de sodomia imperfeita, ocorreram na segunda visitação do Santo Ofício à Bahia (1618-1620), chefiada pelo inquisidor Marcos Teixeira. Em 12 de setembro de 1618, compareceu à Mesa inquisitorial o viúvo Francisco da Costa (25 anos), porteiro da Relação. Confessou que “enganado [pelo] Diabo e vencido do apetite desonesto”, há um ano, pecou no nefando “por 4 ou 5 vezes, pela parte traseira”, com Catarina Nunes, vendedora, viúva, moradora na rua de Nossa Senhora da Ajuda. Também cometeu o mesmo pecado, por 2 ou 3 vezes, com sua cunhada Maria da Silva (viúva), mulher preta, moradora junto ao mosteiro do Salvador (CONFISSÕES DA BAHIA, 2011, p. 103).

No dia 21 de setembro, foi a vez de Catarina Nunes (40 anos) buscar o perdão inquisitorial. Confessou apenas uma cópula anal com Francisco da Costa, quando o cúmplice expeliu “a semente genital” dentro do seu ânus. Relatou ainda que noutras ocasiões Francisco a instigou ao sexo anal, contudo, ela não consentiu (CONFISSÕES DA BAHIA, 2011, p. 220). A 29 de maio de 1620, o alfaiate Antônio de Melo (30 anos), solteiro, confessou que quando residia em Lisboa, há 13 anos, mantinha um “trato ilícito” com Isabel de Lima (casada com um marinheiro da Carreira da Índia), com a qual pecou no nefando algumas 40 vezes, num espaço de 4 anos, “segundo sua lembrança”. Todas as vezes, derramou “semente genital” no ânus da cúmplice. Arrepentido, implorou misericórdia e perdão. Declarou, por fim, que Isabel “enviuvava e residia agora em Pernambuco” (CONFISSÕES DA BAHIA, 2011, p. 301-302). Será que mantinham acesa a relação?

85

Sintetizamos, no quadro abaixo, os primeiros casos de sodomia heterossexual registrados no Brasil:

Quadro 1 - Sodomitas imperfeitos incriminados na 1ª e 2ª visitação do Santo Ofício ao Brasil (séculos XVI - XVII)

Apresentação ou prisão	Documento	Incriminado	Cúmplice	Sentença
20/08/1591	Confissão	Jácome de Queirós (46 anos), padre	Escrava (6 ou 7 anos)	—
21/01/1592	Confissão	Lázaro da Cunha (30 anos)	Esperança (7 anos), escrava Índia	—
31/01/1592	Confissão	Maria Grega (15 ou 16 anos)	Pero Domingues (esposo)	—
04/02/1592	Processo	Pero Domingues (28 anos)	Maria Grega (esposa) Escrava	Penitências espirituais e pagamento das custas

12/08/1593	Confissão	João Batista (33 anos)	Várias escravas	—
30/04/1594	Denúncia	Maria (15 anos), escrava	Rodrigo Fidalgo	—
28/06/1594	Processo	Rodrigo Fidalgo (21 anos), mercador	Maria (escrava)	Abjuração <i>de levi</i> e pagamento das custas
09/12/1594	Confissão	Ana Seixas (27 anos)	Manuel Franco (esposo)	—
09/12/1594	Confissão	Manuel Franco (43 anos)	Ana Seixas (esposa)	—
12/09/1618	Confissão	Francisco da Costa (25 anos)	Catarina Nunes Maria da Silva (cunhada)	—
21/09/1618	Confissão	Catarina Nunes (40 anos)	Francisco da Costa	—
29/05/1620	Confissão	Antônio de Melo (30 anos)	Isabel de Lima	—

Nos casos observados até aqui, apenas dois homens foram processados (Pero Domingues e Rodrigo Fidalgo), ambos tiveram sentenças brandas. Os demais foram absolvidos – a maioria por confessar no tempo da graça. Heitor Furtado de Mendonça ouviu relatos nefandos na Bahia, Pernambuco e Itamaracá, já Marcos Teixeira apenas na Bahia (posto que sua visitação se concentrou naquela capitania), o que pressupõe que coitos anais heterossexuais não eram tão esporádicos. Implícitos na documentação, identificamos casos que hoje correspondem à pedofilia (padre Jácome de Queirós), bissexualidade (João Batista) e adultério (Isabel de Lima). Três homens atribuíram seus erros à embriaguez, a maioria dos confitentes argumentou que a ejaculação ocorreu *extra vas* (o que configurava molície) e, portanto, atenuava a culpa. Apenas duas mulheres eram casadas (Maria Grega e Ana Seixas) e ambas precederam os maridos nas confissões. Muitas escravas (desde a mais tenra idade) estavam implicadas no nefando. A maioria das cópulas anais foram intermitentes, exceto os casos de João Batista (15 vezes com várias escravas) e Antônio de Melo (40 vezes com Isabel de Lima).

Vestígios de nefandos imperfeitos no século XVIII

Vários documentos atinentes à cópula anal heterossexual foram produzidos durante todo o século XVIII e remetidos ao Tribunal da Inquisição em Lisboa, cuja jurisdição abrangia o território brasileiro. Já em 1703, o arcebispo da Bahia, D.

Sebastião Monteiro da Vide, encarregou um comissário do Santo Ofício (Gaspar Marques Vieira) de elaborar um sumário de testemunhas contra João Carvalho de Barros, morador na freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Matoim, infamado na prática do pecado nefando com seus escravos (principalmente com um chamado Joseph) e também com uma escrava cujo nome não sabia, com a qual cometia o dito pecado (ANTT, IL, doc. 15.097).

Em 1731, nas Minas de Paracatu, Manuel de Sousa Meirelles foi acusado de praticar sodomia com sua escrava Ana Maria (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fl. 115). Na Bahia, em 1750, a esposa de Gonçalo de Araújo Aragão, morador na freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia, saiu aos gritos pela rua porque seu "marido queria usar dela pela parte traseira" (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fls. 102-102v). Desastroso foi o caso do mineiro Antônio de Moura Carvalho que sodomizava à força uma escrava chamada Teresa. Aos gritos, a moça foi socorrida pelo vizinho Inácio da Costa e sua mulher Ana; flagraram o rapaz violentando a escrava "por detrás". Depois de acudirem Teresa, questionaram se Antônio não temia a Deus e, diante do escândalo, o minerador foi preso (com sequestro de bens) na cadeia da vila de Pitangui, onde morava.

Concluído o sumário de culpas, foi remetido ao Tribunal do Santo Ofício. Em 1753, o inquisidor Luís Barata de Lima enviou missiva ao vigário de Pitangui informando que a "prova não era bastante para se proceder contra o delato", que se avisasse a um comissário inteligente que daria providencia ao caso. O inquisidor, determinou, ainda, que Antônio de Moura fosse posto em liberdade, com seus bens devolvidos e que se informasse à Inquisição (por meio do comissário) o "motivo que houve para se demorar tanto tempo [na] remessa deste sumário" (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fls. 159-159v).

A 15 de fevereiro de 1755, o mineiro Jerônimo de Araújo Sousa, solteiro, morador em Sabará, assim que chegou ao Reino, procurou a Mesa da Inquisição e confessou que quando morava na Fazenda da Carreira Comprida (Sabará), há um ano, teve um caso com uma preta chamada Gertrudes (casada). Certa ocasião, tendo com ela "acesso carnal", fez em postura que ficou na dúvida se a penetrara "pelo vaso *preposterum* e dentro seminado". Não sabia, ao certo, se ejaculava no ânus ou na vagina de Gertrudes. Declarou mais que com 3 ou 4 outras pretas "teve cópula levantando-lhes as pernas", sendo possível que com alguma delas, tenha penetrado pelo traseiro (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fl. 147).

Em dezembro do mesmo ano, compareceu diante do vigário do Rio das Mortes, José de Sobral e Sousa, a escrava Clara (cativa de Jerônimo Dias Camelo), moradora na freguesia de Nossa Senhora do Pilar. Disse que quando era escrava de Manuel

Nunes Pelouro (casado), o dito senhor “continuamente a andava cometendo para atos de sodomia, levantando-lhe as roupas, sem embargo dela o recusar, e pretendendo meter-lhe a natura pela via detrás”. Argumentava, Manuel Nunes, que sendo Clara “sua cativa o havia de servir em tudo, pondo-se a tanto que ele chegava a cheirar [suas] partes vergonhosas” (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fl. 149-149v).

Em 1770, a crioula Ana Maria (forra), casada com Jacinto da Costa Teles (natural do Reino), morador na freguesia de Nossa Senhora da Boa Viagem, em Itabira (Vila Rica), denunciou o marido por forçá-la ao pecado de sodomia. Jacinto alegava “que quem era casado tinha liberdade para usar das duas vias, e sem embargo da grande repugnância que fez [Ana], sempre o dito seu marido conseguiu à força ter dois atos nefandos”. Todavia, recusando-se a esposa a consentir em mais atos torpes, Jacinto começou a “maltratá-la com pancadas e uma vez lhe abriu a cabeça com um pau, [...] outra vez lhe deu uma cutilada com uma espada, e com uma faca a quis matar”. Ana precisou fugir de casa “para não viver em tal torpeza e como católica” e temente a Deus, denunciou Jacinto (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fls. 450-450v).

Em 1792, Manuel Pereira Guimarães, morador em Sabará, fez longa confissão a um comissário inquisitorial. Manuel Pereira sempre praticara molícies com um seu escravo chamado Ventura, além disso, era chegado a bacanaís, ora acompanhado do Ventura, ora de outros homens, com algumas mulheres. Alegou que desconhecia que tais pecados pertencessem ao Santo Ofício. Além do fiel escravo, praticava atos nefandos “com outros homens a quem [...] chamava e a alguns pagava”. Costumava se masturbar “pulsando algumas vezes no vaso das mulheres, outras vezes fora”. Estando na cama com uma mulher, “tanto folgava por diante como por detrás, [...] algumas vezes botava a boca no vaso de algumas mulheres e outras vezes metia [seu] membro na boca de algumas mulheres e homens, porém, nunca [ejaculava] na boca de nenhum”. Bastante arrependido, suplicou perdão (CADERNO DO NEFANDO, n. 20, fls. 360“A” - 360“A”v).

Além desses casos e dos processos instaurados na visitação do Santo Ofício ao Pará – que serão analisados mais adiante –, conhecemos apenas uma última denúncia, no fim do século XVIII. Em 1797, era “público e notório”, na vila de Cachoeira (Bahia), que o juiz de fora Joaquim de Amorim e Castro, cometia o pecado nefando de sodomia com um seu escravo e também com uma preta chamada Maria Feijão. Recebida a denúncia, o padre Manuel de São Boaventura, lavrou um termo de culpas e o remeteu a Lisboa (ANTT, IL, doc. 7.035). O caso, no entanto, não teve desdobramentos.

Das sete denúncias e duas confissões registradas no século XVIII, só três casos ocorreram na Bahia, os outros nas Minas Gerais. Apenas Antônio de Moura chegou a ser preso, na cadeia da vila de Pitangui, mas foi posto em liberdade por ordem do

Santo Ofício. Identificamos três mulheres casadas, sendo uma adúltera (Gertrudes). A documentação sugere um comportamento bissexual do senhor Manuel Pereira, inclusive, chegando a orgias sexuais. Diversas escravas foram implicadas em sodomia imperfeita (apenas uma forra); ficando evidente que a posse de escravizadas também se estendia à esfera sexual.

Manuel Nunes afirmou a Clara, que sendo ela “sua cativa o havia de servir em tudo”, inclusive no sexo anal. Aliás, no terreno dos fetiches, esse senhor adorava cheirar as “partes vergonhosas” da negra. O caso mais dramático, talvez tenha sido o de Ana Maria. Jacinto, seu marido, apreciava tanto o coito anal que argumentava que sendo casados, tinha ele o direito de “usar das duas vias”, ou seja, de penetrá-la pela vagina e pelo ânus. Ana Maria, católica e temente a Deus, por não mais querer consentir no pecado nefando foi diversas vezes espancada e, para não morrer, teve que fugir de casa.

A visitação ao Estado do Grão-Pará

A última visitação do Santo Ofício às terras brasílicas (1763-1769), se deu no contexto da Era Pombalina. A missão foi encabeçada pelo inquisidor de Évora, Geraldo José de Abranches, homem de confiança de Pombal. Tendo início a faina inquisitorial, a primeira vítima ilustre foi o bispo do Pará, o beneditino D. Frei João de São José Queirós, o qual caíra em desgraça aos olhos do marquês de Pombal e foi recambiado ao Reino. O prelado havia sido denunciado de queimar alguns papéis tocantes à Inquisição, nos quais um suposto herege afirmara que não existia céu nem inferno. Vindo o bispo a falecer, em 1764, o inquisidor Geraldo José de Abranches assumiu o governo da diocese, passando a acumular as funções de Visitador Apostólico do Santo Ofício e Vigário Capitular do bispado (MARCOCCI; PAIVA, 2013, p. 406-407).

A Inquisição, contudo, era apenas uma sombra do que fora no passado, mas ainda incutia temor. No Pará setecentista o desregramento dos costumes era intenso. Ao uso descontrolado da aguardente, por exemplo, eram atribuídos os excessos praticados inclusive por religiosos. Os comerciantes eram acusados de roubar nos pesos e medidas, os crimes sexuais, sobretudo de brancos com índias, eram muito comuns. O aljube eclesiástico vivia cheio de presos, particularmente índios e escravos, sendo as mulheres em maior número. Em 1766, o visitador queixa-se numa carta das mazelas morais nas quais vivia o rebanho, “apesar de três anos já de visitação” (AMARAL LAPA, 1978, p. 28-54).

O primeiro nefando imperfeito a procurar a Mesa inquisitorial no Pará, em 12 de outubro de 1763, foi o Frei Manoel do Rosário (60 anos), carmelita descalço, morador no convento de Nossa Senhora do Carmo (Belém). Relatou que há 14 anos, na fazenda

Camarão (Ilha do Marajó), achando-se só no quarto com a índia Micaela (26 anos), a persuadiu para cometerem o crime de sodomia, ao que a moça consentiu. “Estando ela deitada de costas em uma esteira, ele confitente lhe levantou as pernas e desta forma lhe introduziu o seu membro viril pelo vaso *preposterum* da mesma, porém, não derramou dentro dele o sêmen porque para isso ia já de acordo e, nessa ocasião, não passaram a mais”. Depois de alguns dias voltaram a se encontrar, no entanto, após penetrar a índia pelo ânus, o religioso ejaculou na vagina. Pelo mesmo tempo, cometeu o mesmo pecado com índia Ana “já defunta”, algumas três vezes. Arrependido, pediu perdão (ANTT, IL, proc. 2.695).

A 29 de outubro do mesmo ano, foi a vez do viúvo Filipe Jacob Batalha (32 anos), confessar suas culpas. Relatou que há nove anos, no sítio do Rio Marim Marim, achando-se só com a índia Marcela, “já defunta”, provocou-a para pecarem no nefando ao que a moça consentiu, depois de grande repugnância. Deitando-se a índia em sua cama “com as costas para cima ele confitente a penetrou com seu membro viril introduzindo-o no seu vaso *preposterum* aonde não seminou, mas fora”. Alguns dias depois, voltaram a pecar no nefando. Filipe Jacob continuou dizendo que há dois anos cometeu o mesmo pecado de sodomia com uma vizinha chamada Feliciano de Lira Barros, por duas vezes. Entretanto, não ejaculou no ânus da parceira, mas no chão. Pesaroso, suplicou misericórdia (ANTT, IL, proc. 2.694).

90

Após essas confissões, deu-se o registro da última sodomia imperfeita na Colônia. Segundo Albuquerque Júnior (2007, p. 27), toda história começa por um acontecimento, por mais banal que seja, esse acontecimento – que no início é só inquietude, desconforto, choque sensível, signo sem sentido, desnorreamento, potência viril, loucura senil ou inocência infantil – começa a fazer sentido, começa a se tornar fato, começa a ganhar contornos quando começa a ser contado, narrado, relatado. E assim aconteceu.

Em 31 de outubro de 1763, pediu audiência na Mesa inquisitorial a viúva Feliciano de Lira Barros (36 anos), moradora na rua do Passinho (Belém). Após fazer o juramento dos Santos Evangelhos, em que pôs sua mão, prometeu dizer a verdade. O inquisidor observou que a viúva tomou “bom conselho, [ao] se apresentar nesta Mesa das culpas que tem cometido, lhe convém muito trazê-las todas à memória”, estando obrigada “a declará-las miudamente, com todas as suas agravantes circunstâncias, dizendo somente a pura verdade [...] para descargo de sua consciência e salvação de sua alma”. Constrangida, Feliciano relatou:

[...] há dois anos, pouco mais ou menos, no sítio de Filipe Jacob Batalha [...] na Ilha do Marajó [...] já era noite, se achou com ele, estando ambos sós em pé em uma varanda [...] Filipe [...] entrou a persuadir a ela confitente para que consentisse que com ela cometesse o nefando pecado de sodomia e, não obstante, repugnar ela, e resistir quanto lhe foi possível, [...] o veio a consentir

pondo ela confitente as suas mãos sobre os seus joelhos e virando para ele as costas, e desta forma lhe introduziu o dito Filipe [...] o seu membro viril dentro do vaso *preposterum* dela confitente, porém, não seminou dentro dele, mas sim fora sem ser no vaso natural. E nessa ocasião não passaram mais. Porém, há cinco meses [...] na casa dela confitente [às] nove horas da noite, se achou ela confitente com o dito Filipe [...] na sua cama e por ocasião de atos lascivos que tiveram [...] estando ela [...] deitada de ilharga com as costas para ele, deste modo a penetrou com o seu membro viril pelo vaso *preposterum* dela [...] porém, dentro dele [não] lançara o sêmen, mas sim fora em parte que ela não viu por ser de noite e não haver luz [...] estar muito arrependida, pede perdão e que com ela se use de misericórdia (ANTT, IL, proc. 2.707, fls. 1-2).

Feita a confissão, o Visitador Apostólico determinou que a viúva não se ausentasse da cidade (sem permissão inquisitorial), devendo comparecer à Mesa sempre que fosse chamada, “até se findar a [sua] causa”. Feliciano concordou com tudo e, por não saber escrever, pediu ao notário (Inácio José Pestana) que assinasse por ela. Em seguida, foi dispensada. Logo, Geraldo José de Abranches perguntou aos padres ratificantes (Frei Manoel de São José Serra e Frei Aires Severino da Conceição, ambos carmelitas), que testemunharam a audiência, se Feliciano demonstrava falar a verdade; se sua palavra merecia crédito. Os religiosos responderam positivamente e todos assinaram com o inquisidor.²

A ritualística inquisitorial era composta por muitas fases que se prolongavam por meses e, às vezes, até por anos. No Pará, obviamente, o visitador precisou se adequar às circunstâncias, fazer adaptações e, embora estivesse revestido de amplos poderes, utilizou um rito mais breve em seus processos. No dia 22 de dezembro, Feliciano voltou à Mesa para a sessão *in genere*. O inquisidor desejava saber até que ponto a ré tinha consciência da gravidade dos seus erros. Na ocasião questionou: sabe a ré que o pecado nefando é contrário “a lei divina, natural e humana”, crime “abominável que mais se ofende a Majestade Divina”? Cometeu o dito pecado com mais alguma pessoa do sexo masculino ou feminino? Que pessoas foram, quantas vezes e em que lugares? Feliciano confirmou que tinha consciência dos seus pecados e que não praticara o nefando com mais pessoa alguma, senão Filipe Jacob. Depois de responder várias perguntas, tornou a dizer que não tinha mais culpas a confessar e foi dispensada.

A 30 de dezembro de 1763, Feliciano compareceu à Mesa, agora para a sessão de genealogia. Declarou-se cristã-velha, natural do Pará, filha de Manoel de Lira Barros e Vitória Leal (já falecidos); viúva de Gregório Pereira da Silva, com o qual teve quatro filhos: Manoel (15 anos), Antônia (11 anos), Francisco (5 anos) e mais uma filha já falecida, Margarida Vitória de Lira, que foi casada com Filipe Jacob Batalha, de cujo

² Os ratificantes (padres seculares ou regulares) eram assessores especiais do inquisidor que assistiam a audiência e deviam guardar segredo sobre tudo o que testemunhavam, dando seu parecer apenas na Mesa (cf. REGIMENTO DE 1640, liv. I, tít. III, § 21).

matrimônio não ficaram filhos. Respondendo algumas perguntas sobre a fé, declarou-se cristã batizada, crismada e que, depois que se apresentou à Inquisição, passou a ir à igreja, ouvir missa e pregação, confessar e comungar. Feliciano “vivia de suas costuras”, nunca saíra de Belém e nunca fora presa ou penitenciada pelo Santo Ofício. Feitas todas as diligências, foi lavrado o acórdão:

Foram vistos na Mesa da Visita do Santo Ofício, que reside nesta cidade do Pará, em 13 de janeiro de 1764, estes autos e confissões que nela fez Feliciano de Lira Barros, viúva [...] mulher branca, que disse ser cristã-velha e moradora desta cidade, ré apresentada nos mesmos autos [...] e pareceu, que visto apresentar-se voluntariamente e confessar culpas de sodomia, das quais só estava indiciada pelo mesmo cúmplice, com quem as cometeu, [...] e não sobrevir prova alguma depois de sua confissão: ela seja chamada à Mesa, e nela admoestada, que nunca mais cometa tão torpe e abominável pecado, e advertida de que tornando a comete-lo será castigada com todo o rigor e pague as custas (ANTT, IL, proc. 2.707, fl. 8).

O inquisidor levou o processo às últimas consequências, no entanto, mostrou a face benigna do Tribunal. Em 23 de janeiro de 1764, Feliciano voltou à Mesa para ouvir sua sentença. Foi admoestada e tomou conhecimento do valor das custas. A partir de então, nada mais sabemos sobre nossa pobre viúva. As dificuldades de penetrar o passado feminino tem levado os historiadores a lançarem mão da criatividade, na busca de pistas que lhes permitam transpor o silêncio e a invisibilidade que perdurou por tão longo tempo nesse terreno (SOIHET, 1997, p. 429). O caso de Feliciano é uma “pista” que revela uma história “obscura”, permeada de sofrimento, desejos interditos, medo, prazer e repressão.

Sabemos que o passado é uma construção do presente. O “dado” não é dado, mas recriado pelo especialista em História. O que se chama evidência do passado, é fruto das perguntas que se fazem ao documento e ao fato de que, ao serem problematizados pelo historiador, transformam-se em larga medida, em sua criação (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2007, p. 63). Nessa perspectiva, perseguimos os rastros de uma mulher comum, viúva, analfabeta, que sustentava seu lar “pelas costuras”. Feliciano tinha um romance com o genro, seguramente, após a morte da filha. O caso durou pelo menos um ano e meio, antes de sua confissão.

Filipe Jacob era um homem que apreciava bastante o coito anal, já o praticara com a índia Marcela (quem sabe com sua falecida esposa?) e convenceu Feliciano aos atos nefandos. A viúva relatou – possivelmente para atenuar sua culpa – que demonstrou repugnância no primeiro ato, mas consentiu por duas vezes. Ambos tinham consciência da gravidade do pecado, entretanto, deixaram-se vencer pelos desejos. As posições da viúva durante as cópulas, sugerem certo avanço em sua desenvoltura. No primeiro coito, estando ambos em pé na varanda da casa (sem carícias preliminares),

Feliciano inexperiente pôs as mãos sobre os joelhos e, levemente inclinada, ficou de costas para Filipe que lhe penetrou pelo ânus. Na segunda vez, estavam na cama e depois de alguns "atos lascivos", Feliciano (aparentemente mais relaxada) deitada de ilharga, cedeu aos desejos do parceiro.

A partir daí não sabemos se o romance prosseguiu, se continuaram a praticar o sexo proibido, se romperam a relação ou, apenas, se cessaram com os atos nefandos. A fonte não revela se os filhos da viúva tinham conhecimento do romance ou se era um namoro oculto. Ao que parece, Feliciano abandonou o pecado e procurou se reconciliar com a Igreja, passando a ouvir missa e comungar. Tantas perguntas permanecem sem respostas, devido ao próprio formato do documento, cujo foco era o delito. Contudo, tentamos recuperar alguns passos percorridos pela única mulher processada por sodomia imperfeita no Brasil.

Quadro 2 - Sodomitas imperfeitos incriminados durante o século XVIII

Apresentação	Documento	Incriminado	Cúmplice	Sentença
31/03/1703	Denúncia	João Carvalho de Barros	Escrava	—
02/04/1731	Denúncia	Manuel de Sousa Meirelles	Ana Maria (escrava)	—
03/03/1750	Denúncia	Gonçalo de Araújo Aragão	Esposa	—
23/03/1753	Denúncia	Antônio de Moura Carvalho	Teresa (escrava)	Depois de preso (Pitanguí), foi solto por ordem do Santo Ofício
15/02/1755	Confissão	Jerônimo de Araújo Sousa	Gertrudes (casada)	—
20/12/1755	Denúncia	Manuel Nunes Pelouro	Clara (escrava)	—
12/10/1763	Processo	Frei Manoel do Rosário (60 anos)	Micaela (índia) Ana (índia) Marcela (índia)	Admoestado na Mesa e pagamento das custas
29/10/1763	Processo	Filipe Jacob Batalha (32 anos)	Feliciano de Lira Barros	Admoestado na Mesa e pagamento das custas
31/10/1763	Processo	Feliciano de Lira Barros (36 anos)	Filipe Jacob Batalha	Admoestado na Mesa e pagamento das custas
08/05/1770	Denúncia	Jacinto da Costa Teles	Ana Maria (forra)	—
20/06/1792	Confissão	Manuel Pereira Guimarães	Várias mulheres	—
19/01/1797	Denúncia	Joaquim de Amorim e Castro	Maria Feijão (escrava)	—

Considerações finais

De objeto prioritário, ou privilegiado, em vários campos do saber (tais como a psicanálise, a psicologia, a antropologia), a sexualidade passou a adquirir um lugar de destaque na História e vem se afirmando, cada vez mais, como objeto fundamental na busca da compreensão dos possíveis significados das relações humanas. Nas últimas décadas, diversos estudos apontam para uma história das vivências e do cotidiano da sexualidade, priorizando a investigação dos comportamentos reveladores dos variados usos do corpo (ENGEL, 1997, p. 430-431). Nessa perspectiva, identificamos nos registros da Inquisição de Lisboa (do século XVI ao XVIII), 19 casos de sodomia imperfeita no Brasil. Apenas cinco incriminados foram efetivamente processados (4 homens e uma mulher), sendo sentenciados a penitências espirituais, admoestações na Mesa e pagamento das custas. Depois do que foi dito até aqui, é plausível conjecturar que o coito anal heterossexual foi praticado com relativa frequência na América lusa.

94

Ao que parece, o sexo anal era um fetiche eminentemente masculino, nenhuma mulher tomou a iniciativa ou o sugeriu ao parceiro. Foram todas elas provocadas, persuadidas ou forçadas a praticá-lo. As reações feminis foram as mais diversas: algumas consentiram por medo dos maridos (Maria Grega e Ana Seixas); várias outras porque eram escravas e tinham a "obrigação" de satisfazer seus senhores em tudo. Pelo menos, 4 índias e 9 escravas são citadas nos documentos. Apenas três cativas (Maria, Teresa e Clara) tiveram coragem de denunciar seus senhores. Teresa, reagindo por gritos, conseguiu ser socorrida; Esperança e a menina que vendia peixe de noite pela rua, não tiveram a mesma sorte, sendo violentadas pelo ânus e pela vagina.

A viúva Catarina Nunes confessou que permitiu apenas a primeira cópula, recusando-se nas futuras incitações do parceiro. Certa esposa histérica saiu aos gritos pela rua, pedindo ajuda, ante as investidas do marido que queria penetrá-la "por detrás"; Ana Maria, Marcela e Feliciano demonstram "grande repugnância", mas consentiram em pecar ao menos duas vezes; Isabel de Lima, seguramente, apreciava o sexo interdito, pois o praticou por 40 vezes com seu amante, num período de quatro anos. Alguns homens também demonstraram preocupação com suas culpas: certo padre pedófilo que violentava escravinhas, julgava crime (não a violência sexual em si) apenas a penetração fálica no ânus das vítimas; Pero Domingues chegou a esbofetear sua mulher, porque não o advertiu que a penetrara pelo vaso errado; Francisco da Costa confessou que na luta da carne, foi "enganado pelo Diabo e vencido pelo apetite desonesto".

Não podemos perder de vista que esses indivíduos, na sua maioria, eram sujeitos de interrogatórios judiciais. Logo, seus relatos foram produzidos sob o “filtro” do notário inquisitorial (cheio de intenções latentes) e precisam ser observados como uma “seta” que nos ajude a perscrutar elementos bem mais complexos: sexo, pecado e crime na época moderna e como as mulheres reagem a essas questões. Conforme afirma Peter Burke (1992, p. 25), tentamos reconstruir as suposições cotidianas, comuns, tendo como base os registros do que foram acontecimentos extraordinários nas vidas dos incriminados: inquirições e julgamentos. Tentamos reconstruir o que as pessoas pensavam, baseando-se naquilo que os implicados tinham preparado para dizer na situação incomum (para não dizer terrificante) em que se encontravam. Portanto, é necessário ler os documentos nas entrelinhas.

Perceber que muitos implicados em “crimes” sexuais – seguramente – procuravam atenuar suas culpas, ora omitindo pecados, ora maximizando o arrependimento, por certo, nos ajuda na leitura das entrelinhas. Todavia, esses relatos também permitem, ainda que em esboço, trazer à tona as temeridades, os riscos, os desmandos do passado, quando a intolerância religiosa buscando defender a “fé verdadeira” e combater a heterodoxia, invadiu a intimidade dos fiéis tentando aprisionar desejos “impuros” e banir práticas eróticas consideradas interditas. Ainda assim, sempre existiram alguns que, às escuras, procuraram escapar ao cumprimento das normas.

Referências

Fontes manuscritas

ARQUIVO NACIONAL DA TORRE DO TOMBO, Inquisição de Lisboa, Caderno do Nefando: n. 20, fls. 102-102v; 115; 147; 149-149v; 159-159v; 360“A” - 360“A”v; 450-450v.

_____. Documentos: 4.307; 7.035; 15.097.

_____. Processos: 2.525; 2.694, 2.695; 2.707; 12.223.

Fontes impressas e digitais

BLUTEAU, Raphael. Nefando. In: **Vocabulário Português e Latino**. Coimbra. Disponível em: <<http://dicionarios.bbm.usp.br/pt-br/dicionario/1/nefando>>. Acesso em 08 nov. 2016.

CODIGO PHILIPPINO, OU, ORDENAÇÕES E LEIS DO REINO DE PORTUGAL: RECOPIADAS POR MANDADO D’EL-REY D. PHILIPPE I. 14. ed. Rio de Janeiro: Typ. do Instituto Philomathico, 1870.

- ORDENAÇÕES AFONSINAS.** Liv. V, tít. XVII, § 53-54. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/afonsinas/pagini.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2016.
- ORDENAÇÕES MANUELINAS.** Liv. V, tít. XII. Disponível em: <<http://www1.ci.uc.pt/ihti/proj/manuelinas/ordemanu.htm>>. Acesso em: 25 jun. 2016.
- PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL – CONFISSÕES DA BAHIA (1591-1592).** São Paulo: Série Eduardo Prado, 1922.
- PRIMEIRA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL – CONFISSÕES DE PERNAMBUCO (1594-1595).** Recife: UFPE, 1970.
- REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO (1613). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 157, n. 392, 1996.
- REGIMENTO DO SANTO OFÍCIO DA INQUISIÇÃO (1640). **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, ano 157, n. 392, 1996.
- SEGUNDA VISITAÇÃO DO SANTO OFÍCIO ÀS PARTES DO BRASIL – CONFISSÕES DA BAHIA (1618-1620).** João Pessoa: Ideia, 2011.

Bibliografia

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **História: a arte de inventar o passado.** Ensaios de Teoria da História. Bauru: Edusc, 2007
- AMARAL LAPA, José Roberto do. A visita oculta. Atribuições de um servidor do Santo Ofício no Brasil. In: **Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769).** Petrópolis: Vozes, 1978.
- BELLINI, Lígia. **A coisa obscura: mulher, sodomia e Inquisição no Brasil colonial.** Salvador: EDUFBA, 2014.
- BURKE, Peter. Abertura: a nova história, seu passado e seu futuro. In: _____ (Org.). **A escrita da história: novas perspectivas.** 7. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 1992.
- ENGEL, Magali. História e sexualidade. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.
- GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- MARCOCCI, Giuseppe; PAIVA, José Pedro. **História da Inquisição Portuguesa (1536-1821).** Lisboa: A Esfera dos Livros, 2013.
- MOTT, Luiz. A revolução homossexual: o poder de um mito. **Revista USP**, n. 49, p. 40-59, 2001.
- SOIHET, Rachel. História das mulheres. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia.** 5. ed. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

- VAINFAS, Ronaldo. *Moralidades brasílicas: deleites sexuais e linguagem erótica na sociedade escravista*. 1997. 43 p. Mensagem de: <ronaldomanoel25@gmail.com>. Recebida em: 06 mar. 2016.
- _____. Inquisição como fábrica de hereges: os sodomitas foram exceção? In: VAINFAS Ronaldo; FEITLER, Bruno; LIMA, Lana Lage da Gama (Org.). **A Inquisição em Xeque**: temas, controvérsias, estudos de caso. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2006.
- _____. **Trópico dos pecados**: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

A EDUCAÇÃO FEMININA NO ESPÍRITO SANTO DO SÉCULO XIX

Ludmila Noeme Santos Portela*

Resumo: Este trabalho visa compreender as condições históricas que possibilitaram a ampliação da oferta da educação para o público feminino no Espírito Santo do século XIX. Praticamente inexistente durante o período colonial, a instrução feminina só se tornou uma realidade na Província do Espírito Santo neste período, alavancada por discursos em defesa da construção de um projeto de civilidade e da natureza maternal da mulher, mais propensa, portanto, às tarefas do ensino. A ampliação da oferta de instrução para o público feminino pautou-se em um modelo que vinculava o currículo ao desenvolvimento de habilidades domésticas, na contramão dos estudos científicos que norteavam os currículos propostos para a formação masculina. Ainda assim, significou um importante passo na conquista dos direitos femininos, favorecendo sua inserção no mercado de trabalho e no mundo do conhecimento.

Palavras-chave: Educação Feminina; Espírito Santo; Oitocentos.

Abstract: It is not an easy task understand the historical conditions that allowed women to have formal education in Brazil. Practically inexistent during the colonial period, the feminine instruction only became a reality in the Espírito Santo province in XIX century, due to the civilization speeches and the affirmation that women's have natural propensity to maternity and so were more inclined to the tasks of education. The expansion of the female education was lined in a model that tied women's abilities to the domestic area, as opposed to the scientific studies that guided the masculine formation. However, it meant an important step in the conquest of the feminine rights, favoring the women's insertion in the job market and in the world of knowledge.

Keywords: Women Education; Espírito Santo; XIX century.

98

Submetido em: 27/03/2017

Aceito em: 18/05/2017

* Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas/UFES, com pesquisa em andamento intitulada *Entre a tolerância e o estigma: a condição dos judeus em Castela sob a legislação de Afonso X (séc. XIII)*, financiada pela Capes. Mestre em História (PPGHIS/UFES). Professora servidora efetiva do Estado do Espírito Santo. E-mail: ludmilaportela@yahoo.com.br.

A educação feminina é, no Espírito Santo, um tema pouco explorado, por fazer parte de áreas um tanto quanto negligenciadas pela historiografia tradicional: a História da Educação e a História das Mulheres. Nos últimos anos, a historiografia vem debruçando-se mais sobre tais temas, lançando luz sobre aspectos importantes relacionados à oferta e processo de escolarização do público feminino no Brasil. A História da Educação, por exemplo, tem contado com importantes contribuições da Sociedade Brasileira de História da Educação (SBHE), que busca congrega estudantes, professores e pesquisadores que desenvolvem atividades da área, estimulando o debate e o surgimento de novas perspectivas e aplicações teórico-metodológicas. Neste trabalho, pretende-se compreender as condições históricas que possibilitaram a ampliação da oferta da educação para o público feminino no Espírito Santo.

Refletir sobre os instrumentos que possibilitaram a inserção das mulheres no universo da educação formal implica descortinar os elementos que marcam a diferenciação dos papéis de gênero nas sociedades, bem como sua atuação política sobre a realidade e o cotidiano. Gênero é um conceito desenvolvido para desnaturalizar aceções comuns que marcam a diferenciação de aspectos físicos, comportamento e possibilidades de ação a partir da dicotomia masculino/feminino. Supõe-se, nesse sentido, a existência não de um ser, mas de um fazer feminino, construído a partir de premissas que envolvem a aceitação – ou não – das imposições sociais sobre a mulher, seus espaços de atuação e o regramento de seu comportamento (HARAWAY, 1995, p. 221). Ainda que as formas de conceber os processos de construção possam ser (e efetivamente são) distintas, lidar com o conceito de gênero significa colocar-se contra a naturalização do feminino e, obviamente, do masculino (LOURO, 2007, p. 207).

Os instrumentos de regulamentação das práticas consideradas masculinas ou feminina, em uma dada sociedade, configuram-se como instrumentos de poder. No campo da educação, privilegiar a instrução dos rapazes em detrimento do público feminino é reflexo da naturalização da ideia de que a ciência, o conhecimento e a intelectualidade, bem como o exercício público da razão, são funções de prerrogativa masculina, em um ordenamento social de controle sobre o feminino. Conceber, no interior dessa organização de poder, a atuação das mulheres inseridas no espaço educacional como mecanismo de resistência, implica em reconhecer as possibilidades de fuga à ordem estabelecida. Pensar a ampliação da participação feminina na instrução formal não significa, portanto, elucidar as origens do estabelecimento de mecanismos de controle e poder do masculino, mas sim problematizar um dos elementos existentes nas relações de poder exercido sobre o feminino na sociedade (FOUCAULT, 2004, p. 73).

Durante o período colonial da História do Brasil, a educação esteve atrelada à perspectiva religiosa do projeto português de cristianização da América: em primeiro

lugar, por ser a matriz jesuítica¹ a principal responsável pela administração educacional na colônia e, em segundo, pois a base dos temas abordados no processo educacional estava ligada ao domínio da religião. Nesse sentido, o conhecimento assentava-se sob a premissa do preparo do educando para as coisas da fé. A educação indígena, por exemplo, relacionava-se intimamente com a catequização, buscando-se evangelizar para “civilizar” os nativos americanos. Os filhos da elite portuguesa, quando buscavam a instrução formal, faziam-no comumente nas terras d’além mar. Após receberem uma educação primária particular, assumida por professores nomeados pelo governo português, partiam para a Europa – especialmente Coimbra – para que pudessem completar seus estudos de maneira formal (FRANCO, 2011, p. 88).

No contexto do iluminismo e da valorização do conhecimento científico, mais próximo da razão que da fé, as Reformas Pombalinas² impactaram as colônias portuguesas, sendo um de seus feitos imediatos a expulsão dos jesuítas destes territórios e a transformação da educação em um projeto de estado de responsabilidade do governo português, secularizando-se o ensino.

Tiveram início assim, portanto, no século XVIII, os esforços, descontínuos e intermitentes, de “organizar a educação como responsabilidade do poder público representado pelo governo imperial e pelos governos das províncias” (SAVIANI, 2005, p. 12). Cabe observar que, ainda nesse período, as instituições escolares eram poucas e atendiam apenas aos interesses de grupos elitistas específicos. Viam-se majoritariamente excluídos do acesso à instrução as mulheres, os escravos, negros livres, pardos, filhos ilegítimos e crianças abandonadas (MARCÍLIO, 2005, p. 3).

Entre os séculos XVIII e XIX, a situação da educação provincial não passou por grandes transformações. Entretanto, se por um lado a educação no Brasil oitocentista pode ser definida por suas características elitistas, pensar a instrução feminina neste período suscita um esforço enorme de definição dos papéis sociais relegados e apropriados pelas mulheres no período.

A História das Mulheres surgiu como campo científico definido nos idos da década de 1960, na esteira do crescimento da participação feminina nas universidades, especialmente as francesas, e da difusão de obras que se destacaram como

¹ A ordem religiosa católica dos Jesuítas esteve presente desde as primeiras décadas da colonização portuguesa no Brasil, considerada responsável pela catequização indígena e pela educação em geral.

² Propostas por Marques de Pombal, as reformas tinham por objetivo racionalizar o Estado português, empreendendo diversas mudanças em sua estrutura administrativa, especialmente no que se refere ao trato com os territórios coloniais. Em relação à educação, o alvará publicado em 28 de junho de 1759 criou as chamadas ‘aulas régias’, ministradas por professores que eram nomeados diretamente pelo governo. Em seguida, após a expulsão dos membros da Ordem Jesuítica dos territórios coloniais portugueses, o modelo de aulas régias tornou-se o único oficialmente praticado nas colônias.

impulsionadores da tomada de consciência feminina³ acerca de seus espaços de luta social, na história e na contemporaneidade. Michelle Perrot, uma das mais renomadas historiadoras de temas ligados às mulheres, define sua linha de investigação como apartada da biografia de personagens femininas ilustres e sim como a busca pelo entendimento das mulheres enquanto um coletivo, preocupada com suas representações sociais e com as relações de poder que permeiam os confrontos entre masculino e feminino desde os primórdios da civilização (PERROT, 2008, p. 12).

O eixo central dessa história à *lá Perrot* é o processo crescente de visibilidade das mulheres em seus combates e suas conquistas nos espaços público e privado. Algo que ainda não terminou, luta em curso, narrativa histórica em construção (PINSKY, 2008, p. 10).

Nesse sentido, a busca pela reverberação das vozes femininas do passado tem por objetivo preencher as lacunas da história, não através da transformação das mulheres em objeto de investigação, mas da análise das relações entre essas mulheres e os homens, entre indivíduos, coletivos e sociedade, na perspectiva relacional, debruçando-se sobre o lugar, condição, papéis, formas de ação, poderes e representação do feminino no tempo histórico (DUBY, 1990, p. 7).

Do ponto de vista teórico, os autores que se dedicam à História das Mulheres têm-se utilizado com vigor das discussões relacionadas às perspectivas construídas no campo dos estudos de gênero. Quando incorporado à pesquisa histórica, este tem sido um importante instrumento para o aprofundamento das discussões e para a definição dos papéis sociais impostos e/ou apropriados pelo feminino nas mais diversas sociedades humanas. Para Judith Butler, em *Corpos que pesam* (1999), a diferenciação sexual humana não representa algo em si, mas foi moldada através de uma prática discursiva, inserida no processo histórico, que passou a funcionar como uma categoria normativa e regulatória. Esta perspectiva salienta que, durante séculos, as mulheres foram associadas e confinadas a seu papel natural de reprodutoras, subjugadas ao controle masculino, biológica e intelectualmente visto como superior. Buscou-se, pois, manter as mulheres restritas ao espaço privado, enquanto aos homens era designada a vida pública, para além dos muros de suas casas (VASCONCELOS, 2011, p. 20-21).

Correa (2009) afirma que os primeiros espaços de luta do segmento feminino consolidados na perspectiva da garantia de direitos sociais constituíram-se entre o fim do século XIX e início do século XX. Entretanto, esses movimentos tiveram como mecanismos propulsores a entrada das mulheres no mercado de trabalho, dominado

³ Podemos citar, a título de exemplificação, as obras de Simone de Beauvoir, intelectual francesa que influenciou significativamente o surgimento e a difusão da teoria feminista no século XX.

essencialmente por indivíduos do sexo masculino, nas sociedades industrializadas do Oitocentos europeu. A incorporação da análise de teorias de gênero aos estudos sobre o feminino, bastante recente no mundo acadêmico, visa aprofundar as análises e reflexões sobre as dicotomias que permeiam as relações sociais e políticas entre feminino e masculino, bem como as múltiplas facetas da construção das representações sexuais, comportamentais e psicologizantes da natureza humana, transformando-as em tema de investigação histórica e problematização dos discursos naturalizantes sobre os indivíduos.

A análise proposta pela historiadora americana Joan Scott (1995, p. 86) contribuiu sobremaneira para a renovação dos debates feministas acerca do lugar de subordinação da mulher. Para a autora, a categoria gênero incorpora importantes elementos: as representações simbólicas que o permeiam; os conceitos normativos que restringem sua utilidade metafórica, dada sua construção no âmbito das relações políticas, sociais e culturais e não apenas nas de parentesco; sua associação à identidade subjetiva. A historiadora afirma que a construção social das características de gênero configura-se também em uma noção relacional entre os indivíduos e os sexos, resignificando a estrutura da vida social e a organização do poder em uma sociedade. Scott afirma, ainda, que foi a História Política o espaço principal de resistência à inclusão de objetos e questões a respeito da mulher e do gênero. Seu argumento centra-se na incompatibilidade existente entre o espaço de atuação da mulher e a vida pública, pois, no imaginário social:

[...] se a mulher convivesse com a esfera público-política, seria corrompida pela familiaridade com a força e a violência, característica masculina da esfera pública, sujeitando-se, assim, a perder as qualidades de pureza e ingenuidade tão características da esfera privado-doméstica (NADER, 1998, p. 61).

Uma das consequências do apartamento histórico da mulher da vida pública deu-se exatamente no que se refere à educação. Excluídas das atividades públicas exercidas pelos homens, a educação feminina esteve, na maior parte das sociedades ocidentais, voltada aos afazeres domésticos, como as tarefas de limpeza, costura, cozinha e as boas maneiras. Quando muito, as moças de famílias mais abastadas do mundo moderno, quiçá também as do início da contemporaneidade, poderiam aprender a ler com o objetivo de recitar Salmos e Sermões, bem como desenvolver dotes musicais.

No Brasil, os primeiros discursos em prol da oferta de instrução para as mulheres surgiram após a chegada da corte portuguesa ao Rio de Janeiro (1808), pautados em um contexto de difusão dos ideais de urbanização e civilidade, próprios do iluminismo europeu. Esses discursos, entretanto, não refletiam em esforços reais de ampliação da

instrução da população como um todo, muito menos na criação de mecanismos que garantissem o acesso das mulheres à educação. No interior do país, a situação era ainda mais precária: a educação não se apresentava como uma prioridade dos governos provinciais, como no caso específico do Espírito Santo, como afirmou o diretor-geral da Instrução Pública Tito da Silva, em 1869:

Não pôde, nem deve continuar a diretoria da instrução pública assim como tem estado até o presente; ou gasta-se mais alguma coisa para montar-se, como é urgente, uma pequena secretaria com o pessoal preciso, afim de se tirar algum resultado e prestar ela alguma utilidade ao serviço público; ou então, o que seria absurdo, suprimir-se esta repartição, pois melhor é nada gastar-se, do que despender-se, embora pouco, sem quase vantagem alguma (*apud* FRANCO, 2011, p. 86).

Acerca da instrução feminina no Espírito Santo, Sebastião P. Franco (2011) afirma que houve uma significativa ampliação da oferta de escolarização para mulheres na segunda metade do século XIX. Através da análise de documentos como relatórios apresentados à Assembleia Legislativa e falas de Presidentes e Vice-Presidentes de Província datadas do período entre 1845 e 1888, o autor busca evidenciar a percepção e o tratamento dado pelo poder público à instrução, em especial para o caso das mulheres.

A perspectiva regional espírito-santense não difere da situação colonial nos primeiros séculos da presença portuguesa: a educação relegada à ação jesuítica e a preponderância do analfabetismo (DEL PRIORE, 2000). Deve-se levar em consideração, para este período, os objetivos da empreitada colonizadora, que não necessitava de mão de obra especializada e que carregava em sua bagagem cultural raízes patriarcalistas, que destacavam a necessidade de submissão do feminino bem como a restrição das mulheres ao âmbito privado, sendo o pai o núcleo familiar e o designatário das relações sociais. Além disso, a questão da instrução feminina podia ser considerada, também, um mecanismo de controle social: a ausência de educação formal evitava que as "moças de família" tivessem contato com leituras proibidas ou trocassem correspondências com amantes, resguardando-se sua "boa índole". Há que se perceber, ainda, que a instrução era vista, por um amplo contingente da sociedade, como uma perda de tempo para as mulheres, uma vez que estas deveriam preocupar-se apenas com os afazeres domésticos e os cuidados com a família, não havendo perspectivas de que uma mulher formalmente instruída pudesse adentrar o mercado de trabalho (FRANCO, p. 113).

Bem como no restante do território brasileiro, o crescimento do discurso em favor da ampliação à instrução feminina no Espírito Santo oitocentista baseou-se em dois aspectos: o fato de ser a educação um instrumento de progresso intelectual e moral, caminho para a construção de uma verdadeira civilização, e a percepção de

que a mulher, devido a sua função materna, seria a potencial educadora das futuras gerações, não podendo, pois, sua própria educação ser negligenciada.

Sabe-se que a mulher tem mais facilidade, mais jeito de transmitir aos meninos os conhecimentos que lhes devem ser comunicados. Maneiras menos rudes e secas, mais afáveis, atraentes que os mestres, aos que incontestavelmente vence em paciência, doçura, bondade. Nela predominam os instintos maternos (NOVAES, 1984, p. 97-98).

A Constituição de 1824 foi pioneira no sentido de garantir o direito ao acesso gratuito à instrução primária para todos os cidadãos, inclusive para as mulheres. Entretanto, no caso do Espírito Santo, bem como no restante do país, a ampliação da oferta educacional demorou bastante a ser efetivada. A primeira escola para meninas no Espírito Santo foi criada apenas em 1835, mas ficou impossibilitada de funcionar até 1845 por falta de professor que a atendesse. Quando a primeira professora, Maria Carolina Ibrense, assumiu a vaga em Vitória, sua turma contava com 26 alunas na única escola para meninas da região, em contraposição a um montante de 407 alunos matriculados em diversas escolas espalhadas pela província (LIMA, 1846 *apud* FRANCO, 2011, p. 98). Em 1852, verifica-se um incremento considerável no número de alunos matriculados, sendo 40 meninas na capital e 775 meninos no território da província (NASCENTE D'AZAMBUJA, 1852, p. 30 *apud* FRANCO, 2011, p. 99).

104

O trabalho da professora Maria C. Ibrense, formada em Curso Normal em Minas Gerais, foi elogiado por dois Presidentes de Província, enquanto esta permaneceu no cargo. Entretanto, uma contenda envolvendo o presidente de província Evaristo Ladislau e Silva, em 1853, culminou no pedido de demissão da professora do cargo por ela ocupado. O relatório apresentado à Assembleia Legislativa por Silva alude à incompetência e caprichos de Maria C. Ibrense.

É possível perceber aqui uma questão fundamental que regia a mentalidade social da época: a insubordinação feminina diante de uma autoridade masculina que deveria ser, em que pese a boa conduta moral, incontestável. O mesmo relatório salienta, ainda, que a professora nomeada para o lugar de Ibrense, Maria da Conceição Barata, possuía formação inferior, era menos experiente e aceitou receber soldos mais modestos pelo trabalho. Apreende-se, daí, que tal contenda não estava relacionada necessariamente à qualidade do serviço ofertado, mas a uma questão particular envolvendo Ibrense e Silva. Na interpretação do historiador Sebastião Franco (2011, p. 100), se por um lado o episódio demonstra a posição firme do presidente de província que, como homem, não aceitava a insubordinação de uma mulher, por outro faz perceber que "nem todas as mulheres se sujeitavam a receber e cumprir ordens com as quais não concordavam".

No ano de 1860, D. Pedro II, em visita ao Espírito Santo, teceu comentários críticos em relação à situação educacional na província, afirmando ser esta de baixa qualidade e colocando em cheque a capacidade dos professores que atuavam na instrução primária. O Imperador fez questão de destacar, ainda, a ineficiência e falta de habilidade dos educandos, citando em especial o caso de alunas da escola para meninas da capital que, segundo ele, liam mal e não sabiam operações matemáticas básicas (ROCHA, 1980, p. 70).

Apesar da qualidade duvidosa, a oferta de instrução continuou a se ampliar significativamente. Em 1864, o número de escolas para meninas no Espírito Santo havia aumentado para cinco – em Vitória, São Mateus, Itapemirim, Santa Cruz e Serra – contando com um total de 72 alunas matriculadas. Os meninos totalizavam 690 matriculados na província. Em 1868, somavam-se doze escolas para as meninas no Espírito Santo. Essa ampliação, porém, enfrentava sérios obstáculos, como a escassez de verba adequada, a infraestrutura precária das unidades escolares (em sua maioria casas alugadas para os professores que se tornavam também o local de estudos) e poucos resultados efetivos de aprendizagem (FRANCO, 2011, p. 101).

Em 1874, verifica-se a existência de um panorama mais satisfatório acerca da instrução regular no Espírito Santo: a província já contava com 125 instituições administradas pelo poder público, sendo 26 destinadas a atender meninas (com um total de 264 alunas) e 99 frequentadas por meninos (totalizando 1234 alunos). Além disso, a província contava ainda com 13 escolas primárias particulares. No ano de 1875, o número total de matrículas havia alcançado a marca de 2136 alunos, dos quais 488 eram mulheres (RODRIGUES, 1885, p. 28 *apud* FRANCO, 2011, p. 102). Entre as motivações que possibilitaram esse crescimento, Sebastião P. Franco destaca a cobrança da própria população pela diminuição do índice de analfabetismo; a necessidade de ampliação da oferta de instrução que acompanhasse o aumento populacional, em especial devido à imigração europeia; o aumento expressivo na arrecadação tributária após a expansão da produção de café; o fortalecimento do discurso que vinculava a educação aos ideais de civilidade; o aumento no número de escolas de formação de magistério, que disponibilizavam um maior número de professores para atuarem junto às instituições públicas e privadas (FRANCO, 2011, p. 102).

A criação de escolas de formação de magistério no Brasil iniciou-se em meados da década de 1830. Entretanto, na província do Espírito Santo, somente em 1860 foi criada, por iniciativa do Presidente de Província Monjardim, uma espécie de 'Aula Normal', que propiciava a formação de um professorado local. Além disso, apenas em 1869 começou a funcionar o *Instituto Feminino Secundário*, voltado para a formação superior de mulheres. Percebe-se, contudo, que as disciplinas empregadas

na formação de homens e mulheres eram bastante diferenciadas, sendo o currículo para as mulheres claramente inferior no que se refere às ciências racionais, além de permeado de atividades voltadas para tarefas do âmbito do lar.

Tabela 1 - Disciplinas com base nos currículos feminino e masculino

Currículo Feminino	Currículo Masculino
Língua Nacional	Língua e Literatura Nacional
Francês	Francês, Inglês e Latim
Geografia e História do Brasil	Geografia e História Universal
Sistemas Métricos	Aritmética, Álgebra, Geometria, Trigonometria
Pedagogia	Retórica
Música	Poética
Trabalhos de Agulhas	Filosofia

Fonte: Tabela construída com base nos dados fornecidos por Sebastião Franco, Regina Simões e Cleonara Schwartz (2008, p. 187).

Esta diferença curricular era reflexo e produto da mentalidade daquela sociedade que sustentava a necessidade de controle do gênero feminino e sua inclinação aos afazeres da vida privada, em especial no que se refere ao serviço doméstico. Aliado ao discurso que afirmava a responsabilidade das mulheres em relação aos trabalhos do lar, surgia também a ideia de que a maternidade propiciava às mulheres melhores condições de trabalharem como educadoras, dado seu instinto para lidar com crianças e para ensinar-lhes o que era necessário (fazendo-se aí também a distinção sobre o que deveria ser ensinado aos meninos e às meninas, tanto em casa quanto na escola).

Em 1871, o *Instituto Feminino Secundário* teve seu nome alterado para *Colégio Nossa Senhora da Penha*, de administração particular (porém, com subvenção do Estado) e passou a funcionar em um prédio alugado. Contava, então, com 20 alunas matriculadas. O aumento no número de alunas foi ínfimo nos primeiros anos de funcionamento, estando matriculadas apenas 30 alunas em 1884 (FRANCO, 2011, p. 107).

Uma das questões que impedia o acesso de mulheres à instrução normal estava na desconfiança com que os pais viam a educação feminina, uma vez que as oportunidades de trabalho eram poucas e os salários eram baixos (NADER, 2011, p. 124). Para as moças do interior, a situação era ainda mais difícil, já que deveriam se deslocar para a capital caso quisessem continuar os estudos. Além disso, muitas mulheres sustentavam o discurso conservador de que o trabalho feminino era um empecilho para o casamento, pois era considerado um desprestígio para o homem, que tinha o dever de sustentar a casa (NADER, 2011, p. 125). Diante de tantas dificuldades, a *Escola Normal*, pública e com edifício próprio, só foi criada em 1892.

Percebemos, portanto, que as transformações na área da instrução feminina no Espírito Santo do século XIX aconteceram de maneira lenta e gradual. Apesar de poder-se considerar a educação das mulheres alienante quando comparada à recebida pelos homens, não se pode deixar de considerar a importância da ampliação da oferta educacional para as meninas, no ensino primário, bem como para as moças que buscavam inserir-se no mundo do magistério (essa segunda oferta menor se comparada à primeira).

Estas transformações possibilitaram que mulheres adentrassem o mercado profissional e o espaço público, contribuindo para que novas perspectivas sobre a importância da instrução feminina e sobre o papel da mulher na sociedade surgissem. Desta forma, as estudantes e professoras do oitocentos “colaboraram significativamente para as primeiras tímidas manifestações de ruptura com a ordem estabelecida” (VASCONCELOS, 2011, p. 19), pois tornaram-se pioneiras na construção da independência feminina, ainda que não fosse essa a aspiração das jovens brasileiras neste século. A ampliação da escolarização para meninas e meninos contribuiu também para a diminuição do número de analfabetos do país, uma ainda modesta, porém importante conquista social.

Referências

- BUTLER, Judith. *Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: LOURO, Guacira Lopes (Org.). **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 1999, p. 151-172.
- CORREA, A. M. **Assimetrias de gênero: ensino e liderança educativa**. Vila Nova de Gaia: Fundação Manuel Leão, 2009.
- DEL PRIORE, Mary. **Mulheres no Brasil colonial**. São Paulo: Contexto, 2000.
- DUBY, Georges; PERROT, Michelle. **História das Mulheres: a Idade Média**. Porto: Afrontamento, 1990.
- FRANCO, Sebastião Pimentel. *A Instrução Feminina na Visão dos Presidentes de Província do Espírito Santo (1845-1888)*. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SÁ, Nicanor Palhares (Org.). **Gênero, Etnia e Movimentos Sociais na História da Educação**. Vitória: EDUFES, 2011, p. 85-121.
- FRANCO, Sebastião Pimentel; SIMÕES, Regina Helena Silva; SCHWARTZ, Cleonara Maria. *A gênese, a implantação e a consolidação da escola normal no Espírito Santo*. In: ARAUJO, José Carlos Souza (Org.). **As Escolas Normais no Brasil: do Império a República**. Campinas: Alínea, 2008, p. 177-190.

- FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004.
- HARAWAY, Donna. **Ciencia, cyborgs y mujeres: la reinención de la naturaleza**. Madrid: Catedra, 1995.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero, sexualidade e educação: das afinidades políticas às tensões teórico-metodológicas. **Educação em Revista**, n. 46, p. 201-218, 2007.
- MARCÍLIO, M. L. **História da Escola em São Paulo e no Brasil**. São Paulo: Imprensa Oficial, 2005.
- NADER, Maria Beatriz. Educação e perspectiva de gênero no novo mercado de trabalho vitorense. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SÁ, Nicanor Palhares (Org.). **Gênero, Etnia e Movimentos Sociais na História da Educação**. Vitória: EDUFES, 2011, p. 123-146.
- _____. A mulher e as transformações sociais do século XX: a virada histórica do destino feminino. **Revista de História da UFES**, n. 7, 1998.
- NETO, Wenceslau Gonçalves; SIMÕES, Regina Helena Silva. Prefácio. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SÁ, Nicanor Palhares (Org.). **Gênero, Etnia e Movimentos Sociais na História da Educação**. Vitória: EDUFES, 2011, p. 7-8.
- NOVAES, Maria Eliana. **Professora Primária: mestra ou tia**. São Paulo, Cortez, 1984.
- PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008.
- PINSKY, Carla Bassanezi. Apresentação. In: PERROT, Michelle. **Minha História das Mulheres**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 9-11.
- ROCHA, Levy. **Viagem de D. Pedro II ao Espírito Santo**. 2 ed. Rio de Janeiro: Revista Continente, 1980.
- SAVIANI, D. História da Escola Pública no Brasil: questões para pesquisa. In: LOMBARDI, J. C.; SAVIANI, D.; NASCIMENTO, M. I. M. (Org.). **A Escola Pública no Brasil: história e historiografia**. Campinas: Autores Associados, 2005, p. 1-29.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.
- VASCONCELOS, Maria Celi Chaves. Mulheres Preceptoras no Brasil Oitocentista: gênero, sistema social e educação feminina. In: FRANCO, Sebastião Pimentel; SÁ, Nicanor Palhares (Org.). **Gênero, Etnia e Movimentos Sociais na História da Educação**. Vitória: EDUFES, 2011, p. 19-41.

O PROCESSO DE MODERNIZAÇÃO DA VIDA SOCIAL E OS ASPECTOS TEÓRICOS DA MEMÓRIA

*Deyse Cortes Pereira**

Resumo: O presente artigo buscou relacionar as teorias que acompanham o processo de modernização da vida social com elementos destacados no arcabouço teórico-histórico da memória social, a fim de compreender uma conexão entre as dimensões efetivas da vida e os reflexos teóricos do exercício prático mnemônico, na perspectiva da transformação e ressignificação de sentidos. Como metodologia o rastro da memória social, discutido a partir dos clássicos até o pensamento contemporâneo, balizou o percurso histórico dos argumentos, seguidos por experimentações efetivas da análise sociológica.

Palavras-chave: Modernização; Teoria; Prática; Memória.

Abstract: The article intends to relate the theories that accompany the process of modernization of social life with elements of the theoretical-historical framework of social memory, with the aim of understanding a connection between the effective dimensions of social life and the theoretical reflexes of the practical mnemonic exercise in perspective of the transformation and resignification of the senses. As a methodology, the trace of social memory, discussed from the classics, and reaching contemporary thought, was the historical course of the arguments followed by effective experiments in sociological analysis.

Keywords: Modernization; Theory; Practice; Memory.

109

Submetido em: 10/02/2017

Aceito em: 19/04/2017

* Mestranda em Memória Social no Programa de Pós-Graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Bacharel em Serviço Social pela Universidade Federal do Espírito Santo. E-mail: cortesdeyse@gmail.com.

Introdução

Quando falamos em modernização é comum observarmos a adoção de um referencial teórico que acompanha uma perspectiva ideológica desenvolvimentista. Isto se aplica em função da relação sugerida entre a expansão do modo de produção capitalista, e suas constantes revoluções técnico-científicas, e a ampliação e manutenção da dominação do próprio sistema sobre as dimensões da vida como um todo. O que se entende por “expansão” perpassa as organizações sociais de cunho político e ideológico, bem como de base técnica infraestrutural, ou seja, relaciona a dinâmica da vida material com as expressões abstratas de sua constituição, e neste sentido, se encontra em constante transformação, um processo inacabado que se reinventa e se preserva a cada novo ciclo.¹

Deste processo, recortamos a cotidianidade como substância da prática social, entendendo a experiência de expansão do capital, e ampliação das funções sociais do Estado, como produto da abstração dos laços sociais, que configuram arranjos coletivos modernos de institucionalização da vida, tornando o pacto entre indivíduos, no sentido do exercício de suas ações, uma prática histórica metamorfoseada em abstração, e precisamente enquanto esta condição, um sentido moderno de prática social.

110

Este recorte é bastante específico, dentro do que estamos trabalhando como processo de modernização, sendo esta referência uma expressão de categorias de análises complexas, que possuem um desenvolvimento histórico que repercute inúmeros desdobramentos, em períodos históricos marcados por suas especificidades dentro da dinâmica social, como, por exemplo, o valor, o trabalho e o fetichismo. Desta forma, para este artigo, estamos propondo a análise do processo de modernização da vida social objetivamente na dimensão do exercício das práticas cotidianas, não desconsiderando seus atravessamentos, que diretamente compõem a materialidade histórica da emergência das questões que sugerimos sobre a relação entre memória e vida social.

Os estudos em Memória social constituem uma teoria que, de maneira simultânea, acompanha este desenvolvimento, não no sentido de analisá-lo especificamente em suas múltiplas determinações, mas, ao passo em que, a construção deste campo de saber se consolida a partir de balizas mutáveis, que articulam discursos e sentidos sobre representações complexas e, por isso, disformes, ocasionando um constante estado de disputa.

¹ Marx avalia que as relações sociais na sociedade capitalista podem não atender a um caráter espontâneo de legitimação, argumenta que: “Na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais” (MARX, 1982, p. 29).

A estrutura histórica proposta pelos pensadores deste campo, desde os clássicos com Maurice Halbwachs e Henri Bergson, até os mais recentes como Pierre Nora e Andreas Huyssen, demonstra que o movimento do real, da dinâmica social, influencia diretamente a substância teórica de seus argumentos. Isso porque a memória, enquanto prática exercida, contém nuances de continuidade e descontinuidade vinculadas ao modo de vida prático, ou seja, sua efetivação. Desta forma, se estamos falando da transmutação da esfera pública da vida social, em função do aprofundamento de práticas modernas de socialização, estamos assumindo um reflexo teórico, que sugere uma forma unitária entre teoria e prática. Assim, vamos analisar a perspectiva da memória social a partir da historicidade do processo de modernização da vida, em suas expressões cotidianas, compreendendo que as transformações sociais, desencadeadas por este processo, são elementos que atuam diretamente sobre o arcabouço teórico da memória, não no sentido da redenção de conceitos, forjados em sua própria história, mas no sentido de relacionar os fatores de sua superação ao reflexo da contradição da própria lógica social em que se desenvolveram.

Modernização e práticas cotidianas

Descrevendo a substância social da memória – a matéria lembrada- nos mostra que o modo lembrar é individual tanto quanto social, o grupo transmite, retém, e reforça as lembranças, mas o recordador, ao trabalhá-las, vai paulatinamente individualizando a memória, comunitária e, no que lembra e como se lembra, faz com que fique o que signifique. O tempo da memória é social, não só porque é o calendário do trabalho e da festa, do evento político e do fato insólito, mas também porque repercute no modo de lembrar (BOSI, 1994, p. 31).

111

A experiência do desenvolvimento do processo de modernização é atravessada historicamente, entre outras manifestações, por períodos de expansão do capital, tendo como produto a transmutação do modo vida. Essa prática se instaura por dentro da organização social, subsidiada por modelos técnicos de desenvolvimento, que requerem e obtêm legitimação política e ideológica. Existe uma característica particular neste movimento, que incorpora a produção teórica sobre o tema, repousando sobre o fato de que algumas vezes é interpretada como necessária ao desenvolvimento econômico, sugerindo sua naturalização. Giddens (1984, p. 111) avalia que, do ponto de vista teórico, a modernização perpassa o pensamento sobre a sociedade industrial.²

² Em Giddens dois elementos modernos de prática social são trabalhados a luz do processo de modernização, na perspectiva da separação espaço temporal, que ocorre somente em sociedades modernas contemporâneas. São eles: os sistemas peritos e as fichas simbólicas, que substanciam o bom funcionamento do que o autor vai chamar de confiança na modernidade.

É uma forma de não se manter ingênuo a complexidade do termo, que se encontra inserido em circunstâncias econômicas, políticas e culturais, que reverberam um fluxo de transformações simultâneas. Assim, o que se entende por modernização não se define unicamente pela materialidade histórica dos processos do capital, mas é justamente a especificidade desta expressão que propomos recortar.

O processo de modernização configura um espaço de intensa disputa, nos termos das dimensões políticas e econômicas, que não pretendemos nos alongar, mas, também não deveremos nos manter alheios. Manifesta a expansão da base material tecnológica do sistema capitalista e sua legitimação política. O que queremos destacar é que este movimento atravessa o modo de vida social de maneira a transformá-lo por completo, a partir do escândalo hegemônico de transmutação de valores, tradições e costumes, em função da 'necessidade' de se converter ideologicamente toda uma forma de organização social.

Em Marx e Engels (1998, p. 15) pressupõe-se que a modernização é um processo de colonização orquestrado pela burguesia, "pelo aperfeiçoamento rápido de todos os instrumentos de produção, pelos meios de comunicação imensamente facilitados, arrasta todas as nações, até a mais bárbara, para a civilização", assim torna-se expoente da dominação hegemônica burguesa, manifesta nas relações sociais de produção.

112

As relações sociais de produção, na sociedade industrial mercantil, estabelecem um novo paradigma para as práticas sociais. É preciso reconhecer que existe uma ruptura importante, no sentido da experiência social, que separa o indivíduo do seu fazer próprio efetivo.³ O tipo de experiência comunitária em que a produção e reprodução dos sentidos comuns, baseados em relações de solidariedade e cuidado mútuo, é abstraído da sua dimensão real, material, e em seu lugar cria-se um *quimera* forjado por demandas sociais que já não podem mais ser solucionadas no cotidiano das relações.

De acordo com Giddens (1991, p. 83), "em condições de modernidade, uma quantidade cada vez maior de pessoas vive em circunstâncias nas quais instituições desencaixadas, ligando práticas locais a relações sociais globalizadas, organizam os aspectos principais da vida cotidiana". E este é o cenário de ampliação das funções sociais do Estado, que acompanham o desenvolvimento do capital, um híbrido⁴ sistema de concessões que vai relacionar políticas sociais, públicas e assistenciais na gestão da barbárie absoluta.⁵

³ Referente à duas categorias de base no pensamento marxista: fetichismo e mercadoria, nos temos da reificação das formas sociais como fenômeno das relações sociais modernizadoras.

⁴ Sobre o conceito de Estado híbrido ver Kurz (1997).

⁵ Argumento discutido por Marildo Menegat (2008) ao observar a impossibilidade do sistema de continuar a se reproduzir sobre as formas burguesa.

Além de toda análise econômica e política produzida sobre este processo, existe um elemento pouco discutido que se encontra justamente no espaço de desenvolvimento das práticas sociais, produzindo e reproduzindo experiências concretas, que é o cotidiano. Quando a vida se produzia no chão comunitário, toda a experiência que lhes ocorria era comum, este era o sentido público da vida social. Quando a comunidade vai se diluindo, em substituição ao indivíduo social abstrato, que não estabelece mais vínculos de pertencimento comunitário, o sentido público da vida social vai deixando de ser produzido. A esfera comunitária deixa espaço para a esfera comunitária que materializa o Estado, minando assim as características espontâneas oriundas das experiências populares e culturais, configurando um evento institucional abstrato que desconsidera a singularização e a experiência, produto funcional da perspectiva desenvolvimentista.

O cotidiano expressa todos os sentidos da vida social, os colocam em funcionamento, produz a dinâmica da ação, da existência concreta. E neste sentido os elementos de composição da vida cotidiana na sociedade capitalista, que Lefebvre (1977, p. 39) destaca, quais sejam, “o trabalho, a família e o lazer”, pressupõem a dissolução dos vínculos comunitários, e em seu lugar elabora uma espécie de núcleo privado de reprodução do próprio capital.

A abstração dos laços sociais, comum à sociedade industrial, transforma as relações sociais, em seu sentido efetivo, configurando a razão de ser da sociedade mercantil, “a primeira sociedade em que o laço social se torna abstrato, separado do resto” (JAPPE, 2006, p. 57), produzindo impactos no modo de ser de tal sociedade. Este movimento possui múltiplas determinações e complexos desdobramentos dentro da organização social como um todo. Não se reduz a uma categoria de análise, mas dialoga com diversas expressões da vida social.

O Capital se desenvolve de maneira disforme nos territórios em que se aplicam suas elevações, muito embora, seus objetivos e meios de realização sejam imutáveis, representados pela expectativa do lucro e pela instrumentalidade do mercado. Porém, cada nação desenvolve suas vertentes de maneira processual, de acordo com sua colocação na dinâmica do desenvolvimento de suas potencialidades, distanciando as nações periféricas dos países de capitalismo central, e sentenciando sua exploração e a funcionalidade de sua inscrição precária e retardatária. Observamos assim, que a materialidade histórica produzida pelo sistema, e aplicada às possibilidades de experimentação na periferia do capital, manifesta um sentido de coesão vital e de subsídio à forma global de sua organização.

A vida urbana é outro aspecto deste processo. Elizabeth Galskell no final da *Era vitoriana*, entre 1854-1855, escreve *North and South*, sugerindo de pronto à introdução

de uma oposição binária. Passando por uma construção sobre o drama de um jovem casal, o cenário social em que a autora descreve seus personagens, e as relações sociais que os mesmos pactuam, é um reflexo da cena pungente do cotidiano real das transformações das práticas sociais, e de novos arranjos válidos, de reconhecimento e perpetuação da lógica capitalista, que ainda desenvolvia sua estrutura de dominação.

Ao criar duas cidades fictícias com dinâmicas sociais completamente diferentes, introduz a problemática da aceleração do tempo e seus reflexos no espaço social vivido, ou seja, no cotidiano da vida social. Uma família religiosa, interiorana, vinculada a uma dinâmica social balizada em relações de confiança e de cuidado mútuo, ao encontrar-se inserida numa outra realidade, tendo como centro a vida urbana individualista, carente em reconhecer seus componentes humanos, em uma relação de sensibilidade uns com os outros, percebe-se desencaixada, mesmo ocupando o mesmo espaço e presente no mesmo tempo histórico. Esse “desencaixe” é proporcionado pelo choque entre forças coletivas unificadoras, que determinam a prática social, que se distinguem fundamentalmente entre o que lembrar e como lembrar, dentro de dinâmicas sociais distintas, marcadas por experiências outras.

114 Talvez, o recorte proposto, possua uma inclinação maior à problemática da Cultura, tratando das transformações no modo de ser, e aplicando o reconhecimento de heranças simbólicas materializadas nas ações cotidianas, que a interrupção de sua efetivação remonta a um cenário de ruptura com experiências coletivas do passado. O que configura, o sentido da modernização da vida social, em um apagamento de possibilidades, de alternativas, de modos de vida que resistam a lógica do capital e do mercado, e que reverberam nos processos identitários, na perspectiva das lutas populares, nas práticas subversivas de oposição e resistência social, entre outras dimensões.

O produto desta construção em termos de memória se constitui na separação, ou, em alguns casos, na destruição da dimensão da vida social e dos suportes materiais da lembrança, no que se refere à perpetuação da prática social. Marilena Chauí (1979, p. 19) avalia que a destruição dos suportes materiais da memória como prática da sociedade capitalista, interfere nos caminhos da lembrança, “arrancando seus marcos e apagando seus rastros”. A memória nas sociedades antigas efetivava o sentido da confiança e da convivência, ancorava-se no contexto espacial do sentimento que os uniam.⁶ Essa dimensão é constituída por uma força coletiva unificadora de sustentação mnemônica.

⁶ Todavia, a memória não é oprimida apenas porque lhe foram roubados suportes materiais, mas também por outra ação sinistra, que sufoca a lembrança, que é a história oficial, celebrativa, cujo triunfalismo é a vitória do vencedor a pisotear a tradição dos vencidos (CHAUÍ, 1979, p. 19).

Memória e modernização

A questão é que os conceitos têm uma história, uma contingência, um solo que lhes fornece sentido. Eles não são inventados do nada. Como escreveram Deleuze e Guattari, os conceitos só são criados em função de problemas, sem os quais perderiam sua razão de ser (GONDAR; DODEBEI, 2005, p. 9).

Então, o processo de modernização da vida social é inserido em um contexto amplo de sucessivas transformações. É um modo vida vinculado a uma produção mecanicista, acelerada, que vai impactar a dinâmica do tempo, e complexificar a reprodução da vida social, uma expressão do que chamamos de vida urbana.

O processo de modernização, na perspectiva da reprodução da vida social, é atravessado pela abstração dos laços sociais e configuração do sujeito social abstrato, que não possui mais vínculos de pertencimento comunitário, ao invés disso, se vê inserido na dinâmica institucional que o Estado elabora, a fim de produzir resposta a demandas sociais que antes eram solucionadas a partir do sentido das relações sociais para sobrevivência, que estão na arena do cuidado mútuo, sobre a pertença e a solidariedade que os unia.

Neste espaço de reprodução social da vida, a dinâmica da modernidade age no sentido da própria diluição e transmutação das relações sociais experimentadas. Tal processo se intensifica no final do século XIX e perdura até a atualidade, escrevendo uma história de grandes realizações e profundas mazelas, generosas concessões e marcas viscerais nas lutas e resistência, desencadeando um cotidiano contraditório em sua efetivação. Este é o lugar, entre outros pressupostos, de onde estamos olhando a modernização.

Todo este processo complexo, possui múltiplas dimensões e diferentes análises teórico-conceituais, portanto, dando ênfase ao recorte que propomos, iremos nos ater a comentar o processo teórico da memória, no sentido crítico das ideias, na perspectiva da contextualização de seus argumentos, e, buscando no cenário histórico da modernização as balizas de suas elaborações.

É necessário ter em mente a parcela inacabada do próprio conceito de *memória*, que sinaliza seu constante processo de continuidade e descontinuidade simultânea. A perspectiva teórica tal qual nos debruçamos, insere a dinâmica em um campo de lutas envolto por relações de poder, matéria-prima para a relação conflituosa entre a lembrança e o esquecimento.

A ideia de conceituação é algo dado e imutável. O que o campo teórico da memória social supõe repousa justamente na crítica sobre esta condição, não no sentido do desprezo a elaborações históricas, mas atentando para características temporais tanto do conceito apresentado quanto do problema que o motivou.

Partindo de Maurice Halbwachs,⁷ no início do século XX, a aderência, a unidade, a coesão, como qualidade de algo que se une e se reproduz, é o pano de fundo da proposta de sua problemática, que vai evidenciar um sistema de valores que unifica determinados grupos, o que em seus escritos é reconhecido como configuração de quadros sociais da memória.

A realidade social de seus estudos representa o período de ascendência dos estudos sociais, de novas teorias e instrumentos de leitura social. Isto se dá majoritariamente pelo processo de profundas modificações nas relações sociais de sua época, nos termos da modernização desenvolvimentista orientado para o progresso. Tornando a perspectiva psicológica, antropológica, etc., insuficientes para a interpretação dessa nova dinâmica, embora preservassem argumentos sucintamente íntegros.

A oposição entre fato e teoria que Halbwachs diagnosticou em seu período, e que balizou seus estudos na perspectiva da regularidade e da coletividade, não é fruto de uma teoria ultrapassada pelo processo histórico simplesmente, mas sim, reflexo da própria realidade social que o teórico se insere, uma organização aos poucos entabulada pelos ditames do progresso positivista, ordenada funcionalmente para ser o que é. Desta forma não se trata de polarizar conceitos intercalando sua aplicabilidade, mas historicizar a contextualização sobre qual emergem.

116

Émile Durkheim, teórico que representou grande influência ao pensamento de Halbwachs, argumenta que a vida cotidiana, e suas classificações, é produto da efetivação de uma consciência coletiva, também relacionada como um objeto de moral, e, neste sentido, torna “a dinâmica cotidiana base para a sustentação do tradicionalismo, compreendendo moral e tradição como elementos da memória” (DURKHEIM, 2008, p. 405). Assim, o meio social é fator determinante para o sentido da conservação de práticas sociais. A teorização do coletivo social, e a relação dinâmica das relações em meios de efetivação, é um reflexo das fronteiras assentadas, que o período histórico dispõe para a vida social, uma sociedade cada vez mais classificada e fragmentada.

O pensamento de Halbwachs, neste sentido, representa uma ruptura com a perspectiva filosófica, idealista, espaço comum da intelectualidade no início do século XX. A transmutação de todo um modo de vida, nos termos da prática social, impacta diretamente a teoria social que a circunscreve, partindo do princípio que as condições objetivas de desenvolvimento da vida social estão em constante processo de significação

⁷ O teórico parte de fundamentações anteriores sobre a memória, presentes nos argumentos de Nietzsche, Bergson e Freud, porém, em dimensões diferentes de análises. O que se percebia a cerca deste campo até então, se concebia sobre a égide de uma faculdade psíquica, individual, como um elemento da condição humana e suas capacidades mentais. Não é por acaso que Halbwachs vai enfatizar as concepções durkheimianas sobre o que se evidencia no processo analógico entre as relações humanas e mentais, ele mesmo encontra-se inserido em um período histórico de efervescência dos estudos sociais.

e ressignificação. A realidade que Halbwachs se deparou era a incorporação de uma prática social voltada para a integração das massas populares, de uniformização dos padrões sociais de desenvolvimento de suas relações, de estabilidade funcional, e isso se reflete em sua teoria.

Esse argumento é contraditório ao passo em que ao mesmo tempo em que a fragmentação, e individualização nas camadas populares, se tornam necessárias à sociedade de classes, sua expressão funcional a estrutura social capitalista por meios de instituições, traça sua unificação em dimensões abstratas, que poderíamos relacionar os expoentes de uma prática alienada, partindo de relações sociais cada vez mais fetichizadas, algo marcado no pensamento político-econômico.

Anterior a Halbwachs, Henri Bergson dispõe a memória como substância das interpretações e apreensão do mundo, e neste movimento privilegia as expressões da lembrança vinculadas à imagem e percepção. A formulação presente em sua teoria, que irá ponderar o pensamento de Halbwachs encontra-se na noção temporal de duração, sugerindo uma expressão ontológica, vinculada à realidade e sua dinâmica de transformação, não há representação que não se modifique a todo o momento; se um estado de alma parasse de variar, sua duração deixaria de fluir (BERGSON, 2005, p. 2). Assim, "duração é memória, é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e incha à medida que avança" (BERGSON, 2011, p. 48). A memória neste sentido acumula vários passados, e é ativada a partir de uma consequência útil, como produto de uma ação empregada.

117

Halbwachs vai reinterpretar essa formulação no sentido de atribuir a ela a percepção do meio social, uma inspiração também durkheimiana, a partir da crítica a posição de Bergson sobre a dimensão do presente no processo de memória. Bergson nos diz que "para evocar o passado em forma de imagem, é preciso poder abstrair-se da ação presente, é preciso saber dar valor ao inútil, é preciso querer sonhar" (BERGSON, 2011, p. 90). Essa formulação é inaceitável para Halbwachs, que considera amplamente ação do presente no que entende primeiramente como os marcos sociais da memória. E isso é parte de uma ruptura com instrumentos históricos de leitura social da ordem filosófica, em um período intensamente marcado pelo iluminismo.

O que Halbwachs traz de problemática após essa ruptura é justamente a percepção de que "a memória individual é um ponto de vista da memória coletiva" (HALBWACHS, 2006, p. 53), e isso transforma completamente o argumento. Ele vai dimensionar a lembrança a partir das relações desenvolvidas pelos grupos sociais, tanto na perspectiva da produção quanto na reprodução das narrativas sobre os mesmos, e esse é o empenho da vinculação entre o passado, o presente e o futuro. A articulação da memória é produto do desenvolvimento das relações no interior dos grupos sociais.

O apêndice que o sujeito sociológico da modernidade se configura em relação à estrutura social, é uma aproximação da percepção de Halbwachs sobre a coesão social. Porém, em tempos de modernidade aprofundada, não vai funcionar operacionalmente em sua justificativa. A fragmentação da memória no mundo contemporâneo é um expoente da diversidade propostas pelas migrações de massas e seus processos identitários irregulares, comprometendo a disseminação de valores e referenciais comuns a determinados grupos, que se desfalecem em sua natureza comunitária, não sendo mais possível a perpetuação, transmissão e conservação de seus costumes, como, de fato passado, eram.

Este cenário é montado na atualidade onde a plenitude do sistema capitalista já é capaz de representar a dominação da vida como um todo, em todas as suas dimensões, e os aspectos da globalização, mundialização, entre outros termos, são objetivados nos arranjos sociais atuais. Assim, evidencia a relação entre aprofundamento da vida moderna e diluição do solo comunitário, mais ainda, a necessidade de se aniquilar a dinâmica social vinculada a uma experiência real de vida, em função da funcionalidade da abstração, como garantia de reprodução do próprio sistema.

Pierre Nora em *Entre memória e a história* nos traz a reflexão a partir da dialética da lembrança e do esquecimento, voltada para uma forma social específica de construção da memória, que em seus termos surge da emergência de se preservar uma memória oficial em espaços próprios, destinados a esta prática. A memória então ganha ares de organização voluntária, intencional e seletiva, se distanciando de sua efetivação na vida prática espontânea. "Quanto menos a memória é vivida, no interior, mais ela tem necessidade de suportes exteriores, de referências tangíveis, de uma existência que só vive através delas" (NORA, 1993, p. 14). Os lugares de memória, dentro desta lógica, surgem a partir do esvaziamento da memória espontânea, e este não é um fenômeno isolado, mas se configura também com produto de uma prática social moderna, em que imperam as relações sociais abstratas, refletindo de maneira multideterminada na organização social como um todo. Em poucas palavras, a emergência de lugares destinados à memória, na realidade objetiva da modernidade, é uma resposta à impossibilidade de sua realização prática no cotidiano das relações.

Andreas Huyssen desvenda um fenômeno moderno, por dentro da questão da memória na atualidade, que indica as últimas décadas como solo fértil para uma eclosão do que ele vai chamar de "boom da memória".⁸ Essa perspectiva está relacionada à aceleração do tempo, a dinâmica da vida social, que atravessada por

⁸ O autor explora este argumento intensamente ao longo de suas obras "Memória do Modernismo" e "Seduzidos pela memória: arquitetura, monumentos, mídia", de maneira a analisar as múltiplas determinações da memória por dentro de relações sociais em constante e aceleradas mutações no recorte do mundo ocidental.

padrões tecnológicos esgota ações vinculadas ao tradicionalismo, ou converte a tradição em uma forma de manutenção de lógicas opressivas, outrora experimentadas.

Se “a memória é um fenômeno social que emerge do grupo que ela une” (NORA, 1993, p. 9), em tempos de dissolução dos espaços comunitários, e de elaboração de um sujeito coletivo abstrato, a memória espontânea vinculada às balizas do tradicional, nos termos de normatização da vida, passa a ser implicada por uma memória sintética, fabricada a partir de uma funcionalidade específica, nos termos do controle social, que vai interferir no modo de vida de forma organizacional.

Este sentido moderno da memória, atendendo a demanda da organização funcional do capital, que na plenitude de seu potencial econômico-político, revela seu potencial circunscrito na dominação da vida como um todo, sendo capaz, historicamente, de transformar práticas sociais, destruir as balizas anteriores das relações pactuadas, e criar suportes mnemônicos sintéticos vinculados a instituições, como produto da abstração por completo dos laços sociais.

Considerações finais

O processo de modernização, especificamente no sentido da transmutação de práticas sociais, recai sobre a forma de organização da vida como um todo, tanto nos processos coletivos de formação das massas, quanto também em seus elementos subjetivos, presentes inclusive no processo de identificação. Assim, pensando nos termos expostos, todo o processo de modernização, e conseqüentemente a transmutação de práticas sociais, reverbera diretamente na cultura, nos meios de transmissão e prolongamento como tratamos anteriormente, como também no que se refere à produção de identidade. A memória neste sentido ganha contornos de resistência.

Parece que a questão torna-se compreender a necessidade da luta voltada para a expressão de um novo modo de vida, rompendo com a perspectiva da abstração moderna, e vinculando à cultura a dimensão prática da vida social, para então pensar a memória cultural como conjunto de fenômenos do contexto social, tendo seus suportes mnemônicos no cotidiano, nas condições objetivas para o reconhecimento e garantia de sobrevivência do próprio grupo. Como se a dinâmica do real exercesse uma força exterior, capaz de emergir, para este coletivo, a rememoração de experiências anteriores, no sentido prático da vida, não em um retorno automático ao passado desconsiderando seus aprofundamentos, mas, reconstituindo o presente a partir de atividades simbólicas exercidas no contexto social, criando pactos, articulações e uma cultura de sobrevivência e luta, em que a transmissão ancora-se na reconstrução da esfera pública da vida, tornando o cotidiano seu espaço de reprodução.

Se pensarmos a memória relacionando-a ao cotidiano da resistência, a cultura será um canal de coexistência prática destas duas dimensões, e de produção dos processos identitários. Dimensionando a cultura no cotidiano das interações sociais, os grupos elaboram e vivenciam na realidade formas e símbolos, que promovem o reconhecimento de si, e em medida, o ser reconhecido pelos outros, que se manifestam culturalmente de forma diferente. Assim, "a cultura molda a identidade ao dar sentido à experiência e ao tornar possível optar, entre várias identidades (WOODWARD, 2000, p. 18), e isso é próprio das relações sociais que do chão comunitário emergem.

A identidade sem-terra,⁹ por exemplo, é produto da vivência entre os espaços comuns onde à vida se materializa, e não das abstrações nas instituições do Estado. E nestes espaços, a perspectiva relacional que polariza o excluído do incluído, define os dois lados em questão, acentuando suas diferenças para afirmar sua paridade. O processo identitário se desenvolve por meio da materialização, na prática de suportes simbólicos, de produção de significados, baseados em atributos culturais, que irão prevalecer sobre a interferência de outras possíveis fontes.

Essa identidade é produzida historicamente, a partir do processo de ressignificação das experiências vividas. E estas ressignificações são produtos da cultura, dos sistemas de símbolos. Relacionam a produção de sua identidade diretamente com a produção cultural de sua prática cotidiana, regressam ao chão comunitário, e produzem experiências reais de auto-organização, pactos de sobrevivência, e com isso reencontram o sonho de emancipação social, que o processo de modernização da vida sentenciou ao esquecimento, e em seu lugar embutiu lutas democráticas e de ampliação da cidadania, que jamais representarão algo além da lógica de dominação do próprio sistema.

À medida que a base de organização popular volta à cena, proporcionando a vinculação orgânica dos sujeitos com o movimento, e rompendo com a perspectiva da institucionalização, mesmo que de forma embrionária, sua militância gera um novo repertório. Eles irão acessar o Estado, em tudo que esta organização ainda puder prover, mas irão ressignificar os termos da assistência, tornando ultrapassadas as políticas de transferência de renda, que preveem a integração pelo consumo. Estão apropriando-se do espaço público, e ao mesmo tempo experimentando a reconstrução do seu próprio sentido, tradicionalmente ainda carregando a afirmação de uma democracia participativa, mas efetivamente gerando embriões subversivos ao passo em que articulam uma nova lógica, por dentro dos assentamentos.

Talvez, seja esta ainda hoje, uma prática carente dos tais aspectos teóricos que nos propusemos a analisar, revelando um campo de estudo contraditório, como buscamos destacar no contexto da historicidade das formulações dos conceitos anteriores.

⁹ Referência ao Movimento dos Trabalhadores Rurais sem Terra (MST).

Referências

- BERGSON, H. **Matéria e memória**: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- _____. **Matéria e vida**. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- _____. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BOSI, E. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- CHAUÍ, M. Os trabalhos da memória, in: BOSI, E. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. 16. edição, 2010
- DURKHEIM, É. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- GASKELL, E. **Norte e Sul**, 2004, São Paulo, ed. Landmark.
- GIDDENS, A. Teoria da modernização e sua crítica. In: _____. **Sociologia**: uma breve, porém crítica introdução. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1984, p. 111-119.
- _____. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Ed. UNESP, 1991.
- GONDAR, J. DODEBEL, V. Apresentação. In: **O que é memória social**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Programa de pós-graduação em Memória Social da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2005.
- HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.
- HUYSEN, A. **Seduzidos pela memória**: arquitetura, monumento, mídia. Rio de Janeiro: Aeroplano, 200.
- _____. **Memória do modernismo**. Rio de Janeiro. Ed. UFRJ, 1996.
- JAPPE, A. **As Aventuras da Mercadoria**. Lisboa, Antígona, 2006.
- KURZ, R. A falta de autonomia do Estado e os limites da política: quatro teses sobre a crise da regulação política. In: KURZ, R. **Os últimos combates**. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1997. P. 91-118.
- LEFEBVRE, H. **Critique de la vie quotidienne**: Introduction. Paris: L'Arche Éditeur, 1977. v. 1.
- MARX, K; ENGELS, F. **O manifesto comunista**. 10. ed. Tradução de Maria Lucia Cumo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- MARX, K. Prefácio. In: **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MENEGAT, M. Sem lenço nem aceno de adeus, formação de massas em tempo de barbárie: como a esquerda social pode enfrentar esta questão? **Praia Vermelha**, v. 18, n. 1, p. 146-177, 2008.

- NORA. P. Entre memória e a história: a problemática dos lugares. **Projeto história**, n. 10, p. 7-28, 1993.
- WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual, In: SILVA, T. T. (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

UM OLHAR PARA OS DESLOCAMENTOS: MICHEL FOUCAULT E A HISTÓRIA DOS ESPAÇOS NA ARQUEOGENEALOGIA

*Gabriel José Pochapski**

Resumo: Este artigo busca analisar a temática do espaço na arqueogenealogia foucaultiana e suas relações com a História. Desde 1967, na conferência "Outros espaços", Foucault apontava as espacialidades como preocupações recorrentes do século XX. Tendo colocado em questão as percepções que consideravam o espaço como dicotomia em relação ao tempo, Foucault enfatizou os processos históricos em atravessamentos que afluíam espacialmente. Ao propor uma arqueologia dos saberes, seus objetos e discursos, ou uma genealogia do poder nas práticas e instituições, o pensamento foucaultiano mesmo de modo indireto, foi perpassado pelos espaços. Se para Foucault os recortes e limites são produzidos historicamente, torna-se necessário afirmar as espacialidades como ruptura e acontecimento, aspectos estes de fundamental interesse para a prática do historiador.

Palavras-chave: Espaço; Michel Foucault; Teoria e Filosofia da História.

Abstract: This article seeks to analyze the space thematic in the Foucaultian archeogenealogy and its relations with history. Since 1967, in the conference "Other spaces", Foucault pointed out the spatialities as recurring concerns of the twentieth century. Having put in question the perceptions that consider space as a dichotomy in relation to time, Foucault emphasized the historical processes in crossings that cropped up spatially. By proposing an archeology of knowledge, its objects and speeches, or a genealogy of power in the practices and institutions, the thought of Foucault's, same indirectly, was runs through the spaces. To Foucault the indentations and limits are historically produced, it is necessary to state the spatiality as rupture and event, aspects of underlying interest to the historian practice.

Keywords: Space; Michel Foucault; Theory and Phisosophy of History.

123

Submetido em: 12/04/2017

Aceito em: 14/05/2017

* Mestrando no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN), sob orientação do Prof. Dr. Durval Muniz de Albuquerque Júnior. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). E-mail: gabriel_pochapski@hotmail.com.

A época atual seria talvez de preferência a época do espaço
(FOUCAULT, 2006, p. 411).

O trecho acima proferido por Michel Foucault em uma conferência radiofônica no Círculo de Estudos Arquitetônicos em 1967 buscava enfatizar as espacialidades como o horizonte das preocupações que emergiam no mundo contemporâneo. Se o tempo em teorias e sistemas, nos ideários de desenvolvimento ou na sobrecarga atribuída ao passado obcecou o século XIX, o espaço em sua simultaneidade, nos entrecruzamentos e dispersões tornou-se uma diferente perspectiva para o século XX. François Dosse (1993, p. 392-393) apontou o distanciamento das abordagens que privilegiavam o tempo como centralidade analítica e o interesse pelo espaço como denominadores comuns de muitas das produções intelectuais da década de 1950. Segundo este historiador, grande parte desta mudança havia sido decorrente da dissipação dos ideários até então assegurados pelas filosofias da história de maneira que o tempo, esta linha que conduziria os homens ao progresso, passou a ser colocado em questão.

124

Inserida em tal período, a obra de Michel Foucault, assim como muitos outros pensadores franceses, esteve ligada a um contexto em que foram sentidos os efeitos da falência das grandes teorias explicativas, das guerras, do Holocausto, das crises econômicas e do Gulag. Impactados com o colapso das teleologias, os historiadores passaram a desconfiar de suas relações com o tempo e diante da frustração com o passado e nas incertezas sobre o futuro, a “temporalidade caiu na espacialidade” (DOSSE, 1993, p. 393). Por outro lado, é necessário destacarmos que a aproximação com a temática do espaço não ocorreu de forma homogênea nas produções francesas da metade do século XX. Enquanto a historiografia buscou evitar o devir investindo em enfoques que privilegiavam o âmbito espacial na geo-história, nas longas durações ou na história imóvel,¹ a obra de Michel Foucault em suas fases, objetos e conceitos foi marcada por um direcionamento singular nas relações entre o espaço e a história.

Desde as investigações arqueológicas dos saberes e seus discursos na década de 1960, ou na genealogia do poder a partir de 1970, Foucault questionou as perspectivas que opunham o tempo ao espaço e compreendiam este como um dado natural, permanente e estável. Em suas preocupações conceituais, na análise das formações discursivas ou na singularidade dos acontecimentos, a obra foucaultiana promoveu um deslocamento para as mobilidades que oscilavam nas diversas superfícies, para os campos de força que produziam delimitações e, principalmente, para a dimensão

¹ Podemos destacar *O Mediterrâneo* (1949) de Fernand Braudel e *Les Paysans de Languedoc* (1966) de Emmanuel Le Roy Ladurie como os principais exemplos destas perspectivas.

histórica como algo indissociável dos espaços. Em meio as diferentes obras produzidas nas décadas de 1960 e 1970, teria Foucault estabelecido uma significação única para o espaço enquanto categoria? E de que maneira as noções espaciais foram por ele instrumentalizadas neste período arqueogenealógico?

Segundo Albuquerque Júnior, Veiga-Neto e Souza Filho (2008, p. 10), por mais que aqueles que se utilizam das perspectivas elaboradas por Foucault ressaltem o âmbito temporal de suas análises, ignorando muitas vezes os aspectos espaciais, torna-se necessário afirmar que as fronteiras, demarcações e limites não resultaram de sucessões contínuas, amistosas ou pacíficas. Como leitor de Nietzsche, Foucault reiterou constantemente o caráter conflituoso das relações humanas, a linguagem marcada pelas batalhas e jogos discursivos, e o poder que nos diferentes espaços nomeou e atravessou as instituições, as vivências e os corpos. Instigado por estas perspectivas, o presente texto busca analisar no que consistiu a temática do espaço na arqueogenealogia de Michel Foucault e de que maneira seus usos estiveram relacionados com a História.

Rompendo com as prerrogativas a-temporais, teleológicas ou deterministas, o pensamento foucaultiano instigou a compreensão do espaço pela ação humana e seus eventos. Desde o ato de nomear e dar significação, traçar limites, estabelecer fronteiras e promover deslocamentos, o espaço, longe de possuir uma essência fixa ou limites inatos e prontos, foi resultante de transformações temporais produzidas pelos indivíduos. Em suas diferentes obras Foucault sinalizou a partir de mudanças nas condições históricas a emergência de dadas superfícies, os rearranjos de outras, as mudanças nas formas de categorizar as demarcações ou de traçar as linhas que definiram o que seria central e o que se tornou relegado às margens.

A percepção de que o espaço era inseparável da dimensão histórica não foi uma novidade foucaultiana da metade do século XX. Nas décadas anteriores, entre 1920 e 1930, os historiadores franceses, notadamente dos *Annales*, promoviam certas aproximações entre o espaço e o tempo através da influência do possibilismo geográfico de Vidal de La Blache. Nomes como Bloch e Febvre já ressaltavam a dimensão histórica que atravessava e produzia os territórios rurais, as sociedades camponesas, os rios com suas interações e contatos (DELACROIX; DOSSE; GARCIA, 2012, p. 163-173). Por outro lado, o trajeto intelectual seguido por Foucault não foi o mesmo percorrido pelos historiadores dos *Annales*, pois como destacou Dosse (2013, p. 158), o filósofo francês substituiu a linearidade ideal, os invólucros teleológicos e o progresso por uma abordagem do tempo que privilegiou o singular e o descontínuo. Influenciado por Bachelard, Canguilhem e Merleau-Ponty, Foucault defendeu uma compreensão da história marcada pelo acontecimento como mudança, novidade e

ruptura, contudo, não se trata de afirmar que seu interesse esteve voltado apenas para os acontecimentos produzidos em diferentes superfícies. Desde a década de 1960, este pensador problematizou o próprio espaço como emergência histórica, enquanto fruto de discursos que constituíram as suas formas e como efeito de saberes e poderes que o legitimaram. O acontecimento, portanto, estava intimamente ligado ao espaço.

Compreensões como estas nos são perceptíveis desde a publicação de *História da Loucura* no ano de 1961. Rompendo com a imobilidade e com a naturalização, o acontecimento pode ser pensado em uma perspectiva espaço-temporal desde a mudança ocorrida no século XVII, na qual o espaço outrora designado aos leprosos passou a ser ocupado inicialmente pelos doentes venéreos, figuras afastadas do convívio público da sociedade. Com a emergência do Estado Moderno, o louco surgiu como preocupação das autoridades, uma figura perturbadora da ordem social que deveria ser anexada às casas de internamento, um espaço menos visível e incômodo para a população.

Se no período da Renascença, os loucos viviam sem um território único, cortando os rios e mares nos movimentos dos barcos ou caminhado entre vilas e cidades em estradas, na segunda metade do século XVII, estas figuras tornaram-se o objeto do banimento e das grandes internações. O acontecimento tornou-se espacializante na medida em que emergiram as condições históricas para se traçar uma fronteira que delimitou de um lado a sociedade, e de outro os loucos, os doentes venéreos, os considerados devassos, sodomitas e vadios. Foucault (1978, p. 106) aponta que as casas de internamento se tornaram depositários de toda população que transgredia os limites impostos socialmente. Criou-se uma geografia comum do espaço do internamento e do espaço da prisão, tratava-se de locais preenchidos por uma população excluída, demarcada como desestabilizadora da ordem social.

Outras transformações foram assinaladas no decorrer da segunda metade do século XVIII, quando o pensador francês apontou a emergência de uma recorrente preocupação com os loucos, que de condenados ao horror e a podridão passaram a ser o centro de diversos atos que buscavam melhorias nas condições de vida. A loucura deixava de ocupar as margens para ser estabelecida na centralidade das preocupações sociais. Os espaços nos quais o louco e o criminoso haviam sido acoplados passaram a ter gradualmente os seus limites redefinidos com a emergência dos hospitais de cuidados exclusivos. O caráter instável e conflituoso destas relações estabelecidas com a loucura ressoava nos espaços; a figura do louco, antes dispersa em um mesmo lugar que outros excluídos da sociedade, foi deslocada para adentrar na superfície hospitalar. Em meio às camas e corredores, seu comportamento foi compreendido pelas ciências

positivas como uma patologia mental, já que deslocamento da loucura para outro espaço implicou também a elaboração de novas terminologias.

O núcleo central destas operações espacializantes nos é perceptível no acontecimento que se produziu no início do século XIX, quando em 1808, Royer-Callard buscou expulsar o Marquês de Sade da casa de internação de Charenton, espaço o qual pretendia transformar em hospital. Para tal filantropo, "esse homem não é um alienado. Seu único delírio é o do vício, e não é numa casa destinada ao tratamento médico da alienação que essa espécie de vício pode ser reprimida. É preciso que o indivíduo por ela atingido seja submetido ao mais severo sequestro" (FOUCAULT, 1978, p. 123). Segundo o diagnóstico do investigador da loucura, Sade não era desprovido de razão, mas sim sofria de sodomia, do vício e da perversidade, o espaço de cuidado dos alienados deveria ser protegido destas figuras, pois para Royer, o lugar de Sade é a prisão.

Neste sentido, podemos perceber que o novo significado da loucura na modernidade foi assinalado por uma acontecimentalização do espaço, afinal, não se discutiu apenas se Sade era louco ou não, mas principalmente qual o espaço que ele deveria ocupar. Foi pelo internamento no hospital psiquiátrico que a superfície da loucura se tornou assim transformada, a experiência que antes era compreendida de forma nebulosa passou a ser fragmentada por classificações médicas, tipologias e classificações características da Psiquiatria emergente naquele contexto. Aleikseivz (2016, p. 9) aponta que encontramos "[...] ao lado das análises teóricas acerca dos saberes que incidem sobre o indivíduo considerado louco, uma filosofia que pensa os espaços onde se desenvolvem essas relações". Podemos expandir esta afirmação ao compreendermos Foucault enquanto um filósofo que se atentou para a historicidade dos espaços e suas transformações ao desenvolver a maior parte de seus textos a partir do contato com o arquivo. Na análise dos registros do Hospital Geral e da literatura médica produzida na Idade Clássica, o intelectual francês enfatizou a dimensão histórica que definiu os limites da racionalidade, relegando para espaços específicos os que transgrediam tais fronteiras.

Nas suas investigações arqueológicas ocorridas durante a década de 1960, Foucault desenvolveu a análise histórica da emergência dos discursos dos saberes e seus objetos, mas como apontou Dosse (2013, p. 161), a perspectiva arqueológica não buscou definir os pensamentos sobre um dado discurso, mas sim "[...] tratou de identificar os diversos status, localizações, posições ocupadas por aquele que mantém um discurso cujo significado se referia a um ponto particular do espaço". É possível afirmar que a investigação arqueológica acabava por assinalar uma operação conceitual espacializante, já que sua prática implicava na "escavação" das camadas temporais dos discursos ao questionar de que maneira algo até então situado nas bordas passou a

ocupar um lugar de centralidade? E quais as rupturas que tornaram ditas as superfícies que eram indizíveis?²

A arqueologia proposta por Foucault nos anos 60 esteve ligada às instabilidades que atribuíam formas, volumes e camadas de sentido aos espaços, aspectos estes que podemos sinalizar em *O Nascimento da Clínica* (1963). Ao afirmar os diferentes deslocamentos espaciais na análise das mudanças ocorridas no discurso médico e seu conhecimento no decorrer do século XVIII e no início do século XIX, Foucault instrumentalizou-se de diversos conceitos espaciais para problematizar historicamente as dinâmicas produzidas nos entrecruzamentos do campo regido pelo olhar da medicina e a superfície dos corpos.

Definido ao nível do que era visto e do que era dito, o saber médico esquadrinhou o corpo em um conjunto de linhas verticais e horizontais, rasas e profundas. Este ato tornou-se uma maneira de espacializar o corpo, pois penetrava em sua superfície classificado as texturas, cores e manchas, bem como sua dureza ou a sua aderência. Em meio as diferentes descrições, Foucault (1977, p. XI) apontou para as mudanças ocorridas no século XVIII, quando Meckel ao estudar o encéfalo utilizou-se de pesagens e medições que caracterizavam a medicina clássica. A ruptura tornou-se perceptível com a clínica moderna, no momento em que Bichat, Recamier e Lallemand abriram um crânio e a partir do espaço preenchido por uma massa viscosa, cinzenta e com muitas nervuras desenvolveu-se um aparato conceitual sobre o cérebro. O corpo somente tornou-se o local da observação direta da racionalidade médica a partir de uma espacialização de suas extensões.

128

Incidindo sobre as características que se afirmavam nos sintomas e se codificavam nas doenças da pele, no catarro, na garganta e nas lesões, o corpo, suas dores viscerais, hérnias ou epilepsias foi atravessado por regras resultantes destas transformações na qual o discurso médico passou a definir um organismo doente. Deste modo, a clínica moderna emergiu enquanto o espaço do perceptível e do enunciável, como fato histórico de distribuição dos elementos sobre a superfície dos corpos, sua massa e o seu funcionamento. Analisando os sintomas manifestos, a semiologia do olhar médico tornou o espaço do corpo um atlas anatômico a ser assinalado por uma geografia das doenças e suas progressões.

Nesta dupla dinâmica espacial, tanto nas visibilidades resultantes dos saberes, como na extensão dos corpos, os sintomas como os rostos inchados, os lábios roxos ou a afecção cardíaca não foram afirmados como universais na linguagem da clínica

² A leitura da obra foucaultiana operada por Gilles Deleuze (2005, p. 57-77) afirma a existência de condições de possibilidade que permitiram dadas visibilidades e dizibilidades; modos de focalizar e enunciar que resultaram de contextos culturais, políticos, econômicos, jurídicos específicos. Operações que produziram e transformaram as maneiras como algo se torna visto e dito.

moderna, Foucault ressaltou uma dinâmica contrária, a do individual. A medicina tornou-se um saber sobre o indivíduo, figura esta que como apontou o filósofo francês “só é dado ao saber ao termino de longo movimento de espacialização” (FOUCAULT, 1977, p. 195). Para investigar tanto as doenças, como os falecimentos e suas causas, passou a se requerer um olhar para o acontecimento singular no espaço do corpo, em seu peso e na extensão dos seus membros. Entre discursos médicos, decretos de internações, tratamentos e autópsias, percebe-se na arqueologia a descontinuidade do tempo que se multiplica em diferentes camadas de acontecimentos, assim como a instabilidade dos espaços, que na consolidação dos saberes e na emergência de seus objetos produziu superfícies que deslocaram os indivíduos entre a razão e a loucura, o patológico e a normalidade.

Nos primeiros anos da década de 1960, Foucault havia publicado seus livros sobre a loucura e a medicina no mesmo período em que a obra de Fernand Braudel tornava-se o maior sinônimo da produção de uma geo-história. Os textos escritos pelo filósofo atraíam o olhar dos historiadores, sua presença já havia sido notada desde o apoio dado por Philippe Ariès para a publicação de sua tese sobre a história da loucura em 1961, tendo sido Braudel o primeiro a destacar a relevância da pesquisa empreendida por Foucault (ERIBON, 1980, p. 116-127). Em uma conferência proferida no ano de 1995, Jacques Le Goff enfatizou as aproximações de Michel Foucault com o saber historiográfico destacando o interesse do filósofo para os historiadores que se voltavam para a questão do espaço:

O que fascinava Foucault eram todas essas descontinuidades que havia em *La Méditerranée* e, ao mesmo tempo, todos os componentes que aí entravam para construir um objeto histórico complexo, mas coerente, assim como uma nova maneira que lhe parecia nova de fazer história geográfica (LE GOFF, 2003, p. 203).

Por mais que Foucault e Braudel tenham sido instigados por uma perspectiva geográfica modelada pelo homem no tempo, a espacialização da história promovida por ambos não nos permite afirmar uma proximidade intelectual. Historiadores como Albuquerque Júnior (2008, p. 93-108) ressaltam que os modos de pensar e escrever de Foucault e Braudel não possuíam as mesmas características, pelo contrário, tornavam-se completamente diferentes.

Enquanto Braudel afirmou a centralidade do Mediterrâneo, buscando suas principais estruturas e suas essências significativas, Foucault era atraído pela dispersão, pelas bordas e margens; Braudel produziria uma história dos espaços no qual a temporalidade recuava até as placas imóveis e estáveis da geologia, Foucault direcionaria seu texto para os movimentos, instabilidades e choques. Para Albuquerque

Júnior (2008, p. 108), a maior diferença entre os autores estaria reservada a importância do acontecimento. Diferente de Braudel que relegava o acontecimento como um tempo curto enganador, pequena amostra da profundidade estrutural, Foucault a partir da influência epistemológica francesa atribuía ao acontecimento, em suas singularidades e rupturas, a centralidade da principal categoria da história.

Estas distinções foram intensificadas com a genealogia na década de 1970, quando Foucault não apenas redirecionou o âmbito de suas investigações, mas também transformou o modo de problematizar os espaços. Por se tratar de um pensamento que deslocava constantemente seu horizonte de preocupações, é necessário entendermos que os conceitos espaciais instrumentalizados por esse intelectual não se mantiveram fixos, “[...] mesmo dentro do corpo de um autor: eles se transformam, se aperfeiçoam, se corrigem, tornam-se complexos. Em suma, eles se alteram e essa mudança nos obriga a prestar atenção às autênticas rupturas mais do que as continuidades ilusórias” (BOULLANT, 2003, [s.n.]).³

Foucault jamais produziu um conceito fixo e geral do que seria o espaço, em nenhum de seus textos encontramos uma definição totalizante desta categoria, pelo contrário, os espaços foram compreendidos de múltiplas formas, sejam como efeitos temporais de práticas discursivas e não discursivas, como produções da linguagem ou como resultados de condições históricas específicas. A transição ocorrida da fase arqueológica para a genealógica, entre as décadas de 1960 para 1970, tornou possível ao filósofo francês explorar uma dinâmica espacial voltada para as dispersões, os corpos e as superfícies atravessadas de forma microfísica pelo poder. Em tal período de mudança, Foucault não apenas insistiu em uma abordagem espacializante do tempo, mas também assinalou suas aproximações e distanciamentos com relação aos historiadores franceses.

Apontando que até o século XX prevaleceram as grandes teorias e sistemas que colocavam o tempo enquanto aspecto privilegiado, Foucault (1979, p. 212) considerou que o conhecimento desenvolvido por filósofos como Hegel, Bergson ou Heidegger desqualificava o espaço, atribuindo-lhe a posição do analítico, do morto ou do imóvel. Tido por objeto dos geógrafos por excelência, o espaço era qualificado enquanto categoria dicotômica em relação ao tempo. Estas percepções foram enfatizadas em 1976, quando Foucault estabeleceu críticas a este pensamento em uma entrevista aos geógrafos da Revista *Heródote*. Tornava-se necessário que os intelectuais se atentassem para os processos históricos que afloravam espacialmente. As configurações e recortes, limites e classificações, bem como as elaborações discursivas que incidiam sobre os

³ “Ils mutant, s’affinent, se corrigent, se complexifient. Bref, ils changent et ce changement nous enjoint d’être attentifs aux authentiques ruptures plus qu’aux illusoirees continuités” (BOULLANT, 2003, s/p).

espaços acabavam por manifestar a dimensão temporal em processos históricos de poder (FOUCAULT, 1979, p. 159).

Ao ter problematizado as transformações ocorridas na Europa entre os séculos XVII e XVIII, o pensador francês descreveu a partir de *Vigiar e punir* (1975) a emergência das sociedades disciplinares, os mecanismos, aparelhos e técnicas que produziam e organizavam de forma meticulosa os espaços. As prisões, escolas, fábricas, hospitais, vilas operárias, entre outros locais, seriam marcadas por um quadriculamento no qual “a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço” (FOUCAULT, 1987, p. 121). Enquanto o poder investiu diretamente nos corpos, certas espacialidades modernas emergiam como mecanismos estratégicos na medida em que permitiam ordenar, fixar ou promover a circulação. Atuando nas pequenas superfícies, a disciplina passou a ordenar os grupos confusos e espalhados, visando nestas estratégias diminuir a vadiagem e a aglomeração. Os espaços foram configurados tendo os muros como delimitações de um local fechado: as fábricas apresentaram suas estruturas similares aos conventos, as escolas tornaram-se uteis para docilizar o corpo estudantil e os quartéis visavam fixar a massa do exército a fim de produzir um modelo de soldado específico.

A partir da genealogia, o pensamento foucaultiano afirmou a historicidade dos espaços escolares e prisionais circunscritos pela disciplina. Com relação à escola, desde a primeira metade do século XVIII ocorreu uma ruptura das práticas pedagógicas até então utilizadas, pois diferente do modelo anterior no qual cada aluno era atendido isoladamente pelo professor, com a sociedade disciplinar ocorreu uma normatização na qual as diferentes características passaram a ser colocadas sob o olhar avaliador e comparativo do mestre. O aparato escolar antes disperso passou a ter seus lugares rearranjados, dispondo de posições, filas e hierarquias. Já no caso das prisões, Foucault apontou que se os projetos e ideários iluministas do século XVIII pretendiam substituir os violentos suplícios pela prática da vigilância e da correção, a prisão tornou-se o espaço de recrutamento no qual o indivíduo que o adentrava tornava-se infame, estando sujeito a reproduzir os mecanismos da delinquência. Em um modelo quase “fabril” de produção de criminosos, o espaço prisional transformava-se de um aparelho extremamente útil para a permanência da marginalidade e do criminalismo (FOUCAULT, 1987, p. 125-222).

Em diferentes investigações sobre a emergência destes espaços disciplinares na Europa Ocidental entre os séculos XVII e XIX, Foucault colocou o dualismo entre o tempo e o espaço. Investindo em uma abordagem espacializante da história, este pensador não buscou negligenciar as superfícies em detrimentos das transformações que ocorriam nos períodos por ele analisados. Pelo contrário, o filósofo realizou um

movimento inverso enfatizando a partir da emergência de determinadas espacialidades as mudanças, os impactos e as rupturas que atravessavam os objetos problematizados. Tomando como exemplo os estudos foucaultianos sobre o poder disciplinar, neste caso as configurações das fábricas a partir do século XVIII, podemos enfatizar no trecho abaixo as articulações entre o espaço e a história traçadas no decorrer dos anos 70:

O maior dos edifícios, construído em 1791, por Toussaint Barré, tem cento e dez metros de comprimento e três andares. O térreo é reservado, essencialmente, à impressão em bloco; contém 132 mesas dispostas em duas fileiras ao longo da sala com 88 janelas: cada impressor trabalha a uma mesa, com seu "puxador", encarregado de preparar e espalhar as tintas. Ao todo 264 pessoas. Na extremidade de cada mesa, uma espécie de cabide sobre o qual o operário coloca para secar a tela que ele acabou de imprimir. Percorrendo-se o corredor central da oficina, é possível realizar uma vigilância ao mesmo tempo geral e individual; constatar a presença, a aplicação do operário, a velocidade de seu trabalho; comparar os operários entre si, classificá-los segundo sua habilidade e rapidez; acompanhar os sucessivos estágios da fabricação (FOUCAULT, 1987, p. 124).

132 Para Foucault, as fábricas apareceram ao final do século XVIII caracterizadas pela necessidade de controlar o espaço e o tempo. Sua estrutura adaptou-se tanto para a organização dos corpos como para a vigilância do seu trabalho. Os corredores, os cabides ou a amplitude arquitetônica que seguia do individual para o coletivo, acabavam por indicar os mecanismos de poder que dispunham os posicionamentos e os enquadramentos de cada funcionário. De modo simultâneo, a fábrica também se caracterizou pela dimensão temporal, seus modelos e formas resultaram de estratégias específicas, seu tempo foi ordenado pela programação dos horários nos alarmes e sinais, pelos ritmos e marchas cronometradas. A disciplina nas fábricas, assim como em outras superfícies investigadas por Foucault, acabava por assinalar uma indissociabilidade nas formas de controle atuantes no espaço e no tempo.

Em meio à história da emergência das superfícies nos séculos XVIII e XIX, o pensador francês atribuiu uma importância especial ao panoptismo como o acontecimento espacializante das sociedades disciplinares, um modelo de visibilidade que se expandiu e se consolidou no panóptico de Bentham em 1785. A construção anelar com uma torre no centro seria assinalada por grades que permitiam a passagem de luz, pois os espaços escuros passaram a ser temidos, era necessário tornar tudo visível, pois se pressupunha que nada poderia escapar destes olhos reguladores. Deste modo, para Foucault (1987, p. 166), o preso que se encontrava na masmorra em meio à escuridão foi deslocado para o espaço da luz, para um olhar que o vigia sem ser visto.

Partindo destas compreensões sobre a ação do poder nas superfícies, Michel de Certeau (2011, p. 152), analisa nas produções genealógicas de Foucault duas práticas

de espaço que se chocam neste campo da visibilidade: uma que se direciona para a disciplina, e a outra que resulta da transgressão. Na primeira, o visível está ligado a um quadriculamento em células que transformam o espaço em um instrumento para impor a disciplina, programar e vigiar qualquer grupo social. Este quadriculamento dos pequenos espaços não assinala um poder com uma intensidade menor, mas sim sua capacidade de se entrelaçar nas relações humanas. Já na segunda prática espacial, a disciplina se choca e se confronta com aqueles que escapam dos enquadramentos em espaços descontínuos pouco perceptíveis, espaços produzidos pelos acasos, brechas que se esquivam e resistem ao olhar panóptico. É necessário compreendermos o caráter criativo do poder na medida em que multiplica os espaços disciplinares e as vivências a eles atreladas. Estas relações não precisavam produzir superfícies fechadas, pois elas eram interrelacionais, compunham certa “sequência espacial” que adentrava nas vidas de modo contínuo. O indivíduo seria produzido pelas instituições em diferentes estágios e lugares, desde a escola, posterior a ela seria a fábrica ou o quartel e por fim, em uma sociedade que pressupõe a produção constante, restariam aos corpos transgressores ou os tidos como inúteis a prisão ou o hospital.

Foi assinalando a consolidação de espaços que Foucault problematizou em *A Vontade de Saber* (1976) a emergência do dispositivo da sexualidade. Compreendendo que os processos históricos em diferentes contextos produziram as subjetividades, normatizando os corpos e seus prazeres, Foucault afirmou as visibilidades que transformaram as superfícies em locais de estratégias operadoras do poder. Destacando o século XIX como uma “explosão” discursiva sobre a sexualidade, Foucault (1988, p. 30) problematizou como o sexo tornou-se uma preocupação a partir da qual os construtores passaram a demarcar certos limites. Os pais temerosos pelas manifestações sexuais infantis tornaram-se vigilantes do quarto das crianças; os professores e pedagogos preocupados com o sexo colegial distribuíram as salas de aula, as mesas, pátios de recreio; os seminários e internatos se utilizaram de cortinas e separações para que os dormitórios fossem demarcados.

Considerando os colégios e as escolas militares do século XVIII, Foucault apontou que “basta atentar para os dispositivos arquitetônicos, para os regulamentos de disciplina e para toda a organização interior: lá se trata continuamente do sexo” (FOUCAULT, 1988, p. 30). Os projetos de edificações com muitas janelas, portas abertas e corredores amplos inscreviam o temor pela masturbação e pela homossexualidade. Por outro lado, não se restringindo apenas a arquitetura preocupada com o sexo, as articulações foucaultianas entre poder, saber e espaço se realizaram para investigar o desenvolvimento de diversos mecanismos que esquadriavam o espaço populacional das cidades, províncias e nações. Para Foucault, foi no final do século XVIII que se

consolidaram os modelos modernos dos questionários, recenseamentos e tabelas, assim como os saberes e análises da geografia, da demografia e da estatística. Esta “articulação tripla” que conectava o eixo poder-saber aos espaços esteve ligada aos novos questionamentos e transformações metodológicas ocorridas na fase genealógica da década de 1970.

Podemos problematizar esta perspectiva sobre as dimensões espaciais utilizando o já referido tema da medicina. Como se problematizou anteriormente neste texto, Foucault em sua fase arqueológica analisou as transformações ocorridas na transição entre a clínica clássica para a clínica moderna, aspectos estes marcados por uma ruptura espacializante no discurso do saber médico. Como ressalta Machado (2007, p. 168), a partir da abordagem genealógica, os discursos seriam analisados como possibilidades ligadas a certas condições históricas, em tecnologias de poder e de saber, como a medicina social, que incidia diretamente sobre os corpos, característica esta ligada aos diversos espaços tratados nesta fase do pensamento foucaultiano.

Em sua conferência intitulada *O nascimento da medicina social* realizada em 1974 no Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Michel Foucault afirmou que com a consolidação do capitalismo no século XVIII, a medicina não foi marcada pela passagem do espaço coletivo para o espaço privado, pelo contrário, concebida pelo pensador como uma tecnologia, o saber médico foi adentrando em todas as formas de vida, se entrenhando no corpo, na força de trabalho e nas organizações urbanas. Partindo desta constatação, o pensamento foucaultiano buscou problematizar a emergência da figura do médico enquanto um arquiteto dos espaços na França do final do século XVIII. Se as construções medievais em sua imponência e formas manifestavam a presença de Deus, no final do “século das luzes”, o urbanismo e a saúde pública organizavam os espaços em objetivos econômicos e políticos.

Em meio às preocupações genealógicas, Aleikseivz (2016, p. 69) enfatiza a amplitude que o espaço ganhou nas investigações do filósofo tendo a cidade e os diversos outros aspectos ligados à vida urbana enquanto um de seus grandes interesses. Tomada como objeto de estudo, a cidade de Paris, até então espalhada em diferentes territórios com autonomias próprias tornou-se a partir da segunda metade do século XVIII um espaço unificado, de organização homogênea. Para Foucault (1979, p. 85-86), tal transformação pode ser vista tanto do aspecto econômico, pois a cidade tornou-se local do mercado e da indústria, mas também do olhar político, já que neste contexto Paris tornou-se o espaço das tensões sociais entre ricos e pobres, plebes e burgueses, salários e revoltas. Passou a ser necessário ordenar este espaço considerado insalubre e sua população, deste modo, a medicina social ocupou um papel de centralidade a partir do que se definiu como o medo urbano:

Medo das oficinas e fábricas que estão construindo, do amontoamento da população, das casas altas demais, da população numerosa demais; medo, também das epidemias urbanas, dos cemitérios, que se tornaram cada vez mais numerosos e invadem pouco a pouco a cidade; medo dos esgotos, das *caves* sobre as quais são construídas as casas que estão correndo o perigo de desmoronar (FOUCAULT, 1979, p. 87).

Os sanitaristas preocupavam-se com os túmulos, os matadouros, as casas amontoadas e os esgotos. Espaços como o Cemitério dos Inocentes em Paris, que até no século XVIII se caracterizava pelos milhares de cadáveres amontoados uns sobre os outros, se tornou local de constantes intervenções. Passaram a serem essenciais as grandes avenidas, as arquiteturas que permitiam a circulação do ar e evitavam os cheiros perigosos, o ordenamento hidrográfico para lavar as cidades dos miasmas e doenças.

Foucault (1979, p. 109) analisou as interferências realizadas nos hospitais, onde se investigavam as relações entre o espaço e a patologia, os locais que os doentes seriam curados com o maior sucesso, quais salas tornavam-se perigosos, quais corpos e suas doenças tornavam as superfícies contaminadas e nocivas. Desenvolveu-se todo um aparato e uma trajetória espacial nos andares do hospital, nos tecidos brancos, na posição dos leitos e na disposição das salas. Se na arqueologia o espaço do corpo atribuía ao médico a capacidade de ler os sintomas produzindo um saber, na genealogia os médicos possuíam não só o poder de distribuir os indivíduos nos hospitais, os isolando e individualizando, mas passou a ser competência do saber médico uma especificidade arquitetônica nas residências, divididas em cômodos e funções, nas vilas operárias, nas periferias e locais de grande aglomeração urbana.

Esta maneira de olhar para o passado dando uma ênfase especial ao espaço nem sempre poupou Foucault das críticas e reprovações recebidas no âmbito acadêmico francês, por outro lado, esta transição dos entre os anos de 1960 e 1970 tornou-se indicadora de que havia ocorrido uma gradual mudança na relevância deste campo de interesse. A necessidade de problematizar o espaço nem sempre havia agradado os intelectuais, principalmente aqueles vinculados ao Partido Comunista Francês (PCF) nos anos 60. Como declarou posteriormente em uma mesa-redonda ocorrida em 1977 com os historiadores Michelle Perrot e Jean-Pierre Barot, “lembro-me de ter falado, há uns dez anos, destes problemas de uma política dos espaços e de me terem respondido que era bastante reacionário insistir tanto sobre o espaço” (FOUCAULT, 1979, p. 212).

Acusado de negar a história e de ser um inimigo da revolução por seus interesses espaciais, foi na década de 1970 que Foucault buscou entre os historiadores, especialmente nos *Annales*, produzir uma história dos espaços que seria uma história dos poderes, o que não significou que as relações entre o filósofo e os historiadores tenham sido sempre amistosas.

Em meio ao trabalho constante com o arquivo e a publicação dos textos, houve preocupações comuns, embora fossem constantes as particularidades em suas formas de se relacionar com o passado. Em algumas ocasiões Foucault até teria se denominado como um historiador, mas já em outros momentos negou completamente tal posição (O'BRIEN, 1992, p. 33-62).

Traçando críticas ao modo como este pensador teria analisado o intervalo entre os séculos XVII e XIX em *Vigiar e Punir* (1975), Jacques Léonard afirmou em 1982 que "O Sr. Foucault viaja três séculos, com rédea solta, como um cavaleiro bárbaro" (LÉONARD, 1982, p. 8).⁴ Para este historiador, Foucault deixou de realizar um estudo exaustivo do período, negligenciando o uso da variedade documental disponível. Léonard não apenas se incomodava com as descontinuidades que o filósofo operava diante da cronologia consagrada, mas também com os termos geográficos utilizados por Foucault, "o vocabulário da geometria esvazia a sociedade dos homens; só se fala de espaços, de linhas, de quadros, de segmentos, de disposições" (LÉONARD, 1982, p. 16).⁵ Jacques Léonard acusou Foucault de transformar os séculos em planificações, as arquiteturas em um mundo kafkiano, as instituições em maquinarias sem mecânicos, os processos históricos em ausências de indivíduos ou centros operadores.

136 As discordâncias e críticas empreendidas por Léonard diretamente à Foucault eram a faceta visível das batalhas travadas entre os historiadores com o filósofo, mas muitas discordâncias ocorriam de modo indireto. Uma das diferenças entre ambos havia sido ressaltada na própria resposta de Foucault a Léonard, quando afirmou que jamais pretendeu realizar um estudo exaustivo de certo período, mas sim, que suas investigações eram sempre conduzidas por um problema (FOUCAULT, 2003, p. 323-334). Esta maneira até então diferenciada de se relacionar com o passado, tornou-se central para o questionamento que Foucault realizava ao direcionar a sua atenção para os espaços. Em meio à destes embates, Foucault por diversas vezes evocou nomes como Braudel, Bloch, Le Roy Ladurie ou Ariès para situar seus interesses pela ação temporal nas diferentes superfícies.

Os *Annales*, citados em nomes como Marc Bloch ou Fernand Braudel representaram para o filósofo francês um rompimento da negação da historicidade dos espaços. Foi na genealogia que Foucault apontou para a necessidade de fazer uma história dos espaços que seria ao mesmo tempo uma história dos poderes. Seria

⁴ "El Sr. Foucault recorre três siglos, a rienda suelta, como un caballero bárbaro" (LÉONARD, 1982, p. 8).

⁵ "El vocabulário de la geometria vacia la sociedade de los hombres; solo se habla de espacios, de líneas, de marcos, de segmentos, de disposiciones" (LÉONARD, 1982, p. 16).

necessário que estas investigações “[...] estudassem desde as grandes estratégias de geopolítica até as pequenas táticas do habitat, da arquitetura institucional, da sala de aula ou da organização hospitalar, passando pelas implantações econômico-políticas” (FOUCAULT, 1979, p. 212).

Como afirma Jacques Le Goff (1990, p. 26), desde a chamada primeira geração dos *Annales*, o espaço foi considerado enquanto uma das grandes preocupações dos historiadores, “Lucien Febvre não cessou de ressaltar essa aliança entre a geografia humana e a história [...]”. Para o historiador francês, geógrafos como Vidal de La Blache ou Albert Demangeon abriram à História a possibilidade de uma busca simultânea entre o tempo e o espaço, as temporalidades seriam marcadas por inscrições espaciais de longa duração, pela importância de saberes como a cartografia, pelo estudo das fronteiras e das delimitações territoriais. Contudo, nesse período de interação constante entre Foucault e os historiadores nos anos 70, o pensador francês enfatizou que se as diferentes espacialidades eram produzidas, mapeadas e significadas a partir de processos temporais, cabia ao historiador o desenvolvimento não somente de uma história dos espaços institucionalizados, econômicos ou demográficos, mas também de abordar a própria historicidade dos espaços da vida (FOUCAULT, 1979, p. 212).

As mudanças ocorridas entre a arqueologia e a genealogia não nos permitem restringir a história dos espaços produzida por Foucault em apenas dois âmbitos de interesse: o espaço vinculado à institucionalização e o espaço da disciplinarização. É preciso entender que em meio as diferentes obras e textos emergiram diversos outros campos de preocupações que nem sempre podem ser enquadradas em categorias, afinal, as relações foucaultianas com os espaços não seriam tão polimorfos quanto o autor que as produziu? Dentre as diferentes possibilidades abordadas pelo pensador destacaremos aqui a ênfase dada para a dimensão espacial que atravessaria a história, os corpos, as vivências e subjetividades.

Michel Foucault insistiu na necessidade de ressaltar que as relações humanas não se dariam em um espaço da estabilidade, pelo contrário os sujeitos estariam ligados a “esse espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos sulca é também em si mesmo um espaço heterogêneo” (FOUCAULT, 2006, p. 14). Era preciso compreender a produção das espacialidades para além das demarcações de fronteiras políticas e econômicas, redirecionando a atenção para o caráter corporal dos espaços. As superfícies também eram produzidas pelo movimento dos corpos, que ao seu redor definiam-se os lados, as direções e as distâncias. Os diferentes corpos eram significados nas variações físicas, nos adereços,

maquiagens e vestimentas que o arrancavam de um espaço e o projetavam em outro (FOUCAULT, 2013, p. 14).

Partindo da perspectiva de que os homens em diferentes contextos históricos elaboraram espaços distintos, Foucault desenvolveu o conceito de heterotopia para assinalar os lugares que estavam fora de todos os outros, mesmo que tivessem uma localização precisa. Seriam espaços como os espelhos, os cemitérios, os prostíbulos, museus, bibliotecas e jardins. Unidades que permitiam aos indivíduos adentrar em locais de dor e de prazer, visíveis ou invisíveis na sociedade. As heterotopias apresentariam desempenhos espaço-temporais específicos, como o reflexo do espelho que tornava possível estar e não estar ao mesmo tempo, ou lugares como as saunas e prostíbulos, que possibilitam transformar-se, vivenciar experiências distintas e transgredir parâmetros. O caráter temporal, portanto, histórico das heterotopias, poderia ser afirmado na constituição dos cemitérios nos séculos XVIII e XIX, outrora juntas, a cidade dos mortos foi afastada para os limites da cidade dos vivos. Segundo Foucault (2013, p. 21-25), estes “espaços outros” seriam afirmados no costume de passar a noite de núpcias em trens, na fracassada tentativa de fazer desaparecer as casas de prostituição ou nas bibliotecas e museus que em um único espaço abarcavam diferentes temporalidades.

138

Na multiplicidade de temas e preocupações que atravessaram as duas décadas da arqueogenealogia, Foucault apontou para a disposição e o posicionamento dos espaços através de poderes e saberes, em relações que determinavam localizações, permanências e deslocamentos. Afirmando a historicidade nas delimitações dos espaços, o pensamento deste filósofo desenvolveu suas problemáticas em torno de noções espaciais como o mapa, a fronteira, o diagrama, a cartografia ou a região. Suas conceituações dinamizaram o tempo e o espaço de modo simultâneo, já que os hospitais, asilos ou prisões poderiam ser compreendidos como efeito de um contexto histórico caracterizado tanto pelo controle espacial (internamento, cárcere, vigilância), como pelo temporal (período de tratamento, duração das penas, rotina de trabalhos forçados).

Foucault instigou os historiadores a desnaturalizar o espaço enquanto compreensão dada e inata, pois se os recortes, configurações e limites são produzidos historicamente, torna-se necessário afirmar as espacialidades como resultado de rupturas e acontecimentos. Para além das demarcações instáveis que classificaram a razão e a loucura, o saudável e o patológico, o inocente e o culpado, Foucault também apontou a relevância dos espaços que se tornaram superfícies para os corpos com suas vivências, desejos e sensações.

Referências

- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de; VEIGA-NETO, A.; SOUZA FILHO, A. de. (Org.). **Cartografias de Foucault**. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- ALBUQUERQUE JÚNIOR, D. M. de. **História**: a arte de inventar o passado (Ensaio de Teoria da História). Curitiba: Prismas, 2017.
- ALEIKSEIVZ, R. A. **Espaço e poder na reflexão de Foucault**: dos dispositivos à governamentalidade. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2016.
- BOULLANT, F. **Michel Foucault, penseur de l'espace**. Séminaire dans l'Université de Lille. 2003. Disponível em: <<http://www.annuaire-bleu.net/includes/details.php?linkID=119689>> Acesso em: 10 ago. 2017.
- BRAUDEL, F. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrâneo na época de Felipe II**. São Paulo: Martins Fontes, 1984. 2 v.
- CERTEAU, M. de. **História e Psicanálise**: entre ciência e ficção. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- DELACROIX, C.; DOSSE, F.; GARCIA, P. . **Correntes históricas na França**: séculos XIX e XX. Rio de Janeiro: Ed. FGV; São Paulo: Ed. Unesp, 2012.
- DELEUZE, G. **Foucault**. São Paulo: Brasiliense, 2005.
- DOSSE, F. **História do Estruturalismo**: o campo do signo, 1945-1966. Campinas: Ed. Unicamp, 1993. v. 1.
- _____. **Renascimento do acontecimento**: um desafio para o historiador: entre Esfinge e Fênix. São Paulo: Ed. Unesp, 2013.
- ERIBON, D. **Michel Foucault, 1926-1984**. São Paulo: Companhia das Letras 1980.
- FOUCAULT, M. A poeira e a nuvem. In: _____. **Ditos e escritos IV**: estratégia, poder-saber. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 323-334.
- _____. **História da Loucura na Idade Clássica**. São Paulo: Perspectiva, 1978.
- _____. **História da Sexualidade I**: A vontade de saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- _____. **O corpo utópico; as heterotopias**. Pós prefácio de Daniel Defert. São Paulo: n-1 Edições, 2013.
- _____. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1977.
- _____. Outros espaços. In: _____. **Estética**: literatura e pintura, música e cinema. Ditos e escritos III. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. p. 411-422.
- _____. **Vigiar e punir**: Nascimento da prisão. Petrópolis: Vozes, 1987.
- LE GOFF, J. A História Nova. In. LE GOFF, J.; CHARTIER, R.; REVEL, J. (Org.). **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1990, p. 26-54.

- _____. Foucault e a "nova história". **Plural**, n. 10, p. 197-209, 2003.
- LÉONARD, J. El historiador y el filósofo In. PERROT, M. **Le imposible prisión**. Barcelona: Anagrama, 1982, p. 6-19.
- LE ROY LADURIE, E. **Les paysans de Languedoc**. Paris: Flammarion, 1966.
- MACHADO, R. **Foucault, a ciência e o saber**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.
- O'BRIEN, P. A história da cultura de Michel Foucault. In. HUNT, Lynn. **A nova história cultural**. Martins Fontes: São Paulo, 1992, p. 33-62.

Resenha

UM PANORAMA DA HISTÓRIA DOS DIREITOS HUMANOS: UMA CONSTRUÇÃO NECESSÁRIA

HUNT, Lynn. *A invenção dos direitos humanos: uma história*
Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. 288 p.

Anny Barcelos Mazioli*

Palavras-chave: Direitos Humanos; Revolução Francesa; Democracia.
Keywords: Human Rights; French Revolution; Democracy.

Submetido em: 22/04/2017
Aceito em: 28/05/2017

142

A autora de *A invenção dos direitos humanos*, Lynn Avery Hunt, nasceu em 1945 no Panamá e cresceu no estado de Minnesota nos Estados Unidos da América. Atualmente, leciona História europeia na Universidade da Califórnia e utiliza os pressupostos da História Cultural em suas produções acadêmicas.

Vinculada à História Cultural, em *A invenção dos direitos humanos* Lynn Hunt salienta a importância de abordar as transformações das mentes individuais ao trabalhar os processos históricos. Sendo assim, nos capítulos iniciais do livro a autora busca elucidar as novas formas de compreensão de mundo surgidas no século XVIII que possibilitaram a construção de pressupostos como os presentes na Declaração de Independência Americana (1776) e na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789).

A Declaração de Independência dos Estados Unidos, ao se desfazer da subordinação política para com a Coroa Britânica, fez uso das idéias iluministas ao declarar verdades auto-evidentes como igualdade de todos os homens e seus direitos inalienáveis: "Vida, liberdade e busca da felicidade". Já a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi adiante e traçou que todos os homens são iguais perante a lei e que todos possuem o mesmo direito independente de sua origem ou nascimento. Pressupôs-se, então, a tolerância religiosa e a liberdade, além da autonomia e da independência dos homens.

* Mestranda do Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo; bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Espírito Santo. E-mail: anny.mazioli@hotmail.com.

Para as declarações, os direitos eram universais e iam além de classe, cor ou religião. No ato da escrita, já se partia da idéia de auto-evidência dos direitos, o que aponta para uma mudança radical nos pensamentos ao longo do século XVIII e insere uma problemática: se os direitos são auto-evidentes por que precisam ser declarados? Ao responder a essa questão Hunt salienta que a construção dos direitos é contínua.

As declarações são a materialização das discussões que haviam interpelado o século XVIII e rompiam com a estrutura tradicional de sociedade. Um novo contrato social foi forjado, centrado nas relações entre os próprios homens sem contar com o intermédio religioso: era o fim do absolutismo e a desconstrução do Direito Divino dos Reis de Jacques Bossuet. O fundamento de toda a autoridade se deslocou de uma estrutura religiosa para uma estrutura humana interior: o novo acordo social se dava entre um homem autônomo e outros indivíduos igualmente autônomos.

A montagem dessa nova estrutura só é possível devido a uma nova visão do homem: agora visto como alguém livre que tem domínio de si, que pode tomar decisões por si e viver em sociedade. A autonomia individual nada mais é do que a aposta na maturidade dos indivíduos. A partir dessa nova visão, nasce-se uma nova vertente educacional: modelada pelas influências de Locke e Rousseau, a teoria educacional deixa de focar na obediência reforçada pelo castigo para o cultivo cuidadoso da razão para formar esse novo homem crítico e independente.

Paralelo a isso, nasce-se uma nova visão de corpo. O corpo passa a ser algo de domínio privado, individual e não mais como algo pertencente ao corpus social ou religioso. Os corpos também se tornaram autônomos, invioláveis, senhores de si e individualizados.

Como um importante mecanismo de transformação, Hunt aponta a popularização dos chamados romances epistolares. As cartas enviadas pelas protagonistas abordam as emoções humanas para todos os leitores. As lutas de Clarissa e Pâmela, criadas por Richardson, além das questões de Júlia, escrita por Rousseau, fizeram com que os leitores reconhecessem que todos tem seus sonhos, almejam tomar suas próprias decisões e dirigir a própria vida. O desenvolvimento de um sentimento de empatia tornou possível a construção de pressupostos básicos como a autonomia, a liberdade e a independência, além da igualdade.

Outro exemplo de transformação social ocorrida no século XVIII foi a campanha contra a tortura. Hunt cita o caso Callas como disparador de um processo que espelhou a nova visão de corpo na sociedade francesa do século XVIII. Para Hunt, ler relatos de tortura ou romances epistolares causou "mudanças cerebrais" que voltaram para o social como uma nova forma de organização.

Houve uma queda na visão do pecado original, na qual todos são pecadores e duvidosos, para a ascensão do modelo de homem *rousseauiano* que aposta na

bondade de cada indivíduo. Essa concepção, aliada ao novo conceito de corpo, agora dentro do limite privado, formulou um posterior novo código penal que gradualmente aboliu a tortura e deu ênfase à ressocialização do indivíduo. O corpo já não era punível com a dor para vingar o social e estabelecer um exemplo ao restante da população. O corpo agora era privado e o foco se tornou a honra social do indivíduo.

Após abordar as transformações que tornaram possíveis as declarações, Lynn Hunt se ateu às aplicações e ao processo de formação das sociedades ao tentarem aplicar esses direitos. Uma assertiva importante que a autora faz nesse capítulo é que declarar é um ato político de alteração da soberania: esta passou a ser nacional, pautada no contrato entre homens iguais perante a lei, sem intermédio da religião. Declarar significava consolidar o processo de mudanças que vinham ocorrendo ao longo do século.

Mesmo dizendo que naquele momento os direitos já eram auto-evidentes, os deputados criaram algo inteiramente novo que era a justificatção de um governo a partir de sua capacidade de garantir os direitos universais. Entretanto, nessa fase encontram-se os problemas inerentes a aplicação desses conceitos generalistas: declarar os direitos universais significava conceder direitos políticos às mais variadas minorias, e proclamar a liberdade colocava em cheque a escravidão colonial.

144

A partir daí muitos direitos específicos começaram a vir à tona na esteira: liberdade de culto aos protestantes significava direito religioso também aos judeus, bem como participação política; o mesmo acontecia com algumas profissões, além da situação das mulheres, defendida de maneira inovadora por Condorcet e Olympe de Gouges. Os direitos foram sendo concedidos gradualmente, a liberdade religiosa e os direitos políticos iguais às minorias religiosas foram concedidos no prazo de dois anos, bem como a libertação dos escravos.

A discussão da universalidade dos direitos foi caindo ao longo do século XIX. Alguns grupos assumiram as lutas políticas do século seguinte às declarações como os trabalhadores e as mulheres. O nacionalismo foi um protagonista importante da luta por direitos ao longo do século XIX, os pressupostos franceses internacionalizados pela expansão napoleônica surtiram o efeito inverso.

Após a dominação que caracterizou o período napoleônico, nos territórios ocupados se criou uma aversão a tudo que viesse dos franceses em detrimento do que simbolizasse uma identidade nacional. Com o tempo o nacionalismo foi tomando características defensivas e passou a ser xenófobo e racista, baseando-se cada vez mais em inferências de caráter étnico.

Teorias da etnicidade representaram um enorme retrocesso ao ideal de igualdade pois partiam para determinação biológicas da diferença, montando hierarquias e

justificando a subordinação, e, por conseguinte, o colonialismo. Houve uma falência do novo modelo educacional, visto que dentro da nova ideologia social só algumas raças poderiam chegar à civilização rompendo também com o ideal de universalidade.

O ápice dessa visão nacionalista e racista foi a Segunda Guerra mundial, que com os milhões de civis mortos representou a falência dos direitos humanos, principalmente com os seis milhões de mortos por intolerância religiosa e discurso de raça. As estatísticas assombrosas e o julgamento de Nuremberg trouxeram à tona a necessidade de um compromisso internacional com os direitos humanos.

Apesar de reconhecimento da urgência desse compromisso, foi preciso estimular as potências aliadas a assinar a Declaração dos Direitos Humanos, visto que havia um receio de perder colônias e áreas de influência. Sendo assim, a Declaração de 1948 só foi assinada porque deixava claro que a Organização das Nações Unidas (ONU), ali criada, não influenciaria nos assuntos internos de cada país. Ao longo do tempo, as Organizações Não-Governamentais foram mais importantes para a manutenção dos direitos humanos ao redor do mundo do que a própria ONU.

A discussão acerca dos direitos humanos feita por Hunt termina por ressaltar o quão paradoxal é esse tópico, além da dificuldade de conter “atos bárbaros” até os dias atuais. Hunt (2009, p. 214) fala de “gêmeos malignos” trazidos pela noção de direitos universais: “A reivindicação de direitos universais iguais e naturais estimulava o crescimento de novas e às vezes até fanáticas ideologias da diferença”. Há uma cascata contínua de direitos repleta de paradoxos como o direito da mãe ao aborto ou o direito do feto ao nascimento.

Para Hunt, a noção de “direitos do homem”, bem como a própria Revolução Francesa, abriu espaço para essa discussão, conflito e mudanças. A promessa de direitos pode ser negada, suprimida ou simplesmente não cumprida, entretanto jamais morre.

