Volume 17, n.2

Veredas da História

ISSN 1982-4238

Veredas da História, [online], v. 17, n.2, dez., 2024, ISSN: 1982-4238

EDITORES
Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Leandro Duarte Rust, UFMT
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Paulo J. Debom Garcia, (UCL)
Priscila Henriques Lima, UERJ
Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires (UCL)

APOIO TÉCNICO E EDITORAÇÃO
Beatriz Galrão Abrantes, UFBA
Cassiano Celestino de Jesus
Joseane Pereira de Souza
Lucas Vieira de Melo Santos, UFBA
Thasio Sobral

CONSELHO EDITORIAL
Adriana Vidotte, UFG
Bruno Gonçalves Alvaro, UFS
Carlos Leonardo Kelmer Mathias, UFRRJ
Daniele Gallindo G. Silva, UFPel
Marcelo Pereira Lima, UFBA
Leandro Duarte Rust, UFMT
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Priscila Henriques Lima, UERJ
Paulo J. Debom Garcia, UCM
Vanderlei Vazelesk Ribeiro

CONSELHO CONSULTIVO
Adriana Vidotte, UFG
Alexandre Galvão Carvalho (UESB)
Alessander Mário Kerber, UFRGS
Alexandre Vieira Ribeiro, UFF
André Pereira Botelho, UFRJ
Andréia Cristina Lopes Frazão da Silva, UFRJ
Antonio Carlos Jucá de Sampaio, UFRJ
António Manuel Hespanha, Universidade de Lisboa
Beatriz Helena Domingues, UFJF
Cândido Moreira Rodrigues, UFMT
Célia Maia Borges, UFJF
Cláudio Batalha, Unicamp
Danilo Zioni Ferretti, UFSJ
Daniel Santiago Chaves, PPGHG-UFRJ
Janaina Christina Perrayon Lopes, UCP
Jesús Àngel Solórzano Telechea (Universidad de Cantabria)
João Fragoso, UFRJ
João Klug, UFSC
Jorge Eremites de Oliveira, UFGD
Karl Schurster V. S. Leão, PPGHC-UFRJ
Leandro Couto Carreira Ricon, PPGHC/UFRJ
Leila Rodrigues da Silva, PPGHC-UFRJ
Lia de Aquino Carvalho, UCP
Lia Zanotta Machado, UnB
Marcos Sorrilha Pinheiro, UNESP
Maria Cristina Correia Leandro Pereira, USP
Maria Filomena Pinto da Costa Coelho, UnB
Mário Jorge da Motta Bastos, UFF
Rafael Pinheiro de Araújo, PPGHC-UFRJ
Regina Maria da Cunha Bustamante, PPGHC-LHIA-UFRJ
Vanderlei Vazelesk Ribeiro, UNIRIO
Valdei Lopes de Araújo, UFOP

CONTATO PRINCIPAL
Marcelo Pereira Lima (UFBA)
Paulo Debom (UCL)
Priscila Henriques Lima (UERJ)
Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires (UCL)
E-mail: seer.veredasdahistoria@gmail.com

CAPA
Capa elaborada por Marcelo Pereira Lima (UFBA) a partir da fotografia feita por Van Loon, Alexander. *This cave in Cumae is thought to have been the seat of the Cumaean Sibyl*, 14 October 2013.

CONTATO PARA SUPORTE TÉCNICO
Marcelo Pereira Lima, UFBA
E-mail: inperpetuum@uol.com.br

SUMÁRIO

EDITORIAL

3 MARCELO PEREIRA LIMA (UFBA)

APRESENTAÇÃO DO DOSSIÊ

4 **ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL: CRENÇAS, O SOBRENATURAL E A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO**
THIAGO DE ALMEIDA LOURENÇO CARDOSO PIRES (UCL)

6 **A CONSTRUÇÃO VISUAL DO INVISÍVEL: REPRESENTAÇÕES IMAGÉTICAS DAS ERÍNIAS NA ATENAS CLÁSSICA (V-IV A.E.C)**
GABRIELLE FABRÍCIO E SILVA (UFF)

32 **O ANTIHEROISMO DE JASÃO, MASCULINIDADE E ARETÉ EM APOLÔNIO DE RHODES (III A.E.C.)**
THIAGO DE ALMEIDA LOURENÇO CARDOSO PIRES (UCL)
ANA BIATRIZ DOS SANTOS FILGUEIRAS (UCL)

60 **BOSQUES SUBTERRÂNEOS: REPRESENTAÇÃO DE PLANTAS EM PINTURAS PARIETAIS FUNERÁRIAS ETRUSCAS**
NINNA KORITZKY FALCONIERE LOPES (UFF)

89 **A PROIBIÇÃO DA TATUAGEM NO ANTIGO ISRAEL**
JUVAN VIEIRA DA SILVA (UNJ)

112 **REFLEXÕES SOBRE A NATIVIDADE: DEBATES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE OS RELATOS DO NASCIMNTO DE JESUS NOS EVANGELHOS CANÔNICOS**
LUIZ SALGADO NETO (UFRJ)

144 **RELIGIOSIDADE AFRICANA E ARTE DE CURA NA BAHIA OITOCENTISTA: UM ESTUDO ACERCA DOS ASPECTOS SOCIAIS E HISTÓRICOS**
OSNAR DA COSTA (UFSM)

166 **A INQUISIÇÃO MEDIEVAL: UMA DISPUTA ENTRE CÁTAROS E CATÓLICOS À LUZ DAS BULAS *AD ABOLENDAM* E *VERGENTIS IN SENIUM***
PAULO DEBOM (UCL)
VICTOR MANOEL ALVES ROCHA (COC/FIOCRUZ)

208 **REPRESENTAÇÕES DO DIVINO: UMA ANÁLISE DO MURAL "A CRIAÇÃO DO MUNDO" DE EMERIC MARCIER**
ILTON JOSÉ DE CERQUEIRA FILHO (UFF)

229 **ARTE E ANTIGUIDADE NA COLEÇÃO EGÍPCIA DE EVA KLABIN: REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS COLECIONISTAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS**
MARIANA PINHEIRO DA COSTA CHAVES (UFF)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 3, Dez, 2024, ISSN 1982-4238

EDITORIAL

MARCELO PEREIRA LIMA
Universidade Federal da Bahia

A nova edição da Revista Veredas da História, intitulada *Entre o visível e o invisível: crenças, o sobrenatural e a construção do Sagrado*, foi organizada pelo professor doutor Thiago de Almeida Lourenço Cardoso Pires (UCL). Além da apresentação feita por ele, esse número reúne (9) nove artigos relacionados às temáticas do dossiê com abordagens diferentes entre si. A edição reúne textos de membros da Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), da Universidade Federal Fluminense (UFF), da Universidade Nove de Julho, da Universidade Celso Lisboa (UCL) e da Casa de Oswaldo Cruz (COC/FIOCRUZ).

Esperamos que a pluralidade de perspectivas temáticas, teóricas e metodológicas seja de grande valia para os(as) interessados(as) nas investigações historiográficas. Desejamos ótima leitura!

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 4-5, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ENTRE O VISÍVEL E O INVISÍVEL: CRENÇAS, O SOBRENATURAL E A CONSTRUÇÃO DO SAGRADO

THIAGO DE ALMEIDA LOURENÇO CARDOSO PIRES
Centro Universitário Celso Lisboa

Enéias, um nobre guerreiro troiano, perdido no mar Mediterrâneo, finalmente chega à Itália. No entanto, sua viagem teve um alto custo: seu pai Anquises falece antes de ver a glória de seu filho alcançada. Como bom filho, Enéias realiza os ritos fúnebres.

> Aqui, segundo o ritual, [Enéias] faz uma libação a Baco com vinho puro / Derrama por terra duas taças de vinho, duas de leite fresco, / duas de sangue das vítimas. Lança flores vermelhas e assim fala: / "Salve, santo pai, salve novamente cinzas em vão recolhidas, / alma e sombra paterna. (...)" / Acabara de falar, quando uma serpente enorme, coleante, / fez sair das profundezas do santuário (...) / Tendo envolvido placidamente o túmulo, (...) / provou as oferendas de comida, / e de novo baixou ao interior do túmulo, inofensiva, / deixando os altares em que se alimentara. (Virgílio. Eneida, 2011, Verg. *Aen*. 7.601-610).

Esse pequeno trecho da Eneida de Virgílio constrói de maneira sútil a interação entre o visível material e o invisível sobrenatural. A súbita aparição da serpente estabelece um elo entre a materialidade do sacrifício e a irrupção do elemento sobrenatural, transmitindo a mensagem aos humanos que os ritos haviam sido completados de maneira satisfatória e que os divinos manes estavam satisfeitos. O poeta dramatiza o processo pelo qual o sagrado se constrói e reconhece o êxito, por meio da

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 4-5, dez., 2024, ISSN 1982-4238

interação simbólica entre a oferenda material e a manifestação física, dos rituais tradicionais que seus antepassados estabeleceram.

As palavras "sacro" e "sagrado" derivam do latim: *sacrum* (Ando, 2008. p. 80) e eram utilizadas majoritariamente para designar objetos ou lugares consagrados ou "de posse" de um deus. Gregos, romanos, fenícios, ameríndios, europeus e diversos povos criaram e confeccionaram ao longo dos séculos narrativas míticas e cosmovisões que estabeleciam como ocorria a presença dos deuses no mundo, como agiam espíritos malignos e benignos, como curar enfermidades, o que iria acontecer no pós vida e como tornar visível aos olhos humanos aquilo que estava oculto no sobrenatural.

O intento dessa edição da Veredas da História é justamente apresentar trabalhos que realizam reflexões sobre interações simbólicas, artísticas e mundanas entre o humano e o divino, explorando como diferentes sociedades, em distintos contextos históricos, construíram mecanismos, rituais e narrativas para interagir com aquilo que percebiam como sagrado. Ao reunir pesquisas que transitam entre épocas variadas, ambicionamos estimular o estudo e a reflexão de como os humanos lidam com sentimentos e fenômenos que não conseguem compreender de todo. Assim, a leitura dos textos aqui apresentados busca estimular ao leitor a perceber que o sagrado não se reduz a uma essência abstrata, mas é continuamente produzido, negociado e atualizado no entrelaçamento entre crença, prática e experiência sensível.

Referências Bibliográficas

ANDO, Clifford. **The matter of the gods: religion and the Roman Empire**. Univ of California Press, 2008. p. 80

VIRGÍLIO. **Eneida**. Trad. Luis Cerqueira. Cristina Guerreiro, Ana Alves, Lisboa, Bertrand, 2011.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

A Construção Visual do Invisível: Representações Imagéticas das Erínias na Atenas Clássica (V-IV a.E.C)

The Visual Construction of the Invisible: Imagetic Representations of the Erinyes in Classical Athens (5th-4th centuries B.C.E)

Gabrielle Fabrício e Silva[1]
Universidade Federal Fluminense

Resumo: Por meio de documentações textuais produzidas pelos helenos durante o Período Arcaico, é possível observar a importância de divindades associadas à vingança: as Erínias. Nascidas do ardil tramado por Gaia contra Cronos, essas deidades passaram a simbolizar a vingança familiar e a justiça ancestral para os gregos, especialmente no que se refere à incidência ou à iminência de retaliação materna. Neste artigo, aspiro identificar os

Abstract: Through textual documentation produced by the Hellenes during the Archaic Period, it is possible to observe the importance of deities associated with revenge: the Erinyes. Born out of Gaia's plot against Kronos, these deities came to symbolize family vengeance and ancestral justice for the Greeks, especially with regard to the incidence or imminence of maternal retaliation. In this article, I aim to identify the procedures used by

[1] Mestranda em História Social pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense (PPGH/UFF) com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e vinculada ao Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade (NEREIDA/UFF). E-mail: gabriellefabricio@id.uff.br. ORCID: https://orcid.org/0009-0004-9480-4444.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

procedimentos empregados por Ésquilo e por ceramistas do Período Clássico (V-IV A.E.C) para personificar a temida vingança maternal, analisando os artifícios utilizados para representar criaturas horríficas sem um rosto anteriormente definido, evocando um profundo temor em relação à represália.

Aeschylus and ceramists of the Classical Period (V-IV B.C.E.) to personify the dreaded maternal vengeance, analyzing the artifices used to represent horrific creatures without a previously defined face, evoking a deep fear of reprisal.

Palavras Chaves: Erínias; justiça; Atenas Clássica

Keywords: Erinyes; justice; Classical Athens

Ser alvo de perseguição e juramento de vingança por parte de uma deidade era motivo de grande temor social, algo destacado em diversos registros textuais e imagéticos produzidos pelos gregos. Desde a poesia do Período Arcaico (VIII-VII A.E.C), encontramos numerosas referências a castigos divinos; no entanto, uma em especial chama a atenção: as Erínias. A partir das descrições iniciais de Homero e Hesíodo, é possível analisar como a possibilidade da ocorrência de um tormento causado por essas divindades aterrorizava famílias e como sua relevância prolongou-se por gerações, sendo destaque no Período Clássico (V-IV A.E.C), onde essas se consolidaram nos palcos para debates sociais. Ao serem amplamente registradas pelos helenos em diferentes documentos, compreender a forma que as representações das Erínias foram moldadas e a maneira com que elas foram construídas dentro do imaginário social até o século IV A.E.C. evidencia uma intrigante dinâmica de *gênero* na Atenas Clássica.

As Erínias e a *Oresteia* de Ésquilo

As Erínias eram deusas da vingança, reconhecidas pela retribuição a crimes, principalmente os de sangue, assim como punição àqueles que atentassem contra a ordem natural da vida, tanto no sentido físico quanto moral. Originárias da germinação

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

da Terra (Gaia) através das gotas de sangue do falo dilacerado de Urano, as divindades são reconhecidas como anteriores à geração olimpiana, agindo de acordo com suas próprias leis e justiça, sem reconhecer a soberania de Zeus e da nova geração do Olimpo (Hesíodo, v. 183-185). Sua cólera irreversível poderia ocorrer em diferentes contextos, como represália paterna e materna, falsos juramentos, proteção aos mais velhos e aos vulneráveis, reprimindo aqueles cuja atitude viola os direitos de terceiros para vantagem pessoal, em especial o matricídio e o parricídio. Contudo, seu tormento mais popular era voltado para a vingança dos pais sobre seus filhos.

As divindades aparecem como figuras de vingança e justiça divina em diversas passagens das epopeias homéricas. Na *Ilíada*, as deidades aparecem ao longo do discurso de Fênix, no Canto IX, representando uma represália paterna (v. 454) e outra materna (v. 571). Ademais, no Canto XIX, é possível recorrer à duas falas de Agamêmnon: em primeira instância, direcionada ao exército aqueu (v. 87), onde afirma não ser culpado pelas mortes que acometeram o exército grego, mas atribui tal responsabilidade a Zeus, as Moiras e as Erínias, deuses cujo destino e justiça divina são irreversíveis. Por fim, em um segundo momento, durante o sacrifício de um javali para Zeus, o rei de Micenas proclama em sua reza que não mente, pois juramentos falsos são vingados pelas Erínias (v. 259-260). Ademais, na *Odisseia*, é possível ver novas faces das Erínias: no Canto XV (v. 234), as deidades são responsáveis por causar loucura em Melampo, enquanto este encontrava-se preso em Fílaco. Já no Canto XVII (v. 475), quando Odisseu retorna ao seu palácio transmutado pedinte e discursa após ser agredido por Antínoo, o rei de Ítaca afirma que os deuses, assim como as Erínias vingadoras, assistem aqueles que são mendigos e estão em vulnerabilidade.

Dentre todas as narrativas que mencionam as deidades, a que mais se destaca está atrelada a um movimento transgressor entre pais e filhos — considerando a narrativa mítica de vingança entre Cronos e Urano. Na Teogonia de Hesíodo, cujo objetivo principal é narrar a origem dos deuses helênicos, o poeta descreve o estratagema de vingança que origina às Erínias (v. 183-185). Outrossim, o relato de Agamêmnon aOdisseu sobre seu

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

assassinato, no Canto XI da *Odisseia*, é um dos momentos mais emblemáticos do poema. A narrativa de uma morte orquestrada pela esposa serviu como elemento central para outras histórias envolvendo os Átridas, como o mito de Orestes e Clitemnestra, servindo posteriormente de inspiração para a *Oresteia*, composta por Ésquilo em 458 a.E.C.

Sendo a única trilogia trágica grega cuja permanência estendeu-se para os dias atuais, a *Oresteia* é formada pelas peças *Agamêmnon, Coéforas e Eumênides*. Na obra, Ésquilo desenvolve a dualidade entre o antigo e o novo no contexto da *pólis* ateniense, explorando o embate entre os valores antigos e as transformações na cidade, abordando o conflito geracional político-cultural e articulando as mudanças de pensamento político em Atenas durante o século V A.E.C. Com esse intento, recorrendo à tradição e às noções míticas dos heróis, pois o público das apresentações trágicas possuía um conhecimento prévio da narrativa, o poeta utiliza Orestes e o matricídio cometido contra Clitemnestra como item central na articulação do elemento trágico. Após o assassinato do rei de Micenas por Clitemnestra, Orestes reage com o matricídio (Ésquilo, Coéforas, v. 930), desencadeando uma série de eventos que culminam em seu julgamento e na tentativa das instituições políades de interromper o ciclo de perseguição que o atormentava. Cumpre recordar que nos momentos que antecedem o crime, Clitemnestra invoca as Erínias e alerta ao filho sobre o perigo da represália das "cadelas furiosas" encolerizadas. (v. 924). Depois do ocorrido, Orestes é atormentado por essas divindades, descritas como "de túnicas escuras, enlaçadas de inúmeras serpentes" (v. 1049).

Através da *Oresteia*, o público, já familiarizado com a história de Agamêmnon, Clitemnestra, Egisto e Orestes por meio das epopeias, foi exposto a uma nova perspectiva. Segundo Jacqueline de Romilly, embora os assassinatos ocorridos no *oîkos* não fossem exposto para o público, o confronto entre mãe e filho era exibido diretamente no palco, assim como o delírio de Cassandra e a aterrorizante perseguição das Erínias — plenas de vida que ecoavam com sons assustadores enquanto seguiam os passos do culpado (Romilly, 2008, p. 23-24). Além disso, Ésquilo é reconhecido como o responsável por representá-las pela

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

primeira vez nos palcos, assim como atribuí-las às serpentes nos cabelos, causando terror no público (Pausânias, 1.28.6).

O escritor, dessa forma, através de sua tragédia transformava essas divindades, até então amorfas, em uma presença viva e assustadora, provocando tensões e reflexões nos espectadores durante as jornadas Dionisíacas. Pierre Vidal-Naquet entende a tragédia como uma forma de arte e fenômeno social intimamente vinculados ao seu tempo. Em *O Sujeito Trágico: Historicidade e Transistoricidade* (2014), o classicista discorre sobre a tragédia como produto do social e da arte ligado ao seu contexto de criação. Para o historiador francês, tendo em vista que a tragédia projeta em cena uma ficção de acontecimentos dolorosos e aterradores produzindo efeitos, como se fossem reais, toda a sociedade grega e seus tragediógrafos implicam tensões e conflitos, promovendo uma interrogação de alcance geral sobre a condição humana, seus limites e finitudes. Nesse sentido, no desenvolvimento do discurso político-democrático, envolvendo as relações de poder e os fundamentos da justiça na *pólis* ateniense, onde as tensões entre o antigo e o novo são explicitadas, a representação estética das Erínias foi um componente chave no ambiente trágico criado por Ésquilo e motivo de debates na *pólis*.

Gênero como abordagem teórica

Os avanços do movimento feminista durante meados do século XX foram responsáveis por significativas mudanças no campo das Ciências Sociais. Embora o termo "gênero" já marcasse presença nos dicionários, sua utilização como conceito referente à organização social derivada da relação entre os sexos feminino e masculino foi propagada pelas feministas norte-americanas nos anos 1960. O objetivo principal das ativistas era rejeitar a utilização de termos carregados por um profundo determinismo biológico, como "sexo" e "diferença sexual", para indicar distinções entre o sexo feminino e masculino que fossem de caráter social. Contudo, as limitações acerca dos estudos de gênero no mundo acadêmico chamaram a atenção de Joan Scott, tornando-se alvo de indagações em *Gender: a useful category of historical analysis* (1986). No artigo, a historiadora questiona os

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

estudos produzidos na corrente da "História das Mulheres" que se centravam em descrições da figura feminina de modo isolado, mas não relacional, entre os sexos na sociedade, criticando a tentativa dos historiadores em teorizar o conceito em suas análises históricas, tornando-o generalista, simplório e redutor.

Dessa maneira, Joan Scott propõe uma nova abordagem para o conceito de "gênero", de modo a torná-lo uma "categoria útil" para a análise histórica. Segundo Louise Bruit Zaidman e Pauline Schmitt Pantel (*apud* Silva, 2016, p. 63), a definição da historiadora "enfatizava o 'gênero' como 'modo primeiro de significar as relações de poder' e afirmava o caráter operatório deste conceito dentro do conjunto do campo das ciências humanas". Distanciando-se de uma historiografia que separava as relações entre os sexos na sociedade, Scott compreende a importância de analisar o relacionamento entre os grupos de gênero em sua totalidade no passado histórico, buscando compreender como as diferentes sociedades e as construções de gênero funcionavam para a manutenção da ordem social. Embora o uso do termo gênero já precedesse sua obra, a proposta de Scott se tornou uma referência fundamental nas Ciências Sociais ao ampliar seu alcance analítico nas pesquisas sobre as experiências de mulheres e homens em sociedade.

Para além da abordagem definida por Scott, no campo helenístico, um dos referenciais mais importantes é o da francesa Violaine Sebillotte Cuchet. A historiadora parte da noção de *regimes de gênero* para analisar sociedades do Antigo Mediterrâneo e seus díspares discursos, principalmente os helenos. Para a helenista, é necessário compreender que a diferença entre os sexos nem sempre é utilizada como estrutura organizadora social, pois "cada espaço discursivo, com as práticas que lhe são próprias, pode produzir um tipo de representação particular, uma lógica de gênero particular" (Sebillotte Cuchet *apud* Silva, ibidem, p. 68). Os *regimes de gênero*, definidos por Sebillotte Cuchet, consistem em um dos diversos parâmetros de diferenciação social, variando conforme o contexto sociodiscursivo e sua importância para cada sociedade. Em outras palavras, para a historiadora os estudos de gênero deveriam, portanto, buscar compreender a diferença entre os sexos nas sociedades, isto é, em que contextos, momentos e

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

de que forma essa diferença se torna relevante. No entanto, no que tange às divindades, as liberdades femininas são muito maiores e mais amplas, especialmente as Erínias, que agem contra todos os regimes impostos ao gênero feminino. Como analisado por Claude Mossé (1983) e Elizabeth Michin (2007), mesmo que houvesse restrição das atividades femininas na *pólis*, as deidades não obedecem aos regimes de gênero.

Ainda que vinculada a uma tradição de "História das Mulheres" – cujo debate com os estudos de gênero ainda permanece tênue e povoado de controvérsias – Sarah Pomeroy apresenta um trabalho que assume a importância de reconhecer a ação não apenas das mulheres aristocráticas, mas também das mais empobrecidas e das formas de sociabilidade que se constroem a partir dessa importante variável. Em *Goddesses, Whores, Wives, and Slaves: Women in Classical Antiquity* (1975), mesmo que atente para as deusas, a preocupação de Pomeroy em muito se relaciona com as vidas pública e privada das mulheres na Grécia e em Roma. No mesmo ano, Claude Mossé, no livro em *La mujer en la Grécia Clásica* (1975), também considera a diversidade das representações femininas a que temos acesso pela documentação textual. No entanto, em ambos os casos, há uma escassa discussão sobre a forma com que os grupos se relacionavam entre si.

Os trabalhos de Pomeroy e Mossé obtêm dimensão indiscutível para o desenvolvimento dos Estudos Clássicos. Todavia, muitos autores e autoras persistiram focalizando seus estudos em personagens femininas mais destacadas e essa tendência é resultado, em parte, da sub-representação de mulheres distantes dos círculos aristocráticos em diversos documentos, como Sue Blundell destaca em seu importante capítulo no *Women in Ancient Greece* (1995). Das muitas temáticas possíveis, como rituais e práticas sociais de mulheres, a questão do corpo, as representações imagéticas e mesmo a associação entre as mulheres e a morte, há uma escassez relativa de estudos sobre espaços da construção do feminino para além

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

da visão idealizada do modelo paradigmático de esposa, as chamadas *mélissai*.[2]

De fato, se as análises de gênero implicam, por definição, considerar as relações entre o masculino e feminino, é necessário admitir que várias dimensões do mesmo gênero coexistem e concorrem para a definição das identidades e para o estabelecimento de jogos de poder. Foi precisamente nesse sentido que, em seu estudo sobre a Atenas do Período Clássico (séc. V ao IV A.E.C.), Kate Gilhuly (2008, p. 11-19) observou que a negociação entre a imagem da prostituta e da agente ritual cria uma espécie de possibilidade de fuga para a esposa: um lugar entre a satisfação pessoal imediata oferecida pela primeira e as negociações cósmicas de longo termo desempenhadas através do ritual. Em outras palavras, a autora entende que em cada contexto somos convidados a interpretar como um grupo se relaciona com os demais. A atuação feminina deve ser entendida a partir de um esquema semântico em que a significação de uma ação depende do seu lugar em relação a todas as outras maneiras de agir naquele contexto. Assim,

> (...) a matriz feminina – que configura a relação entre prostituta, esposa, sacerdotisas e outras agentes rituais - foi um importante princípio organizador que os atenienses do período clássico utilizaram para pensar e falar a respeito de si mesmos; foi parte importante do imaginário social ateniense. (Gilhuly, 2009, p. 2)

Percebe-se que a maneira como os gregos conceberam figuras femininas como as Erínias revela uma relação de tensão e reconhecimento diante da força simbólica atribuída às mulheres. Consideramos que o mesmo princípio pode ser associado às

[2] De acordo com Lessa (2010, p. 15), as *mélissai* (mulheres-abelhas) eram representadas a partir da valorização de algumas virtudes convencionalmente associadas às mulheres, dentre as quais é possível considerar "o exercício das atividades domésticas, a submissão ao homem, a abstinência aos prazeres do corpo considerados como masculinos, o silêncio, a fragilidade e a debilidade, a reprodução de filhos legítimos – preferencialmente do sexo masculino -, a vida sedentária e reclusa no interior do oîkos (grupo doméstico); e a sua exclusão da vida social, pública e econômica" (Lessa, 2010).

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

potências divinas ctônicas que expressam aspectos de força, perigo e autoridade feminina. A imagem construída das Erínias representa uma forma de temor relacionada à mulher, e, por isso, ao papel tradicionalmente atribuído pelo pensamento masculino às chamadas 'esposas legítimas'. Esse aspecto, contudo, não se confunde com as *mélissai*, não apenas porque a maternidade não era interditada às mulheres menos abastadas, mas também porque a documentação demonstra que as Erínias não eram invocadas apenas por mulheres de algum grupo ou classe social. De acordo com Eva Keuls em *The Reign of the Phallus* (1985, p.3), essa síndrome entre os homens atenienses partia de um medo generalizado de que, se os princípios da falocracia fossem enfraquecidos, ou seja, se alguma concessão fosse feita às mulheres socialmente, estas poderiam levantar-se contra eles e, em certo sentido, destruí-los. Desse modo, em nossa concepção, a existência das Erínias é uma das várias manifestações religiosas que sinalizam esse tipo de temor associado às mulheres pelo pensamento masculino e que referenda a dimensão de ameaça permanentemente, incluindo as esposas dos cidadãos em Atenas.

Para compreender a importância da esposa para a comunidade cívica, é necessário analisar o sistema helênico de reprodução legítima, em especial o dispositivo matrimonial ateniense. Em uma das primeiras obras a introduzir o debate de gênero nos estudos sobre o Mundo Antigo, a *História das Mulheres no Ocidente - Vol. 1: A Antiguidade* (1990) apresenta uma análise da Claudine Leduc a respeito do princípio organizador de reprodução legítima para o *oîkos* e para as *póleis* gregas – a noiva como dádiva graciosa[3]. Sua frase tem boas ideias, mas pode ser revisada para melhorar a clareza, eliminar repetições e corrigir alguns aspectos gramaticais e de pontuação. Em *Como dá-la em casamento?*, a historiadora dedica parte de sua análise à Atenas do século IV a.E.C., sistematizando que, para que os filhos fossem considerados legítimos e pudessem herdar os bens paternos, era necessário que as filhas fossem dadas em

[3] Segundo a historiadora (p. 277), remontando ao mito de Pandora e Prometeu, no dispositivo matrimonial helênico a noiva é uma dádiva graciosa, aquela que chega com *poludoros*, ou seja, porta dádivas graciosas para a casa do seu esposo (Leduc, 1990).

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

casamento pelo pai, acompanhadas de um dote adequado. Cabia a ele entregar a filha e parte de seu capital ao noivo, que os recebia com satisfação. O contrato de casamento evidencia a distinção entre mulheres cuja família pertence à comunidade cívica, sendo sua regulamentação base para a procriação cidadã da cidade, assim como para transmissão de bens (ibidem, p. 321-324).

Na vida conjugal da *gyné,* para a sociedade masculinizada da Atenas Clássica, suas principais atribuições centravam-se na gestão do *oîkos*, na administração doméstica e na reprodução de filhos legítimos, principalmente do sexo masculino. Dessa maneira, ocorria uma preocupação políade em construir representações a respeito da vida privada e da figura materna que reproduzissem seu discurso ideológico como forma de comunicar e reforçar à população, principalmente, às mulheres, o ideal social-cultural tido como adequado para a cidade. Contudo, para Fábio Lessa (2010, p. 75-105), existe um distanciamento entre a afirmação de uma ideologia e sua prática social. Nesse sentido, a insistência dos discursos produzidos pelos autores antigos sobre a periculosidade das Erínias reforça o sistema ideológico ateniense acerca da importância da esposa-abelha e da figura materna, evidenciando sua potencialidade de destruição, seja do *oîkos* ou, na Atenas democrática, da *pólis*.

Tendo em vista que a continuidade da *pólis* dependia diretamente do ciclo de vida feminino, mesmo que fosse um perigo que as mulheres corriam para que a comunidade pudesse viver, Nancy Demand apresenta um dos livros mais importantes no que se refere à saúde feminina na Antiguidade grega. Em *Birth, Death and Motherhood in Classical Greece* (1994), a helenista apresenta duras evidências a respeito do papel atribuído às mães na Grécia Antiga. A partir das vicissitudes que as mulheres enfrentavam durante a gravidez, no parto e na criação de seus filhos, Demand chama a atenção para a necessidade dos historiadores analisarem a maternidade e a forma com que os gregos compreendiam e gerenciavam o parto para haja um maior entendimento dos aspectos fundamentais e dos valores socioculturais.

A articulação entre o pensamento mítico-religioso, a maternidade e a morte no imaginário grego nos possibilita investigar um meio transgressor e de poder atribuído às mães. Tal

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

construção do discurso vingativo atribuído às mulheres e o estabelecimento de uma divindade cuja função principal é atormentar aqueles cuja mãe pretende punir, segundo Edith Hall (2018, p. 34), "garantiram que seria impossível deslocar o nosso pensamento sobre a vingança das nossas construções culturais negativas da psique feminina". Dessa forma, o discurso ideológico produzido e propagado na Atenas Clássica sobre as Erínias indica, para além da importância da mãe para a sociedade, os perigos da potencialidade materna como agente político. Outrossim, a metamorfização das Erínias para Eumênides evidencia não apenas como o medo que as mães inspiravam socialmente precisava, para os homens cidadãos, ser modificado, mas também como essas divindades representavam a mulher incontida, cuja fúria não tinha limites para suas vítimas, se tornando um perigo para a democracia e para o corpo dos cidadãos atenienses.

Segundo Sheila Murnaghan (1992, p. 243), a razão para a formulação dessas representações deriva pois, "em uma tradição cultural moldada e dominada pela perspectiva do homem (...) é como se a mulher, por ter oferecido o nascimento aos homens, fosse também responsável por suas mortes". Para os gregos, havia a percepção de que a capacidade feminina de gerar vida implicava uma relação simbólica ou ascendência em relação à morte. Esse imaginário propagou-se anteriormente ao Período Clássico pois, além de aparecer nas obras de Homero e Hesíodo, também é notório nos Hinos Homéricos II e XXX, dedicados a Deméter e Gaia, evidenciando a importância do feminino e da maternidade para a sociedade helênica, assim como a forma que eles consideravam as mulheres responsáveis pela continuidade da comunidade[4]. Apreende-se, portanto, que a forma com que os

[4] Podemos encontrar nos Hinos Homéricos indícios do imaginário grego a respeito da relação entre morte e maternidade. No Hino Homérico XXX (v. 6-7), o *aedo* canta como a *Gaia*, mãe universal, tem o "[...] o poder de dar ou tolher a vida aos mortais de breve existência[...]". Já durante o Hino Homérico II, nota-se que a cólera de Deméter, derivada do rapto de sua filha Coré por Hades, ocasionam períodos inférteis para os gregos, prejudicando sua agricultura, e, consequentemente, sobrevivência e existência: "Ó Hades da coma escura, senhor dos deperecidos,/Zeus Pai mandou-me levar Perséfone augusta, pronto,/Do Erebo de volta aos deuses, a fim de que a mãe, ao vê-

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

gregos se perceberam dependentes das mulheres produziu uma série de discursos, literários e imagéticos, que acabaram por consolidar a ideia de que a gestão da vida era tributária dos desejos femininos.

As Erínias são deidades femininas representadas de modo que poderiam falar em público, intervir no culto másculo, ir ao tribunal do Areópago, rosnar e ferir suas vítimas. Em resumo, aquilo que a mulher não poderia realizar na sociedade ateniense, as divindades poderiam. A extrapolação do agenciamento de gênero manifestado pelas Erínias representa o feminino sem contenção, como uma entidade que tudo pode e, principalmente, ligadas à justiça. Desse modo, buscamos compreender a construção das representações relativas às Erínias em Atenas. Para isso, analisaremos através das imagens como, durante o Período Clássico, essas divindades saneadoras foram associadas ao feminino, assim como as mesmas representam a extrapolação do discurso de agenciamento de gênero na *pólis* ateniense — sendo um perigo para a democracia e para o corpo dos cidadãos.

As representações imagéticas das Erínias na Atenas Clássica

As peças de Ésquilo foram escolhidas como objeto de análise considerando a importância da apresentação da *Oresteia* para os helenos, especialmente porque a maioria das cerâmicas do Período Clássico, que retratam as Erínias, se referem ao episódio da perseguição de Orestes, que ocorre nas *Eumênides*. No dossiê da revista *Métis* (2006) dedicado às Erínias, Françoise Frontisi Ducroux (2006) disserta como autor buscou descrevê-las utilizando elementos já presentes no imaginário dos espectadores. Para isso, o tragediógrafo recorreu a uma série de aproximações amedrontadoras, como a evocação de imagens relacionadas às Górgonas e às Harpias, bem como apresentar elementos como serpentes, cadelas, além do sangue escorrendo de seus corpos e

---

la/Com os próprios olhos, a ira e o rancor terrível/Contra os divinos cesse - que é seu intento sinistro/A débil raça extinguir dos homens, do chão nascidos,/Prendendo ao solo a semente; assim dará fim às honras/ Do culto dos imortais. [...] (v. 347-354) (**Hinos Homéricos I e do VI ao XXXIII**, 2010; **Hino Homérico II: A Deméter**, 2009).

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

olhos. Com essas estratégias de aproximação, as associações imagéticas criavam no público uma percepção clara do caráter monstruoso que definia essas entidades. Conforme a análise de Jean-Louis Labarrière (2006), a sensação de medo crescia gradualmente entre as peças, onde o horror culminava na caracterização das divindades em *Eumênides*, cuja aparência se diferenciava de qualquer criatura familiar. No entanto, de acordo com François Lissarrague (2006), embora a figura teatral dessas divindades tenha sido criada por Ésquilo, a construção de sua imagética foi uma tarefa complexa e os ceramistas trataram de forma particular sua construção visual entre V-IV A.E.C, dando assim visibilidade ao invisível. Em outras palavras, após a apresentação da *Oresteia* em 458 A.E.C, "verifica-se que, tal como Ésquilo teve de encontrar uma linguagem e procedimentos cênicos para mostrar as Erínias, também os pintores tiveram de inventar procedimentos composicionais para mostrar o que não podemos ver" (Labarrière, 2006).

Utilizando o método semiótico de análise para as cerâmicas gregas desenvolvido por Claude Bérard, a definição dos signos por parte dos artesãos era extremamente importante pois, estes possuíam um repertório de signos socialmente partilhados, relativamente estáveis e constantes, imprescindíveis para que a audiência fosse capaz de reconhecer e interpretar as narrativas imagéticas representadas (Bérard, 1983, p. 15). Ou seja, os artesãos produziam representações a partir de um imaginário compartilhado, onde o manipulador do objeto conseguia associar o conteúdo narrativo construído na cerâmica e compreender a mensagem proposta nela. Desse modo, as representações discutidas neste artigo serão analisadas com base na metodologia das *unidades formais mínimas*.

A construção das representações dessas divindades passou por um processo coletivo entre os ceramistas, algo perceptível nas múltiplas produções visuais legadas até nós. A instabilidade iconográfica evidencia o fato de que as imagens não são concebidas de forma imediata, principalmente quando envolvem divindades cujo poder e presença são notáveis. Subsequentemente, conforme as cerâmicas encontradas produzidas sobre as Erínias durante o Período Clássico ateniense, as *unidades formais mínimas* analisadas a respeito das Erínias

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

surgem com características próprias de deusas ctônicas, como as asas, serpentes e tochas, além de aparecerem com os pés descalços, utilizando *chiton* ou *chitoniskos* (*chiton* curto) adornados e cabelos presos. Porém, o principal signo das Erínias são as serpentes, sejam elas envolta de seus braços ou cabelos[5]. Enquanto a iconografia das Erínias se desenvolvia ao longo do século V A.E.C, deuses como Apolo, Ártemis e Atena já apresentavam um repertório de signos estabelecidos durante o Período Clássico, sendo identificados por meio de suas narrativas mitológicas.

Entre as representações iconográficas das Erínias produzidas por ceramistas domiciliados na região da Ática, destaca-se, sobretudo, a temática da perseguição a Orestes, enquanto a representação isolada das divindades foi identificada apenas uma vez. Assim, para o presente artigo, faremos a apreciação de três vasos cerâmicos em que as Erínias são caracterizadas como deidades femininas terríficas que perseguem com o objetivo de enlouquecer suas vítimas.

Até a presente data, o vaso cerâmico mais antigo (Figura 1) com a representação de uma Erínia data entre 475-425 A.E.C (*Beazley*) e 460-450 A.E.C (*LIMC*). Esse *lécito* de figuras vermelhas com sub-técnica de fundo branco é a única cerâmica do nosso *corpus* imagético que, além de contar com a representação única de uma Erínia, adquire função em contexto fúnebre[6]. Em sua composição, nota-se a presença de uma figura feminina alada, de cabelos compridos e presos, descalça e utilizando um *chiton* enquanto se locomove da esquerda para a direita da cena, envolta de serpentes por seus braços e cabeça. Ademais, a falta de elementos como colunas, paredes e portas, como neste caso, indica a ambientação em um local público, acusando uma perseguição fora do ambiente privado. Outrossim, a movimentação da indumentária e posição dos pés da personagem indica a velocidade da divindade, seu olhar de perfil

[5] Posteriormente, para além das cerâmicas, é possível encontrar representações das Erínias em estelas funerárias e identificá-las através das serpentes.

[6] Lécitos de fundo branco produzidos na região da Ática eram utilizados em contexto funerário, no entanto, este vaso foi encontrado na Sicília, na Itália, onde o contexto de uso pode diferir do ateniense.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

aponta uma movimentação e comunicação interna, sendo a ação de perseguição promovida pela deidade — que corre brandindo duas cobras—, na formulação do sintagma mínimo, o elemento central da imagem.

Figura 1 - Lécito ático de figuras vermelhas em fundo branco

Legenda: Lécito ático de figuras vermelhas com sub-técnica de fundo branco, datado de 475-425 A.E.C (Beazley), atribuído ao Pintor Bowdoin. Proveniente da Sicília, Itália, encontra-se atualmente no Antikenmuseum und Sammlung Ludwig, Basileia, Suíça. **Fonte:** *Digital LIMC (2020): Digital LIMC, DaSCH*.

Para além da indumentária, nota-se a presença de um elemento em especial escolhido pelo artesão: as serpentes. Além

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

de estarem associadas ao submundo, essas figuras também assumem a função de escudo e proteção. Para os helenos, os termos "*ophys*" e "*aspis*" são usados para referir-se à "serpente", sendo que esta também é uma palavra no grego que significa escudo. De acordo com François Lissarrague, "o vocabulário grego brinca com o sentido e cria efeitos de surpresa entre palavra e imagem", sendo assim, as serpentes conseguem transitar entre o animal da cura e da purificação, mas também o que envenena, atormenta e agoniza suas vítimas (Lissarrague, 2013, p. 35-36). Adicionalmente, pode-se encontrar uma inscrição posicionada em frente aos animais. Para G. Neumann (*apud* Lissarrague, 2006), as letras acusam a leitura *de estheton*, que significa "devorar", um imperativo que evidencia o caráter agressivo dos animais e da divindade feminina. Outro elemento marcante nesta imagem são as asas: veremos ao longo dessa exposição que, a depender do ceramista, as Erínias podem ser representadas como figuras aladas ou não. Segundo Lissarrague, tal escolha vincula as divindades ao conjunto de deuses cujos poderes vão e vêm do mundo dos deuses ao dos humanos, como Eros, Nike, mas também Hypnos e Thanatos e Hermes. Sendo assim, as asas marcam a capacidade das Erínias de passar de um plano para outro, intervindo ativamente na esfera humana, não apenas como espectadoras ou testemunhas (ibidem).

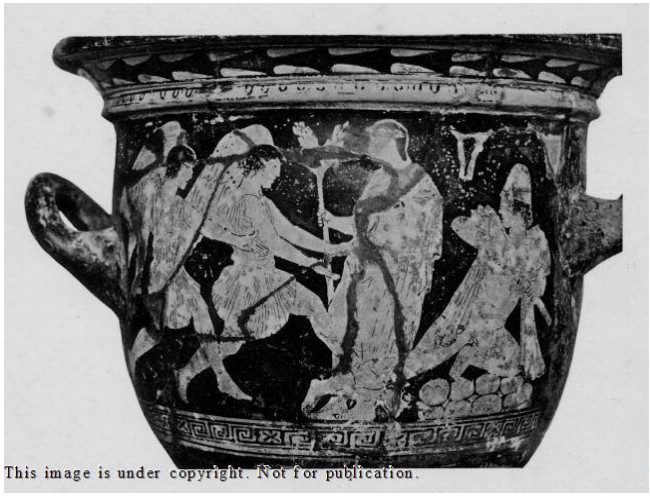
Nos vasos áticos do Período Clássico, a representação das Erínias está majoritariamente associada à ameaça e perseguição de Orestes, sua vítima mais célebre, cujo mito ganhou ampla difusão. Até o presente momento, a partir de 450 A.E.C, as representações em vasos cerâmicos produzidos na região da Ática estão relacionadas a este episódio de perseguição. Diferentemente da representação acima (Figura 1), tendo em vista que os próximos vasos são referentes à perseguição das Erínias, as próximas imagens possuem novos elementos para a composição do sintagma mínimo, além de novos formatos, que impactam diretamente na usabilidade de cada recipiente.

No segundo vaso a ser analisado, a cena presente nesta *cratera* de figuras vermelhas contém uma das primeiras representações a qual temos acesso de duas Erínias em uma imagem. De acordo com o *Beazley Archive*, há reproduções em ambos os lados da cerâmica, no entanto, não temos acesso há

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

imagens ao Lado B. No Lado A (Figura 2), na extremidade esquerda do vaso encontram-se duas Erínias, aladas, descalças e utilizando *chitoniskos*, enquanto correm em direção a Orestes, que se encontra na extremidade direita do vaso. Este, que está sobre um altar de pedras, veste uma *clâmide*, um *pétaso* na cabeça e manipula uma espada. Simultaneamente, o personagem é protegido por Apolo, central na cena, trajando um *himation*, adornado por uma coroa de louros e segurando dois ramos dessa planta, oferecendo proteção contra as Erínias. Também se identifica ao fundo da cerâmica, entre as figuras de Orestes e Apolo, a representação de um *bukranion* (crânio de gado). Este artefato, associado a templos e ornamentos arquitetônicos, sugere uma ligação com práticas de sacrifício animal, possivelmente realizados para purificar Orestes após o matricídio, visando eliminar a mácula resultante do assassinato de Clitemnestra.

Figura 2 - Cratera sino ática de figuras vermelhas



Legenda: Cratera sino ateniense (475-425 A.E.C), atribuída ao Pintor de Hephaistos. Produzida em figuras vermelhas. Proveniente de Leontinoi, Sicília, Itália, integra atualmente o acervo do Museo Archeologico Regionale Paolo Orsi, em Siracusa, Itália. **Fonte:** Beazley Archive.

A última peça desta exposição referente à ameaça de Orestes está presente em uma *pélike* ática de figuras vermelhas, cuja datação varia entre 400-300 A.E.C (Beazley) e 375-350

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

A.E.C (LIMC). No Lado A (Figura 3) observamos Orestes, ao centro, representado com uma tradicional *clâmide*, que não envolve seu corpo completamente, evidenciando sua nudez frontal. Brandindo uma espada com a mão esquerda e buscando refúgio sobre o *omphalos* em Delfos, o mesmo se vê ameaçado por duas Erínias, uma situada à sua esquerda e outra à direita, que consegue tocar na bainha que Orestes manipula com a mão esquerda. Conforme apontado pelo *LIMC*, a identificação do *omphalos* se dá através dos padrões pontilhados presentes na representação visual, bem como pelo *agrenon*, utilizado para cobrir esse elemento. Em contraste com os vasos cerâmicos previamente analisados nas cenas de vingança, nesta representação, as Erínias surgem vestidas com *chiton*, não com *chitoniskos*, e seguram tochas em suas mãos. Já no Lado B (Figura 3.2), estão presentes duas figuras masculinas imberbes, trajando seu *himation*, usando túnicas longas.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

Figura 3 - Peliké ático de figuras vermelhas

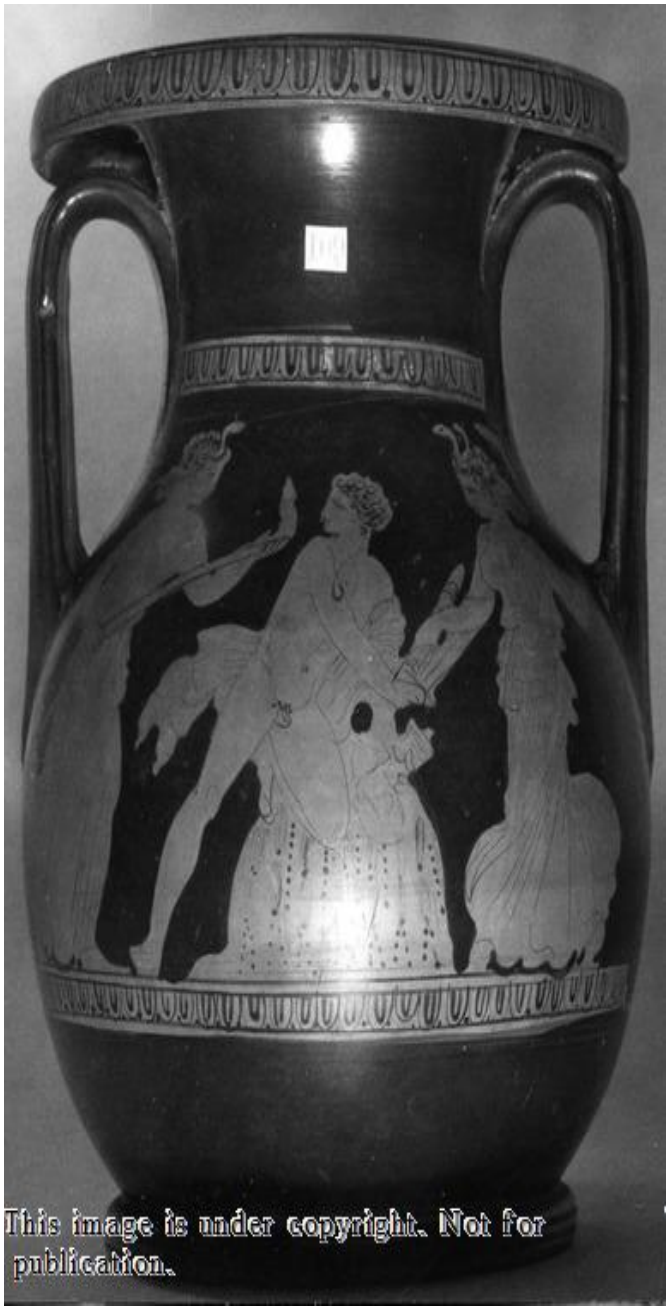


Figura 3.1 - Lado A

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

Figura 3.2 - Lado B

Legenda: Fabricada em Atenas, esta pélike de figuras vermelhas, datada entre 400-300 A.E.C (ou 375-350 A.E.C segundo o LIMC), servia para conservar líquidos, como óleos. Associada ao estilo de Kerch, seu tema retrata uma "ameaça divina". Atualmente, encontra-se no Museo Archeologico Nazionale dell'Umbria, em Perugia, Itália. **Fonte:** Beazley Archive.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

Inseridas em um ambiente sociocultural onde predominava a oralidade e a linguagem visual, as cerâmicas decoradas tornaram-se importantes veículos de influência e disseminação. Embora cada imagem tenha como objetivo se estabelecer como um espaço de memória ao longo tempo, esses objetos estão intrinsecamente vinculados a um contexto histórico específico de sua criação, assim como o imaginário social vigente[7]. Segundo Fábio Lessa e Vanessa Codeço (2011, p. 76), para além dos artesãos, a representação imagética é um dos principais meios de expressão e articulação do pensamento social, constituindo-se como uma linguagem dotada de uma lógica inerente e distinta. Sendo assim, partindo do princípio de que toda imagem veicula uma mensagem para um observador, é crucial reconhecer que ela constitui uma mensagem e, assim, identificar quem era o receptor pretendido no momento de sua produção. Para além da finalidade que orientou sua concepção, a identificação do público-alvo da mensagem visual é necessária para uma melhor compreensão de sua função social, visto que isso é determinante para apreender seu conteúdo (Candido, 2011, p. 93). Portanto, deve-se considerar porque a vingança materna e o horror social provocado por ela são temas amplamente tratados em vasos cerâmicos, principalmente em *crateras*, cuja utilização ocorre em sua maioria em simpósios, ambientes predominantemente masculinos, compostos e habitualmente dominados por homens cidadãos de pleno direito.

Tendo em vista que grande parte das cerâmicas produzidas sobre as Erínias retrata o episódio de perseguição ocorrido nas *Eumênides*, nas quais as representações imagéticas se relacionam de forma específica com a tradição textual por ser uma peça de grande impacto, foi feita uma exposição acerca da submissão das representações religiosas no discurso público ateniense. Na *Oresteia*, as imagens das Erínias, que era diversa na tradição, agindo principalmente sobre a justiça, se concentra na representação particular da vida em família, mas, principalmente, se reduz à vingança de sangue materna e à morte, visto que somente a morte de Orestes seria capaz de apaziguar as

[7] Para Jean-Claude Schmitt, "toda imagem visa tornar-se um lugar de memória, um *monumentum* [...]" (*apud* Lessa; Codeço, 2011, p. 79).

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

divindades. Na dimensão familiar, as Erínias são pacificadas pois, o tribunal, o arranjo políade, é majoritário. Desse modo, as divindades são retiradas do seu papel de promover, ou vingar, a represália de sangue na tentativa de demonstrar que os problemas de natureza familiar podem ser equacionados através de uma intervenção democrática, no Areópago, onde deuses e homens participam juntos, transferindo o poder das furiosas divindades para as mãos dos homens, que lideram as instituições políades atenienses.

Considerações finais

A estrutura social de Atenas no Período Clássico (V-IV A.E.C), marcada por uma clara distinção entre os gêneros masculino e feminino, desempenhou um papel crucial na configuração da *pólis* ateniense. Estruturado pela urgência de controlar as concepções sobre a figura feminina na cidade, o ideal de passividade imposto às mulheres na Atenas Clássica era fundamental para a reprodução de cidadãos legítimos, fundamental para a unidade do corpo cívico e a continuidade da estrutura política da comunidade. Sob essa percepção, o discurso sobre as Erínias transmitia uma mensagem acerca do risco que a maternidade representa, encarada como uma ameaça ao futuro da pólis ao comprometer a linhagem paterna e a prosperidade do *oîkos*. A inversão dos papéis de gênero na sociedade ateniense, onde a proteção comunitária era central para os homens, enquanto as mulheres assumiam a gestão do *oîkos* e cuidados familiares, têm reflexos significativos no terror atribuído às Erínias, especialmente quando invocadas por uma voz maternal. Por conseguinte, entender o impacto dessas representações simbólicas na pólis ateniense, especialmente no Período Clássico, revela-se de grande importância, uma vez que a linguagem visual atravessa as fronteiras sociais e atinge diferentes camadas da população.

Construída como ambígua e potencialmente ameaçadora, a análise das representações das Erínias e suas origens mais antigas no imaginário grego evidenciam, para além da influência dessas figuras na sociedade da época, como os discursos em torno dessas deidades eram parte integrante das estruturas de gênero,

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

buscando preservar a ordem social em Atenas. A metamorfose das Erínias em divindades cívicas, denominadas como Eumênides ou *Semnai Theai*, indica que sua pacificação é uma manifestação representativa do controle feminino e da restrição da liberdade das mulheres em Atenas, extrapolando até mesmo para figuras religiosas e sagradas. Em suma, nem as Erínias escaparam dos discursos atenienses relativos à autonomia das mulheres.

A formulação da natureza das Erínias como agentes tangíveis da represália e retaliação materna, influenciada pelas diversas manifestações presentes na iconografia, literatura e práticas rituais foi construída socialmente, as quais desempenharam um papel essencial ao moldar de maneira dialética as narrativas posteriores, desenvolvendo-se de acordo com as demandas da sociedade ateniense do Período Clássico. Nas representações pictóricas encontradas em vasos cerâmicos, sua presença pode evocar uma personificação que denota a incidência ou a iminência de retaliação, especialmente em narrativas míticas frequentemente exploradas no teatro trágico. Sob um viés específico, tais figuras sugerem que há uma realidade ou uma possibilidade concreta de vingança materna. Ademais, elas desempenham um papel ativo e instrumental para assegurar a execução dessa retaliação, evidenciando maior cuidado com as mulheres, principalmente, referente às esposas.

Essas representações visuais se destacam principalmente pela materialidade e pela ação específica do caso em questão, em contraste com a busca por um significado universal e abstrato. Sendo as imagens uma construção do imaginário social de ordem simbólica com a cidade, a contribuição da linguagem, dos rituais, dos padrões de pensamento, da mitologia e das expressões artísticas, especialmente dos épicos e dos teatros, moldara a complexa e variada representação feminina das Erínias. A antiga personificação grega da represália, caracterizada por mulheres histriônicas e com serpentes nos cabelos, carrega um legado ideológico marcante, um padrão que remonta desde Hesíodo e sua teogonia até tempos mais longevos (Hall, 2018, p. 43-45). Ao reconhecer a organização social por meio de discursos visuais, surgem novas áreas de estudo, abrindo portas para a investigação de textos e práticas culturais a respeito de divindades ctônicas,

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

onde o enfoque permite uma interação mais profunda com a sociedade ateniense, seu o contexto sociopolítico e sua cultura.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DOCUMENTAÇÃO TEXTUAL E IMAGÉTICA

BEAZLEY ARCHIVE. Classical Art Research Centre. Oxford: University of Oxford, 2021. Disponível em: <https://www.beazley.ox.ac.uk/>. Acesso em: 22 Ago 2024.

DIGITAL LIMC (2020): Digital LIMC, DaSCH. Disponível em: <https://weblimc.org/page/home/Basel>. Acesso em: 22 Ago 2024.

ÉSQUILO. **Oresteia - Agamémnon, Coéforas, Euménides.** Trad. Manuel de Oliveira Pulpério. Lisboa: Edições 70, 2020.

HERÓDOTO. **Histórias**: Livro II - Euterpe. São Paulo: Edipro, 2016.

HESÍODO. **Teogonia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

HOMERO. **Ilíada**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HOMERO. **Odisseia**. Trad. Christian Werner. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

HINO HOMÉRICO II: A DEMÉTER. Trad. Ordep Serra. São Paulo: Odysseus, 2009.

HINOS HOMÉRICOS I E DO VI AO XXXIII. Trad. Luiz Alberto Machado Cabral, São Paulo: Odysseus, 2010.

LIMC - LEXICON ICONOGRAPHICUM MYTHOLOGIAE CLASSICAE. Base de dados "LIMC-icon". Paris: Université Paris Nanterre, 2021. Disponível em: <http://www.limc-france.fr/bases>. Acesso em: 22 Ago 2024.

PAUSÂNIAS. **Descrição da Grécia - Livro 1**. Trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2022.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

BIBLIOGRAFÍA INSTRUMENTAL E ESPECÍFICA

BÉRARD, C. Iconographie-Iconologie-Iconologique. **Études de Lettres**, fasc. 4, 1983.

BUXTON, R. **El imaginario griego: los contextos de la mitología**. Madrid: Cambridge University, 2000,.

CANDIDO, Maria Regina. "*Choes*: educar a criança ateniense através da religião". In: LIMA, A.C.C. **Pinturas e Imagens: Representações do Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

DEMAND, N. **Birth, Death and Motherhood in Classical Greece**. Londres: The Johns Hopkins University Press, 1994.

GILHULY, K. **The Feminine Matrix of Sex and Gender in Classical Athens**. Cambridge: Cambridge College Press, 2008.

HALL, Edith. "Why are the Erinyes Female?" In: DAWSON, L; MCHARDY, F. **Revenge and Gender in Classical, Medieval and Renaissance Literature**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2018, p. 34.

KEULS, E.C.**The Reign of the Phallus: Sexual Politics in Ancient Athens.** Nova Iorque: Harper & Row, 1985.

LABARRIÈRE, Jean-Louis, Catherine Darbo-Peschanski, Françoise Frontisi-Ducroux, François Lissarrague, Arnaud Zucker, Jesús Carruesco, David-Artur Daix, et al. *Dossie*r: Avez-vous vu les Érinyes?. **Mètis.** Paris-Athènes: Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2006. Disponível em: <http://books.openedition.org/editionsehess/3406>. ISBN: 9782713226021. Acesso em: 25 Dec 2024.

LEDUC, Claudine. Como dá-la em casamento. In: **História das Mulheres no Ocidente - Vol. 1: A Antiguidade**. Porto: Edições Afrontamento, 1990.

LESSA, Fábio de Souza. **Mulheres de Atenas. Melissa. Do Gineceu à Agorá**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2010.

Veredas da História, [online], v. 16, n. 2, p. 6-31, dez., 2023, ISSN 1982-4238

LESSA, Fábio de Souza; CODEÇO, Vanessa. "História, Imagem e Teatro Grego Antigo: Diálogos possíveis". IN: LIMA, Alexandre Carneiro Cerqueira (Org). **Pinturas e Imagens: Representações do Mundo Antigo**. Rio de Janeiro: Apicuri, 2011.

LISSARRAGUE, François. Ler e olhar a imagem: Balanço e perspectivas de pesquisa sobre a imagética grega. In: LIMA, A.C.C. **História e imagem: múltiplas leituras**. Rio de Janeiro: Editora da UFF, 2013. p. 35-36.

LIMA, A.C.C. Pintores de Vasos em Corinto: Métis e Alteridade, **Phoînix**, 13, 2007.

MOSSÉ, Claude. **La Femme dans la Grèce antique**, Albin Michel, 1983.

MURNAGHAN, S. **Disguise and Recognition in the Odyssey**. Princeton: The Princeton University Press, 1992.

MINCHIN, Elizabeth. **Homeric Voices: Discourse, Memory, Gender**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

PANOFSKY, Erwin. "Iconografia e iconologia: Uma introdução ao estudo da arte da renascença". In: **Significado nas Artes visuais**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2011.

ROMILLY, Jacqueline de **A Tragédia Grega**. Lisboa: Edições 70, 2008.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Revista Educação e Realidade**, 20 (2): 71-99, jul/dez. 1995.

SILVA, Talita Nunes. **Transgressão e punição no *Génos* dos Átridas: Representações acerca do 'sistema de conduta' na pólis dos atenienses (VIII-V séculos a.C.)**. Tese (Doutorado). Niterói: Programa de Pós-graduação em História (PPGH) da Universidade Federal Fluminense, 2016.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 05/07/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O ANTIHEROISMO DE JASÃO: MASCULINIDADE E ARETÉ EM APOLÔNIO DE RHODES (III A.E.C.)

JASON'S ASNTI-HEROISM: MASCULINITY AND ARETE IN APOLONIUS OF RHODES (III B.C.E.)

THIAGO DE ALMEIDA LOURENÇO CARDOSO PIRES[1]
Centro Universitário Celso Lisboa

ANA BIATRIZ DOS SANTOS FILGUEIRAS[2]
Centro Universitário Celso Lisboa

Resumo: Na Hélade do sec. III A.E.C, Apolônio de Rhodes apresentou ao mundo um novo modelo de herói em seu poema épico 'As Argonáuticas'. Os cânticos abordavam a história de Jasão e seus companheiros, que cruzavam o mediterrâneo em busca do Velo de Ouro, a pedido do Rei Pelias. Entre competições, desentendimentos e uma temporalidade mítica, o autor tingia com características mais humanas heróis famosos, como

Abstract: In the Hellas of the sec. III B.C.E., Apollonius of Rhodes presented the world with a new model of hero in his epic poem 'The Argonauticians'. The songs dealt with the story of Jason and his companions, who crossed the Mediterranean in search of the Golden Fleece, at the request of King Pelias. Between competitions, disagreements and a mystical atmosphere, the author brought to light human characteristics to

[1] Doutor em História pela UNIRIO, Mestrando em arqueologia pela Uminho, Professor do Centro Universitário Celso Lisboa, Tutor a distância em História antiga do CEDERJ-UNIRIO, Professor da SEEDUC-RJ, Professor externo do PPGH-UFF e membro do grupo de pesquisa Nereida (UFF). Email: Thiagokpires@gmail.com

[2] Graduada em História pelo Centro Universitário Celso Lisboa. Email: anabiatrizf@gmail.com.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Hércules e os filhos de Hermes, enquanto construía o protagonismo de seu próprio herói Jasão com traços antagônicos a esses. Esse tipo de narrativa e esse segundo tipo de herói estão associados, nos ajudando a compreender as mudanças sociais e culturais no mundo helênico após a morte de Alexandre.

demigods already known as Hercules and the sons of Hermes, while building the protagonism of his own hero under an antagonistic face. This type of narrative and this second type of hero are associated, helping us understand the social and cultural changes in the Hellenic world after Alexander's death.

Palavras Chaves: Herói, Anti-herói, Jasão, Grécia

Keywords: Hero, Anti-hero, Jason, Greece

Introdução

Um dos conceitos chaves que auxiliava o estabelecimento de um padrão de masculinidade e heroísmo na Hélade do sec. III A.E.C. foi a *areté*. Segundo Maria Galito (2012, p.2), o vocábulo denota a ideia de "honra", "coragem" e "nobreza" atribuídas a um guerreiro. Na construção etimológica: "*Areté* possui o mesmo prefixo da palavra *aristos* (o melhor), que é superlativa de *agathós* (bom), pelo que *areté* se pode traduzir por excelência, sendo atribuída ao ser humano que se destacou em coragem e honra no seio do grupo".

Quando traduzido para outros idiomas, o vocábulo *areté* é comumente tomado como sinônimo de "virtude". Ainda segundo Galito, isso acaba resultando em uma limitação conceitual e corrobora para o estabelecimento de apenas um significado de um conceito polissêmico na Antiguidade.

> *Areté* é regularmente traduzida em livros de língua não grega por "virtude", mas admite-se que essa tradução seja limitativa ao seu significado. Este conceito aplica-se a heróis, a indivíduos que ascendiam a uma categoria superior em sociedade depois de provar o seu valor perante a comunidade. A sua excepcionalidade correspondia a uma forma de ser e de agir em nome da sua honra pessoal ou em prol do colectivo, que

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> granjeava o reconhecimento da sua glória (*kléos*). (Galito, 2012, p. 2)

A mesma limitação dada ao termo explicitada por Galito, é corroborada por Alexandre Rosa (2016, p.11), expondo ainda que a multiplicidade de significados do vocábulo é fruto de diferentes contextos historiográficos, sendo utilizado de acordo com as percepções ideológicas dos sujeitos e não possuindo o valor moral presente na transposição do termo para a Língua Portuguesa.

> É consenso entre os estudiosos ser tarefa difícil encontrar um equivalente na língua portuguesa para o termo grego *areté*. Embora seja constantemente traduzido por "virtude", esse conceito, nos Poemas Homéricos, está destituído de conotação moral, como o tem na língua portuguesa. Outro aspecto a ser considerado é o fato de o vocábulo *areté* ter assumido matizes vários, condicionados ora pelos diferentes contextos – político, econômico e social –, ora por razões ideológicas do indivíduo que o empregasse (Rosa, 2016, p. 11).

Maria Rodrigo (2016, p.121) compartilha da mesma conclusão de Galito e Rosa, quando evidencia que a educação está estreitamente ligada à característica evolutiva do termo através do tempo, apontando as transformações sociais como principal ponto de influência para as múltiplas significações do conceito de *areté*:

> Embora desde o início este conceito estivesse estreitamente ligado à questão educativa, no decorrer de seu desenvolvimento histórico o ideal da *areté* humana sofreu alterações, que tanto foram produto de transformações sociais como influíram sobre elas. O que se manteve constante foi uma concepção unitária de formação humana como suporte da indagação sobre o caminho que a educação deveria trilhar para alcançar a *areté* (Rodrigo, 2016, p. 121).

Já Flávia Eyler (2014, p.39-40) defende que o conceito traduz "o comportamento do homem aristocrático, tanto na guerra

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

quanto na paz" e também que "definia aquilo que faria do homem um homem por inteiro, completo", estabelecendo uma ligação entre a construção heroica do ser e a formação aristocrática, onde a excelência do herói é apreciada tanto em momentos onde seria necessário demonstrar conhecimentos de batalha, e até expor comportamentos hostis, quanto em uma conjuntura não truculenta, salientando que o equilíbrio entre bravura e temperança permeavam a significação do conceito.

A polissemia do conceito de *Areté*

A multiplicidade de significados relacionados ao desenvolvimento do termo, derivada das mudanças sociais recorrentes na paidéia helenística e de numerosas traduções, culminou em diferentes concepções de *areté* através do tempo, que se vinculavam a um ou mais princípios sociais vigentes, como explicita Kleber Dias (2018 p.45, *apud* Vaz, 1991, p.29):

> A visão grega arcaica do homem era profundamente marcada pela ideia da *areté*, que pode ser traduzida como excelência, que se fixa ao lado da imagem do herói, dotado de uma *areté* guerreira. Seguidamente, mais tarde, a *areté* se torna civilizadora, tendo como herói o fundador da cidade (*hêros klistês*). Com o passar do tempo, o conceito de *areté* irá se transpor para o sábio (*sóphos*). A partir da organização da *polis*, o conceito de *areté* passa a se vincular intimamente ao conceito de justiça (*diké*), e o herói fundador da cidade passa a ser o legislador (*nomotéthes*).

Apesar de muito próximos, é essencial não confundir os termos. Segundo Bortollini (2018, p.28) "A *areté* grega se expressa, antes do surgimento do termo *Paideia* como o ideal na educação do homem grego", exprimindo que a excelência e a superioridade vinculadas a *areté* elevam o termo ao posto de arquétipo educacional, sendo anterior à conceituação de educação na Hélade. Ao esbarrar na concepção de *paidéia*, a *areté* intercala-se à educação, que além de explicitar um padrão social, demonstra que a simbologia presente no termo perpassa os

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

princípios gregos de formação do ser, entremeando-se a filosofia e sociologia, onde desdobra-se a razão do homem ao educar-se para atingir um patamar de excelência.

> O homem é o centro do pensamento da Paidéia. A evolução do pensamento filosófico é a evolução da preocupação de cosmos ao problema antropológico, que irá culminar na filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles. A filosofia para estes se torna um exercício de educar o homem para a excelência (Dias, 2018, p. 45).

A educação formal recebida pelos indivíduos na Hélade arcaica[3] firmava o patamar de superioridade do ser, esse sendo não só um pensamento individual, mas uma forma de organização do coletivo. A *areté* era esquadrinhada não só pelo entendimento do homem como centro da sociedade, mas também pela compreensão das leis, conhecimento da natureza e domínio sobre o seu lugar de vivência:

> A posição específica do Helenismo na história da educação humana depende da mesma particularidade da sua organização íntima – a aspiração a forma que domina tanto os empreendimentos artísticos como todas as coisas da vida – e, além disso, do seu sentido filosófico, do universal, da percepção das leis profundas que governam a natureza humana, e das quais derivam as normas que regem a vida individual e a estrutura da sociedade (Jaeger, 1995, p.13).

O que corrobora o fato de a educação intercalar-se com a *areté* é que o conceito se caracterizava como um código de valores, e, segundo Werner Jaeger (1995, p.4), "(..) uma vez que o desenvolvimento social depende da consciência dos valores que regem a vida humana, a história da educação está essencialmente condicionada pela transformação dos valores válidos para cada sociedade", sendo assim, uma ferramenta tanto para a manutenção das hierarquias, quanto uma forma de controle sobre a população.

[3] Refere-se aos séculos VIII-VI A.E.C (Eyler, 2014, p. 10).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

A *areté* permanecia vinculada aos ideais aristocráticos até o período arcaico, disseminando-se em outras estruturas sociais a partir do período clássico. A modificação de significado propunha uma nova forma de discurso, que era empregado com a finalidade de persuadir e/ou influenciar no âmbito político.

> No período clássico esse quadro modificou-se, como decorrência da consolidação da polis, uma nova sociedade civil e urbana, que exigia outro tipo de educação que fosse capaz de atender às suas necessidades. No quadro político da cidade-Estado democrática, como Atenas, em que as decisões eram tomadas por meio de debates em assembleias públicas, tornaram-se indispensáveis a habilidade no uso da palavra persuasiva e o desenvolvimento de aptidões oratórias (Rodrigo, 2016, p.123).

Em consonância com Galito, Jaeger (1995, p.4) expõe que a educação, além de uma forma de continuidade dos padrões sociais, se tratava do "resultado da consciência viva de uma norma que rege uma comunidade humana, quer se trate da família, de uma classe (...) ou um Estado.", evidenciando a relação *areté*/*pandéia* com os ideais políticos vigentes. A consciência de que trata o autor nada mais é do que um regulamento informal de princípios, este agindo como propulsor de dinâmicas mantenedoras da ordem social. Os princípios contidos no código de valores introduzido pelo conceito padronizavam uma conduta heroica.

> Esse código de valores reflecte-se no comportamento dos deuses do panteão grego, concebidos à imagem da sociedade que os glorifica. A honra e as suas leis de sangue ajudam a definir a posição social do indivíduo, estabelecendo-se uma hierarquia, com os heróis a meio caminho entre os deuses e os meros mortais (Galito, 2012, p.2).

A proximidade com os deuses não se pautava apenas no comportamento associado aos deuses. Segundo Isabela Leite (2010, p. 2) "Todo herói grego possui ascendência divina – em algum ponto da árvore genealógica do herói existirá um deus (...)", destarte não se bastando dos modos divinos, a ascendência

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

era um fator de destaque para a agnação de um herói pela comunidade.

Embora a ascendência divina tenha seu valor, o "arquétipo da perfeição" suscitado por Rosa (2016, p.10) associa-se à coragem e ao reconhecimento social. Ainda que seus modos lembrem ações dos deuses e a sua árvore genealógica esteja repleta de olimpianos, uma prova de força e a ausência de medo perante situações fatais se entrelaçam na *areté*, mas, sem prejudicar a ordem social, colocando frente a frente guerreiros equivalentes em nascimento, bens materiais e renome.

> Nesse modelo arquetípico, a bravura e a ousadia – manifestadas no campo de combate, ao lutar com alguém do mesmo valor, medido pelo nascimento, riqueza e pelo reconhecimento público – eram tidas como qualidades essenciais de um guerreiro, e ocupar as primeiras fileiras com intrepidez, sem medo da morte, consistia na manifestação mais plena daqueles dois atributos, que constituem na poesia heroica (...) uma das modalidades da chamada *areté* (Rosa, 2016, p.10-11).

Como explicitado, a *areté* estava intimamente ligada à esfera pública, à honra de um homem, e, assim como há o ideal de perfeição, existe uma face contrastante desse ideal, causando desqualificação ou quebra dos padrões impostos socialmente, expondo uma crise a formação do ser. Poderia a excelência ser quebrada e induzir a degradação do homem? Sim, a *hybris*[4] rompia as expectativas sociais e poderia trazer a ruína ao herói. A ira de um herói nada mais era que a promulgação de seu fracasso, sendo esse permanente ou transitório em sua jornada, e não priorizava a tratativa aristocrática, onde conflitos eram resolvidos de forma honrosa, respeitando a perpetuação dos modelos socioestamentários vigentes. A *areté* e *hybris* podem parecer opostos à primeira vista, dando a entender que são integralmente divergentes. Para que a *areté* possa se manter como

[4] Tudo o que ultrapassa a medida, excesso, desmedida; em geral indica algo impetuoso, desenfreado, violento, um ardor excessivo. Nos seres humanos é insolência, orgulho, soberba, presunção (Eyler,2014, p. 41).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ideal para um homem, a *hybris* precisa ser uma ameaça ou fazer parte de sua jornada, como destaca Leite (2010, p. 4):

> O caráter contraditório do herói se manifesta no mito em vários níveis e de diversas maneiras, levando-o a transgredir os limites do homem. Porém aqui chamamos a atenção para um primeiro aspecto ambivalente da *hybris*: se o herói é criminoso ou enlouquecido, ele não deixa de possuir as mais elevadas virtudes, ele não deixa de ser um homem moral e fisicamente superior ao comum dos mortais. Apesar da hýbris, ou justamente por causa dela, ele acaba realizando sua missão heroica e trazendo benefícios para a sua comunidade.

A proximidade do herói com os deuses pode auxiliar essa dualidade na personalidade do mesmo, em que o caráter divino e a natureza humana definem uma identidade instável, exprimindo qualidades debilitantes, enquanto traduzem a força do homem em se reerguer e testar seus limites.

> Situando-se a meio caminho entre o divino e o humano, o herói vai possuir uma personalidade ambígua, contraditória, por vezes até marcadamente dissociada. Esta personalidade contraditória vai levar o herói a experimentar aventuras pontuadas de glórias e de falhas, de vitórias e fracassos. Após alcançar vitórias sobre-humanas e conquistas memoráveis, ele também está condenado a falhar em algum ponto. Toda a carreira do herói é ameaçada por situações limítrofes e críticas. O herói será um homem poderoso e virtuoso, mas também essencialmente voltado para o descomedimento e para a transgressão dos limites impostos aos mortais pelos deuses (Leite, 2010, p. 2).

As epopeias atribuídas a Homero (Bowder, 1982, p. 189), a Ilíada e a Odisseia, segundo Maria Rodrigo (2016, p. 121) fomentam o padrão de que a *areté* está diretamente ligada à ética aristocrática, onde não se impõe um limite a essa "virtude", mesclando características atribuídas a deuses e a cidadãos comuns, evidenciando interesse na manutenção hierárquica, porém, sem citar a presença da *hybris*:

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> O primeiro registro sobre a antiga cultura aristocrática dos gregos foi feito por Homero na Ilíada e na Odisseia. Estas duas epopeias retratam o mundo aristocrático e seus ideais, denominando como areté a força, destreza e heroísmo dos guerreiros, qualidades alheias ao comum dos homens. Assim, originariamente, a esfera de validade da areté permaneceu restrita ao mundo aristocrático, o que significava dizer que o homem comum não tinha areté, sendo este um atributo próprio e exclusivo da nobreza (Rodrigo, 2016, p.121).

Dias (2018, p.46) expõe que "como a *areté* é um atributo próprio da nobreza, é na obra de Homero que se vê a fonte aristocrática e educadora desse ideal", evidenciando os épicos homéricos como afeitos ao conceito de excelência, mas temos também o exemplo da Ilíada, em que Aquiles é dominado pela *hybris* e toma atitudes imprudentes tanto por sua paixão irracional, quanto em suas ações em batalha. Homero não se pauta apenas na *areté*, ele flerta com a *hybris* em muitos momentos, o que realmente nota-se em seus versos é o descomedimento, tanto nas virtudes, quanto na cólera.

> Este é o processo por excelência da hýbris: o herói possui um poder que o aproxima demais dos deuses, e acredita ter o direito de realizar plenamente toda a demanda de sua força divina. Porém, nas mãos humanas do herói, esta força se torna muitas vezes incontrolável, e as consequências podem ser desastrosas e até criminosas. Todos os heróis, que são normalmente generosos, benevolentes e bem intencionados, vão se deixar eventualmente dominar por excessos afetivos e por paixões irracionais (Leite, 2010, p.3)

Contrariando a composição dos populares heróis Homéricos, Apolônio de Rodes retrata em seus textos um herói com características mais humanizadas, rompendo estereótipos e criando uma nova distinção de herói, sendo esse menos afeito à perfeição, balanceando a sua personalidade: nem muita *areté*, nem muita *hybris*, isento de excessos e temente por seu destino. Segundo Vinícius Barth (2017, p.7): "Jasão tem atribuído a si um epíteto marcadamente pouco homérico: ἀμήχανος. O adjetivo,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

que traduzi por "sem recursos", aparece em um momento em que Jasão é acusado pelos companheiros de mostrar um semblante temeroso e incerto".

Jasão não aparece inicialmente como herói no poema elaborado por Apolônio (III A.E.C.), a figura do mesmo é construída a partir de uma profecia, direcionada ao rei Pelias por um oráculo, onde é mencionado que um homem de uma só sandália irá assassinar o rei e roubar-lhe a coroa. Pelias então, com medo de que a profecia se concretize, convoca Jasão para a missão de conseguir o Velo de Ouro, a fim de afastar-se de seu destino fatal e, por conseguinte, matar ou incapacitar o seu possível agressor. Apolônio inicia não só uma nova significação para *areté*, como também influencia obras posteriores como os Lusíadas e a Eneida.

> Na época Helenística surge uma classe de eruditos que são responsáveis pela introdução de novas tendências no campo da literatura. (...) parece existir a procura de uma identidade contida no passado, transposta e renovada (ou mesmo modificada) no presente. Nesta linha, a complexidade de obras como As Argonáuticas torna-se evidente (Carreira, 2007, p.10).

Enquanto Jasão não surge contando vantagens por sua árvore genealógica, tampouco exige glória ou riquezas e considera até a possibilidade de não liderar a missão que lhe foi dada, o mesmo ascende a uma nova categoria heroica, na qual a *hybris* e a *areté* permanecem inclusas, porém há uma distinção significativa entre o herói que nasce um herói e aquele que se molda com base em sua jornada. O autor evidencia então que as transições vivenciadas pela sociedade naquele momento, incluíam nada mais que a visão da estrutura educacional e a forma como o homem era retratado.

> A abordagem crítica das Argonáuticas de Apolônio de Rodes costumeiramente foi feita à sombra das epopeias de Homero, não somente por sua inserção em um período da literatura grega pouco comentado até a metade do sec. XX, mas também pela comparação qualitativa entre as figuras heroicas descritas nos diferentes poemas. Apesar da variedade de tópicos abordados na

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> narrativa, a discussão sobre o modo como Jasão é representado foi responsável pela produção da parte mais numerosa e significativa de artigos e livros a respeito dessa obra. A questão mais formulada pelos comentadores poderia ser assim simplificada: seria Jasão, com seu modo de ação peculiar, a principal personagem da expedição dos Argonautas? (Junior, 2021, p.406).

As transformações sociais, influenciadas pela morte de Alexandre (323 A.E.C.), modificam a posição do homem na sociedade, quebrando o limite de "animal político", segundo Carreira (2007, p.10), e essas mudanças espelham-se na personalidade de Jasão, estruturada por Apolônio de Rodes de forma ambígua: onde há parte do homem profético, um possível criminoso, e parte de um pressuposto herói, que aceita sem hesitar a missão dada por seu rei.

Alexandre e o ideal de masculinidade na Hélade do IV-III A.E.C.

O período Helenístico,[5] que se inicia em meados do séc. IV A.E.C, marcou o mundo mediterrâneo com transformações políticas e sociais, sendo Alexandre, o grande, citado como principal precursor dessas mudanças. A imagem do macedônio era sinônimo de realeza, "(...) sendo a figura deste monarca preponderante nos estudos acerca da formação da *basileia*[6] helenística" (André, 2015, p.172). O chefe militar defendia que as suas virtudes provinham de uma linhagem de heróis, criando em sua própria árvore genealógica ramificações que incluíam não só Hérecles e outros heróis homéricos, mas também Zeus.

> Alexandre acreditava que tinha uma natureza excepcional, posto que se reconhecia como descendente de Héracles, pelo lado do

[5] Refere-se aos séculos IV-II a.C. Alexandre da Macedônia conquistou o mundo grego e alargou os horizontes da cultura helênica quando faz dela o suporte de seu ideal de império universal (Eyler, 2014, p. 31).

[6] Entende-se como Basileia helenística o conjunto de reinos formados e governados pelos sucessores de Alexandre após a sua morte. Os governantes intitulavam-se basileus (Bowder, 1982, p. 39).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> pai, e de Aquiles e Príamo, pelo lado da mãe. Acreditava sentir o sangue fervente dos heróis, seus antepassados, segundo ele. Como ser descendente de Zeus não era suficiente, ele consultou o oráculo de Siwah, no qual Amon reconheceu-o como filho e prometeu-lhe um império universal (Eyler, 2014, p. 121).

Ao enfatizar a força heroica, Alexandre destaca a sua *areté*, reafirmando a identidade como cidadão e aristocrata, enquanto compreende em si características únicas, provenientes de dons cedidos por deuses. Esta percepção está inserida na compreensão do campo discursivo e a necessidade de afirmar-se em tal posição. Para tanto, é destacado como o chefe militar teve alguns tutores em sua formação, entre eles Aristóteles, "(...) que o dotou de interesses literários e científicos, razoavelmente desenvolvidos (...)" (Bowder,1982, p.38), propiciando-o a garantia de desenvolvimento de sua *areté*, de acordo com os padrões de educação da época. O prestígio de Alexandre englobava a sua habilidade para controlar exércitos, a nobreza de sua família, a educação recebida e a linhagem guerreira que o mesmo afirmava possuir, destacando a sua masculinidade e soberania (Bortolini, 2018, p. 28)

A identificação com o divino não era incomum entre os governantes do período Helenístico - os poemas épicos haviam se difundido por todo mediterrâneo e traziam exemplos de homens cuja ascensão, bravura e masculinidade tornavam-nos quase divindades, afastando-os de sua face humana.

> Os chefes combatem valorosamente à frente dos seus soldados, incitando-os. Os heróis têm uma honra a defender. São eles que recebem a maior parte do saque, como prêmio pelo seu valor. (...) Como contrapartida têm um dever para com o povo, para com os soldados do seu exército: combater até ao limite na linha da frente, mostrando aos seus homens que merecem as honrarias que lhes concedem e alcançando a glória imortal (Bárbara, 2003, p. 98).

Em contraponto, a masculinidade austera de Alexandre criava uma ambiguidade, fugia do comum "herói aristocrata" e ganhava tons que fugia dos moldes tradicionais de heroismo. O

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

herói continuava herói, mas contrariava o mestre, pairava entre humilde e soberbo, exagerava em suas qualidades e consequentemente, trazia para si a responsabilidade sobre propagação de um novo modelo de herói, com ambições próprias, exacerbadas, autoproclamação de suas virtudes e não destacando o reconhecimento do povo por seus feitos como uma das principais características para a formação de sua figura heroica (Carvalho, 2021, p. 126).

A ascendência celestial do governante, além de deixar claro a sua soberania, também o aproximava da *hybris*. A truculência em seus modos, que contrastava com o ideal aristocrático, era facilmente esclarecida (se não, apaziguada) pela presença do caráter divino em sua constituição, adquirindo assim uma base para tais prerrogativas:

> A hýbris se manifesta como uma intimidade criada entre o deus e o homem. O herói cai em hýbris porque ele se faz portador de um *numen*. O herói vem canalizar, para os homens, uma energia divina. Como é que um homem com esta perigosa e difícil missão pode não incorrer, de vez em quando, na desmedida? (Leite, 2010, p. 7).

Juntamente com as virtudes advindas tanto dos deuses quanto da educação, a virilidade de um homem estava estritamente ligada aos seus dons físicos. A forma física aparece atrelada ao conceito de homem já que "(...) os heróis das guerras e da mitologia eram moldados em bronze e mármore, imortalizados em estátuas que representavam, pelos corpos "perfeitos", os comportamentos, as virtudes que levariam às vitórias, ao sucesso, ao reconhecimento do povo" (Suguihura, 2007 p. 198). A memória e o exemplo deixados pelo herói, sejam por estátuas ou tradição oral, deveriam exortar a sua perfeição nos detalhes, como expõe Felipe Suguihura (2007 p. 198): Era isso que deveria ser mostrado e exaltado, idolatrado e seguido como modelo por todos que desejavam ser parte daquele mundo.

O corpo era representado como conjunto de união das virtudes advindas do herói, era objeto de estudo e um espelho que resplandecia os dons tanto com a sua interação com o mundo,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

quanto servindo de prisão para a alma (Cassimiro, 2012, p.65). Corpo e alma deveriam agir em conjunto, para que houvesse equilíbrio na formação do ser heroico. As representações de Alexandre são, em sua maioria, compostas por um corpo atlético, em posição de guerra ou montado em seu cavalo, com traços limpos e feições plácidas, apesar de sua posição na sociedade. O abdome firme e marcado compõe a sua figura, ora tendo armas em suas mãos, ora fazendo uma reverência aos deuses. O corpo mostrava-se são, expunha nada mais que a sua *areté*, em vestes de guerra ou túnicas fluidas e cabelos ao vento.

> Assim, por mais que houvesse divergências entre os principais filósofos sobre a compreensão de corpo presente na sociedade, os gregos valorizavam a harmonia entre o corpo e a alma. Em outras palavras, a perspectiva de que o mundo inteligível era mais importante surgiu no mesmo período em que os gregos passaram a cultuar o corpo, portanto, consolidando a ideia de corpo em harmonia com a alma (Cassimiro, 2012, p.72).

Após a morte de Alexandre, no final do sec. IV A.E.C, iniciou-se um período de crise na Hélade, mas a sua imagem como modelo de virilidade preponderou por várias gerações. O governante deixou como legado uma afirmação de masculinidade tendenciosa, englobando preceitos tão aristocráticos quanto bestiais, questionáveis em relação a *areté*, cuja inteligência e excelência foram suficientes para influenciar seguidores ávidos por poder durante mais de 20 anos após a sua morte:

> Alexandre deixou atrás de si vastos exércitos de tropas bem treinadas e um grande número de generais experientes e ambiciosos. Antes do surgimento de padrão estável das monarquias helenísticas, esses generais passaram a tecer intrigas e a lutar entre si pelo controle do império durante a época chamada dos Diáconos ou Sucessores (323 a 301 a.C) (Bowder,1982, p. 25).

Esse questionamento em relação à persona de herói é discutido por Apolônio de Rodes, no sec. III A.E.C, no épico As Argonáuticas. Jasão é um símbolo de masculinidade que

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

contrariava alguns preceitos da *areté* no poema, não possuía tantos méritos quanto Alexandre, mas tem a oportunidade de desenvolver a sua *areté* após ter recebido uma missão do rei Pelias, apesar de sua inexperiência e falta de aptidão para liderar a missão:

> Em primeiro lugar, é preciso ter atenção para o fato de que Jasão, o líder da nau, é um herói novo, inexperiente e incapaz em diversos aspectos. A votação lançada pela expedição dos argonautas para que encontrassem um líder para guiá-los ignorou, desde o início, a sua presença e a sua autoridade, mesmo que fosse ele o organizador da aventura (Barth, 2017, p. 4).

O herói, que nascia aristocrata e era educado para a glória, tem a essência modificada por Apolônio, humanizada e frágil.

O anti-herói Jasão: uma interpretação da Argonáutica

Apolônio de Rodes representou Jasão como aquele que se atreveu a enfrentar a sua jornada, uma provação para um renascimento como ídolo. O herói incorpora a oportunidade de desenvolver as suas virtudes a partir da jornada enfrentada, sem necessariamente um mestre ou tutor, incitado, mesmo sem a credibilidade de seus companheiros, a buscar por sua admiração.

> (...) Jasão, em seguida, / disse-lhe em resposta com doces palavras: /
> "Tífis por que assim exortas a mim, aflito? /Errei e provoquei uma ruína funesta e inevitável. / Pois, em oposição ao ordenamento de Pélias, eu deveria / logo ter recusado essa expedição, mesmo que eu tivesse / de morrer impiedosamente, esquartejado em pedaços. / Agora subjazo a enorme pavor e insuportáveis / preocupações, receando navegar por rotas gélidas / numa nau e receando quando desembarcamos em terra / firme, pois por toda parte há homens hostis./ Sempre, dia após dia, velo durante a noite gemente, / desde quando primeiro vos reunistes por minha causa, / e reflito em cada detalhe. Tu falas com facilidade, / por te inquietares somente com tua própria vida. Mas eu / em nada me perturbo por mim mesmo, mas temo por este, /

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> por aquele, igualmente por ti e pelos outros companheiros, / se não vos trarei sem danos para a terra helênica" (Rodes, Livro 2, Il. 620-637).

O discurso, firmemente defendido pelo herói, evoca a sua temperança e emana preocupação com os companheiros e a jornada, afirmando a sua posição de comando. Jasão assume que expôs a nau a inúmeros perigos e apresenta-se como culpado, caso algum de seus aliados fosse morto ou ferido, mas conferindo a suas palavras um sentimento de união. Tífis que, antes do discurso proferido pelo líder, havia exortado a bênção recebida por Atena na travessia árdua do barco em meio às rochas, citando os deuses e a embarcação como únicos responsáveis pela vitória, compadeceu-se, assim como os demais companheiros:

> [Tífis:] "(...) Eles bradaram juntos / com palavras de confiança. Jasão se rejubilou em seu coração / com as aclamações e, novamente, disse-lhes com clareza:/ "Ó caros, aumento a minha confiança em vista de vossa virtude. / Por isso agora, nem se eu me encaminhasse pelos abismos / do Hades, não mais me sentiria apavorado, já que sois / firmes em terríveis perigos. (...)" (Rodes, Livro 2, Il. 638-644).

A confiança adquirida pelo líder a partir do brado positivo dos demais conforta o herói e aparece como um ponto de crescimento dentro de sua jornada. A virilidade exposta por Jasão não consome a sua individualidade, assim como não renega a virtude dos companheiros: ele vigoriza a virtude dos argonautas, prostrando-se despreocupado enquanto permanece na presença dos mesmos. O herói não se impõe como herói, mas se faz herói junto aos que escolheram juntar-se a ele.

> (...) desde o início, Jasão já é apresentado como não responsável por suas ações; Héracles escolheu o líder dos argonautas; Hipsípile precisava de um parceiro, a escuridão fez Cízico um inimigo anônimo e uma vítima. Dessa forma ele foi, desde o início, descrito como sendo levado pelos acontecimentos, ao longo de todo o poema. Ainda que possamos considerar tal fato como singularmente inusitado, não podemos negar que Jasão

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> seja retratado constantemente como passivo. Tal consistência sugere que Apolônio escolheu conscientemente representar Jasão dessa maneira. Ao cercá-lo com os adereços de heroísmo tradicional ele oferece ao leitor uma figura paradoxal que fornece um comentário sobre a forma épica em si (Beye, 1969, p. 48).

Assim como feito por Alexandre, o respeito à origem aparece no épico de Apolônio, mas de forma distinta: enquanto o general expunha respeito pelo seu pai, por seus feitos e sua nobreza, Jasão compõe um momento de carinho e delicadeza ao lado de sua mãe, que lamenta a sua partida para uma missão em terras remotas e desconhecidas.

> Não te precipites tanto assim em tristes aflições / por minha causa, mãe, pois não escaparás do infortúnio / com lágrimas, mas ainda acumularás dor sobre dores. / Pois os deuses distribuem aos mortais sofrimentos imprevisíveis. / Apesar da aflição em teu coração, suporta o destino / por eles traçado. Confia na amizade de Atena, / nos presságios, pois muito favoráveis foram os oráculos / de Feboe, por fim, no auxílio dos valorosos (...) (Rodes, Livro 1, Il. 295-302).

É importante ressaltar que Jasão não é exceção com relação a *hybris*: a personagem é tomada por fúria e desejos em numerosas partes do épico. Apesar de sua paixão lacerante por Medéia, o herói tende a buscar uma solução apaziguadora nos conflitos, mas não permanece inerte quando são necessárias ações desmedidas, porém, utilizando-se de artimanhas. Um exemplo de dominação de Jasão pela *hybris* é quando o mesmo trama a morte do irmão de sua amada, enquanto há uma perseguição marítima:

> (...) Jasão armava uma emboscada / para receber Apsirto e em seguida os seus companheiros. / Após ser enganado por meio de terribilíssimas promessas, / Apisirto atravessou velozmente as ondas do mar com a sua nau / E durante a noite sombria desembarcou na sacra ilha. / Sozinho vindo direto encontrá-la, testa com palavras / sua irmã, como uma tenra criança testa uma torrente / invernal que nem mesmo os adultos atravessam / para ver se ela arquitetaria um dolo contra os estrangeiros. / Os dois

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> haviam entrado em acordo mútuo em cada detalhe (...) / Jasão, como um matador fere um grande touro de robustos / Chifres, feriu-o após espreitá-lo próximo ao templo que outrora / Os brigos, moradores da costa, construíram para Ártemis (Rodes, Livro 4, Il. 455-462, 468-470).

A sutileza do estratagema que acompanha a *areté* de Jasão é equivalente à sua *hybris*, quando Apolônio a representa com a passividade do herói e caráter organizador. Assim que é necessária a exposição de crueldade com relação ao herói, o autor descreve o ato de modo poético, troca palavras por termos mais leves, prescreve o crime justificando como parte de um fator protetivo e até passível de dor ao executor, diante de uma aclamada loucura que toma sua amada.

> Cruel amor, grande sofrimento grande ódio aos homens / por tua causa as funestas rivalidades, os lamentos, os prantos / e, além disso, outras dores infinitas se agitam. / Contra os filhos dos meus inimigos, divindade, ergue-te armada, / da maneira como incutiste uma odiosa loucura na alma de Medeia (Rodes, Livro 4, Il. 445-449).

Com Jasão, a *areté* adquire novos significados, é remodelada. O exemplo de Alexandre como ponto de fuga da significação original do termo atinge formas poéticas, indicando a efetiva mudança na persona heroica e padrão social de masculinidade. Por mais que incorporem o mesmo papel de líder dentro de suas narrativas, evidenciando tanto a *areté* quanto a *hybris* e contrapondo o paradigma de herói vigente, a inexperiência de Jasão e a soberba de Alexandre pontuam como uma ramificação na ordem social tradicional. Essas mudanças podem ser percebidas na literatura com o advento da estética Calimaquiana, que teve início por volta de 270 A.E.C. Ainda que a poesia de Apolônio seguisse os mesmos padrões estruturais de Homero, seus heróis eram moldados aos novos padrões destoando do tradicional.

> (...) a relação da poesia de Apolônio com essa estética calimaquiana está presente principalmente nos seus personagens

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> em oposição: Jasão e Héracles. Modelos opostos de épocas opostas, os heróis simbolizariam os dois momentos da poesia épica, a homérica, simbolizado pelo poderoso Héracles, e a calimaquiana, pelo jovem, frágil e belo Jasão (Diniz, 2010, p.18-19).

Calímaco trazia sutileza à *areté* dos heróis tradicionais, característica englobada por Apolônio, e criticava a extensão de alguns cânticos, relacionando-os com a qualidade empregada em sua escrita. Apolônio não só traz à tona uma nova forma de compor, como também expõe respeito à tradição, não a excluindo ou criticando, mas transferindo o clássico para a sua realidade. Ele propõe um herói ousado, com a liberdade que a estética de Calímaco lhe proporciona, enquanto dialoga com o clássico, utilizando-se de preceitos alexandrinos:

> Muitas características ligadas não apenas a Calímaco, mas à estética da poesia do período helenístico, aparecem no texto de Apolônio. Há a liberdade na abordagem de um tema comum e recorrente na literatura; o diálogo com o clássico, nesse caso, com Homero e a tradição épica; o deleite com um mundo mais humano que grandioso, como podemos perceber na figura de Jasão; há também um predomínio da mitologia e da magia no texto, bem ao gosto do público do autor, representando também o sincretismo inerente às condições da sociedade alexandrina (Diniz, 2010, p.18-19).

Fábio Diniz também explicita que o que diferencia as Argonáuticas dos épicos homéricos é a distância temporal do autor com relação à criação dos mesmos. Como erudito do período Helenístico, Apolônio incorpora padrões vigentes à sociedade que vivencia, mas, sem afastar-se completamente do que caracteriza o arquétipo de um épico tradicional.

> Apolônio utiliza-se de diversos expedientes caros à tradição épica, e com o olhar de um erudito do período helenístico retoma essa tradição. Isso é permitido pela visão de mundo distanciada que Apolônio possui do mundo homérico, pela grande distância temporal entre seu poema e a composição dos poemas

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> homéricos. O que anteriormente fora tido por alguns autores como uma falha de Apolônio, ao tentar se aproximar dos padrões épicos de Homero, pode ser visto como um projeto novo e de constituição tipicamente helenística (Diniz, 2010, p.50-51).

Assim como Diniz, Carreira (2007, p.14) explicita que "apesar de se apoiar na tradição, Apolónio não copia, antes renova, transforma e cria" enfatizando o perfil transformador do autor. Apolônio submete-se a não só modificar o padrão de herói, mas a articular uma nova forma de explorar a narrativa.

Tendo em vista essa nova matriz heróica, é possível observar outras distinções entre as epopeias clássicas e as Argonáuticas que ajudam a compreender as modificações no arquétipo de herói. Um bom exemplo é a presença constante de Medéia nos contos, tomando a frente em situações decisivas e/ou prostrando-se como digna do mérito por determinados feitos. Segundo Carreira (2007, p.34) "A proeminência de uma figura feminina, (...) chega mesmo a abafar a presença masculina (...)", explicitando um protagonismo feminino, engendrando outra característica reformista da escrita de Apolônio, onde a mulher não parece apenas no cunho sentimental, para despertar um romance ou "aliviar" as inquietudes de um homem, ela está ali para ser, assim como os outros companheiros de Jasão, parte da missão.

Medeia, além de participar igualmente dos feitos realizados pelos heróis da nau, em determinadas ocasiões até com certo destaque, ainda interfere na manifestação da *areté* e da *hybris* de Jasão. Em diversos momentos do épico, a mulher sugere ações ao amado, evidenciando uma relativa influência no curso da missão.

> (...) Prontamente, chamando Jasão sozinho, longe / dos companheiros, levou-o a outro lugar até terem muito / se afastado e diante dele disse palavras de desalento: / "Esônida, qual é o plano que tramaste / a meu respeito? Os triunfos te lançaram em / esquecimento e não te ocupas com as coisas que me dizias / quando tinhas necessidade? Para onde foram os juramentos / por

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Zeus suplicante, para onde foram as doces promessas? (Rodes, Livro 4, Il. 352-359).

A moça também se vincula diretamente à conquista do tosão de ouro pelos heróis, colocando a sua traição à pátria como a raiz do feito e amarrando o seu destino ao de Jasão e de seus companheiros. Além de solicitar a partida junto aos argonautas, Medeia também clama pela proteção dos heróis e defesa contra a ira de seu pai mediante seus atos.

> Por fim adquiriste o tosão, motivo pelo qual vossa navegação / foi empreendida, graças ao meu desvario, e provoquei uma funesta / vergonha sobre as mulheres. Dessa forma afirmo seguir-te / pela Hélade como tua filha, tua esposa e tua irmã. / Protege-me, zeloso em tudo, e não me deixeis sozinha / longe de ti quando te encontrares com os reis / mas apenas defende-me. Que te sejam sólidas / a justiça e a lei com a qual ambos concordamos (...) (Rodes, Livro 4, Il. 366-373).

A postura de Medeia a rotula como protagonista do feito, o que prossegue quando a mesma toma a frente de Jasão no planejamento de ações de batalha, evidenciando o seu destaque quanto aos homens da nau e quanto próprio herói, que é influenciado por sua atitude e deixa-se guiar pela mulher.

> (...) E ela falou tais palavras funestas: / "Presta atenção. Em vista dos meus feitos vergonhosos, / é necessário também planejar isso, já que desde o começo / cometi uma falta e cumpri os vis desígnios de uma divindade. / Tu, na refrega, defende-se das lanças dos colcos, / enquanto eu induzirei Apsirto a vir até as suas / mãos. Acolhe-o tu com esplêndidos presentes, / na esperança de que eu persuada os arautos que até ele se dirigem / para vir sozinho entrar num acordo comigo. / Então, se este feito lhe agradar – e eu não me oponho – / Mata-o e inicia uma batalha contra os colcos" (Rodes, Livro 4, Il. 410-420).

Ao contrário do que pode parecer, Medéia não é uma personagem originalmente de Apolônio. Ela aparece em textos de Eurípedes (V A.E.C.), mas foi consumida pela concepção

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

calimaquiana nas Argonáuticas, sendo introduzida como parte principal de uma aventura épica, ganhando uma ressignificação. Outro personagem ressignificado que aparece igualmente nos textos de Eurípedes é Héracles, a partir da sua ligação com Hilas, seu pupilo.

> A corrida de Héracles depois de Hylas mostra uma energia e vitalidade que Jasão nunca reúne, e Apolônio escolhe nos lembrar disso no final do épico em sua descrição de Héracles e as Hespérides. Aqui, mais uma vez, vemos o herói à moda antiga que alcança seu prêmio por sua própria força e coragem, sem depender de ninguém. Jasão, como sabemos, deve depender completamente de Medeia para obter o velo. É assim que Apolônio o conta e, ao fazê-lo, ele está trabalhando nas implicações do novo tipo de herói revelado no Livro 1 (Beye, 1969, p. 48).

Por mais que Héracles seja um personagem conhecido em épicos anteriores, Apolônio o construiu usufruindo dessa nova percepção, como exemplifica Hunter (2021, p. 22) "poderíamos pensar também na narrativa de Hilas em Apolônio, na qual Polifemo traz as novidades terríveis a Héracles", exemplificando a fragilidade do herói ao perder o amigo. Héracles, o glorioso, que em Eurípedes destroçara um leão com as próprias mãos, é representado cativo de sentimentos nas Argonáuticas, remotamente lembrando o citado Alexandre, ganhando uma forma sutil, por mais que mantivessem a sua essência guerreira original.

> Seja pela sua ligação com a tradição épica homérica, seja pela sua filiação estética a Calímaco, ou ainda pelas suas características que explicitamente a ligam à poética alexandrina contemporânea à sua produção, a Argonáutica de Apolônio de Rodes instaura questões determinantes para estabelecer firmemente qual a postura do poeta crítico alexandrino frente a essa tradição homérica (Diniz, 2010, p. 21).

Tanto Héracles, conhecido por suas aventuras heroicas, quanto Medéia, que figurava contos trágicos, permeavam

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

epopeias de eras anteriores, tendo suas próprias conquistas, personalidades e reconhecimento. Nos textos de Apolônio, ambos têm a oportunidade de vivenciar a construção do perfil heroico de Jasão, enquanto têm as suas essências clássicas modificadas pela autonomia advinda da estética Calimaquiana.

> Chamo especial atenção para a extraordinária passividade de Jasão. Em parte, isso pode derivar da visão de Apolônio da humanidade como indefesa, pelo menos em seu próprio tempo, contrastando um Jasão alexandrino com um Hércules homérico. (...) Ele está em um ambiente onde há sempre qualidades românticas de beleza, graça e charme. (...) Jasão também cuida de Medeia. Esse amor heterossexual revela um tipo de sexualidade novo para o épico, e acredito que Jasão parece essencialmente passivo porque a tradição épica não poderia, mesmo para Apolônio, acomodar-se ao tema de um homem exibindo fortes sentimentos de amor e afeição por uma mulher (Beye, 1969, p. 54)

Tal autonomia de concepção gera questionamentos sobre as novas interpretações de *hybris* e *areté*. Júnior (2021, p.409) cita em diversos momentos que Jasão pode ser considerado corruptível e levado a um renome menos heroico.

> Lawall conclui que a expedição teria moldado Jasão em uma figura anti-heroica, enganadora e constantemente baseada na ajuda alheia, tanto humana (Medeia) quanto divina (Apolo, Hera ou Afrodite). Ele estaria capacitado a agir segundo artimanhas, engodos e quebra de juramento. Os argonautas obtêm o tosão e retornar a lolco, no entanto o preço a ser pago seria o abandono do heroísmo tradicional. Em outras palavras, a corrupção de caráter do protagonista teria proporcionado o sucesso da missão.

Todavia, há discordância com relação a prover este título ao argonauta. Segundo Lawall (2007, p. 97 *apud* CARREIRA 1966), o predomínio de ações arbitrárias na figura de Jasão faz parte do diálogo entre eras construído por Apolônio. O equilíbrio em seu personagem não é um fator determinante de sua valentia e masculinidade, mas a sua palavra e foco no objetivo final:

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Apolônio parece estabelecer uma espécie de diálogo entre o protótipo dos heróis épicos tradicionais e o que Jasão representa (um válido precedente do herói do romance que surgiria posteriormente). O líder de toda a empresa evidencia-se, não pelo justo equilíbrio entre a força e a facúndia, mas pela arte da palavra que seduz outrem, com o objetivo de o conduzir ao prêmio final.

Charles Beye (1969, p. 47) também não concorda em elevar Jasão ao patamar de anti-herói. O autor defende que o personagem de Apolônio ocupa a posição de "love-hero"[7], tendo como contraste para esta análise a figura de Hércules e sua saída da aventura em virtude do sumiço de Hylas. Jasão é interposto nesse papel, novamente, por conta da falta de equilíbrio e excesso de passividade, fugindo do contexto de herói homérico:

> Apolônio, removendo Hércules da narrativa em busca de Hylas, mostra ainda mais claramente Jasão como um novo tipo de herói épico, um herói romântico, um herói do amor, um homem que se moverá para fora do contexto de dominação masculina do épico tradicional para uma nova tragédia de costumes heterossexual. Esta é a função mais importante de Hércules. Suas aparições anteriores foram longe para estabelecer Jason como talvez nada mais do que um homem comum perversamente no herói confecções. Hércules fornece a medida, Jason é encontrado em falta até em Lemnos ele é investido de uma espécie de heroísmo (Beye, 1969, p. 47).

Longe de pertencer estritamente ao padrão de épicos anteriores e próximo de novas influências literárias, o Jasão de Apolônio surge para ressignificar a masculinidade, os conceitos de *areté* e *hybris* e até a denominação heroica. Displicente em relação à glória pessoal, demora para roubar a cena em sua própria aventura, mas instiga, evidenciando o processo de modernização de sua civilização e trazendo consigo um novo modelo de masculinidade.

[7] Em tradução literal "Herói do amor".

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Conclusão

Apolônio, apesar de consubstanciar o padrão homérico e a liberdade calimaquiana em seu épico, dispõe de artifícios capazes de classificar a sua forma de escrever como o ponto de partida de uma nova significação de masculinidade. Se utilizando de personagens já conhecidos, o autor proclama a sua mudança e constrói seu herói com base em um plano de imersão: ele está ali por uma razão, mas o ambiente o carrega e faz com que o mesmo progrida. O herói homérico tomado por fúria e virtudes dá lugar ao pacato cidadão que tem uma promessa a cumprir a mando de seu rei, disposto, com a ajuda dos demais, a se moldar ao que as situações carecerem. Jasão destoa de Hércules durante o épico, permanece junto aos companheiros, os ouvindo e protegendo, enquanto o semideus, que prometeu ajudar na tarefa, abandona a missão logo após o início. A masculinidade de Hércules é tão modificada e revisada por Apolônio, quanto a do protagonista das Argonáuticas.

Apolônio não só formula um novo modelo de herói e uma nova forma de encarar o conceito de masculinidade, mas absorve a necessidade da era pós alexandrina, pós conquistas, e insere em seus escritos. Jasão é o retrato do herói que a Hélade do sec. III A.E.C buscava, ele contribui para que o arquétipo heroico evolua em consonância com a conjuntura social. Jasão é um herói, e, mais que herói, é o proclamador de uma virilidade pouco impetuosa, que não necessita de provas para testar a sua vontade, mas que passará por qualquer provação se a mesma for imposta por um bem comum ou em favor do seu amor. É um herói circunstancial, construído e desconstruído ao longo da aventura, beirando o anti-heroísmo, mas evocando que suas ações desmedidas são um custo devido a missão.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ANGELO, João. LORENZO, Isabel de. Calímaco, poeta e crítico epigramas 1, 8, 27, 28. In. **Revista Magma**. São Paulo/SP, 1994, p. 89-91. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/magma/article/view/84918 (acesso

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

em 23 de maio de 2022)

BÁRBARA, Maria Leonor Santa. "A natureza dos poemas homéricos". In: **Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas**, n.° 15. Lisboa, 2003, p. 93-99.

2003, pp. 93-99.

BARTH, Vinícius Ferreira. "As figuras de Héracles e Jasão nas Argonáuticas de Apolônio de Rhodes, pensadas sobre algumas perspectivas de James Joyce e James George Frazer." In.: **Scripta Alumni**, nº 18. Paraná, p. 1-12, 2017.

BEYE, Charles Rowan. Jason as love-hero in apollonios' "argonautika". In: **Greek, Roman and Byzantine Studies**, nº1 Durham/US, 1969 p. 31-55.

BORTOLLINI, Rosane Wanderscheer; NUNES, César. "A Paideia grega: aproximações teóricas sobre o ideal de formação do homem grego". In: **Filos. e Educação**, n. 1. Campinas/SP, 2018, p. 21-36. (acesso em 23 de maio de 2022)

BOWDER, Diana. **Quem foi quem na Grécia antiga**. Editora Círculo do Livro. São Paulo/SP, 1982, p. 1-323.

CARREIRA, Paula Cristina Ferreira da Costa. **As Argonáuticas de Apolónio de Rodes: A arquitectura de um poema helenístico.** 2007. 114 f. Dissertação (mestrado) - Universidade De Lisboa – Departamento de Estudos Clássicos, 2007.

CARVALHO, Ilca Andréa Barroso de. "Os filhos de Zeus ou a herança patriarcal em O herói devolvido (2000), de Marcelo Mirisola". In. **Todos os corpos desejam**. Organização: Claudicélio Rodrigues da Silva. Fortaleza/CE, 2021, p.127-137.

CASSIMIRO, E. S; GALDINO, F. F. G; SÁ, G. M. "As concepções do corpo construídas ao longo da história ocidental: da Grécia antiga á contemporaneidade". In. **Revista Eletrônica Μετάνοια**, nº 14. São João del-Rei/MG, 2012, p. 61-78.

DIAS, Kleber Eduardo Barbosa. "Justiça e areté como horizonte ético no pensamento de Aristóteles". In: **Revista Jurídica da UniFil**, nº 6. Londrina/PR, 2018, p. 44-58.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

DINIZ, Fábio Gerônimo Mota. **A passagem do cetro: aspectos dos personagens Héracles e Jasão na Argonáutica de Apolônio de Rodes.** 2010.102 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Ciências e Letras de Araraquara/SP, 2010.

EYLER, Flávia Maria Schlee. **História Antiga Grécia e Roma:** A formação do Ocidente. Editora Vozes, 3ª ed. Petrópolis/RJ, 2014. p. 1-232.

GALITO, Maria Souza. "Areté – Heróismo e Excelência." In.: **CI-CPRI**, Artigo de Filosofia, nº3. Lisboa/PT, 2012, p. 1-12.

HUNTER, Richard. "Os epigramas de Calímaco e a poesia inscrita". In. **A poética Calimaquiana e sua influência na poesia Epigramática**. Coimbra/PT, 2021, p.11-31.

JAEGER, Werner. **Paideia: a formação do homem grego**. Tradução Artur M. Pereira. Editora Martins Fontes. São Paulo/SP, p.1-20, 1995.

JUNIOR, Fernando Rodrigues. Ensaios críticos. In. **Argonáuticas**. Ed 1. Fabesp, São Paulo/SP, 2021 p. 371-476.

LAWALL, Gilbert. Apollonius "Argonautica": Jason as anti-hero. In. **Yale Classical Studies**, nº 19. Connecticut/Us, 1966.

LEITE, Isabela Fernandes Soares. Criação, hýbris e transgressão na mitologia heroica. Anais do XVIII Congresso da AJB – Criação. Curitiba/PR, 2010 p.1-14.

RODES, Apolônio de. **Argonáuticas**. Organização, tradução, textos e notas: JUNIOR, Fernando Rodrigues. Ed 1. Fabesp, São Paulo/SP, 2021 p.1-476.

RODRIGO, Maria Lídia. "A *areté* como ideal formativo na *pandeia* grega." In.: **Revista SulAmericana de Filosofia e Educação**, nº 26. Brasília, 2016, p. 120-132. Disponível em: https://core.ac.uk/download/pdf/231211302.pdf (acesso em 23 de maio de 2022)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 32-59, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ROSA, Alexandre. “A areté na aristocracia homérica.” In: **Calíope: Presença Clássica**. Ano XXXIII, nº 32. Rio de Janeiro/RJ, 2016, p. 9-23.

SUGUIHURA, Felipe Magaldi. “Mito e Beleza: a estatuária grega na revista Educação Physica1”. In. **Pro-Posições**, nº 1. Campinas/SP, 2007, p. 197-211.

Recebido em: 19/07/2025

Aprovado em: 05/12/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

BOSQUES SUBTERRÂNEOS: REPRESENTAÇÃO DE PLANTAS EM PINTURAS PARIETAIS FUNERÁRIAS ETRUSCAS.

SUBTERRANEAN GROVES: THE DEPICTION OF FLORA IN ETRUSCAN FUNERARY WALL PAINTINGS

NINNA KORITZKY FALCONIERE LOPES
Universidade Federal Fluminense

Resumo: A pintura mural funerária etrusca passa por um momento de transformação na segunda metade do VI século A.E.C. Novas cores e técnicas são introduzidas, e os pintores etruscos começam a experimentar diferentes temáticas. Uma marca desse momento são as pinturas muito coloridas, repletas de vegetação e criaturas fantásticas. O objetivo do presente artigo é apresentar uma análise dos signos vegetais presente nas pinturas parietais da *Tumba dos Touros* e da *Tumba da Caça e da Pesca*. Ambas localizadas na

Abstract: Etruscan funerary wall painting experienced a significant transformation during the second half of the 6th century BCE. This period saw the introduction of new colors, techniques, and thematic experimentation by Etruscan artists. A defining feature of this era is the emergence of vividly colorful paintings, rich in depictions of vegetation and fantastical creatures. This article aims to analyze the vegetal motifs found in the wall paintings of the Tomb of the Bulls and the Tomb of Hunting and Fishing, both located in the Monterozzi

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

necrópole de Monterozzi e datadas desse período. Ao longo de nossa análise, buscamos compreender como as imagens de plantas se harmonizam com as demais imagens nas paredes do hipogeu, a fim de propor algumas interpretações para a presença de uma representação tão cheia de vida em um espaço mortuário.

necropolis and dating to this transformative period. Through this analysis, we explore how the imagery of plants integrates with other elements on the walls of the hypogeum, offering potential interpretations for the presence of such lively and vibrant representations within a funerary context.

Palavras-chave: Pintura parietal; Etrúria; Planta

Keywords: Wall painting; Etruria; Plants

Plantas, flores e frutos eram bastante frequentes na iconografia etrusca durante o período arcaico (séculos VI e V A.E.C.). Esses signos podem ser encontrados em vários tipos de suportes, como espelhos e jarras de bronze, vasos cerâmicos e pinturas parietais funerárias e arquitetônicas. Mais que simples elementos decorativos, acreditamos que signos vegetais possuíam significados mais complexos na iconografia etrusca e que as formas como eles eram representadas, inseridos nas cenas como parte da paisagem, foi uma das características principais da "arte" do sul da Etrúria no final do período arcaico.

A iconografia produzida na Etrúria foi muito comparada com imagens gregas[1], as quais chegavam à península itálica sobretudo nos vasos coríntios e áticos ao menos desde

[1] Há diversos trabalhos que versam sobre esse tema. Para mais informações ver Steingräber, 2006; Osborn, 2001; Paleothodoros, 2010; Bundrick, 2019.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

o VIII século A.E.C.[2] O contato com essas imagens e a circulação e imigração de artesãos gregos certamente marcou a produção iconográfica tirrena, porém, não compreendemos esse processo como passivo ou unidirecional. Em nossa visão, o contato com os gregos e outros povos da bacia mediterrânica produziu complexos fenômenos de *emaranhamento cultural,* que se refletem também na iconografia não apenas etrusca, mas das várias regiões envolvidas.

Assim, apesar da adoção pelos etruscos de estilos de decoração cerâmica gregos, os pintores e artesãos tirrenos se valiam de técnicas estrangeiras para produzir artefatos que atendessem de forma mais precisa às necessidades locais por forma e iconografia (Paleothodoros, 2010). As imagens criadas por esses pintores não eram cópias das pinturas nos vasos gregos, os artistas abordavam temas e produziam narrativas próprias, criando artefatos emaranhados, que seriam mais que a soma de suas partes (Stockhammer, 2012).

A forma como os pintores do sul da Etrúria e os das olarias áticas no final século VI representavam elementos vegetais foi o objeto da nossa pesquisa de mestrado[3], durante a qual analisamos também a iconografia de duas tumbas etruscas, a *Tumba dos Touros* e a *Tumba da Caça e da Pesca*[4]. No decorrer da pesquisa, observamos que a representação de plantas em cerâmicas de figuras negras áticas e etruscas[5] se deu de forma bastante

---

[2] Todas as datas presentes nesse artigo são Anteriores a Era Comum (A.E.C.). Quando contrário será indicado.

[3] Finalizado em março de 2024, com a defesa da dissertação de título "Entre plantas, tumbas e vasos: circulação de cerâmicas, signos e ideias entre Grécia e Etrúria" sob a orientação do Prof. Dr. Alexandre Carneiro Cerqueira Lima.

[4] Os nomes das tumbas são traduções nossas da nomenclatura que lhes é atribuída em língua italiana, a saber: *Tomba dei Tori* e *Tomba della Caccia e della Pesca*, respectivamente.

[5] Nossa pesquisa analisou os 433 vasos etruscos, a maioria dos quais não tem a proveniência conhecida, e 233 áticos encontrados na cidade de Tarquínia, todos parte do acervo do *Beazley Archive Pottery Database* (BAPD). Destes, foram selecionados 259 vasos das olarias etruscas e 140 das oficinas atenienses que contenham imagens de plantas.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

diferente. Enquanto nos recipientes áticos, a representação de plantas ocorre predominante em frisos separados, entre os vasilhames etruscos havia uma tendência bem mais expressiva de inserir plantas nas cenas como elementos de paisagem.

Essa tendência de representar elementos vegetais de modo a construir uma paisagem, presente também nas pinturas parietais das duas tumbas analisadas, já pode ser observada na iconografia de monumentos funerários etruscas desde o início do século VII. Segundo Helen Nagy (2013, p. 1018) os pintores etruscos, se valendo de referenciais das cerâmicas coríntias, utilizam os elementos florais abstratos, característicos desse estilo de decoração cerâmica, não mais como preenchedores de espaço, mas como elementos de paisagem.

Conforme as pinturas funerárias se desenvolvem ao longo dos séculos seguintes, a técnica utilizada para representar essas paisagens também se modifica, tornando-se cada vez mais complexa. O uso de plantas e, por vezes, animais como elementos de paisagem no interior do hipogeu perdura até o final do V século quando, o desenvolvimento de novas técnicas como o escorço e a *skiagraphia* – pintura de sombras – substituem o interesse na representação de paisagens em função da construção de imagens com formas tridimensionais (Nagy, 2013, p. 1022).

Seriam essas plantas, e as paisagens que ajudavam a formar no interior das tumbas etruscas, apenas cenários para as cenas representadas? Muito mais que situar espacialmente essas cenas, acreditamos que a representação de plantas no contexto funerário etrusco possuiria múltiplos sentidos, os quais poderiam ser simbólicos, emblemáticos ou metafísicos, os quais não estariam necessariamente relacionados a quaisquer propriedades reais ou imaginadas que seriam conhecidas na antiguidade (Jannot, 2009, p. 81)

Buscando compreender partes destes sentidos, analisaremos aqui as imagens de plantas presentes nas pinturas murais da *Tumba dos Touros* e da *Tumba da Caça e da Pesca*, ambas datadas do final do século VI e localizadas na Necrópole de Monterozzi, próxima à cidade de Tarquínia. Nesse artigo,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

aprofundaremos parte das reflexões sobre o tema iniciadas na dissertação.

A Etrúria no século VI e a arte funerária

Durante o VI século, as comunidades etruscas experienciaram um período de importantes transformações econômico-sociais. Gradualmente ocorreu a erosão do poder da aristocracia fundiária e o desenvolvimento do comércio se intensificou, auxiliado pela adoção de inovações tecnológicas – como o uso do torno manual na produção cerâmica – e pela construção de pontes e estradas, que facilitaram a circulação de pessoas e objetos entre as cidades etruscas e, sobretudo, uma melhor interação entre as cidades costeiras e aquelas localizadas no interior do território.

Conjuntamente com o crescimento dos principais centros urbanos – Veios, Cerveteri, Tarquínia, Vulcos, Orvieto, Vetulônia[6], Populônia, Roselle, Volsínios, Chiusi, Perugia, Cortona, Arezzo, Pisa e Fiesoli –, a maior parte já bem estabelecida desde o século VII, ocorre a destruição e abandono de certos assentamentos menores, como Murlo e Acquarosa (Heynes, 2000, p. 135). O crescimento populacional em um espaço limitado demandou um planejamento arquitetônico mais eficiente e estruturado. As cidades, no que se refere tanto às casas e templos quanto às ruas, se tornam mais ortogonais, e, como veremos adiante, isso se refletiu igualmente na arquitetura funerária.

Esse também é o período, durante o qual, ocorre a exclusão de estrangeiros ao acesso à cidadania e à habitação nos principais centros urbanos. Segundo Heynes (2000, p. 171) e Torelli (1986, p. 55) a partir do VI século, os estrangeiros somente poderiam frequentar e residir nas *emporia* etruscas. A análise das deposições votivas em santuários em Gravisca, Pirgos e Regae –

[6] Segundo Torelli (1986, p. 53), Vetulônia entrou em declínio no VI século, o que, em sua visão, possibilitaria o crescimento de Populônia , a mencionamos, porém, por ser, ainda assim, um dos principais centros urbanos no norte da Etruria durante o período arcaico.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

cidades portuárias de Tarquínia, Cerveteri/Cere e Vulcos, respectivamente – apontam uma forte presença de comunidades gregas nesses locais, incluindo artesãos. Essa presença é atestada nas cidades ao sul da Etrúria até 474, quando, após a batalha de Cumas, é interrompido o comércio que essas cidades mantinham com diversas *póleis* gregas, incluindo Atenas.

Conforme já aludimos, as cidades da Etrúria ao longo do século VI passaram a ter configurações mais ortogonais e esse movimento foi acompanhado também na arquitetura funerária. As necrópoles passaram a ter essa configuração, com tumbas em formato retangular, significativamente menores que as do século anterior, organizadas em ruas retilíneas (Heynes, 2000; Steingräber, 2006; Izzet, 2007). Essas mudanças se estendem gradualmente pelas principais cidades etruscas, porém, não se trata de um processo homogêneo. Cada cidade apresenta tendências de deposições funerárias e decorações por vezes muito diversas e específicas de cada região. Até mesmo a prática da inumação, que seria padrão na Etrúria desde o VIII século, não foi adotada por todas as cidades etruscas, como pode ser observado em Chiusi, onde a cremação permaneceu como a prática principal ao menos até meados do VI século (Riva, 2021, p. 71).

Apesar das diferenças locais apontadas acima, houve uma tendência geral entre as cidades etruscas de adotarem essas mudanças na arquitetura funerária ao longo do século VI. Ao abordá-las, diversos autores defendem que tais transformações no espaço dedicado aos mortos seriam reflexos de uma sociedade que se torna gradualmente mais isonômica (Heynes, 2000; Steingräber, 2006; D'agostino, 1989; Torelli, 1986). Essas interpretações, porém, por focarem apenas nas relações político-sociais entre os próprios vivos, não contemplam um ponto central: essas seriam também reflexos de mudanças na percepção do espaço que os mortos ocupam no mundo dos vivos.

Vedia Izzet (2007, 89-91) demarca que as tumbas são o espaço no qual os rituais funerários ocorreriam e que estes seriam o ponto de contato entre este mundo e o próximo. Partindo do

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

pressuposto, segundo o qual a arquitetura materializa significados sociais em diversas formas e que transformações arquitetônicas são resultado de escolhas socio-culturalmente informadas, Izzet defende, então, que estas transformações devem ser interpretadas como deliberadas e imbuídas de significados, refletindo mudanças não apenas nas relações entre os vivos, mas sobretudo, nas relações sociais e atitudes etruscas acerca da morte.

O espaço e o trato com os mortos nas comunidades etruscas mudaram de forma significativa no decorrer de 200 anos. No início da Idade do Ferro, predominava a cremação e a deposição das cinzas, em urnas com formato de cabana/casa[7], e de alguns poucos objetos em covas redondas ou retangulares escavadas na terra ou no leito rochoso. Gradualmente, passam a contar com maior complexidade, em Cerveteri, por exemplo, nas décadas finais do VIII século, passaram a ser construídas pseudo-abóbodas, utilizando o empilhamento de pedras, coberto por montes de terra. Essa mudança, porém, não se manifesta de forma generalizada na necrópole, segundo Izzet (2007, p. 91), na mesma necrópole as covas mais simples continuam a ser utilizadas nesse período.

Em Populônia, por outro lado, desde o final do século IX já era praticada a inumação em tumbas de câmaras ou *"chamber tombs"* (Riva, 2021, p. 72). Estas tumbas se tornam o padrão de monumento funerário entre as elites etruscas nas principais cidades apenas a partir do VII século. Nesta primeira fase, tais construções possuem dimensões grandiosas em algumas localidades, como no caso de Cerveteri, onde algumas tumbas do VII século chegam a medir mais de 50 metros de diâmetro por 12 a 15 metros de altura (Izzet, 2007; Riva 2021). É também nesse período que aparecem as primeiras tumbas etruscas com grandes pinturas murais, como a *Tomba dei Leoni dipinti*, localizada em Cerveteri e datada do terceiro quarto do VII século e a *Tomba*

[7] Lucy Shipley prefere o uso no termo urna casa "*house-urns*" devido à complexidade dos detalhes, sobretudo em telhados e portas (Shipley, 2017, p. 29)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

delle Anatre, a mais antiga tumba etrusca com pinturas figurativas, localizada em Veios (Steingräber, 2006, p. 15, 310).

É importante salientar que, apesar de as pinturas murais funerárias serem até hoje algumas das imagens mais conhecidas da cultura tirrena, essa não era uma prática generalizada, mesmo entre as elites. Ao todo, foram escavadas cerca de 180 tumbas etruscas com pinturas parietais, datando entre o VII e o II séculos. Essa prática, que aparece inicialmente em Cerveteri, Veios e Chiusi, e em tumbas isoladas em Magliano In Toscana, San Giuliano e Cosa-Ansedonia[8], tem seu maior desenvolvimento e popularidade em Tarquínia no período Arcaico tardio, entre as últimas décadas do século VI e as primeiras do V.

Segundo Licia V. Borrelli (2015, p. 39-40) as pinturas nas tumbas etruscas devem ser categorizadas como pinturas rupestres, uma vez que eram feitas sobre as paredes escavadas no leito rochoso[9]. A técnica utilizada varia com o tempo, inicialmente os pigmentos eram aplicados diretamente sobre a rocha, que era lixada e aplainada para uma melhor adesão do pigmento e uniformidade do suporte. A partir de meados do VI século é aplicada uma camada fina de um engobo por toda a parede, antes da pintura.

Segundo Steingräber (2006, p. 20), durante esse período, no qual ocorre o florescimento da pintura parietal figurativa etrusca, há uma forte influência jônica nessas imagens, principalmente entre 575 – 480 A.E.C.., a qual o autor atribui à imigração de pintores e artesãos gregos da Ásia menor. Borrelli (2015, p. 336-39, 44) também identifica uma relação entre a pintura mural etrusca e a presença de imigrantes da Anatólia, sobretudo devido à semelhança em estilo com as pinturas murais de algumas de suas tumbas.

---

[8] Para mais informações sobre localização e a datação das tumbas etruscas com pinturas murais ver o livro *Abundance Of Life: Etruscan Wall Paiting* de Stephen Steigraber (2006).

[9] Essa técnica de escavação do monumento funerário era utilizada sobretudo nas cidades do sul da Etrúria.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Seguindo a perspectiva do *emaranhamento cultural,* abordamos a produção e "consumo" dessas imagens como processos ativos, que envolvem escolhas de todas as partes envolvidas. Os signos e temas, outrora estrangeiros, passam por processos de apropriação, sua transformação em propriedade daquela comunidade; de objetificação, ou seja, sua classificação a partir dos sistemas locais; de incorporação, a inserção em determinadas práticas locais; e de atribuição de novos sentidos, que estarão ligados ao novo contexto no qual essas imagens estão inseridas. Os objetos e práticas sociais resultantes desses processos, são novos e representam mais que a soma das partes que os formam.

Compreendemos, então, esse momento de florescimento da pintura funerária como profundamente marcado pelos processos de emaranhamento cultural que ocorriam na Etrúria durante o VI século. Não por acaso, este é um período de grande experimentação, em cujo o transcurso se desenvolvem novas técnicas de pintura, são introduzidas novas cores[10] – como o branco de caolim, o azul egípcio e o verde de malaquita – e são representados novos temas, dentre os quais destacamos temas relacionadas à cultura e mitologia gregas.

As duas tumbas que analisaremos nesse artigo podem ser identificadas como parte desse processo experimental artístico e, devido a particularidades de sua iconografia, as consideraremos como *objetos emaranhados*. A escolha por essas tumbas se dá, principalmente, devido à grande presença de imagens de plantas em sua composição iconográfica, porém a estrutura relativamente semelhante, a datação de suas imagens e a presença de temas relacionados à mitologia grega também foram determinantes para sua seleção.

[10] Tanto o branco quanto o verde de malaquita já eram conhecidos na Etrúria no século VII A.E.C., porém seu uso na grande pintura funerária não era frequente (Napolitano, 2004; Borrelli, 2015).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O Fabuloso e a vegetação na arte funerária: a *Tumba dos Touros*

Datada entre 540 e 520 A.E.C. e localizada no platô de Monterozzi, a cerca de 3 km de Tarquínia, a *Tumba dos Touros* é composta por um dromo de acesso e três cômodos principais: uma antecâmara e duas câmaras posteriores menores, nas quais acreditamos, seguindo a ideia de E. O'Donoghue (2022, p. 347), seria o local onde os mortos eram depositados.

Ao adentrá-la, observa-se diretamente a parede ao fundo da antecâmara (figura 1). Diferente das demais, essa pintura possui imagens por toda sua extensão em diversos frisos com temáticas variadas. De baixo para cima, entre as duas portas, há um friso com várias árvores, sobre o qual se encontra uma cena da emboscada de Aquiles ao jovem príncipe de troia, Troilo. Já na lateral das portas, o pintor representou uma árvore de cada lado, um pouco maior que as demais. Margeando-as por cimas, um friso de listras coloridas se estende pelas quatro paredes, o qual, por sua vez, é margeado por cima e por baixo por um friso de romãs. Na parede dos fundos, acima desse friso, há dois conjuntos de imagens, cada qual sobre uma das portas, e uma inscrição central em retrógrado "arath spuriana s[uthi]l hecce fariceka", que, em tradução livre, seria *Arath Spuriana fundou e preparou essa tumba* (O'Donoghue, 2022, p. 339). Os conjuntos de imagens sobre as portas são um touro e uma cena erótica em cada porta. Acima desse friso, e circulando toda a antecâmara, há outro friso de linhas e, no frontão, uma coluna central separa a imagem da direita, um jovem cavaleiro seguido por um touro, da imagem da esquerda, uma quimera seguida por uma esfinge.

Nas demais paredes há pinturas figurativas apenas nos frontões, no teto uma listra grossa vermelha conecta os frontões das paredes de entrada e ao fundo de cada uma das três câmaras, já nas paredes laterais somente foram pintadas as listras coloridas. De maneira geral, as imagens nos frontões apresentam animais, touros, leões, panteras, patos e criaturas do espaço do fabuloso, como hipocampos, todos em meio a signos vegetais diversos. Há também a presença de signos vegetais variados adornando as

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

colunas que dividem os frontões. É interessante notar que a única parede que não possui representações de plantas é a parede de entrada da antecâmara[11]. Nela está representada em ambos os lados do frontão uma cena que se passa em um ambiente de rio ou de mar, com água na parte inferior e de um lado um jovem cavalgando um hipocampo seguido por um cinocampo (um cachorro-peixe), do outro dois patos nadando.

Figura 1 – Parede ao fundo da Antecâmara da *Tumba dos Touros* em cores.

Fonte: O'Donoghue (2022, p. 335)

A profusão de plantas e árvores nessa imagem é uma das primeiras coisas que chama a atenção. Como mencionado na introdução, compreendemos que esses signos possuíam múltiplos

[11] Não dispomos de uma imagem completa da parede de entrada da antecâmara da *Tumba dos Touros*. Nas imagens as quais tivemos acesso, é possível observar apenas partes dos dois lados do frontão e que a parte da coluna central que aparece nas fotografias está muito deteriorada. Portanto, não sabemos se haveria ou não imagens de plantas na coluna central ou nas partes que faltam do frontão.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

níveis de sentido. O primeiro que identificamos é o estabelecimento de uma conexão simbólica entre as elites etruscas e o ambiente rural. Segundo Bruno D'Agostino (1989, p. 2) uma das principais funções das pinturas murais nas tumbas etruscas seria caracterizar o status e a posição social da família que ali seria enterrada. Apesar do crescimento dos centros urbanos no início do VI, a riqueza das aristocracias etruscas ainda provinha principalmente da agricultura e da mineração (Torelli, 1986, p. 53), duas atividades que ocorrem no espaço rural. Assim destacar essa conexão seria uma forma de reforçar o seu status social.

Cenas de cavalaria e de caça também reforçam esse último status, pois são práticas associadas à aristocracia. É importante ressaltar aqui, que não se trata de representações de situações reais, mas construções simbólicas e emblemáticas da vida dessas famílias (D'Agostino, 1989, p. 2). Ambos os tipos de cenas normalmente ocorrem no bosque, portanto, a representação de elementos vegetais nesses contextos também construía a paisagem na qual tais atividades ocorreriam e reforçariam seu sentido.

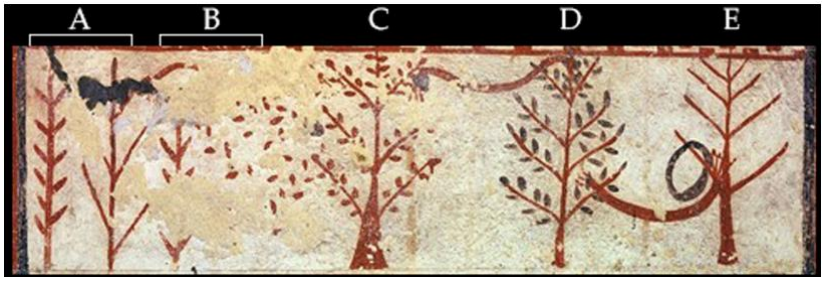
Helen Nagy (2013, p. 1020) defende que os frisos de árvores na *tumba dos touros*, teriam, justamente, a função de criar um ambiente de bosque para a cena de mitológica que os acompanha. Embora tal interpretação não esteja incorreta, para além do conjunto iconográfico, o ambiente criado pela representação dessa vegetação seria o cenário para as práticas rituais funerárias e de memória de um passado mitológico idílico que ocorreriam no interior do hipogeu. Daí, é possível propor que a representação de uma paisagem de bosque ou floresta se harmonizaria com tais práticas e com as crenças escatológicas dessa comunidade.

Na imagem acima (figura 1), é possível notar que as árvores do friso mais próximo ao chão, localizado entre as portas de acesso para as câmaras posteriores, possuem padrões diferentes de folhagem e arquitetura (organização de galhos e folhas). Eóin O'Donoghue (2022, p.338-339) propõe que as

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

árvores sem folhas simbolizariam a morte e fariam uma conexão com os mortos que seriam depositados, segundo o autor, não na antecâmara, mas nas câmaras posteriores. Já as faixas que estão penduradas entre as árvores simbolizariam a sua conexão entre os vivos, representados pelas árvores com folhas.

Figura 2: Esquema elaborado por Giulia Caneva, Giulio Zangari, Alessandro Lazzara, Luca D'Amato e Daniele F. Mara a partir de uma fotografia dos próprios autores do friso de árvores na parede ao fundo da antecâmara do tumba dos touros



Fonte: Caneva; Zangari; Larazza; D'Amato; Mara (2024, p. 649)

.

Giulia Caneva, Giulio Zangari, Alessandro Lazzara, Luca D'Amato e Daniele F. Mara (2024, p. 644, 648) também compreendem a ausência de folhagem como simbolizando a morte. Em sua visão esse friso apresentaria uma sequência de fases fenológicas (figura 2), que corresponderiam ao "ciclo da vida". Este se inicia com uma planta jovem no canto esquerdo (letra A, no esquema acima), seguida por outras árvores que gradualmente amadurecem (B), tornando-se uma árvore madura na posição central (C), marcada pelo tronco mais grosso que as demais. Esta, então, seria seguida por outra em fase senescente (D) e, por fim, no canto direito, há um espécime já morto, com uma "coroa funerária" pendurada em seus galhos (E).

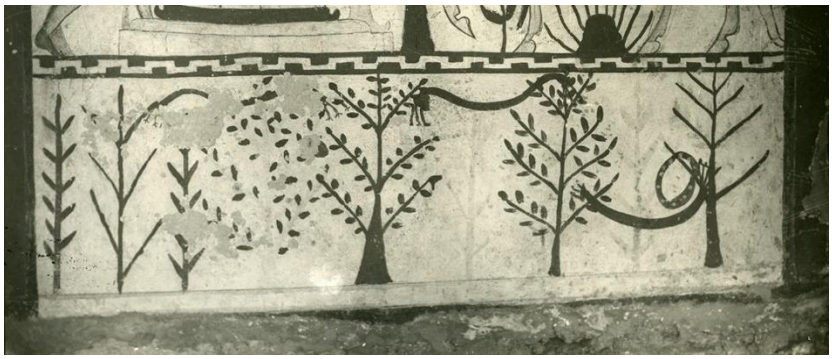
Encontramos, porém, um problema central que perpassa as duas interpretações que vimos acima. Ao analisarmos atentamente a figura 3, fotografia de R. Moscioni, número 24122 da *American Academy in Rome*, é possível observar folhas bem

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

claras nos galhos da árvore mais à esquerda do friso, bem como na segunda árvore da direita. Além dessas folhas, podemos ver que haveria também mais três árvores no friso, que não aparecem nas imagens presentes nas figuras 1 e 2.

Não podemos, portanto, considerar as árvores aparentemente sem folhas como símbolos da morte. A ideia de um "ciclo da vida" portanto, não se sustenta. Sobretudo quando consideramos também a presença de (ao menos) outras três árvores finas que se intercalam com as demais. Tendo isso em vista, a presença das três faixas e da guirlanda não mais representariam esse elo entre vida e morte, tampouco seria possível determinar a partir dos dados disponíveis que a guirlanda seria uma coroa funerária. É possível que a presença desses objetos em meio à vegetação teria o propósito de demarcar esse bosque como um espaço no qual a aristocracia etrusca circulava. Provavelmente trata-se de um bosque sagrado, no qual poderiam ser realizados rituais ou celebrações, ou um espaço de deslocamento e de caça.

Figura 3: Recorte da fotografia de Moscioni de número 24122 da *American Academy in* Rome: friso de árvores da parede ao fundo da antecâmara da *Tumba dos Touros*



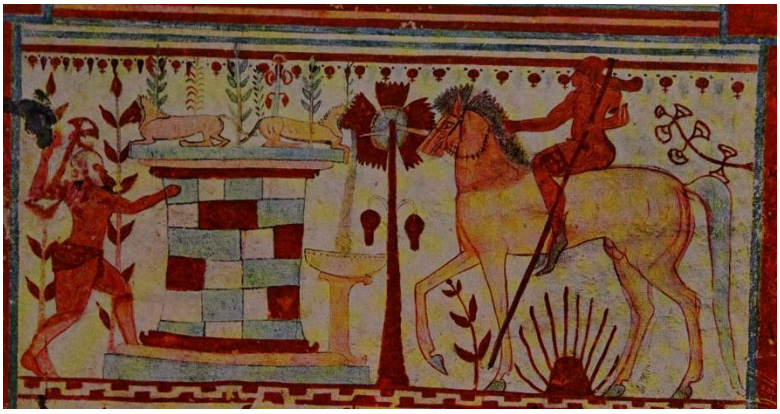
Fonte: Brandt, 2014, p. 50 – recorte nosso

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Outro ponto contrário às ideias da representação de um ciclo de vida e morte nesse friso é a presença das duas árvores maiores, no espaço reservado entre as portas e as paredes laterais. Nos dois frisos as árvores se assemelham com aquelas representadas no friso central, ainda que estejam em maior escala, e possuem folhagem ampla. A semelhança em estilo e o posicionamento dessas árvores criam a ideia de continuidade da paisagem criada pelos frisos centrais.

Efetivamente, a presença dessa vegetação contribui para a ambiência da cena de Aquiles e Troilo (figura 4). Porém, na imagem de cunho mitológico, as plantas representadas possuem maior variedade em formato e cor. À esquerda da fonte, Aquiles se esconde entre árvores finas, que vão do chão até a margem superior da imagem. Por trás da fonte de leão, aparecem outros ramos, com folhas um pouco menores. A seguir, uma árvore alta ocupa a posição central da cena e sob as patas dianteiras do cavalo de Troilo, cresce um ramo baixo com folhas e outro se projeta da lateral direita sobre as costas do equino. Diretamente sob o cavalo, há um signo de difícil identificação. É formado por uma base semicircular da qual se projetam linhas ligeiramente sinuosas.

Figura 4: Friso com cena mitológica de Aquiles e Troilo na parede ao fundo da antecêmara da *Tumba dos Touros*



Fonte: Pallottino, 1952, p. 29

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Alguns autores buscaram identificar a planta central, que divide a cena. Ela possui cinco folhas grandes de formato triangular e frutas com semelhantes a peras invertidas penduradas um pouco acima da metade do caule. Pallotino (1952, p. 30) a identifica como uma palmeira anã, Oscar Magnan (2006, p. 159) e John Peter Oleson (1975, p. 194) a descrevem como uma palmeira de tâmara, já Helen Nagy (2013, p. 1020) acredita tratar-se de uma figueira, Eoin O'Donoghue (2022, p. 338), entretanto, prefere chamá-la de maneira genérica "árvore frutífera".

De maneira geral, as plantas representadas nessa tumba, por serem muito estilizadas, não possuem uma identificação clara. Mesmo no caso das árvores que analisamos acima, não há elementos que permitam determinar de qual tipo seriam. É provável que o pintor da *Tumba dos Touros* tampouco baseasse sua representação em modelos reais, em vez disso, o artista articulava uma rede de referenciais que provinham tanto de suas experiências e imaginário quanto do contato com outras iconografias locais e importadas.

Em vez de buscarmos identificações exatas, preferimos compreender a ampla variedade de plantas presente na cena mitológica como uma forma de antítese à morte de Troilo, que se seguiria à emboscada pelo herói aqueu. Assim, a profusão de plantas além de construir a paisagem para a cena, remete à renovação de vida. Esse sentido é ainda mais forte, quando consideramos o friso de romãs, logo acima da cena de Aquiles e as duas cenas eróticas sobre as portas.

As romãs, segundo Jannot (2009, p.81) por possuírem uma superabundância de sementes, podem indicar fartura, fertilidade e renovação de vida. No contexto funerário etrusco elas aparecem com certa frequência em afrescos, em cerâmicas, em urnas funerárias, e em espelhos. É possível que haja ainda uma alusão ao mito de Perséfone e ao submundo grego, porém, apesar de tal interpretação não ser inviável, não identificamos outras referências ao mito de Perséfone na documentação etrusca analisada durante a pesquisa do mestrado. Por isso não consideramos como provável essa relação.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Um último sentido que identificamos é a ideia do bosque como um espaço de travessia. Essa ideia pode ser percebida com mais clareza das cenas dos frontões. Como podemos ver na figura 1, as figuras em ambos os lados do frontão da antecâmara se deslocam em direção a coluna central. O mesmo ocorre nos demais frontões, com exceção da parede de entrada da câmara posterior esquerda, na qual há a representação de uma cabra montanhesa deitada de um dos lados e, do outro, restou apenas as pernas traseiras de duas criaturas.

Propomos aqui uma interpretação que relaciona a ideia da travessia já, reforçada nessas cenas pelas figuras em deslocamento em meio à vegetação, com a própria jornada que o morto faria para chegar ao submundo. Apesar de possuirmos poucos dados sobre as crenças etruscas acerca do pós-morte, alguns autores defendem que essa jornada as integraria. J. R. Brandt (2015, p. 114) propõe que um dos objetivos da deposição de objetos e alimentos nas tumbas etruscas seria possibilitar aos mortos os meios de realizar essa viagem. Já Eoin O'Donoghue (2022) em diversos momentos relaciona a imagética da *Tumba dos Touros* com a jornada do morto.

Em todos os frontões há pequenos ramos, que podem aparecer sob as criaturas, por vezes se projetando em direção às suas genitálias, como pode ser observado da parede da antecâmara, ou margeando a cena. O único frontão no qual não ocorre a representação de plantas é o da parede de entrada da antecâmara, pois, como já mencionamos na descrição inicial da iconografia, é uma cena em paisagem aquática.

Para finalizar esse tópico, devemos mencionar ainda a presença de elementos florais no adorno das colunas centrais dos frontões. Isso ocorre tanto na parede ao fundo da antecâmara e das duas câmaras posteriores. Devido à deterioração, não há imagens das colunas centrais das paredes de entrada da antecâmara e da câmara posterior esquerda. Na câmara posterior direita, não há plantas na coluna central da parede de acesso, porém, na parede ao fundo além dos elementos florais, há também a representação de romãs. Estes signos, apesar de não

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

estarem diretamente ligados à ideia do bosque, quando em conjunto com os demais, ajudam a construir a ambiência interna da tumba e reforçam parte dos sentidos que vimos acima.

O bosque como travessia: a *Tumba da Caça e da Pesca*

A *Tumba da Caça e da Pesca* é formada por um dromo de acesso, uma antecâmara e uma câmara posterior ligeiramente menor, na qual fora escavado um lóculo cúbico na parede ao fundo. Assim como a *Tumba dos Touros*, a construção também está localizada na necrópole de Monterozzi. Quanto a data de sua produção, estima-se que ocorrera entre 520 e 500 A.E.C.

Diferente da iconografia que analisamos anteriormente, as pinturas murais presentes na *Tumba da Caça e da Pesca* não estão limitadas aos frontões e a uma parede específica. Sua decoração é feita em um friso contínuo em cada câmara, que percorre as quatro paredes. Nos frontões foram pintadas cenas separadas do friso principal. Ademais, no teto da câmara posterior, há um padrão de flores ou traços, que pode se assemelhar a um tecido.

Na antecâmara a cena no friso principal é composta por várias figuras humanas dançando em meio a árvores altas, repletas de objetos pendurados em seus galhos, como espelhos, guirlandas e faixas de tecido. Cada pessoa está separada das demais por uma árvore. Na parte inferior, há uma listra vermelha larga, que contorna toda a tumba, partindo do encontro entre a parede e o chão e serve de base para a cena de dança. Na parte superior, fora pintado um friso de listras coloridas. Margeando-o por baixo há um friso fino composto por elementos alternados em formato semicircular e de gota invertida, possivelmente uma adaptação dos frisos de palmetas e botões de lótus presentes nas cerâmicas de figuras negras áticas e etruscas. No frontão da parede ao fundo há uma cena de retorno da caçada, na qual duas pessoas cavalgam, acompanhadas de três figuras humanas menores a pé e três cachorros. Todos se dirigem para a direita em meio a diversas plantas de formatos variados. Já no frontão da parede de entrada, haveria uma cena de sátiros reclinados com cornos de beber (Steingräber, p. 68, 95), porém não encontramos

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

imagens da parede de entrada de nenhuma das duas câmaras. Essa informação provém de descrições escritas.

Na câmara posterior, a paisagem representada é bastante diferente. Ao adentrá-la, saímos do bosque da antecâmara para uma cena costeira, onde a base da imagem é uma faixa de água azul acinzentada, com ondulações. Em cada parede há um barco e pequenas ilhas, nos quais jovens praticam caça a aves, pesca com arpão e mergulho. Da água, saltam alguns golfinhos e, por toda a cena, voa uma miríade de pássaros de diversas cores. Novamente há um friso de listras de cores variadas margeando a cena na parte superior, agora com guirlandas coloridas dispostas em intervalos regulares, como se estivessem penduradas na parede. No frontão da parede ao fundo, há uma cena de banquete[12] e na parede entrada, dois leopardos (Holloway, 1965, p. 342).

Na iconografia da câmara posterior em nossa análise, há poucas plantas. No friso principal há apenas vegetação rasteiras, semelhantes a arbustos, e estas não possuem protagonismo na imagem. Já no frontão da parede ao fundo, por se tratar de uma cena que se passaria no interior da casa, não há representação de plantas – com a possível exceção de guirlandas[13] que as duas figuras femininas menores confeccionam no canto esquerdo da cena.

Antes de prosseguirmos para nossa análise, é válido mencionar as inovações em técnica e estilo das pinturas da *Tumba da Caça e da Pesca.* Nas duas câmaras, embora com mais sucesso na câmara posterior, o pintor buscou criar cenas nas quais as figuras humanas são representadas em menor escala, dentro de uma paisagem ampla. Esse alargamento do plano espacial é visto

---

[12] O banquete representado nessa tumba não segue o padrão das imagens gregas. Na Etrúria, o banquete parece ter tido uma composição mais familiar, contando com o consumo de alimentos e a participação da esposa (Shipley, 2015). Abordo esse tema com mais profundidade no primeiro capítulo da dissertação, entre as páginas 15 e 18.

[13] Por serem normalmente produzidas com ramos de folhas e flores, durante a pesquisa do mestrado, consideramos guirlandas e coroas de flores como signos vegetais.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

como um desenvolvimento importante na técnica da pintura antiga (Holloway, 1965) e permitiu uma complexificação na representação de paisagens.

Figura 5: Paredes ao fundo, esquerda e direita da antecâmara da *Tumba da Caça e da Pesca* – Aquarelas de G. Mariani

Fonte: Capobianco; Unger (2019)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Devido à grande deterioração das pinturas da antecâmara, optamos por trazer aqui apenas a fotografia das aquarelas de Gregorio Mariani, publicadas pelo autor em 1885 (Capobianco; Unger, 2019). Na imagem acima (figura 5), Mariani reproduziu as pinturas de três paredes da antecâmara da *Tumba da Caça e da Pesca,* a parede ao fundo e as duas paredes laterais, divididas em três faixas. A primeira traz a imagem do frontão, na qual está representada a cena de retorno da caçada. Na segunda faixa, estão representadas as pinturas da parede lateral esquerda e a parte esquerda da parede ao fundo e na terceira o pintor fizera o mesmo para o lado direito. Atentemos para uma fina linha que corta as imagens separando as pinturas que estariam nas paredes laterais daquelas da parede ao fundo. Observemos também que Mariani buscou reproduzir as marcas de deterioração da pintura já presentes no momento de sua visita.

Os principais sentidos que identificamos para as representações de signos vegetais na *Tumba dos Touros* também podem ser percebidos nas pinturas da antecâmara da *Tumba da Caça e da Pesca.* A conexão entre as elites etruscas e o espaço rural, a renovação de vida e a representação do bosque como um espaço de travessia são aqueles que mais se destacam.

A representação das figuras humanas em meio ao bosque reforça a conexão entre as elites etruscas e o espaço rural. Essa ideia está bastante evidente tanto na cena de retorno da caçada quanto no friso de dança, porém, a forma como a vegetação é representada nas duas cenas é bastante diferente. Enquanto no friso principal não ocorre variação no tipo de árvore e há forte presença de ocupação humana, demarcada pelos objetos dispostos nos galhos e pelo chão, no frontão as plantas representadas possuem grande variação e não estão ordenadas em intervalos regulares. Isso sugere que os espaços ali representados seriam diferentes

Na cena principal, o bosque representado se assemelha mais a um espaço que passou pela intervenção humana no plantio e cuidado das árvores, todas de uma mesma espécie, organizadas em intervalos que permitam a circulação e não há plantas

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

menores espalhados pelo chão. Propomos interpretar essas árvores como loureiros, devido aos troncos finos com galhos arqueados, ao formato das folhas e à presença de pequenos frutos de cor escura. Essa interpretação, conjuntamente com a dança performada pelas figuras humanas na cena e os objetos depositados nos galhos, sugere que o bosque representado na cena principal poderia ser um espaço sagrado. Segundo Steingräber (2006, p. 70), na Etrúria loureiros estariam ligados ao deus *Aplu* – a versão etrusca de Apolo – e, através dele, ao mundo dos mortos.

A presença de uma ânfora no canto direito da parede lateral direita e a cena de sátiros[14] reclinados no frontão da parede de entrada da antecâmara traçam também uma conexão entre o friso principal e a divindade *Fufluns*, o deus etrusco do vinho da natureza, cujo culto era profundamente emaranhado ao de Dioniso. Se considerarmos essa conexão, pode-se propor que a dança que as figuras performam seja um *komos.* Vale, porém, destacar que as finas árvores nessa cena em nada se assemelham às representações de videiras nas cerâmicas áticas ou etruscas que estudamos, incluindo a ânfora etrusca de número 1011663 do BAPD, na qual há uma representação do deus etrusco, acompanhado de sátiros dançando com videiras.

Já na cena do frontão da parede ao fundo da antecâmara, não é possível uma identificação clara das plantas ali representadas. Propomos que, assim como na cena de Aquiles e Troilo na *Tumba dos Touros*, a grande variedade de plantas e a busca por preencher todos os espaços disponíveis no frontão com algum tipo de planta sem que sejam ofuscadas as figuras representadas, tenha o propósito, justamente, de representar esse espaço como uma vegetação mais fechada. Nessa cena, não mais performa-se um ritual. Ali o bosque é o espaço da prática da caça e do deslocamento.

É interessante notar que o pintor escolheu representar na antecâmara uma cena de retorno da caçada e não a prática da caça.

[14] Não analisamos essa imagem por não dispor de fotografias, desenhos ou outras formas de representação da mesma, exceto uma breve discrição.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

A ideia da caçada está presente através dos cavaleiros acompanhados de cachorros e dos dois pequenos animais, já mortos, carregados em um bastão no canto esquerdo da cena, mas ela é não foco da narrativa. Tampouco foi representado o momento da chegada à casa, todo o foco da ação na cena do frontão é o deslocamento das figuras, ou seja, a travessia nesse espaço repleto de vegetação.

O posicionamento desse frontão na parede ao fundo da antecâmara conjuntamente com a mudança brusca na paisagem das pinturas murais ao passar de uma câmara à outra, reforça a ideia do bosque como um espaço de travessia, e marca a parede da antecâmara como uma fronteira a ser cruzada durante os ritos funerários.

Nos encaminhando para a conclusão, devemos destacar ainda a dualidade entre vida e morte presente na representação dos dois animais mortos em meio a ampla vegetação. Como abordamos no item anterior, um dos sentidos que identificamos para a representação de signos vegetais é a ideia de renovação de vida. Na *Tumba da Caça e da Pesca* a vida está representada em grande profusão, porém, enquanto na antecâmara tal ideia é evocada pela presença da ampla vegetação, na câmara posterior, ela está representada através miríade de animais. Na câmara posterior, a caça novamente reforça o status social da família que comissionou essas imagens, porém não é mais uma atividade em meio ao bosque. A vida vegetal dá lugar à vida animal e a revoada de pássaros coloridos preenche o fundo e ajuda a construir a percepção da paisagem costeira. Assim ao deixar a antecâmara para adentrar na câmara posterior, atravessa-se o bosque e chega-se de encontro ao mar.

Considerações finais

Ao longo do presente artigo, abordamos a iconografia de plantas nas pinturas parietais da *Tumba da Caça e da Pesca* e da *Tumba dos Touros*, buscando compreender os possíveis sentidos que a representação de signos vegetais teria no interior do hipogeu. Em ambas as tumbas observamos grande quantidade e

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

variedade de plantas representadas, bem como uma maior expressividade desses signos nas antecâmaras, nas quais a configuração imagética cria uma paisagem semelhante a um bosque.

Além de situar espacialmente a narrativa representada, essa paisagem passa a integrar o ambiente do interior da tumba, o qual seria percebido pelas pessoas que adentrassem o hipogeu para a realização dos ritos funerários ou de memória. O seu posicionamento prioritariamente na antecâmara corrobora a hipótese de E. O'Donoghue (2022, p. 333) a qual propõe que a antecâmara da *Tumba dos Touros* seria um espaço dedicado à veneração ao ancestral, à deposição de objetos funerários e, possivelmente, à realização de rituais periódicos, e não o local de deposição dos mortos, esta seria realizada nas câmaras posteriores.

Em nossa interpretação, os pintores buscaram caracterizar o bosque como um espaço de mobilidade e travessia. Ou seja, um espaço de permanência temporária, o qual seria necessário adentrar para chegar a um novo destino ou para realizar determinadas ações, como a caça, a cavalaria e rituais específicos. Essa ideia, ao mesmo tempo em que remete à viagem do morto para o submundo, também espelha o estado liminar ou intermediário do monumento funerário etrusco, nem completamente parte do mundo dos vivos, nem totalmente pertencente ao mundo dos mortos, visto que é possível aos viventes o adentram ritualmente.

A presença de plantas também possui um caráter antitético à ideia da morte. Como pudemos observar, os pintores destas tumbas não representaram cenas diretamente ligadas ao submundo. As pinturas que analisamos ao longo deste artigo estavam repletas de vida vegetal e animal. Na *Tumba dos Touros,* as imagens eróticas e o friso de romãs, ambos localizados na parede ao fundo na antecâmara, reforçam ainda mais esse sentido, pois remetem à fertilidade.

Outro sentido que identificamos na representação de signos vegetais é a demarcação da familiaridade dessas elites com

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

o espaço rural. O reforço dessa conexão teria o papel destacar o status social daquela família, uma vez que, como vimos, grande parte da riqueza das aristocracias etruscas no VI século, provinha da mineração ou da agricultura. Ademais, o bosque também era o espaço da prática da caça e cavalaria, duas atividades ligadas às aristocracias, que também estão representadas nas pinturas que analisamos.

Em nossa análise propusemos diferentes interpretações para a presença de profusa vegetação nas pinturas murais da *Tumba da Caça e da Pesca* e da *Tumba dos Touros*. Como buscamos discutir, longe de serem contraditórios, defendemos que esses sentidos se sobreporiam uns aos outros e se harmonizariam com as crenças e ritos funerários etruscos. Assim as paisagens criadas por esses pintores, verdadeiros bosques subterrâneos no interior do hipogeu, além de situarem as cenas representadas, poderiam ampliar e reforçar os sentidos dos ritos ali performados.

REFERÊNCIAS IMAGÉTICAS:

BRANDT, J. R. The Tomba dei Tori at Tarquinia: A ritual approach. **Nordlit**, n. 33, p. 47, 16 nov. 2014.

MARIANI, G. Aquarelli, **Tombi de la Caccia e de la Pesca (prima stanza).** 1885. Foto de três aquarelas do autor. Disponível em: https://journals.openedition.org/mefra/8455?lang=en#quotation

O'DONOGHUE, E. Defying Death: A New Interpretation os the Tomb of the Bulls, Taquinia. **American Journal of Archaelogy**, [*s. l.*], v. 126, n. 3, p. 331-353, 2022. DOI 10.1086/719532.

PALLOTTINO, M. **The Great Centuries of Painting: Etruscan Painting.** Suiça: Skira, 1952.

SHIPLEY, L. **Experiencing Etruscan Pots: Ceramics, Bodies and Images in Etrúria.** Oxford: Archaeopress, 2015.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BONFANTE, Larissa.; SWADDLING, Judith. **Etruscan myths**. London: British Museum Press, 2006.

BORRELLI, Licia Vlad. **La pittura murale nell'antichità: Storia tecniche, conservazione.** Roma: Viella, 2015.

BRANDT, J. Rasmus. Passage to the Underworld. Continuity or Change in Etruscan Funerary Ideology and Practices (6th - 2nd Centures BC)?. *In*: BRANDT, J. Rasmus.; PRUSAC, Marina; ROLAND, Håkon. **Death and Change Rituals**: function and meaning in ancient funerary practices. Oxford: Oxbow Books, 2015. cap. 5, p. 105-184.

BUNDRICK, Sheramy D. **Athens, Etrúria, and the Many Lives of Greek Figured Pottery.** Madison: The University of Wisconsin Press, 2019.

CAMPOREALE, Giovannangelo. Foreign Artists in Etrúria. *In*: TURFA, J. M. **The Etruscan World**. 1. ed. Londres: Routledge, 2013. cap.48, p.885-898.

CANEVA, Giulia; ZANGARI, Giulio; LAZZARA, Alessandro; D'AMATO , Luca; F. MARA, Daniele. Trees and the signifcance of sacred grove imagery in Etruscan funerary paintings at Tarquinia (Italy). **Rendiconti Lincei.** : Scienze Fisiche e Naturali, [*s. l.*], v. 35, p. 637-654, 4 jun. 2024. DOI DOI:10.1007/s12210-024-01251-y. Disponível em: https://link.springer.com/article/10.1007/s12210-024-01251-y. Acesso em: 26 fev. 2025.

CAPOBIANCO, Valeria; UNGER, Marina. Da Carlo Ruspi a Gregorio Mariani. La documentazione grafica della pittura etrusca nell'archivio dell'Istituto Archeologico Germanico di Roma. *In*: Mélanges de l'École française de Rome. Fac-simile 1: le collezioni di documentazione grafica sulla pittura etrusca. V. 131, n. 2. Roma, 2019.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

D'AGOSTINO, Bruno. Image and Society in Archaic Etruria. **Journal of Roman Studies**, v. 79, p. 1–10, nov. 1989

DIETRICH, Nikolaus. "Imagem e espaço em pinturas de vaso e escultura arquitetônica: sobre a (ir)relevância do suporte". **Revista Tempo**, Vol. 21 n. 38:1-38, 2015

EICHBERGER, Christian; RUHFEL, Hilde; SIGL, Marianne. Trees and Shrubs on Classical Greek Vases. **Bocconea**, v. 21, p 117-130, 2007

HEYNES, Sybille. **Etruscan Civilization: a cultural History**. Los Angeles: The J. Paul Getty Museum, 2000.

HOLLOWAY, Robert Ross. Conventions of Etruscan Painting in the Tomb of Hunting and Fishing at Tarquinii. **American Journal of Archaelogy**. V. 69, n4. 1965.

HOLLOWAY, Robert Ross. The bulls in the ‘‘Tomb of Bulls“ in Tarquínia. **American Journal of Archaelogy**. V. 90, n4. 1986

IZZET, Vedia. **The archaeology of etruscan society**. Nova Iorque: cambridge university press, 2007.

JANNOT, Jean-René. The Lotus, Poppy and other Plants in Etruscan Funerary Context. In: SWADDLING, Judith; PERKINS, Philip; Heynes, Sybille. **Etruscan by Definition: The Cultural, Regional and Personal Identity of the Etruscans**. Londres: The British Museum Press, 2009. p. 81-86.

LOPES, Ninna Koritzky Falconiere. **Entre plantas, tumbas e vasos: circulação de cerâmicas, signos e ideias entre Grécia e Etrúria.** Dissertação (Mestrado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, Instituto de História, Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2024.

MAGNAN, Oscar. Achilles and Troilus and the Ultimate Reality and Meaning of the Tomb of the Bulls in Tarquínia. In: **Ultimate Reality and Meaning.** V. 29, n. 3. Toronto: University of Toronto Press, 2006.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

MARIANI, Lucio. CORNETO-TARQUINIA – Di una nuova tomba dipinta della necropoli tarquiniense. In: **Notizie degli scavi di antichità**. Roma: Tipografia della R. Academia die Lincei, 1892. p. 261 – 263.

NAGY, Helen. Landscape and Illusionism: Qualities of Etruscan Funerary Wall Painting. *In*: TURFA, J. M. **The Etruscan World**. 1. ed. Londres: Routledge, 2013. cap. 56, p. 1017-1025.

O'DONOGHUE, Éoin. Defying Death: A New Interpretation os the Tomb of the Bulls, Taquinia. **American Journal of Archaelogy**, [*s. l.*], v. 126, n. 3, p. 331-353, 2022. DOI 10.1086/719532.

OLESON, John Peter. Greek Myth and Etruscan Imagery in the Tomb of the Bulls at Tarquínia. **American Journal of Archaelogy** , [*s. l.*], v. 79, n. 3, p. 189-200, 1975.

OSBORN, Robin. Why Did Athenian Pots Appeal to the Etruscans? **World Archaeology**, Vol. 33, No. 2, Archaeology and Aesthetics, p. 277-295, 2001

PALEOTHODOROS, Dimitris. Dionysiac imagery in Archaic Etruria. **Etruscan Studies**, v. 10, n. 1, jan. 2004.

PALEOTHODOROS, Dimitris. Etruscan Black-figure in Context. **Bollettino di Archeologia on line,** Roma, Volume speciale, p.1-11, 2010.

PAVEL, Diana. The image of the god Fufluns – Dionysus as reflected on Etruscan mirrors: a Greek or an Etruscan God? **Revista CICSA online Serie Nouă**, n. 6, p. 41–68, 1 jan. 2020.

RIVA, Corinna. **A short history of the Etruscans**. [s.l.] London New York Oxford New Delhi Sydney Bloomsbury Academic, 2021.

STEINGRÄBER, Stephan. **Abundance of Life: Etruscan Wall Painting.** Los Angeles: Getty Publication, 2006

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 60-88, dez., 2024, ISSN 1982-4238

STOCKHAMMER, Philipp Wolfgang. (ed). **Conceptualizing Cultural Hybridization**: A Transdisciplinary Approach. Heidelberg: Springer, 2012

TORELLI, Mario. History: Land and People. In: BONFANTE, L. (Ed.). **Etruscan Life and Afterlife**. Detroit: Wayne State University Press, 1986. p. 47–65.

Recebido em: 03/05/2025

Aprovado em: 28/05/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

A Proibição da Tatuagem no Antigo Israel

The Prohibition of Tattoos in Ancient Israel

Juvan Vieira da Silva[1]
Universidade Nove de Julho

Resumo: Sem dar nenhuma explicação, o livro bíblico de Levíticos 19.28, traz uma proibição sobre a prática da tatuagem. Por estar inserida em um contexto em que se trada das práticas de luto entre os povos vizinhos de Israel (*vide* Lev. 19.27; 28), acreditou-se que a razão pela qual se proíbe a tatuagem seria porque essa estava associada com aquelas práticas. Ainda que não haja uma explicação para a proibição da tatuagem, é possivel existir uma explicação implícita, não no texto, mas em seu contexto sócio-histórico. O propósito deste artigo é trazer à luz as

Abstract: Without giving any explanation, the biblical book of Leviticus 19:28 contains a practical restriction on tattoos. Because it is inserted in a context that deals with mourning practices among the peoples neighboring Israel (see Lev. 19.27; 28), it was believed that the reason why tattoos were prohibited was because they were associated with those practices. Although there is no explanation for the prohibition of tattoos, it is possible that there is an implicit explanation, not in the text, but in its socio-historical context. The

[1] Bacharel em Teologia pela Universidade Presbiteriana Mackenzie e Bacharelando em Direito pela Universidade Nove de Julho. E-mail: juvanvieira1@gmail.com

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

razões que levaram o(s) autor(es), redator(es) bíblico(s) a imprimir essa proibição. A hipótese é de que se proibiu a tatuagem tendo em vista o fato de ela estar intimamente associada com uma escravidão. Isto é, a tatuagem era a marca usada para identificação dos escravos nos povos vizinhos a Israel.

purpose of this article is to shed light on the reasons that led the author(s) and biblical redactor(s) to print this exclusion. The hypothesis is that tattooing was prohibited because it was closely associated with slavery. That is, tattoos were a mark used to identify slaves among the peoples neighboring Israel.

Palavras-chave: Tatuagem, Luto, Escravidão

Keywords: Tattoo, Mourning, Slavery

Introdução

A prática da tatuagem, em síntese, é a aplicação de cores por meio de perfurações na epiderme com um aparelho que aplica a cor por via subcutânea. Como sugerem Huehnergard, Liebowitz (2013), Da Silva (2019), em tempos remotos se usava ossos e dentes de animais, manipulados para inserção da tinta na pele e discos de argila para o armazenamento da tinta.

Portanto, a tatuagem é uma forma de se fazer mudanças no corpo, similar ao artesanato onde o "cliente compra a imagem que será gravada em sua pele, assim, o mesmo está interessado no resultado, que deve ser o mais próximo possível da imagem escolhida" (DA SILVA, 2019, p. 292). A tatuagem, enquanto arte, tem um caráter efêmero, e desparece com o findar da vida daquele que a carrega.

A prática da tatuagem dá-se em volta de uma vasta gama de significados, que vão desde a mitologia, à história tribal, aos símbolos religiosos, às declarações sobre valores e crenças pessoais. Não é tarefa fácil definir a origem da tatuagem. De

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

forma irônica, pode-se aceitar que "o primeiro homem, decerto, ao perder o pêlo, descobriu a tatuagem" (RIO, 1995, p. 29).

A tatuagem tem um caráter definitivo, razão pela qual, ao se fazer uma é hábito o autor alertar a pessoa sobre a possibilidade de um eventual arrependimento, tendo em vista a dificuldade de remoção dos traços, a dor e por ser um procedimento caro. Mas "o aviso é inútil, pois o efeito que se quer produzir com a tatuagem é justamente o de ser um traço que não pode ser apagado ou ignorado" (CORSO e CORSO, 2014, p. 138).

Culturalmente, a tatuagem está intimamente ligada à forma de como as pessoas se inserem em determinado ambiente. Dessa forma, segundo DA SILVA (2019), ela é a marca que regula a interação das pessoas em uma sociedade, grupos, tribos, bem como são organizados seus adeptos em uma hierarquia.

Conforme observou-se:

> As tatuagens também transmitem uma mensagem: elas identificam os grupos sociais ou religiosos aos quais os usuários pertencem. Elas são predominantes entre membros de gangues e prisioneiros. As pessoas usam tatuagens para transmitir sua afiliação religiosa, como imagens de Jesus ou cruzes simples ou elaboradas (Huehnergard, Liebowitz, 2013, p. 63).

Religiosamente, a tatuagem não goza de aceitação em muitos movimentos, sejam cristãos, mulçumanos ou judeus. Entretanto, outros já a têm como um meio de confissão de fé, como é o caso dos cristãos coptas, onde a prática da tatuagem estabeleceu um conceito sobre a sua cultura religiosa (Da Silva, 2019).

Neste artigo se fará uma abordagem a prática da tatuagem no antigo Oriente Médio de modo geral e, em particular, no antigo Israel. Busca apresentar um esclarecimento mais amplo daquele contexto em que a tatuagem foi proibida, bem como uma compreensão hipotética para a proibição bíblica de tal prática no

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Antigo Israel (Lev. 19. 27-28[2]).

Tendo em vista que a proibição da tatuagem está inserida em uma *perícope* em que se proíbe a prática de luto, vamos examinar o conjunto das práticas de luto em outros livros da Bíblia, assim como nos povos vizinhos a Israel, para entender se a tatuagem teve sua vida definida nas práticas ritualísticas de luto.

Para tanto, este artigo terá as seguintes orientações: **Parte I,** vamos discorrer sobre as práticas de luto no Antigo Israel, em seguida nos povos vizinhos (Ugarit, Mesopotâmia e Egito); **Parte II,** desenvolve-se a tese sobre a prática da tatuagem e seu significado nos povos vizinhos do Antigo Israel; **Parte III,** abordaremos a questão dos ritos de luto e da tatuagem nos escritos rabínicos.

A metodologia adotada foi a pesquisa bibliográfica, onde se analisou artigos científicos publicados em revistas, sites e livros impressos. O método utilizado nesta pesquisa foi o hipotético-dedutivo.

Parte I - Práticas de luto no Antigo Israel e povos vizinhos

"Não fareis incisões (seret) no corpo por algum morto" (Levíticos 19.28a).

Antes de seguirmos com a análise sobre as práticas de luto no Antigo Israel e povos adjacentes, reputa-se ser necessário um breve esclarecimento sobre o enunciado acima, em especial sobre a palavra hebraica "*seret*".

O termo hebraico "*seret"*, pode ser traduzido por incisão, lacerações, corte com instrumentos, ou com estacas. Das edições da bíblia que foram consultadas, 5 traduzem a palavra "*seret"* por "corte", 7 por "cortes", 1 por "cortem", 4 por "incisão", 1 por "cortareis", 2 por "lacerações", 3 por "recorte", 2 por "incisões", 1 por "estacas" e 1 por "cortar". Optou-se pela tradução da Bíblia de Jerusalém.

---

[2] Este capítulo reúne, sem uma ordem, prescrições concernentes a vida cotidiana. O fio que liga esses preceitos, isto é, estatutos (verso 37), não é outro senão a repetição da palavra "Yahweh" e sua "santidade".

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

As práticas de luto no Antigo Israel são amplamente atestadas no Pentateuco[3] e Ezequiel (24.17[4]), em que leis *apodíticas*[5] proíbem algumas formas de luto. Já nos Profetas, tais práticas são consideradas certas. Partindo dessas fontes, é possível reconstruir os costumes típicos e atípicos associados à prática de luto no Israel pré-exílico. (Essas práticas são atestadas tanto em Israel, Reino do Norte, quanto em Judá, Reino do Sul).

Ao se debruçar sobre as narrativas bíblicas concernentes ao luto, nota-se que elas descrevem a atitude das pessoas chorarem ao se reunirem para sepultar um ente querido (Gên. 23.1[6];25.9[7]).

---

[3] O termo "*Pentateuco*" é comumente aplicado aos cinco primeiros livros do Antigo Testamento (Gênesis, Êxodo, Levíticos, Números e Deuteronômio). Essa expressão vem do grego "*pentateuchos*", que significa "livro de cinco rolos". Tal epiteto foi popularizado entre os judeus de fala grega que habitavam na cidade de Alexandria. Esse fenômeno, sem sombra de dúvidas, deu-se por influência da tradução da Bíblia para a língua grega, a *Septuaginta* (LXX), a primeira tradução da língua hebraica para outra linga. Na tradição judaica, os cinco livros são chamados por "*Torá*" ou "*sefer hatorah*", isto é, o livro da lei. Ainda se ouve o nome "a *Torá* de Moisés". "*Torá*", significa, basicamente, "ensino", "instrução" e, posteriormente, "lei". Outros preferem chamar de *"Hexateuco"*, isto é, rolo dos seis livros. Nesse caso se adiciona o livro de Josué.

[4] "Geme em silêncio, não ponhas luto por mortos. Cobre-te com teu turbante e suas sandálias, não cubras a barba, nem comas o pão ordinário". Aqui são claramente práticas de luto. Não se sabe o significado da frase "pão ordinário".

[5] Existem muitos preceitos jurídicos casuísticos na Bíblia hebraica, em especial na parte do Torá. Ao lado destes, tem outros preceitos estruturados de maneira diferente. Do ponto de vista formal, não se consegue defini-los tão claramente, como é o caso dos preceitos casuísticos. À essa forma "jurídica", se deu o nome de "direito apodítico". Uma de suas principais caraterísticas se dá pela forma proibitiva, isto é, "não". Nesse caso, não se apresenta um caso jurídico nem se constata a consequência legal [..], como no direito casuístico. Aqui uma determinada ação é vedada por meio de uma fórmula proibitiva que se dirige a um tu, é uma proibição de um possível delito futuro que deve ser impedido pela proibição.

[6] Onde se narra os dias anos de vida e o falecimento da matriarca Sarah, se diz que "Abraão veio cumprir seu luto por Sara e chorá-la".

[7] Onde se narra os anos de vida e o falecimento do patriarca Abraão, diz que "Isaac e Ismael, seus filhos, enterraram-no [...]", mas não relata nenhuma expressão como choro etc.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Outra prática bastante difundida era a de rasgarem suas vestes por ocasião em que se recebia uma notícia desastrosa, (Gên. 37.29,34[8]; 2 Sam. 13. 31,36-37[9]; Jó 1.20[10]; Est. 4.1-3[11]), ou ao vivenciarem um ente amigo em situação calamitosa, como é o caso dos amigos de Jó (Jó 2.11-13[12]). Ou quando se acham em uma situação de injúria, é o caso de Tamar, que fora violada e, em seguida, rejeitada por seu meio-irmão, Amnon[13].

O comportamento de Tamar após ter sido violentada é particularmente comovente, lê-se que "Tamar cobriu a cabeça de

---

[8] Nesse texto terrivelmente trágico, se narra o desejo dos irmãos de José primeiro de matá-lo, depois de vende-lo. Mas Rúben, querendo livrá-lo dos demais, propõe colocá-lo em uma cisterna, o que é prontamente atendido. Os irmãos se retiram para comerem, nesse interim, uma caravana de mercadores tira José da cisterna. O texto então narra: "Quando Rúben voltou à cisterna, eis que José não estava mais ali! Ele rasgou suas vestes". No verso 34, após receber a falsa notícia de que seu filho José havia sido tragicamente devorado por um "animal feroz", diz -se que "Jacó rasgou suas vestes, cingiu seus rins com um pano de saco e fez luto por seu filho por muito tempo".

[9] Ao receber a notícia de que seu filho Absalão tinha matado todos seus filhos, narra-se que "O rei [Davi] se levantou, rasgou as vestes e se lançou por terra. [Mas, seus servos] mantendo-se de pé rasgaram suas vestes". Entretanto, a notícia verdadeira veio à tona, só Amnon havia sido morto. No verso 36 "Mal acabava de falar, vieram entrando os filhos do rei e se puseram a gritar e a chorar: também o rei e todos os seus servos choraram muito alto".

[10] Semelhante é o caso em que Jó recebe a notícia da morte dos seus sete filhos e três filhas. O texto diz: "Então Jó se levantou, rasgou seu manto, raspou sua cabeça, caiu por terra, inclinou-se no chão [...]". vê-se aqui um duplo gesto, que expressa profundamente a dor do luto.

[11] Nesse contexto, o personagem Mardoqueu, após saber do edito que destinava o extermino "de todos os judeus", diz que "rasgou suas vestes e se cobriu de pano de saco e de cinza". Encheu a cidade com "seus gritos de dor". [...]. Por fim, "o pano de saco e a cinza tornaram-se o leito de muitos". São sinais de luto.

[12] "Quando levantaram os olhos, a certa distância, não o reconheceram mais. Levantando a voz, romperam em prantos; rasgaram seus mantos e, a seguir, espalharam pó por sobre a cabeça. Sentaram-se no chão ao lado dele, sete dias e sete noites, sem dizer-lhe uma palavra".

[13] Em uma das narrativas mais escabrosas da Bíblia, onde se fala que um irmão, imbuído de um desejo incontrolável por sua meia-irmã, cria uma trama para ficar a sós com ela e a violenta, enojando-a em seguida, a expulsa de sua presença.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

cinza, rasgou a túnica, pôs as mãos na cabeça, e se foi gritando" (2 Sam. 13.19).

Pela leitura, nota-se a existência de vários elementos encontrados nas narrativas sobre as práticas de luto: colocar pó na cabeça; rasgar suas roupas ornamentais; colocar as mãos sobre a cabeça; e gritar.

Semelhante expressão que traz à tona prática de luto, pode ser notada no relato, de difícil conciliação narrado em Juízes [14], em que Jefté faz um voto a Yahweh[15] de oferecer em "holocausto" "aquele" da sua casa que sair a seu encontro após voltar vitorioso da guerra. Diz que ao voltar vitorioso, sua única filha saiu ao seu encontro e "Logo que a viu, rasgou suas vestes e bradou [...]" (Juí. 11.35).

Era hábito sentar-se ao chão e colocar pó ou cinza sobre a cabeça (Lam. 2.10[16]) e mesmo pôr as mãos sobra a cabeça.

Nota-se que em algumas citações várias dessas práticas aparecem de forma agrupadas. Vestir panos de sacos e rasgar as vestes; assentar-se sobre o chão, lançando pó por sobre a cabeça; vestir-se de pano de saco e abaixar a cabeça; colocar pó sobre a cabeça, rasgar as vestes, pôr as mãos sobre a cabeça e gritar enquanto se estar andando; ou mesmo ficar em silêncio. Em suma, as citações nos fornecem uma gama de práticas, mas não pretende ser completa.

Essa mesma forma de agrupamento é testemunhada nos textos ugaríticos (abaixo citados), que representam a continuidade dos costumes no Antigo Israel, herdada dos

---

[14] A história do voto tem o interesse em explicar a origem de uma festa anualmente celebra em Galaad. Com relação ao sacrifício, tem quem creia que ele não deve ser atenuado, isto é, ele realmente sacrificou sua filha. Este autor prefere acreditar que ela foi dada em serviço do templo. Mas aqui não é lugar para se discutir a questão.

[15] Tetragrama "*YHWH*", que dá origem a palavra "Yahweh", que dizemos ser, mesmo que imprecisamente, o nome do Deus de Israel. Estou autor optou pelo uso da letra "Y" não o "I", levando em conta o fato de que no *Alef Beit*, não tem a vogal "I". Mas isso é só uma questão de estética.

[16] "Então sentados por terra, silenciosos/os anciões da filha de Sião/lançam pó sobre sua cabeça/revestidos de pano de saco[...]"

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

cananeus. Entre os hebreus havia as "carpideiras", isto é, mulheres choronas, profissionais contratadas para lamentarem a morte de alguém que, como se supõe, tinha posses. Tal curiosidade corresponde ao fenômeno das mulheres chorosas egípcias (Jer. 9.16[17]).

Entretanto, no que diz respeito ao costume de cortar a si mesmo (automutilação), como se verá adiante no tópico sobre Ugarit, a lei *apodítica* bíblica o proíbe. Em Levíticos 21.5[18] se proíbe aos sacerdotes de cortarem a si mesmos. Em Levíticos 19.28, tendo em vista que o narrado nesse capítulo é para toda a "comunidade", tal proibição se estende a todo Israel. Ainda se proíbe aos sacerdotes de rasparem qualquer parte de suas cabeças ou cortar as laterais de suas barbas como um ato de luto.

Em outro lugar, aquela proibição é estendida a todo o povo de Israel (Det. 14.1[19]). Mesmo sendo essas práticas proibidas, elas persistiram, como se atestar em Miquéias (Miq. 1.16[20]) e Jeremias (Jer. 7.29[21]), onde esses atos fazem referência ao luto[22]. Uma possível explicação para a permanência dessas práticas seria o significado religiosa de caráter penitencial[23]. Embora a proibição de se cortar a carne seja uma clara resposta a práticas não-judaítas conhecidas, não se sabe de nenhuma evidência direta, seja ugarítica, mesopotâmica ou egípcia, para raspar as mechas como um ato de luto, embora haja referências egípcias a arrancar os cabelos.

---

[17] "[...] Chamai as carpideiras [...] mulheres hábeis [...] que se apresem e cantem lamentação [...]"

[18] "Não farão tonsura na cabeça, não rasparão a extremidade da barba e nem farão incisões no corpo".

[19] "Sois filhos de Yahweh vosso Deus. Nunca vos marcareis com incisão ou tonsura entre vossos olhos por causa dos mortos".

[20] "Corta os cabelos, raspa-os/pelos filhos da tua alegria! Alarga tua calva como águia/porque eles foram exilados para longe de ti!"

[21] "Corta os teus cabelos consagrados e lança-os fora [...]".

[22] Para mais informação *vide*: Isa. 3.24; Jer. 16.6; 41.5; 47.5; 48.37; Amós 8.10 etc.

[23] É notável o texto de Isaías que diz: "E no entanto, naquele dia fez o Senhor Yahweh dos Exércitos uma convocação para o choro, para o luto, para que raspásseis a cabeça e vos vestísseis com pano de saco. (Isa. 22.12).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Práticas de luto ugaríticas

Os testemunhos sobre as práticas de luto entre os cananeus são encontrados nos textos ugaríticos. Em um texto onde se narra o lamento sobre Baal, lemos como El, o pai dos deuses, e Anat, irmã e amante de Baal, lamentam sobre o falecido Baal. Diz-se que El saiu do seu trono para o escabelo (apoio de pés), do escabelo para o chão, coloca sobre sua cabeça e testa cinzas, veste pano de saco[24] e corta a sua carne.

De El se lê:

Então El, o bondoso, o compassivo,
desceu de seu trono,
sentou-se em seu banquinho,
e descendo de seu banquinho, sentou-se no chão.
Ele derramou terra em sua cabeça em sinal de luto,
em seu crânio o pó rolou[25]*;*
ele cobriu os lombos com pano de saco;
ele cortou sua pele com uma faca,
ele fez incisões com uma navalha;
ele cortou as faces e o queixo,
ele rasgou os braços com uma cana,
ele lavrou[26] *o peito como um jardim,*
ele rasgou as costas como um vale[27]*.*
Ele levantou a voz e gritou: "Baal está morto: o que
acontecerá com os povos?
Filho de Dagon: o que acontecerá com as massas?
Eu descerei à terra no lugar de Baal".
(CAT 1.5, Coluna VI, linhas 11, *apud* Huehnergard, Liebowitz, 2013, p. 64-65).

---

[24] Neste paralelo interessante, se conta a atitude dos ninivitas, com o seu rei, após ficarem sabendo das ameaças de Yahweh de em "quarenta dias" destruí Nínive. Quando a notícia chegou ao rei, "Ele levantou-se do seu trono, tirou seu manto, cingiu -se com pano de saco e assentou-se sobre a cinza". Atitude semelhante foi com os homens, que creram em Deus e vestiram-se de pano de saco, desde o maior ao menor.

[25] Isto é, jogou pó sobre a sua cabeça.

[26] Isto é, raspou.

[27] Quer dizer: se chicoteou.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Anat, por sua vez, embora menos detalhadas, se envolve em práticas, ainda que relacionadas, mas diferentes, com ênfase em cortar a carne.

Diz-se:

> *Ela cobriu seus lombos com pano de saco.*
> *Ela cortou sua pele com uma faca,*
> *ela fez incisões com uma navalha;*
> *ela cortou suas bochechas e queixo,*
> *ela rasgou seus braços com uma cana,*
> *ela lavrou seu peito como um jardim,*
> *"Baal está morto: o que acontecerá com os povos?*
> *Filho de Dagon: o que acontecerá com as massas?*
> *Desçamos à terra no lugar de Baal."*
> (CAT 1.6, Coluna I, linhas 2-8, *apud* Huehnergard, Liebowitz, 2013, p. 65).

Já foi dito que em Levíticos 19.28 se proíbe a automutilação. Em Deuteronômio 16.1, tem a proibição de raspar a frente da cabeça, prática não atestada nos textos ugaríticos. Notável é fato de que os textos ugaríticos não se referem à tatuagem. O texto mitológico supracitado, possivelmente reflete o mundo ritual de Ugarit. Ainda se relata que, por ocasião da morte de sua esposa, o rei ugarítico Keret entrou em seu quarto e chorou ao ponto de suas lágrimas encharcarem sua cama (Huehnergard, Liebowitz, 2013).

Algumas das práticas de luto encontradas em Ugarit são semelhantes às narradas em Ezequiel, que está contextualizado no início do século VI a.C., em um aviso para Tiro sobre sua destruição iminente. Após ser conquistada por Nabucodonosor, lemos que:

> Então todos os príncipes do mar descerão de seus tronos, tiraram suas capas e despiram suas vestes matizadas. Vestir-se-ão de temor, sentar-se-ão em terra, estremecerão a todo instante, por causa de ti (Ezequiel 26:16, Bíblia de Jerusalém).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Práticas de luto mesopotâmicas

Segundo alguns textos que visam descrever os ritos fúnebres na Mesopotâmia, os enlutados choravam pelo falecido, rasgavam suas vestes, usavam panos de saco e abstinham-se de se arrumarem. O luto tinha a duração de sete dias. Por vezes, os enlutados se abstinham de comer, isto é, jejuavam.

No livro bíblico de Jonas lemos um relato muito curioso. Após fugir para não cumprir a ordem de Yahweh, Jonas vai a cidade de Nínive anunciar sua destruição. O rei saiu de seu trono, tirou seu manto, vestiu pano de saco e assentou-se sobra as cinzas. Conjurou um decreto com o seguinte teor "homem e animais, gados graúdo e miúdo, não provarão nada!" (Jonas 3:7ss, BÍBLIA DE JERUSALÉM). Ainda que se discuta a veracidade histórica dessa narrativa que, do ponto de vista literário, é uma novela satírica, ela reflete aquelas práticas de luto entre esses povos.

Outra prática curiosa era o coçar as bochechas no luto. Entretanto, no que diz respeito a mutilação corporal ou a tatuagem como parte do processo de luto, não há registros.

Práticas de luto egípcias

Ainda que as fontes egípcias, no entender de Huehnergard, Liebowitz (2013), tragam uma enorme quantidade de informações sobre a morte e a vida *post mortem*, o que se sabe sobra as práticas reais de luto são relativamente poucas. Isso porque grande parte dos dados se concentram na mumificação, na pesagem do coração, no enterro e no culto fúnebre. Porém, as informações que se tem das tumbas privadas, nos fornecem alguns *insights* sobre a prática do luto que está associada à jornada para a tumba e ao serviço funerário. Entretanto, nada sobre o luto após o enterro.

As informações nas tumbas indicam que homens e mulheres choravam, se descabelavam e rasgavam suas vestes, colocavam cinza ou terra sobre suas cabeças, batiam na cabeça e se jogavam por sobre o chão. Essas práticas espelham o que se

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

conhece das narrativas bíblicas e dos textos ugaríticos. Huehnergard, Liebowitz (2013) nos fazem conhecer um relato comovente em que a esposa do falecido por nome de Menkab, com expressões extremamente angustiosas, põe a mão esquerda sobre o pé e a direita na cabeça da múmia.

Em algumas tumbas, o cortejo fúnebre é totalmente representado, como no caso da tumba de Neferhotep, enquanto em outras tumbas as cenas fúnebres são reduzidas. As pinturas da tumba fornecem evidências para práticas de luto, algumas das quais concordam em parte com dados da Bíblia e Ugarit, Huehnergard, Liebowitz, 2013).

Os ritos de luto estavam reservados principalmente às mulheres. Os homens, exceto os filhos, não aparecem chorando. Vestido com as vestes de um sacerdote, o filho é o principal celebrante, mas não chora. No funeral de Nakhtamun, sacerdote de Ramsseum, seu filho é representado oferecendo incenso a seu pai. Sua esposa é a principal enlutada, se destacando das demais.

No túmulo do regente das propriedades de Horemheb e Amon, sua esposa está em destaque das demais mulheres e lidera a procissão, enquanto as demais mulheres a seguem chorando. Em outros túmulos, as mulheres são apresentadas com lágrimas descendo sobre o rosto, porém, em outros, as mulheres não choram. Noutros as mulheres estão representadas com os seios expostos; já em outros, como é o caso da tumba do escultor de Amon, as mulheres são representadas lamentando, mas não expõem seus seios.

No túmulo de Neferhotep, as mulheres colocam pó ou cinza sobre as cabeças, enquanto outras estão com as mãos erguidas em direção do barco. Já outras estão representadas em pé chorando com as mãos levantadas. Em outras cenas, como na representação do funeral do escriba Ani, sua esposa está ajoelhada com os braços entorno do caixão vertical de seu marido.

Ainda existem representações em que muitos elementos estão fundidos. A viúva aparece sentada de cócoras, com um seio

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

exposto, chorando, tocando o caixão com a mão direita, enquanto coloca cinza com a esquerda por sobre a cabeça.

Entretanto, não se tem informações sobre as práticas ou duração do período de luto, além das mulheres serem representadas assentadas no chão e a colocarem cinza sobre as cabeças, as práticas são diferentes das que se realizavam entre os cananeus e israelitas. Não há evidências de que os enlutados se cortassem ou se tatuassem.

Os textos existentes nas pirâmides nada novo acrescentam além do que já se relatou. Os enlutados: choram; colocam os braços sobre a cabeça; as mulheres enlutadas têm seus cabelos desarrumados; agarram as pontas dos seios; outras choram com os seios expostos etc.

Em Gênesis, onde se descreve a morte do patriarca Jacó, tem valor *heurístico,* enquanto se refere ao embalsamento do falecido, que costumava, segundo texto bíblico, durar quarenta dias. Sendo que o período do luto foi de setenta dias, período que corresponde a mumificação. Todavia não traz informações sobre os procedimentos de luto. Narra-se que, após a morte de seu pai, "José lançou-se sobre o rosto do seu pai, cobriu-o de lágrimas e de beijos." [...] ordenou "embalsamar seu pai" [...] "isso durou quarenta dias [...]". E continua: "Os egípcios o choraram setenta dias". O versículo 10 traz informações de que, após a permissão do faraó, José foi sepultar seu pai em *Goren-Atad*[28], e "celebrou por seu pai de um luto de sete dias" (Gênesis 50.1-3,10, Bíblia de Jerusalém).

O versículo 26 desse capítulo vem nos informar a respeito da morte de José, mas se limita a esclarecer que o falecido foi embalsamado e posto em um sarcófago.

Em suma, pelo exposto, nota-se que as fontes extrabíblicas não compreendiam a tatuagem como uma prática de luto. Entretanto, ainda que a tatuagem possa representar uma prática de luto entre os povos vizinhos ao Antigo Israel, deferente

---

[28] *Goren-haAtad*, que significa, possivelmente, "eira do espinho" e *Abel-Mesraim*, que significa "prado dos egípcios", é um trocadilho de palavras entre *abel* "prado" e *ebal* "luto". São lugares que desconhecemos.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

e não atestada como, por exemplo, a tatuagem do nome do falecido, a análise das práticas de luto entre esses povos não traz nenhuma referência à tatuagem.

Destarte, pode-se considerar que a proibição da tatuagem no Antigo Israel não está associada a prática de luto. Ao que tudo indica, existe a possibilidade de duas leis independentes terem sido justapostas. Como isso em mente, passamos a análise do tópico: a tatuagem no Antigo Israel.

Parte II - A tatuagem no Antigo Israel

"E não fareis nenhuma tatuagem. Eu sou Yahweh" (Levíticos 19.28b)

Desejamos analisar o uso, bem como o significado, da tatuagem nos textos israelitas e povos vizinhos.

Mas, antes, como feito anteriormente, é mister fazer algumas observações em relação a palavra hebraica "*qa´aqa"*". Das edições consultadas, o termo "*qa´aqa"*" foi traduzido 8 vezes por "tatuagem", 3 vezes por "tatuagens", 4 vezes por "marca", 9 vezes por "marcas", 1 vez por "tatuar", 1 vez por "tatuarás" e 1 por "tatuar-se".

Como já foi observado, Levíticos 19.28b proíbe a prática da tatuagem, mas não fornece nenhuma razão que a justifique. Levíticos 19.28a trata do luto que é semelhante as práticas de luto ugaríticas, e, ainda que em menor escala, egípcias. Uma vez que a parte "a" do versículo trata do luto, faz pensar que a parte "b", onde se fala da tatuagem, esteja associada a primeira parte. Todavia, em outro lugar (Lev. 21.5) onde se trata da prática de luto, a tatuagem não é mencionada.

Destarte, como a proibição bíblica contra a prática da tatuagem não pôde ser atestada em conexão com os atos de luto do antigo Oriente, nos impele buscar entender essa proibição de outra forma.

Uma possível referência à tatuagem na Bíblia ocorre no livro de Isaías 44.5. O versículo traz uma promessa de Deus de derramar seu Espírito sobre os filhos de Jacó, para que brotem

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

como a erva. Para tanto, eles devem se comprometerem com Deus. Então:

> *Este dirá: Eu pertenço a Yahweh,*
> *aquele se chamará pelo nome de Jacó,*
> *enquanto aquele outro escreverá na sua mão*[29]*: "De Yahweh",*
> *e receberá o nome de Israel*
> (Isaías 44.5. Bíblia de Jerusalém).

A frase (*yik-tôb yâ-dôw* = "escreverá [na] sua mão") se nos apresenta com enorme dificuldade, uma vez que o verbo "*kàtab*" (raiz da palavra *yik-tôb*) não aparece em nenhum outro lugar com uma parte do corpo (mão) sendo seu objeto direto. A proposta é que, assim como em Levíticos 19.28b, o seu significado seja "*incisar", "inscrever*". É notável a referência à tatuagem nesta passagem com o cenário da prática comum de marcar um escravo com o nome do seu dono.

Uma leitura atenta, percebe-se que o texto faz alusão àqueles que se converteriam a Yahweh de outras nações. Como se notará mais adiante, era costume na Mesopotâmia os escravos serem marcados na testa ou nas mãos.

Texto semelhante ao de Isaías 44.5, relaciona a marca das mãos dos oblatos do templo de Eanna, "a escrava marcou sua mão com a estrela e escreveu uma inscrição em sua mão para o deus Nanâ" (Huehnergard, Liebowitz, 2013, p. 72).

No texto supracitado, uma escrava escreveu em sua mão um texto que a identifica como pertença a divindade, isto é, escrava da divindade. Precisamente, seria esta prática que o escritor de Isaías tinha em mente. Digno de nota é o fato de que a tatuagem do nome divino não é vista como sendo uma prática pejorativa no texto de Isaías. Sendo, portanto, comum entre as nações marcar o nome de um deus nos corpos de pessoas especialmente devotadas a ele e, embora a prática fosse proibida aos israelitas, ela poderia naturalmente continuar em uso entre os prosélitos.

---

[29] Ou "braço".

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

A tatuagem na Mesopotâmia

Já foi citato que na antiga Mesopotâmia foi comum, em alguns períodos, os escravos serem marcados por incisão ou marca, ou por uma tatuagem na testa ou nas mãos. Esta prática tinha a finalidade de identificar o escravo que viesse se perder ou fugir, ao ser encontrado, fosse devolvido ao seu dono. Era terminantemente proibido retirar ou apagar a marca. Aquele que assim fizesse ou mesmo encorajasse outrem a fazer, poderia ser punido com a penal capital.

A escravidão era algo comum entre os povos vizinho a Israel, até mesmo em Israel, existia escravos. Os textos dão vasto testemunho dessa prática que, hoje nos parece horrenda, naqueles tempos era natural. Existia leis, como o "Código de Hamurabi", na Babilônia, "o Código da Aliança", Êxodo 20. 21 ss., que dão testemunhos dessa prática.

Existia três formas de escravidão: aquela que se dava por meio da conquista, comprada e a voluntaria, isto é, aquela em que um devedor, para quitar a dívida, poderia se dá por escravo ou alguns de seus entes, como mulher, filhos, filhas etc., ao credor.

Kramer (1997), nos conta sobre um assassinato que envolveu três homens, sendo que um deles era escrevo. Isto nos faz pensar o quão era comum a escravidão na Mesopotâmia. A igualdade ainda se mostra na sentença em que todos os três tiveram o mesmo destino, a pena capital.

A tatuagem no antigo Egito

Desejamos abordar a temática da tatuagem no Antigo Egito.

Embora não seja algo exclusivo, as tatuagens no Egito antigo são encontradas, em grande parte, nas mulheres. Elas foram identificadas como dançarinas ou escravas, mas existem algumas provas de que mulheres livres tinham tatuagens. Estátuas de escravas trazem desenhos pintados ou tatuados em seus

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

braços, pernas e torsos. Mas não só mulheres escravas tinham tatuagens, mulheres do alto escalão também se tatuavam.

Segundo Huehnergard e Liebowitz (2013), os escravos seriam marcados com o nome de um deus, sendo, assim, pertencentes ao sacerdote ou ao faraó, que por sua vez, pertenciam ao Estado. Portanto, devemos concluir que a tatuagem no Egito, como na Mesopotâmia, era uma marca intimamente associada a escravidão. Tendo em mente este senso de pertença, é possível que os seguidores de alguma divindade pudessem também tatuar o nome dela, como já foi ventilado acima.

Assim, o que foi exposto acima, leva a entender que no período bíblico a tatuagem estava associada não à prática de luto ou a ritos fúnebres, mas à marca que identificava um(a) escravo(a). Sem a menor sombra de dúvidas, a saída do Egito tem um papel crucial na teologia e na lei judaica. Yahweh liberta Israel da escravidão. Para enfatizar a liberdade do povo de Israel, em relação aos senhores humanos, a Torá proibiu a prática da tatuagem, por ser um símbolo de marcação de escravos, tanto na Mesopotâmia, como no Egito.

Ainda que os israelitas nunca tenham sido livres, mas trocados de mestre (não eram mais escravos do faraó, mas eram escravos de Yahweh), os sinais dessa nova servidão, segundo Deuteronômio 6.6-9[30], eram o uso de *filactérios* na mão, na cabeça, nos umbrais (batentes) das casas e a guarda do sábado. Eles deveriam manter distância de qualquer ideia formal da servidão, como a tatuagem. Ainda que se posso objetar a ideia de que a circuncisão era um sinal de servidão, na verdade ela era um sinal de aliança (Gên. 17.10,11[31]). A única possibilidade é aquela sugerida em Isaías 44.5.

Dessa forma, evitar tatuar-se era um testemunho do Êxodo, da libertação da escravidão. Igualmente, a proibição de se

[30] "Que estas palavras que hoje te ordeno estejam em teu coração! [...] Tu as ataras também à tua mão como um sinal, e serão como um frontal entre os teus olhos; tuas escreverás nos umbrais da tua casa, e nas portas".

[31] "Eis a minha aliança que será observado entre mim e vós, isto é, tua raça depois de ti: todos os vossos machos sejam circuncidados. Fareis circuncidar a carne de vosso prepúcio e este será sinal da aliança entre mim e vós".

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

fazer algum trabalho no sábado era para lembrar da redenção de Israel da escravidão egípcia. "Guardarás o dia de sábado para santificá-lo, conforme ordenou Yahweh teu Deus. [...] Recorda que foste escravo na terra do Egito, e que Yahweh teu Deus te fez sair de lá com braço estendido. É por isso que Yahweh teu Deus te ornou guardar o sábado" (Deu. 5.12-15, BÍBLIA DE JERUSALÉM). Claramente a justificativa para a guardo do sábado é diferente da de Êxodo 20. A justificativa agora é um sinal, trazer a memória a libertação da escravidão egípcia.

Parte III – A tatuagem nos textos rabínicos

Por tudo que já se tratou acima, poderia se dar por satisfeita a questão, mas gostaríamos de tecer algumas linhas sobre o assunto, agora buscando entendê-lo nos textos rabínicos.

Ao se abordar o assunto em tela com fito nos textos rabínicos, vê-se que as práticas de luto não são mais um relato do que as pessoas faziam para expressar pesares, lamentos etc., mas o que era exigido. "Práticas de luto positivas e negativas (como outros aspectos da lei oral) foram formalizadas, codificadas, sistematizadas e agora se tornaram normativas", observa Huehnergard, Liebowitz (2013, p. 74). Então, o que era costume passou a ser lei. Dessa forma, versículos de 2 Samuel, Amós, Ezequiel etc., são apresentados como base legal para as leis codificadas.

Assim, os sete dias de luto tornaram-se lei normativa. O rasgar as vestes assumiu requisitos formalizados. Assim, fazer um rasgo de certo comprimento e rasgar o lado esquerdo por um pai e o lado direito para todos os outros enlutados, era a regra.

O rito do período bíblico de assentar-se sobre o chão, foi transformado em uma proibição de assentar-se sobre uma cadeira. Além do mais, "proibiram trabalhar, tomar banho ou lavar e ungir a pele, lavar e trocar de roupa, usar sandálias, relações sexuais e sair de casa durante todo o período de luto de sete dias", apontou Huehnergard, Liebowitz (2013, p. 75). Em contrapartida, outras práticas deixaram de existir. A exemplo, o porte do ombro,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

desgrenhar o cabelo ou cobrir o lábio superior, o envolvimento de uma roupa visivelmente em volta da cabeça, ambas baseadas em Ezequiel 24.17 “Geme em silêncio, não ponhas luto por mortos. Cobre-te com teu turbante e suas sandálias, não cubras a barba, nem comas o pão ordinário” (Bíblia de Jerusalém).

Mister é o fato de que no *Talmud*, os códigos e manuais sobre o luto não têm qualquer referência à tatuagem. Silêncio esse que nos leva a crer não ser a tatuagem uma prática de luto.

Segundo Huehnergard, Liebowitz (2013), é na *Mishná* (mMak 3.6) que a tatuagem passa a ser proibida. Entretanto, essa proibição não é posta em um contexto de luto, nem em qualquer outro contexto. Porém, só se estipula o que seria a mecânica da tatuagem para ser culpado pela prática. Para que se houvesse a culpa, algo tinha que ser escrito e infundido com um corante por via subcutânea. Não se identifica o que deveria ser escrito para que alguém seja considerado culpado. Para alguns, era proibido escrever o nome de Deus.

Na tentativa de interpretar aquele ponto de vista, duas explicações foram propostas: a primeira entende que só era culpado quem escrevesse "eu sou o Senhor". A segunda proposta entende que culpado era apenas quem escrevia o nome de uma divindade que não fosse o Deus de Israel. Possivelmente, essas proibições tinham como base os versos do Decálogo em Êxodo 20: “Não terás outros deuses além de mim”; “Não pronunciarás em falso o nome de Yahweh teu Deus [...]” (Bíblia de Jerusalém) e Deuteronômio 5: “Não terás outros deuses diante de mim”; “Não pronunciarás em falso o nome de Yahweh teu Deus [...]” (Bíblia de Jerusalém), pois ambos proíbem o uso do nome divino em vão, bem como proíbem a prática da idolatria.

A *Tosefta* entende que, por violação intencional, tanto o que se tatua como o que faz a tatuagem, são culpados. Entretanto, se alguém escreve sobre o escravo para que ele não fuja, ele não é culpado. Aqui ainda se elimina por completo a ideia (já apontada acima) de que a lei tinha a ver com a marcação de um escravo, entendendo que a proibição tem a ver com a idolatria[32].

[32] Não se é culpado até que escreva e pique a tinta com o propósito de idolatria.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O autor parece estar ciente da prática existente no império romano de se escrever o nome do proprietário no escravo, mas rejeita e passa e explicar a proibição de Levíticos 19.28b, como uma referência à idolatria.

Saber quais escravos eram marcados e os métodos precisos para marcar um escravo, não é simples. Diodorus Siculus, escreve em sua "História do Mundo" sobre os escravos que os sicilianos compraram: "Eles trouxeram rebanhos deles para a Sicília dos lugares onde foram criados e imediatamente os marcaram e colocaram marcas de identificação em seus corpos" (Huehnergard, Liebowitz, 2013, p. 76). Isto implica que pelo menos alguns escravos foram imediatamente marcados. O método de marcação de escravos com marcas de identificação também requer esclarecimento. Usaram ferro de marcar, como no gado do período romano, que remonta ao Antigo Egito, ou tatuaram os escravos? É possível que os escravos problemáticos eram marcados em seus rostos com marcas ou, mais provavelmente, tatuagens para identificá-los e os crimes pelos quais haviam sido marcados.

Entendimento semelhante, conforme apontam Huehnergarde Liebowitz (2013), é o de Moisés Maimônides, que compreende a proibição contra a tatuagem por essa estar associada a práticas de idolatria.

A partir desse período, a proibição da tatuagem passou a ser compreendida em um contexto de idolatria, ao contrário de como era entendida no período bíblico que, como já foi aludido, ela era entendida no contexto de marcação de escravos.

Conclusão

Ficou claro que no período bíblico a proibição da tatuagem em Levíticos 19.28b, estava associada a marcação de escravos. No período rabínico, e nas interpretações posteriores, a proibição assumiu outro caráter, estando agora em associação com a idolatria. Ainda que no Antigo Israel existissem muitas práticas similares com os povos cananeus, mesopotâmicos e egípcios, havia uma árdua luta contra os cultos estrangeiros.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Cultos esses que visavam tirar sua liberdade assegurada por Yahweh. Essas proibições, que nos parece estranhas, mostram uma tendência, quase apaixonada, pela purificação de toda a vida cotidiana.

Nossa tentativa foi de entender o que significa *"Não fareis incisões no corpo por algum morto e não fareis nenhuma tatuagem. Eu sou Yahweh*" (Levíticos 19.28). Partiu-se do pressuposto de que a proibição da tatuagem no Antigo Israel estava associada a questão da escravidão, e não por ser uma prática ligada aos ritos de luto dos povos vizinhos a Israel. Essa odisseia deixou esclarecido que tal prática não era habitual nos povos vizinhos de Israel.

Logo se proibiu a tatuagem não por estar associada a práticas de ritos fúnebres ou luto, ou mesmo por ser uma prática ligada a idolatria, mas por ser uma marca que estava intimamente associada a escravidão. O povo Hebreu, que fora liberto por Yahweh, tinha que se abster de tal prática.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BÍBLIA DE JERUSALÉM. Nova edi., rev. e ampl. São Paulo: Editora Paulus, 9ª reimpressão.

BIBLEHUB. Disponível em <http//biblehub.com>. Acessado em 5 de abril de 2024.

BOECKER, Hans Jochen. **Orientações para a vida: direito e lei no Antigo Testamento.** Trad. Erica l. Ziegle. São Leopoldo: Sinodal, 2004.

BOUZON, Emanuel. **O Código de Hammurabi.** Petrópolis: Vozes, 1976.

BOUZON, Emanuel. **Escravidão e dívidas na legislação cuneiforme e seus reflexos na legislação do antigo israel.** CADMO - *Revista do Instituto Oriental Universidade de Lisboa*. Lisboa, v. 8/9, (p. 29-48). Disponíveis em: <https://digitalis.uc.pt/pt-pt/termos>. Acesso em: 9 de janeiro de 2023, às 18:48:24.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

COMENTÁRIO DO PÚLPITO. Disponível em. <http://biblehub.com/interlinear/leviticus/19-28.htm>. Acessado em 5 de abril de 2025.

CORSO, Diana Lichtenstein; CORSO, Mário. **Corpos ilustrados e enfeitados: tatuagens e marcas corporais.** *Revista Brasileira de Psicoterapia*, Porto Alegre/RS, v. 16, n. 1, pp 139-150, abril 2014.

DA SILVA, Juvan vieira. **A tatuagem como expressão de fé no cristianismo copta.** *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, n 21 (1ºS. 2019), pp. 291-310, fevereiro de 2019.

HILL, Andrew E. e WELTON, John H. **Panorama do Antigo Testamento**. Trad. Lailah Noronha. São Paulo: Editora Vida, 2007.

HUEHNERGARD, John e LIEBOWITZ, Harold. **The Biblical Prohibition Against Tattooing.** Vetus Testamentum. v. 63, n. 1, 2013, pp. 59-77. *JSTOR,* http://www.jstor.org/stable/23496450. Acesso em 6 de abril de 2024.

LEVITICUS. Disponível em. <http://biblehub.com/interlinear/leviticus/19-28.htm>. Acessado em 5 de abril de 2025.

KRAMER, Samuel Noah. **A história começa na suméria.** Publicações Europa-América, LTDA. Apartamento 8, 2726, MEM MARTINS CODEX, Portugal, 1997. (Colecção Fórum da História; v. 27).

RAD, Gerhard Von. **Teologia do Antigo Testamento**. Trad. Francisco Catão. 2ª ed. São Paulo: ASTE/TARGUMIM, 2006.

RIO, João do. **A alma encantadora das ruas: crônicas / João do RIO**. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, Dep. Geral de Doc. e Inf. Cultural, Divisão de Editoração, 1995.

ROAF, Michael. Grandes Impérios e Civilizações: **Mesopotâmia.** Ediciones del Prado, S.A., 1997.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 89-111, dez., 2024, ISSN 1982-4238

SOARES, Ezequias. **Septuaginta: Guia histórico e literário.** São Paulo: Hagnos, 2009.

VIEIRA, Jair Lot. **Código de Hamurabi: Código de Manu (livros oitavo e nono): Lei das XII Tábuas.** São Paulo: Edipro, 3ª ed., 2011.

WOLFF, H. W. Bíblia: **Antigo Testamento, introdução aos escritos e aos métodos de estudo.** São Paulo: Paulinas, 1978.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 03/05/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

REFLEXÕES SOBRE A NATIVIDADE: DEBATES HISTORIOGRÁFICOS SOBRE OS RELATOS DO NASCIMENTO DE JESUS NOS EVANGELHOS CANÔNICOS

REFLECTIONS ON THE NATIVITY: HISTORIOGRAPHICAL DEBATES ON THE ACCOUNTS OF THE BIRTH OF JESUS IN THE CANONICAL GOSPELS

LUIZ SALGADO NETO[1]
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Resumo: Desde a renovação das pesquisas sobre o Jesus histórico, em meados do século XX, os relatos do nascimento de Jesus contidos nos evangelhos canônicos têm recebido grande atenção de historiadores. A narrativa amplamente conhecida como "Natividade" tem ensejado profícuos debates sobre sua historicidade e sobre sua relevância para conhecermos as crenças e tradições que circulavam entre os primeiros

Abstract: Since the renewal of research on the historical Jesus in the mid-20th century, the accounts of the birth of Jesus in the canonical Gospels have become a focal point of historical inquiry. The narrative, commonly referred to as the 'Nativity,' has sparked extensive debate among historians. This article aims to examine the Nativity from a historiographical perspective and assess the historicity of the events surrounding the birth of

[1] Doutor em História Comparada pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ); mestre em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). E-mail: salgado_neto@yahoo.com.br.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

cristãos. Este artigo tem os objetivos de examinar a Natividade sob a perspectiva dos debates historiográficos e discutir a historicidade dos eventos relacionados ao nascimento de Jesus como narrados nos evangelhos canônicos.

Jesus, as depicted in the canonical Gospels.

Palavras-chave: Jesus histórico; Natividade; cristianismo primitivo

Keywords: Historical Jesus; Nativity; Early Christianity

Introdução

A partir da segunda metade do século XX, a pesquisa sobre o Jesus histórico ganhou um novo vigor na historiografia. Desde então, estudiosos de diferentes vertentes teóricas têm dedicado suas investigações a compreender a figura humana de Jesus de Nazaré, ou seja, a buscar o ser humano por trás do ser considerado divino pelo cristianismo. Seus estudos se fundamentam na busca pela trajetória e pelos ensinamentos de Jesus enquanto um homem que viveu na Palestina do século I.

Os primeiros estudos significativos sobre o Jesus histórico remontam ao século XVIII, em meio à efervescência de ideias do Iluminismo, e prosseguiram ao longo do século XIX. No entanto, durante a primeira metade do século XX, predominou um entendimento de que não era possível chegar ao Jesus histórico por meio das fontes acessíveis a nós na atualidade. Foi somente nos anos de 1950, com a chamada "Nova Busca", que as pesquisas voltadas a estudar a figura histórica de Jesus ganharam um novo impulso (Cornelli, 2006, p. 17-20).

Com efeito, os pesquisadores dedicados ao estudo do Jesus histórico se veem diante de desafios consideráveis devido à natureza da documentação. Como Jesus de Nazaré era um homem pobre que viveu na Palestina sob domínio romano no século I,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

não poderíamos esperar encontrar farta documentação sobre ele. Assim, nossas principais fontes sobre sua trajetória e ensinamentos são os textos que compõem o Novo Testamento. No entanto, os evangelhos canônicos são materiais primariamente religiosos, cuja principal razão de produção é passar uma mensagem de cunho espiritual, não histórico.

Contudo, dizer que as fontes cristãs são materiais com preocupações eminentemente religiosas não significa afirmar que não tenham nada a dizer sobre a figura histórica de Jesus. Por meio de diferentes critérios, é possível obter informações históricas confiáveis (Ehrman, 1997, p. 203), com vistas a "isolar o material realmente útil sobre o Jesus histórico" (Cornelli, 2006, p. 19).

Dentre os temas que têm ensejado fecundos debates na historiografia está a chamada "Natividade", isto é, a composição literário-religiosa que narra os eventos que envolvem o nascimento de Jesus. Uma narrativa repleta de acontecimentos miraculosos, a Natividade coloca desafios consideráveis para os pesquisadores que buscam o Jesus histórico, já que tal busca pressupõe a análise da historicidade dos eventos narrados.

Desse modo, podemos levantar duas perguntas centrais para a investigação histórica sobre a Natividade: (1) em que medida os relatos da Natividade contribuem para o nosso entendimento do Jesus histórico? E (2) os acontecimentos narrados nos evangelhos canônicos são históricos?

Diante de tais perguntas, o presente artigo tem como objetivos examinar brevemente alguns tópicos do debate historiográfico sobre a Natividade e discutir a historicidade de alguns eventos relacionados ao nascimento de Jesus conforme registrado nos evangelhos canônicos[2].

A Natividade e a produção dos evangelhos

Dos quatro evangelhos canônicos, a história relativa ao nascimento de Jesus está registrada apenas em Mateus e Lucas.

[2] Para as referências aos evangelhos canônicos, foi adotada a tradução da Bíblia de Jerusalém (2002).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Marcos e João iniciam seus relatos sobre a vida pública de Jesus (seus feitos, milagres, conflitos e ensinamentos) a partir de seu encontro com João Batista, nada dizendo sobre os eventos miraculosos de seu nascimento[3]. Tampouco os outros textos canônicos do Novo Testamento, como as cartas de Paulo, dizem algo sobre a Natividade (Brown, 1993, p. 26-27; Ehrman, 2010, p. 29).

É interessante constatar o poder que os relatos do nascimento de Jesus exercem sobre a religiosidade cristã. A popularidade adquirida pela história da Natividade é desproporcional à sua extensão no conjunto dos evangelhos. Dos 89 capítulos dos evangelhos que estão no cânone do Novo Testamento, apenas quatro são relacionados à Natividade – os dois primeiros capítulos de Mateus e os dois primeiros capítulos de Lucas. Embora poucos em relação ao todo, esses capítulos deram origem às mais profundas reflexões teológicas ao longo dos séculos, ficando atrás apenas dos relatos que envolvem a morte e a ressurreição de Jesus. Além disso, talvez devido às partes bastante vagas, comentadores posteriores julgaram necessário acrescentar informações, o que deu origem a tradições voltadas a preencher lacunas sobre o nascimento e a infância de Jesus (Brown, 1993, p. 25).

Para surpresa de muitos, os relatos da Natividade em Mateus e Lucas possuem diferenças importantes. Dizer isso pode causar certa estranheza, já que tais diferenças são apagadas quando a história da Natividade é apresentada ao grande público, seja ele cristão ou não cristão. O que ocorre é que as histórias popularizadas da Natividade mesclam os relatos de Mateus e Lucas, suprimindo as inconsistências para criar uma única narrativa linear e coerente (Ehrman, 2010, p. 29-30).

---

[3] O Evangelho de João aborda a geração de Jesus de outra forma. O autor não está preocupado com o nascimento humano de Jesus, mas em ressaltar que Jesus é Deus. Ele inicia seu texto apresentando Jesus como o *logos* de Deus, que estava com Deus "no princípio". Após esse preâmbulo (João, 1: 1-14, Bíblia de Jerusalém), o evangelista passa a narrar como João Batista anunciou a vinda de Jesus.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Essas dessemelhanças se devem às tradições distintas sobre as quais se apoiam os relatos de Mateus e Lucas. O trabalho de crítica textual e a análise histórica demonstram que os quatro evangelhos canônicos foram produzidos a partir de histórias que eram transmitidas oralmente e/ou contidas em textos que circulavam nas comunidades cristãs, alguns dos quais não chegaram até nós (Ehrman, 1997, p. 50; Brown, 1993, p. 26-27).

Ou seja, os textos dos evangelhos foram escritos com base não nos relatos diretos das pessoas que conviveram com Jesus, mas nas tradições que começaram a circular entre as comunidades cristãs dispersas pela bacia do Mediterrâneo anos ou décadas após sua morte. Cada comunidade formou-se em torno de uma tradição personalizada, a partir das quais os autores/editores dos evangelhos teceram seus textos, dando-lhes novos contornos (Ebner, 2012, p. 4). Como o cristianismo primitivo era bastante plural, essas tradições possuíam alguns elementos semelhantes e outros muito diferentes.

Para estudiosos como Raymond Brown (1993), John P. Meier (1991) e Geza Vermes (2010), os autores/editores de Mateus e Lucas escreveram de forma independente um do outro, isto é, sem colaboração e sem que um tenha copiado do outro (Brown, 1993, p. 34; Meier, 1991, p. 209; Vermes, 2010, p. 4). Assim, seus relatos se basearam em diferentes fontes que circulavam nas comunidades no entorno do Mediterrâneo e que eram bastante diversas entre si, apesar de apresentarem elementos compartilhados.

Esse jogo de semelhanças e diferenças ocorre particularmente entre Mateus, Marcos e Lucas. Por terem um "esquema compartilhado" (Fredriksen, 1999, p. 22), são convencionalmente chamados de evangelhos sinóticos[4], o que

[4] A palavra "sinótico" (ou "sinóptico") deriva do idioma grego e se refere à possibilidade de os evangelhos serem observados "ao mesmo olhar". O evangelho de João é o que se diferencia dos demais. Ele apresenta características, tanto literárias quanto teológicas, que o tornam muito distinto de Mateus, Marcos e Lucas. Por suas expressivas diferenças em relação aos sinóticos, João pode ser considerado um "evangelho dissidente" (Ehrman, 1997, p. 72; Ehrman, 2014, p. 81; Meier, 1991, p. 44).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

significa dizer que podem ser olhados ao mesmo tempo, colocados lado a lado e comparados.

Em uma análise comparativa dos sinóticos, porém, é relevante considerar a chamada "teoria das duas fontes", que chama atenção para o processo de difusão de certas tradições e sua incorporação em textos de diferentes autores/editores. Segundo essa teoria, Mateus e Lucas basearam seus textos em duas fontes a que ambos tiveram acesso. Uma delas é o evangelho de Marcos, pois podemos perceber que Mateus e Lucas narram certas passagens de forma bastante similar a Marcos, às vezes palavra por palavra. No entanto, Mateus e Lucas apresentam outras passagens semelhantes que não estão presentes em Marcos. Diante disso, há um entendimento de que eles utilizaram uma segunda fonte que não sobreviveu, a qual chamaram de "Q" (de *Quelle* – "fonte" em alemão, uma forma abreviada de fonte dos ensinamentos ou dos ditos) (Ehrman, 1997, p. 79; Meier, 1991, p. 43-44; Fredriksen, 1999, p. 23).

Esse debate nos traz um aspecto fundamental para compreendermos o processo de composição dos evangelhos. Conforme diz Paula Fredriksen, ao se basearem em Marcos e em Q, "Mateus e Lucas não eram apenas autores, mas também redatores, editores criativos de tradições anteriores que eles alteraram mesmo naquilo que preservaram" (Fredriksen, 1999, p. 26). Por esse motivo, se utilizo por vezes aqui os nomes a quem são atribuídos os evangelhos é por pura conveniência. Com mais frequência, me refiro a eles como autores/editores.

Com relação à Natividade, é provável que os relatos de Mateus e Lucas sejam baseados em uma mescla de fontes variadas, já que o nascimento de Jesus não está narrado em Marcos e a fonte Q aparentemente é um material composto basicamente de ensinamentos. Para Bart Ehrman (1997, p. 72-73), Mateus e Lucas utilizaram outras duas fontes, que ele chama de M e L. A fonte M seria a que só Mateus utilizou, enquanto a L, a que apenas Lucas utilizou. O autor entende que essas fontes são tradições orais ou uma mescla de fontes orais e textos escritos. Portanto, as dessemelhanças nos relatos da Natividade

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

provavelmente são derivadas das diferenças entre as fontes M e L.

Para Raymond Brown (1993) e Geza Vermes (2010), os relatos da Natividade em Mateus e Lucas são baseados em tradições que começaram a circular em um momento diferente daquele em que surgiram os relatos sobre as outras fases da vida de Jesus. Geza Vermes (2010, p. 75) afirma que as histórias sobre o nascimento de Jesus surgiram apenas posteriormente e foram agregadas às tradições que contavam eventos de sua vida adulta. Para Raymond Brown (1993, p. 26-27), isso não se restringiu aos relatos da Natividade. Segundo ele, os primeiros textos sobre Jesus diziam respeito à sua morte e ressurreição. Com o tempo, outros elementos foram sendo agregados – ditos, milagres, parábolas, histórias sobre seu nascimento etc., que confirmavam que Jesus era o Messias esperado.

Helmut Köester (1982, p. 1) diz que, no início da difusão do cristianismo, as tradições orais eram transmitidas sob a autoridade do "Senhor" e abrangiam ditos de Jesus e breves narrativas sobre sua vida. Ele diz que também por volta desse tempo, a comunicação escrita já começou a ser usada. O ponto de partida das primeiras tradições orais e escritas era o querigma da morte e ressurreição de Jesus (Köester, 1982, p. 4).

Na verdade, a produção de cada evangelho foi um processo longo e gradativo, efetuado por um ou mais redatores que se basearam em uma variedade de fontes orais e escritas que já estavam em circulação nas comunidades cristãs. É muito provável que cada texto tenha partido de um original básico que foi reelaborado, acrescido com outros materiais e editado, em um processo que apenas em um período bem posterior tomou a forma que conhecemos hoje[5] (Aland & Aland, 1989, p. 50-52).

Com efeito, podemos ter um vislumbre desse processo por meio de um texto lido em uma comunidade cristã reunida a leste do rio Jordão no início do século II. Embora escrito em hebraico,

[5] Deve-se também mencionar que frequentemente havia erros dos copistas, como omissões involuntárias, duplicações, confusões de letras e palavras etc. (Köester, 1982, p. 16).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

esse texto é bastante similar ao evangelho de Mateus. Uma das diferenças mais importantes é o fato de estarem faltando os dois primeiros capítulos, exatamente os que contêm o relato da Natividade (Ehrman, 1997, p. 4). Ou seja, podemos presumir que, durante o processo de difusão dessa tradição, o material básico de Mateus tomou pelo menos dois rumos divergentes. Em um deles, a história da Natividade não foi incluída.

Portanto, essa discussão nos faz perceber que os relatos da Natividade que constam do Novo Testamento são as versões escritas que chegaram até nós. São apenas parte de uma ampla gama de tradições existentes nos séculos I e II. Tendo isso em mente, ficam mais compreensíveis as semelhanças e as diferenças nas histórias da Natividade que conhecemos. Tais diferenças, por sua vez, podem ter relação com a caracterização de Jesus que cada evangelista faz em seu texto. Vejamos, então, como Jesus é apresentado em ambos os evangelhos.

A figura de Jesus nos evangelhos de Mateus e Lucas

Assim como os outros três evangelhos canônicos (e outros apócrifos), o evangelho de Mateus é anônimo. Posteriormente, o texto foi atribuído ao apóstolo Mateus, o coletor de impostos, mas isso é pouco provável. Como é escrito em grego, o mais plausível é que tenha sido produzido no seio de uma comunidade cristã falante de grego que vivia fora da Palestina, já que o aramaico era a língua nativa dos judeus e dos primeiros cristãos na Palestina do século I[6]. Análises de crítica textual estimam que tenha sido escrito entre 80 e 85 EC[7] e que tenha sido produzido na Síria por um cristão judeu falante de grego, em uma comunidade mista de

[6] Para uma discussão sobre o idioma falado por Jesus em seus ensinamentos, ver Meier, 1991, p. 255-268. John P. Meier conclui que a língua falada por Jesus em sua rotina de pregação e em suas relações sociais era o aramaico. Ele chega a essa conclusão mesmo considerando as dificuldades em ter absoluta certeza em uma Palestina do século I "quadrilíngue", ou seja, em uma terra em que as pessoas falavam aramaico, hebraico, grego e latim (Meier, 1991, p. 266-267).

[7] EC: Era Comum; AEC: Antes da Era Comum.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

judeus e não judeus (Ehrman, 1997, p. 98; Brown, 1993, p. 45-47).

Para Raymond Brown (1993, p. 48-50), embora o relato da Natividade tenha origem em uma tradição diferente, as duas partes do evangelho de Mateus que lemos no Novo Testamento foram produzidas pelo mesmo autor/editor. De acordo com Brown, o texto expressa coerência de pensamento entre os dois primeiros capítulos e o restante do evangelho. Para ele, há indícios suficientes que apontam para uma "composição unificada", ou seja, para uma redação final realizada pela mesma pessoa.

Ainda segundo Brown, o evangelho de Mateus foi escrito com o objetivo primordial de instruir e exortar sua comunidade, mas o livro abrange também materiais apologéticos. Isso, provavelmente, é fruto de discussões entre judeus cristãos e judeus não cristãos que divergiam nas sinagogas da diáspora mediterrânea sobre Jesus ser o Messias aguardado (Brown, 1993, p. 47). Nesse contexto, Mateus escreve para assegurar que Jesus era o Messias previsto nas escrituras.

Mateus apresenta Jesus como o ápice do cumprimento das promessas de Deus e, em seu relato, tudo acontece segundo um plano divino. Ao longo de seu texto, tudo que Jesus faz ou diz é em cumprimento das escrituras. Mais do que qualquer outro dos evangelhos canônicos, Mateus diz reiteradamente que Jesus cumpre as profecias contidas nas escrituras sagradas judaicas (Ehrman, 1997, p. 82-83; Fredriksen, 2000, p. 36-37).

Assim, era de suma importância para Mateus assegurar que Jesus havia nascido em Belém e que era descendente de Davi. Em seu relato, quando Herodes pergunta aos seus sacerdotes e escribas onde haveria de nascer o menino, eles respondem: "Em Belém da Judeia, pois é isto que foi escrito pelo profeta: E tu, Belém, terra de Judá, de modo algum és o menor entre os clãs de Judá; porque de ti sairá um chefe que apascentará Israel, meu povo" (Mateus, 2: 5-6, Bíblia de Jerusalém). É provável que Mateus esteja fazendo referência a uma passagem presente no livro de Miquéias, onde consta que de Belém "sairá para mim

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

aquele que governará Israel" (Miquéias, 5: 2-6, Bíblia de Jerusalém).

Outro ponto importante na teologia de Mateus é sua apresentação de Jesus como o novo Moisés – não como uma negação de Moisés, mas como aquele que consolida e aprofunda a Lei enviada por Deus através de Moisés. Por isso, em Mateus, há tantos paralelismos entre as vidas de Jesus e de Moisés (Ehrman, 1997, p. 83; Crossan, 1996, p. 30-31).

Portanto, Mateus tem uma premissa teológica que apresenta Jesus como o cumprimento final das escrituras e como novo Moisés. Isso, como veremos adiante, tem relação direta com seu relato da Natividade. Vejamos agora como Jesus é apresentado no quadro da teologia expressa no evangelho de Lucas.

As análises textuais indicam que o evangelho de Lucas foi escrito na década de 80 EC em uma comunidade que vivia fora da Palestina, composta predominantemente de cristãos não judeus falantes de grego. Pela qualidade da escrita e pelo sofisticado uso do idioma, o grego possivelmente era a língua nativa de seu autor/editor. Deve ter sido escrito alguns anos após o evangelho de Marcos e quase ao mesmo tempo que o de Mateus. Como os outros evangelhos, trata-se de um material anônimo. No século II passou a ser atribuído a Lucas, médico que acompanhava o apóstolo Paulo em suas viagens (Brown, 1993, p. 235-236; Ehrman, 1997, p. 98).

O autor/editor de Lucas é o mesmo do livro dos Atos dos Apóstolos, já que ele mesmo diz que o evangelho era seu "primeiro relato" (Atos, 1:1, Bíblia de Jerusalém). Assim, percebemos que sua obra é composta de dois volumes: o primeiro é centrado em Jesus; o segundo, nos apóstolos, enquanto agentes da expansão da Igreja (Ehrman, 1997, p. 98; Fredriksen, 2000, p. 27). Pela congruência da teologia paulina contida no evangelho e pela centralidade de Paulo nos Atos dos Apóstolos, é possível que a audiência de Lucas fosse uma igreja estabelecida em uma das viagens missionárias de Paulo pelas cidades do entorno do Mediterrâneo (Brown, 1993, p. 235).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Segundo Raymond Brown (1993, p. 246-247), o evangelho de Lucas, assim como o de Mateus, é um texto que teve redação finalizada pela mesma pessoa. Brown afirma que Lucas combinou fontes diversas para apresentar Jesus como filho de Davi e como o Filho de Deus. Também como Mateus, Lucas caracteriza Jesus como aquele que cumpriria as profecias da vinda de um messias.

Bart Ehrman (1997, p. 105-107) argumenta que Lucas apresenta Jesus como profeta. Um profeta, entenda-se, não como alguém que prevê o futuro, mas como portador de uma mensagem de Deus. Na Bíblia Hebraica, as mensagens proféticas são admoestações para que os judeus sigam o caminho de Deus. Caso contrário, um mal recairá sobre Israel. Em Lucas, a mensagem profética de Jesus é uma admoestação para que haja arrependimento dos pecados. Mas, assim como profetas anteriores, Jesus é um profeta rejeitado, que não é ouvido e é morto.

Para Lucas, a morte de Jesus não é o fim, pois tudo é parte do plano de Deus. Jesus é enviado primariamente aos judeus, que o rejeitam, e ele então leva a mensagem a toda a parte (Ehrman, 1997, p. 113). É importante ressaltar que, embora rejeitado pelos judeus, Jesus não nega o judaísmo. Pelo contrário. Isso pode ser visto na centralidade do Templo de Jerusalém ao longo de todo o seu texto.

No evangelho, Lucas apresenta Jesus como a continuidade do judaísmo. Enquanto em Atos, a igreja é a continuidade da mensagem de Jesus (Ehrman, 1997, p. 125). Abordando o evangelho como primeira parte de uma obra em dois volumes, a narrativa se inicia no antigo Israel, tem um novo começo com a vinda de Jesus e se completa no livro dos Atos dos Apóstolos. Em Atos, a Igreja se expande a partir de Jerusalém e se dissemina pelas cidades da bacia do Mediterrâneo, levando a Boa Nova para todos, judeus e não judeus. Assim, para Lucas, Jesus é ao mesmo tempo "uma revelação aos gentios e a glória do povo de Israel" (Brown, 1993, p. 236-237).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Divergências nos relatos da Natividade

Conforme mencionado, os relatos da Natividade em Mateus e Lucas são independentes um do outro. Embora apresentem uma base comum, foram escritos sem colaboração e advindos de duas tradições diferentes.

Muitas das discrepâncias contidas nos textos não são percebidas pela maioria daqueles que têm algum tipo de contato com a história da Natividade. A maioria das pessoas conhece a história do nascimento de Jesus não diretamente dos evangelhos, mas por meio da versão que se popularizou, que mescla os dois relatos em uma narrativa única e coerente. Só podemos ver as divergências quando os textos são analisados "ao mesmo olhar" (sinótico), colocados lado e lado e comparados. Assim, podemos verificar os elementos presentes em cada relato, identificando semelhanças e diferenças[8].

Comecemos pelo que eles têm em comum[9]: Jesus nasceu em Belém; sua mãe era Maria, uma virgem que foi concebida pelo Espírito Santo; e seu pai era José, descendente de Davi; um anjo apareceu e anunciou que o menino seria concebido por Deus e que deveria se chamar Jesus; o nascimento ocorreu no tempo em que Herodes era o rei da Judeia.

Lucas e Mateus registram um outro tipo de concordância, mais teológica do que "factual". Ambos inserem o nascimento de Jesus na história judaica. Tanto Mateus quanto Lucas apresentam Jesus como Messias e, buscando referências nas escrituras judaicas, afirmam que Jesus veio ao mundo para cumprir as profecias anunciadas nos textos sagrados de seus antepassados[10].

---

[8] Há outras diferenças que poderiam ser adicionadas às apresentadas aqui. No entanto, por limitação de espaço, destacarei apenas algumas delas. Para uma comparação detalhada entre as duas narrativas, ver Ehrman (1997, p. 80-82).

[9] Raymond Brown elenca onze tópicos compartilhados por Mateus e Lucas (Brown, 1993, p. 34-35).

[10] Isso pode parecer óbvio para ouvidos modernos, mas ressalte-se que no cristianismo primitivo isso não era consensual. Vide a teologia defendida pelo bispo Marcião, que pretendia romper a relação do cristianismo com o judaísmo (Köester, 1982, p. 8; Ehrman, 1997, p. 5).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

As semelhanças param por aí. Ao analisarmos os dois textos comparativamente, as diferenças nos detalhes e nas circunstâncias do nascimento de Jesus são muito claras para ignorar. Em alguns casos, se mostram irreconciliáveis.

Uma primeira diferença diz respeito a algo muito conhecido em países de população majoritariamente cristã: a representação visual do nascimento de Jesus nos presépios natalinos e em materiais iconográficos, como vitrais, pinturas e desenhos. Trata-se da presença simultânea dos pastores e dos "três reis magos" na cena. Muitos desconhecem que esses dois grupos de personagens nunca aparecem juntos nos evangelhos canônicos. Os pastores estão em Lucas, mas não aparecem em Mateus. Por outro lado, Lucas não menciona nenhum mago, enquanto Mateus atribui um papel importante a magos procedentes do Oriente.

Embora essa diferença possa parecer banal (alguns poderiam dizer mera curiosidade), ela revela divergências substanciais nos relatos dos dois evangelistas. Em materiais iconográficos, o nascimento de Jesus sempre é encenado em um estábulo. Conforme a versão mais conhecida da Natividade, José e Maria foram obrigados a sair de Nazaré e ir até Belém para serem registrados no censo romano, mas não havia vagas nas hospedarias. Jesus, então, nasce em um estábulo e é deitado em uma manjedoura. No entanto, esse fato só está relatado em Lucas.

Naqueles dias, apareceu um edito de César Augusto, ordenando o recenseamento de todo o mundo habitado. Esse recenseamento foi o primeiro enquanto Quirino era governador da Síria. E todos iam se alistar, cada um na própria cidade. Também José subiu da cidade de Nazaré, na Galileia, para a Judéia, à cidade de Davi, chamada Belém, por ser da casa e da família de Davi, para se inscrever com Maria, desposada com ele, que estava grávida. Enquanto lá estavam, completaram-se os dias para o parto, e ela deu à luz seu filho primogênito, envolveu-o com faixas, e reclinou-o numa manjedoura,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

porque não havia lugar para eles na sala[11] (Lucas 2: 1-7, Bíblia de Jerusalém).

Mateus não fala absolutamente nada sobre o censo, sobre a viagem para Belém ou sobre a manjedoura. Aliás, seu relato sugere que eles já moravam em Belém, pois o autor/editor de Mateus se limita a dizer que Jesus nasceu "em Belém da Judeia, no tempo do rei Herodes" (Mateus, 2:1, Bíblia de Jerusalém). Nenhuma outra cidade é citada nos primeiros versículos do capítulo 2 que possa sugerir outro local de moradia. Além disso, ele diz que os magos visitaram Jesus "em uma casa".

Assim, se uma pessoa que nunca leu o evangelho de Lucas se basear apenas no relato de Mateus, muito provavelmente chegará à conclusão de que a residência da família de Jesus era em Belém (Meier, 1991, p. 211). Por outro lado, Mateus não menciona nenhum estábulo, o que explica a ausência dos pastores e dos animais na cena do nascimento (Ehrman, 1997, p. 101). Como bem diz Raymond Brown (1993, p. 35), "o cristão comum não está nem mesmo ciente de uma dificuldade quando os pastores de Lucas confraternizam com os magos de Mateus no presépio de Natal".

A história dos magos envolve ainda outro acontecimento crucial na perspectiva teológica de Mateus: o chamado "massacre dos inocentes". Segundo seu relato, antes de chegarem a Belém, os magos haviam passado por Jerusalém e perguntado ao rei Herodes onde deveria nascer o rei dos judeus. Temendo que o menino fosse uma ameaça ao seu poder, Herodes ordena o assassinato de todas as crianças de dois anos para baixo que vivem em Belém e arredores. Para escapar do massacre, a família de Jesus foge para o Egito. Como em várias outras passagens de seu texto, Mateus diz que isso ocorreu "para que se cumprisse o que dissera o Senhor por meio do profeta, que diz: Do Egito chamei o meu Filho" (Mateus, 2:15, Bíblia de Jerusalém). Importante ressaltar: nada disso é relatado em Lucas.

[11] Este termo aparece traduzido como "hospedaria" em outras traduções da Bíblia, como na tradução de Frederico Lourenço (2017).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Segundo Mateus, José só se sente seguro para retornar com sua família após um anjo avisá-lo da morte de Herodes. No entanto, José não quis voltar para o lugar de onde tinham partido. Por medo de Arquelau, filho e sucessor de Herodes, resolveu se dirigir à cidade de Nazaré:

> Mas, ouvindo que Arquelau era rei da Judeia em lugar de seu pai Herodes, teve medo de ir para lá. Tendo recebido um aviso em sonho, partiu para a região da Galileia e foi morar numa cidade chamada Nazaré, para que se cumprisse o que foi dito pelos profetas: Ele será chamado Nazoreu[12] (Mateus, 2: 22-23, Bíblia de Jerusalém).

Assim, conforme narrado por Mateus, poderíamos concluir que José e Maria não moravam em Nazaré, mas em Belém. José somente decidiu que não voltaria para Belém por medo de Arquelau. E que, por isso, foi morar "numa cidade chamada Nazaré". Essa forma de terminar a história não se parece com um retorno para sua cidade de moradia (Crossan, 1996, p. 35; Meier, 1991, p. 212).

Desse modo, se considerarmos que José e Maria moravam em Belém, Mateus não teria nenhuma razão de mencionar um censo romano que os obrigaria a sair de Nazaré para serem recenseados em Belém. Diferentemente de Lucas, Mateus não fala nada sobre o censo romano.

Outra diferença nas circunstâncias do nascimento está relacionada ao percurso feito por José, Maria e Jesus para a Galileia. Segundo Lucas, passados os dias da purificação[13], em seu caminho de volta para Nazaré, a família passou por Jerusalém. Esse relato difere do que está narrado em Mateus. No entanto, é coerente com a importância do Templo de Jerusalém em seu evangelho.

---

[12] Este termo aparece como "Nazareno" em outras traduções da Bíblia, como na tradução de Frederico Lourenço (2017).

[13] Segundo John P. Meier, há problemas com a narração da purificação em Lucas, pois ele parece confundir os rituais e os motivos de sua realização (ver Meier, 1991, p. 210).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Uma das formas pelas quais Lucas conecta Jesus ao judaísmo é criando uma associação entre ele e o Templo de Jerusalém. Tal conexão perpassa seu texto e está expressa já em seu relato da Natividade. A ida da família ao Templo ocorre para que Jesus, após ser circuncidado, seja apresentado ao Senhor, como prescrevem as escrituras (Lucas, 2: 22-24, Bíblia de Jerusalém). Além disso, é no Templo que o recém-nascido Jesus é reconhecido como Messias por Simeão e Ana, dois judeus piedosos. Algo relevante a destacar é que Lucas é o único evangelho canônico que contém um acontecimento da vida de Jesus no longo interstício entre seu nascimento e sua vida adulta. E isso ocorreu justamente no Templo de Jerusalém. Trata-se da história em que Jesus, com 12 anos de idade, é encontrado por seus pais debatendo com sábios no Templo (Ehrman, 1997, p. 103). Lucas conta que, após isso, a família se dirige para a Galileia. Ou seja, ele não menciona nada sobre a perseguição de Herodes, nem a fuga para o Egito.

Percebe-se claramente que a jornada para Nazaré é contada de forma diferente pelos evangelistas. Enquanto em Mateus a família de Jesus é obrigada a ir ao Egito e somente depois de certo tempo vai morar em Nazaré, em Lucas a viagem é mais curta. Talvez após pouco mais de um mês do nascimento de Jesus, a família deixa Belém (afinal, sua estada lá era temporária) para retornar à sua casa em Nazaré (Ehrman, 2010, p. 34). Vê-se que as cronologias são discordantes. A sequência de acontecimentos em Lucas é incompatível com o desenrolar da história em Mateus.

Em suma, os relatos da Natividade em Mateus e Lucas diferem em aspectos importantes. A narrativa só adquire fluidez e coerência por meio das histórias populares a que estamos acostumados, que mesclam dois textos em um e suprimem suas discrepâncias.

Assim, diante de tais diferenças (em alguns casos impossíveis de serem harmonizadas), o que dizem os especialistas sobre a historicidade da Natividade? Podemos dizer

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

que algo do que está relatado em Mateus e Lucas sobre o nascimento de Jesus aconteceu de fato?

A historicidade dos relatos da Natividade

Respondendo a essa pergunta de forma simples e direta, podemos concluir que não, os relatos da Natividade em Mateus e Lucas não são históricos. Pesquisadores especializados no estudo do Jesus histórico, como Raymond Brown (1993), John Dominic Crossan (1996), Bart Ehrman (1997) e John P. Meier (1991), afirmam que o mais plausível é que Jesus tenha nascido em Nazaré e que as histórias de seu nascimento em Belém sejam composições literário-religiosas. Para esses estudiosos, os relatos foram baseados em tradições que circulavam pelas comunidades cristãs em torno do Mediterrâneo, tradições que estavam em diálogo com as escrituras judaicas que previam que o Messias seria descendente de Davi e que nasceria em Belém.

Antes de prosseguirmos na análise da historicidade dos relatos da Natividade, é útil discutir o gênero textual dos evangelhos. Conforme diz John P. Meier (1991, p. 41), os autores dos evangelhos não estavam escrevendo um trabalho de história no sentido moderno da palavra. Então, que tipo de texto estavam escrevendo?

Bart Ehrman (1997, p. 52-55) argumenta que os evangelhos são "biografias greco-romanas". Ele esclarece que não são biografias no sentido moderno do termo, mas um gênero de relato de vida comum no espaço greco-romano do século I. Segundo o autor, diferentemente das suas contrapartes modernas, as biografias ao estilo greco-romano não buscavam acurácia e fidedignidade aos "fatos como realmente ocorreram". Eram textos produzidos para apresentar as características essenciais e os traços de personalidade do biografado, e não para compor um relato minucioso de sua trajetória.

Quando os biógrafos greco-romanos narravam acontecimentos específicos, o faziam na intenção de destacar as qualidades pessoais dos biografados em meio a casos concretos. Era um recurso para ilustrar sua personalidade, relatando seu

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

comportamento nas mais diversas situações com as quais ele se defrontava ao longo da vida (ou em um determinado período da vida). O compromisso era com a personalidade exemplar do biografado, não com um relato exato do que ele fez ou disse (Ehrman, 1997, p. 52-53).

Entendendo os evangelhos como biografias greco-romanas, podemos avaliar como o relato da Natividade de cada evangelista se coaduna com a forma com que ele procura apresentar os traços essenciais de Jesus. Para isso, é importante destacar que Mateus e Lucas afirmam que Jesus é o Messias aguardado, previsto nas escrituras e que vinha cumprir o que diziam os profetas.

Diante disso, os relatos da Natividade parecem indicar que Mateus e Lucas tinham um problema em sua afirmação de que Jesus era o Messias. Pois Jesus era amplamente reconhecido como um homem oriundo de Nazaré e ambos os evangelistas dialogavam com as escrituras judaicas, segundo as quais, pelo menos em seu entendimento, o Messias deveria nascer na cidade de origem de Davi, Belém. Fosse por razões cristológicas (relativas à reflexão teológica sobre a natureza de Cristo), fosse por razões apologéticas (contra as alegações de opositores judeus que diziam que Jesus não era o Messias), Mateus e Lucas se viram na necessidade de garantir que Jesus havia nascido em Belém (Brown, 1993, p. 28-29).

Além disso, Mateus e Lucas narram o nascimento de Jesus em meio a eventos milagrosos que demonstram que Jesus é o Messias profetizado nas escrituras. A presença de milagres nos evangelhos coloca desafios a pesquisadores que buscam pelo Jesus histórico, exigindo uma leitura histórico-crítica e instrumentos metodológicos para tentar apreender o que há de histórico por trás de eventos miraculosos. Mas se buscarmos ler esses milagres no contexto literário e teológico de cada evangelho, abre-se um caminho possível para compreendermos o seu significado.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Ao longo dos anos, têm surgido teses que tentam compatibilizar os milagres contidos na Bíblia com a ciência[14]. Tomemos o caso da estrela que guiou os magos. Segundo Mateus, a estrela ia adiante deles, se movendo em direção a Belém até parar exatamente sobre o local em que Jesus estava (Ehrman, 2010, p. 32). É possível que algo assim aconteça sem que seja um milagre? Se não foi um milagre, que fenômeno foi esse?

Como bem destacam Raymond Brown (1993) e Geza Vermes (2010), há tentativas de encontrar explicações científicas para o evento, com argumentos de que se tratava de uma supernova, um alinhamento de Júpiter e Saturno ou a passagem do cometa Halley (ver Brown, 1993, p. 171-173; Vermes, 2010, p. 79). Nós podemos facilmente ter contato com essas teses, pois elas recheiam programas na TV por assinatura e publicações na internet. Seja em obras acadêmicas ou de entretenimento, teóricos de diferentes campos do conhecimento desenvolvem sofisticadas conjecturas, utilizando-se, principalmente, de cálculos astronômicos. Eles tentam com isso demonstrar que o que Mateus escreveu era um fenômeno natural.

Mas se analisarmos os evangelhos em seu contexto, é compreensível que algo extraordinário seja mencionado no instante em que o Messias nasceu. No espaço do Mediterrâneo greco-romano em que os evangelhos foram produzidos, eram bastante comuns as narrativas de intervenções divinas na ocasião de nascimento de figuras de relevo, como heróis, filhos de deuses, filósofos e humanos divinizados (Vermes, 2010, p. 76-77).

Essas narrativas dialogavam também com as tradições judaicas que eram de amplo conhecimento na Palestina do século I. Imersos no judaísmo, os primeiros cristãos estavam habituados a relatos, muito comuns na Bíblia Hebraica, que narram nascimentos milagrosos. Segundo John. P. Meier:

---

[14] Essa tentativa ocorre também com vários acontecimentos milagrosos narrados em outras partes da Bíblia, como o dilúvio e a abertura do Mar Vermelho.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> [...] algumas grandes figuras, como Isaac, Jacó, os doze patriarcas, Sansão, Samuel, Davi e mais notavelmente Moisés são favorecidos com histórias sobre seu nascimento ou juventude. Essas narrativas frequentemente apresentam temas comuns, como anunciação do nascimento por um anjo e/ou um sonho, a esterilidade da mulher antes da intervenção divina, profecias ou portentos sobre o futuro da criança e palavras ou feitos precoces do jovem (Meier, 1991, p. 208, tradução livre).

Assim, segundo o autor, podemos compreender os relatos da Natividade no mesmo contexto de outras "narrativas de infância do antigo mundo mediterrâneo", onde "anunciações angélicas e nascimentos milagrosos são temas correntes" (Meier, 1991, p. 209, tradução livre).

Também eram comuns relatos de aparecimento de uma nova estrela no momento de nascimento de alguém importante, como a estrela que teria anunciado o nascimento do imperador Augusto. Além disso, Mateus, que reiteradamente faz referência à Bíblica Hebraica, pode ter feito alusão à passagem presente em Números 24:17, em que o profeta Balaão diz que uma estrela procedente de Jacó anunciaria o poder vindouro de Israel. Portanto, podemos concluir que o relato de Mateus sobre a estrela de Belém obedecia a ditames teológicos, não astronômicos[15] (Brown, 1993, p. 36; Vermes, 2010, p. 79-80).

Outro tópico no relato de Mateus que levanta problemas para sua historicidade é o chamado "massacre dos inocentes". Nenhum outro documento do período menciona um morticínio de crianças de Belém e arredores a mando de Herodes. Nem mesmo

---

[15] Um autor que busca compatibilizar as vertentes teológicas do texto de Mateus com fenômenos astronômicos é David Collins. Astrônomo de formação, ele analisou fontes do período que registram que cometas foram vistos em Roma e no Oriente Próximo nas décadas de 60 e 70 EC. Para ele, o autor do evangelho de Mateus, escrevendo na década de 70, pode ter unido essas visões às tradições greco-romanas e veterotestamentárias para compor sua história da Natividade. Assim, segundo Collins, é possível que Mateus tenha tomado um evento astronômico que realmente aconteceu para compor sua narrativa de que uma "estrela" teria anunciado que Jesus era o messias aguardado (Collins, 2012, p. 180-181).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

outros autores do Novo Testamento dizem algo parecido. Podemos supor que um morticínio de tamanha magnitude estaria registrado em outros materiais cristãos e mesmo em textos não cristãos (Ehrman, 2010, p. 32; Fredriksen, 2000, p. 37).

Por outro lado, o relato é compatível com a apresentação de Jesus como novo Moisés. Segundo o livro do Êxodo, ao perceber que os hebreus estavam se multiplicando e que isso era uma ameaça ao reino do Egito, o faraó ordena o assassinato de meninos nascidos das mulheres hebreias (Êxodo 1: 9-22, Bíblia de Jerusalém). Para livrar o filho do massacre, a mãe de Moisés o coloca em um cesto nos juncos à beira do rio Nilo, que depois seria encontrado pela filha do faraó (Êxodo, 2: 2-6, Bíblia de Jerusalém). Ou seja, da mesma forma que Moisés escapou da morte a mando do faraó egípcio, Jesus escapou do massacre ordenado por Herodes.

Em seu relato da Natividade, Mateus construiu um duplo paralelismo entre Jesus-Moisés, de um lado, e faraó-Herodes, de outro. Isso não devia ser nada estranho para o público que Mateus queria alcançar, em grande parte judeus familiarizados à história de Moisés e sabedores da má fama de Herodes. Ao que parece, havia uma visão disseminada de que Herodes era um tirano sanguinário, um rei que havia ordenado a morte de uma longa lista de inimigos, e até mesmo de membros de sua família, como esposa e três de seus filhos (Vermes, 2010, p. 80).

Por outro lado, lendo o evangelho de Mateus, algumas passagens não parecem expressar um espelhamento exato nas histórias da sobrevivência de Moisés e Jesus. Isso ocorre porque, segundo John Dominic Crossan (1996, p. 26), a apresentação que Mateus faz de Jesus enquanto novo Moisés deriva em grande parte do que ele chama de "versões populares" da história do Êxodo que circulavam na Palestina do século I.

A versão canonizada do Êxodo, que está presente hoje no Antigo Testamento lido pelos cristãos, diz que o faraó mandou lançar os meninos hebreus ao rio por causa do risco que sua multiplicação representava à segurança do Egito. Temendo que, em caso de guerra, os numerosos hebreus se juntassem aos

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

inimigos dos egípcios, o faraó mandou matar todos os filhos das hebreias, deixando as filhas viverem (Êxodo, 1: 9-22, Bíblia de Jerusalém).

No entanto, na obra *Antiguidades Judaicas*, de Flávio Josefo[16], há uma outra explicação para o faraó ter ordenado o massacre das crianças. Segundo Josefo, sacerdotes e escribas egípcios haviam previsto o nascimento de um menino hebreu que iria levantar o seu povo e que iria causar a ruína do Egito. Alarmado com esse mau presságio, o faraó mandou assassinar todos os meninos nascidos dentre os hebreus. Ou seja, para conseguir matar a criança predestinada que o ameaçava, o faraó ordenou uma matança abrangente, que resultou na morte de uma quantidade enorme de crianças (Crossan, 1996, p. 26-27).

Percebemos que essa versão da história de Moisés está mais bem espelhada no relato que Mateus faz sobre Jesus. Não foi a multiplicação dos hebreus e sua eventual aliança com inimigos que alarmava o faraó, mas o surgimento de um líder inimigo que arruinaria o seu reino. Do mesmo modo, Herodes, sentindo-se ameaçado pelo nascimento de um suposto rival pelo trono, ordenou o massacre de uma quantidade gigantesca de inocentes para alcançar Jesus.

Crossan aponta outro possível espelhamento entre o evangelho de Mateus e uma história relativa ao nascimento de Moisés. No *Livro das Recordações*, obra anônima posterior à obra de Josefo, ao saber da ordem do faraó para matar todos os meninos, o pai de Moisés, Amram, se separa de sua esposa,

---

[16] Flávio Josefo (37-100 EC) foi um historiador judeu que nos legou importantes obras para compreendermos o judaísmo na Antiguidade e o contexto judaico sob domínio romano. Dentre suas obras estão *Guerras Judaicas*, que narra a revolta dos judeus contra Roma, entre 66 e 73 EC, e *Antiguidades Judaicas*, que se propõe a ser uma história desde a criação do mundo até o ano 66 EC. Nascido Yosef ben Mattityahu, lutou durante a revolta e foi preso por Vespasiano, general que se tornaria imperador romano, fundador da dinastia flaviana. Após prever que Vespasiano (Titus Flavius Vespasianus) seria imperador, foi libertado e adotado por ele, passando a se chamar Titus Flavius Josephus (Edmondson, 2005, p. 1-3; Karesh & Hurvitz, 2006, p. 257).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Miriam, para evitar uma gravidez que redundaria em tragédia. No entanto, esse livro diz que, três anos depois, o Espírito de Deus desce sobre Miriam e anuncia a profecia de que seu filho seria aquele que libertaria Israel da escravidão no Egito. Ao saber dessa profecia, Amram retorna para sua esposa. Essa sequência aparece de forma similar no evangelho de Mateus. Ao tomar conhecimento da gravidez de Maria sem que os dois tivessem consumado sua união, José se afasta dela. No relato de Mateus, José só retorna para Maria após receber a visita de um anjo que lhe diz que a criança foi gerada pelo Espírito Santo (Crossan, 1996, p. 29-30).

Com isso, podemos concluir, assim como Crossan (1996, p. 30), que não foi propriamente o relato do nascimento de Moisés conforme consta do Êxodo que serviu de base para Mateus, mas as diferentes versões e ampliações desse relato que circulavam no período.

Quanto à historicidade do relato de Lucas, no cerne dos debates está o censo romano. Em sua narrativa, é por causa desse censo que José e Maria devem sair de Nazaré para ir a Belém. No entanto, ao fazermos uma análise detida, podem ser identificados vários problemas nesse relato.

Para começar, um censo da abrangência afirmada por Lucas não pode ser verificado por outras fontes. Não há outros documentos que indiquem que César Augusto tenha mandado realizar um censo em todo o império nessa ocasião ou em qualquer outro tempo (Crossan, 1994, p. 429; Ehrman, 2010, p. 32; Meier, 1991, p. 212-213; Brown, 1993, p. 548).

Mas talvez o que seja mais relevante é que Lucas apresenta uma discrepância cronológica. Ele diz que o censo foi realizado no tempo em que Quirino[17] era governador na Síria. E

[17] Publius Sulpicius Quirinius foi apontado como governador da Síria em 6 EC, após a deposição de Arquelau, que era visto pelos romanos como incapaz de governar. Uma das principais tarefas de Quirino foi a reestruturação e anexação da Judeia à província da Síria. A realização do censo foi uma das medidas necessárias após a anexação, tendo em vista que dali por diante os tributos seriam cobrados diretamente por Roma (Brown, 1993, p. 395; Dabrowa, 2011, p. 137).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

tanto ele quanto Mateus dizem que Jesus nasceu no tempo de Herodes[18]. Sabemos por outras fontes que um censo foi realizado na Judeia sob as ordens de Quirino, e que ele foi instituído como governador da Síria por volta de 6 EC. Sabe-se também que Herodes havia morrido anos antes, em 4 ou 3 AEC (Crossan, 1994, p. 429; Ehrman, 2010, p. 33-34; Brindle, 1984, p. 46; Bunson, 2002, p. 288-289).

Ou seja, o censo realizado a mando de Quirino ocorreu após a morte de Herodes, quando Arquelau, seu filho e sucessor já governava (Crossan, 1996, p. 35; Vermes, 2010, p. 78). Então, ou Jesus nasceu quando Herodes era o rei da Judeia ou quando Quirino era governador da Síria. De acordo com a cronologia de que dispomos por outras fontes, não há possibilidade de as duas datas estarem corretas ao mesmo tempo (Fredriksen, 1999, p. 23).

Wayne Brindle (1984) discute como historiadores têm tentado, desde o final do século XIX, resolver o "problema" cronológico em Lucas. Dentre as teses apresentadas por Brindle estão a que diz que Lucas confundiu Quirino com Sêncio Saturnino e a que afirma que as datas apontadas para o governo de Quirino (por exemplo, em Tácito e em Josefo) é que estão erradas. Há também afirmações de que Quirino foi governador da Síria em duas ocasiões diferentes. Outros argumentam que a ordem de Augusto para realizar o censo ocorreu no governo de Herodes, mas que houve demora na execução e o censo foi realizado apenas quando Quirino já era governador. Há ainda uma tese que diz de que Lucas não se referia propriamente ao censo realizado sob o governo de Quirino, mas o usou como referência para falar de um censo anterior, sendo possível, portanto, que tenha sido feito no tempo de Herodes (ver Brindle, 1984, p. 44-45; ver também Dabrowa, 2011; Brown, 1993, p. 548-549).

---

[18] Mateus diz literalmente que Jesus nasceu no "tempo" de Herodes. Lucas nos leva a concluir isso também, pois ele diz que Isabel (mãe de João Batista e parenta de Maria) engravidou nos "dias" de Herodes (Lucas, 1: 5-25, Bíblia de Jerusalém). Mais adiante, ele narra que no sexto mês Maria recebe a anunciação do anjo Gabriel (Lucas, 1: 26-27, Bíblia de Jerusalém). Ou seja, Isabel e Maria engravidaram com uma diferença de poucos meses.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Pesquisadores como Raymond Brown (1993) são críticos a essas teses, entendendo que os argumentos em prol da coerência de datas de Quirino e Herodes estão mais para conjecturas e que tais conclusões não são baseadas em evidências. Brown (1993, p. 554-555) chama atenção para o fato de que apenas estudiosos que querem provar a historicidade do evangelho de Lucas fazem questionamentos sobre a datação do censo realizado por Quirino. Assim, podemos concluir que o censo foi um recurso literário que o autor/editor de Lucas encontrou para fazer com que José e Maria tivessem motivo para ir a Belém (Crossan, 1996, p. 35; Brown, 1993, p. 550-555).

No entanto, pesquisadores como Mark D. Smith (2000) e Mônica Selvatici (2006) possuem outro entendimento em relação às datas fornecidas por Lucas. Eles se baseiam no argumento de que o nascimento de Jesus ocorreu por volta de 6 EC, e não por volta de 4 ou 3 AEC. Assim, afirmam que as datas em Lucas podem estar corretas. Mas a chave para a sua coerência cronológica não é Quirino, e sim Herodes. Segundo esse entendimento, quando Lucas diz "Herodes", está, na verdade, se referindo a Arquelau. Segundo eles, há evidências que indicam que era algo comum no período Arquelau ser referido como Herodes. Arquelau adotou o nome de seu pai em moedas e Dion Cássio chegou a chamá-lo de "Herodes da Palestina". E, embora Arquelau não fosse rei, mas etnarca, a referência ao título de Arquelau pode ter sido fruto de uma confusão ou falta de preocupação com a menção exata dos títulos. Josefo, por exemplo, embora nunca se refira a Arquelau como Herodes, diz que ele sucedeu seu pai como "rei" (Smith, 2000, p. 285-286; Selvatici, 2006, p. 32-33). Assim, se realmente era Arquelau a quem Lucas fazia referência quando disse Herodes, então as datas de Quirino e Herodes coincidem, já que Arquelau era o etnarca da Judeia quando o censo foi realizado, em 6 ou 7 EC.

Um argumento favorável à exatidão das datas contidas no relato de Lucas é o fato de que, de todos os evangelistas, ele é o único a assegurar a fidedignidade do seu relato. O autor/editor de Lucas começa o texto do evangelho dizendo que fez um estudo

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

minucioso a respeito dos acontecimentos da vida de Jesus e que escreveu de modo que seu leitor pudesse ter certeza sobre as histórias que já circulavam em sua comunidade. Essa introdução possui uma clara similaridade com textos de historiadores helenísticos, os quais primavam por narrar os acontecimentos de forma precisa e ordenada (Ehrman, 1997, p. 98). Isso poderia indicar sua preocupação com as datas corretas a serem informadas.

No entanto, conforme já mencionado, os evangelhos não podem ser lidos segundo nosso padrão de escrita histórica, mas como biografias greco-romanas. Além disso, não podemos ter certeza de que as cronologias de Lucas sejam totalmente acuradas. Como destacam Raymond Brown (1993) e Paula Fredriksen (2000), podemos identificar inconsistências cronológicas em seus escritos, tanto no evangelho quanto nos Atos dos Apóstolos [19].

Pode-se, então, supor que o autor/editor de Lucas tenha recorrido, com base nas tradições orais, a uma memória coletiva do censo de Quirino. Esse censo parece ter sido um evento traumático para muitos judeus, já que deu origem a uma rebelião sob o comando de um homem chamado Judas Galileu (Brindle, 1984, p. 47). Ou talvez Lucas tenha buscado dar um caráter de autenticidade ao relato, inserindo a viagem de José e Maria no contexto de um evento que era de amplo conhecimento em sua comunidade. Como os autores/editores dos evangelhos não eram historiadores no sentido moderno, muitas vezes importava mais o efeito que o relato poderia exercer sobre a audiência do que a descrição exata e objetiva do que tinha acontecido (Meier, 1991, p. 41).

Estudiosos como Raymond Brown (1993) e Geza Vermes (2010) entendem que é plausível que Jesus tenha nascido em

[19] Uma dessas inconsistências está em seu relato da ocasião em que Pedro é interrogado no Sinédrio, na década de 30, quando um fariseu doutor da lei, Gamaliel, faz referência à revolta de Teudas no passado, um levante que só ocorreria depois, na década de 40 (Brown, 1993, p. 239; Fredriksen, 2000, p. 31).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

algum momento dos anos finais do governo de Herodes, por volta de 4 a 3 AEC. Isso estaria coerente com outras referências cronológicas no próprio evangelho de Lucas (Brown, 1993, p. 548; Vermes, 2010, p. 44) e seria também confirmado pelo evangelho de Mateus. Mas seria incompatível com o censo de Quirino.

Assim, o debate continua em aberto, pois se há fortes indícios para concluir que as datas são impeditivas para que o relato seja considerado histórico, há argumentos plausíveis nas afirmações de que houve de fato um censo na Judeia em uma data em que os "tempos" de Quirino como governador da Síria e Herodes como rei da Judeia coincidiram.

Outro ponto de controvérsia a respeito do censo é a obrigação do deslocamento de José e Maria até Belém para serem registrados. Para Raymond Brown (1993) e John Dominic Crossan (1994, 1996), o relato contraria a prática romana na realização de seus censos. Censos no Império Romano tinham duas funções básicas – tributação e recrutamento militar. Sendo os judeus isentos do serviço militar romano, o censo de Quirino tinha função especificamente fiscal, servindo para aferir as propriedades da população e o quanto cada um deveria pagar de impostos. Considerando objetivos tributários, o padrão era registrar as pessoas onde elas viviam ou na cidade principal mais próxima. Não haveria sentido em obrigar as pessoas a saírem de seu local de moradia e trabalho para serem recenseadas em outra cidade. Na verdade, o contrário é o que costumava acontecer. As pessoas que estivessem fora de sua cidade de moradia deveriam retornar aos seus locais de residência para serem registradas (Brown, 1993, p. 549; Crossan, 1996, p. 35; Crossan, 1994, p. 429).

Enfim, apesar de ainda haver debates sobre pontos específicos, ao analisarmos a bibliografia especializada nos estudos do Jesus histórico, podemos concluir que os relatos da Natividade em Lucas e em Mateus não são históricos. São constructos literários que cumprem uma função teológica. Tanto o local de nascimento quanto os eventos que compõem todo o

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

quadro da Natividade não foram escritos tentando alcançar o máximo possível de fidelidade histórica. Os relatos cumprem um papel teológico fundamental: afirmar que Jesus é o Messias esperado, que, segundo as escrituras judaicas, deveria nascer em Belém, cidade de seu ancestral Davi.

Considerações finais

A história da Natividade ocupa um lugar de destaque no imaginário de milhões de cristãos ao redor do mundo. A crença nos acontecimentos miraculosos que envolvem o nascimento de Jesus é tão enraizada em certas sociedades que o simples fato de discutir sua historicidade pode parecer uma ofensa ou uma tentativa de deslegitimação da fé.

Mas esse não é o trabalho do historiador (pelo menos essa não foi a intenção aqui). Assim como em relação a outros textos produzidos no passado, a análise dos escritos reunidos na Bíblia deve seguir o rigor da pesquisa histórica. Ao considerar os escritos bíblicos como fontes históricas, e não como textos inspirados, a crítica documental faz parte do método de trabalho historiográfico. É uma das operações necessárias ao "ofício do historiador" para que ele possa enunciar um conhecimento válido sobre o passado.

A crítica documental dos textos do Antigo e do Novo Testamento possui uma longa trajetória. Em conjunto com os achados arqueológicos e com a adoção de teorias da sociologia, antropologia e linguística, a análise crítica dos textos bíblicos nos trouxe resultados importantíssimos para que pudéssemos compreender melhor tanto os materiais textuais que chegaram até nós (canônicos e não canônicos) quanto os contextos em que foram produzidos.

Com base nesses estudos, entendo que os relatos dos eventos que envolvem o nascimento de Jesus contidos em Mateus e Lucas não são históricos. São escritos religiosos herdeiros de um rico e plural conjunto de tradições (orais e/ou escritas) e tecidos segundo as convenções de um gênero literário comum no período. São textos que foram produzidos para alcançar uma

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

audiência específica, em diálogo com as profecias contidas nas escrituras que seus autores/editores consideravam sagradas.

Assim, a narrativa da Natividade está mais próxima do mito do que da história. Mito entendido não como falsificação da realidade, mas como narração de um evento fundador. Nas palavras de Mircea Eliade (1972, p. 11), mito como "narrativa de 'criação'", que "narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir"; uma "irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje" (Eliade, 1972, p. 11).

Para finalizar, entendo que os debates sobre a historicidade dos relatos da Natividade em Mateus e Lucas são importantes não para deslegitimar o relato bíblico ou apontar "erros" dos evangelhos, mas para nos ajudar a conhecer as crenças dos primeiros cristãos e averiguar o que eles consideravam central em sua relação com as tradições judaicas. Assim, talvez o relato da Natividade possa nos ajudar não a chegar ao Jesus histórico, mas a obter um entendimento mais aprofundado sobre as primeiras comunidades cristãs e sobre as tradições que circulavam no período; tradições não sobre Jesus de Nazaré, o ser humano, mas sobre Jesus Cristo, o ser divino.

FONTES

BÍBLIA. **Bíblia de Jerusalém**. Nova edição, revista e ampliada. São Paulo: Paulus, 2002.

BÍBLIA. Português. **Novo Testamento**: os quatro Evangelhos. Tradução do grego de Frederico Lourenço, Vol. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Referências Bibliográficas

ALAND, Kurt & ALAND, Barbara. **The text of the New Testament**: an introduction to the theory and practice of modern textual criticism. Translated by Erroll F. Rhodes, 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Co., 1989.

BRINDLE, Wayne. The census and Quirinus: Luke 2:2. **SOR Faculty Publications and Presentations**, 1984, p. 43-52. Disponível em: <https://digitalcommons.liberty.edu/sor_fac_pubs/73> Acesso em: 13 fev. 2025.

BROWN, Raymond E. **The birth of the Messiah**: a commentary on the infancy narratives in the Gospels of Matthew and Luke. New updated edition. New York: Doubleday, 1993.

BUNSON, Matthew. **Encyclopedia of Roman Empire**. Revised Edition. New York: Facts on File Inc, 2002.

COLLINS, David. **The Star of Bethlehem**. Gloucestershire: Amberley Publishing, 2012.

CORNELLI, Gabriele. Introdução: metodologia e resultados atuais da busca pelo Jesus Histórico. In: CHEVITARESE, Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org.). **Jesus de Nazaré**: uma outra história. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 17-25.

CROSSAN, John Dominic. **Jesús**: biografía revolucionaria. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1996.

_____. **Jesús**: vida de un campesino judío. Traducción de Teófilo de Lozoya. Barcelona: Grijalbo Mondadori, 1994.

DABROWA, Edward. The date of the census of Quirinius and the chronology of the Governors of the Province of Syria. **Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik**, Bd. 178, 2011, p. 137-142. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/41616761> Acesso em: 13 fev. 2025.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

EBNER, Martin. A igreja na era pré-constantiniana: dos primórdios até metade do século II. In: KAUFMANN, Thomas *et al.* (Org.). **História ecumênica da Igreja**: dos primórdios até a Idade Média, Vol. 1. Tradução de Irineu J. Rabuske. São Paulo: Loyola/Paulus/Sinodal, 2012, p. 3-49.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade**. Tradução Pola Civelli. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

EDMONDSON, Jonathan. Introduction: Flavius Josephus and Flavian Rome. In: EDMONDSON, Jonathan; MASON, Steve; RIVERS, James (Ed.). **Flavius Josephus and Flavian Rome**. Oxford: Oxford University Press, 2005, p. 1-33.

EHRMAN, Bart D. **Jesus existiu ou não?** Tradução Anthony Cleaver. Rio de Janeiro: Agir, 2014.

_____. **Jesus, interrupted**: revealing the hidden contradictions in the Bible (and why we don't know about them). Harper Collins E-books, 2010.

_____. **The New Testament**: a historical introduction to the early Christian writings. New York/Oxford: Oxford University Press, 1997.

FREDRIKSEN, Paula. **From Jesus to Christ**: the origins of the New Testament images of Jesus. 2nd ed. New Haven: Yale University Press, 2000.

_____. **Jesus of Nazareth, King of Jews**: a Jewish life and the emergence of Christianity. New York: Alfred A. Knopf, 1999.

KARESH, Sara E. & HURVITZ, Mitchell M. **Encyclopedia of Judaism**: New York: Facts on File, 2006.

KÖESTER, Helmut. **Introduction to the New Testament**: History and literature of early Christianity (Vol. 2). New York/Berlin: Walter de Gruyter. 1982.

MEIER, John P. **A marginal Jew**: rethinking the Historical Jesus, vol. I. New York: Doubleday, 1991.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 112-143, dez., 2024, ISSN 1982-4238

SELVATICI, Mônica. O nascimento de Jesus de Nazaré: historiografia e iconografia. In: CHEVITARESE, Leonardo; CORNELLI, Gabriele; SELVATICI, Mônica (org.). **Jesus de Nazaré**: uma outra história. São Paulo: Annablume; Fapesp, 2006, p. 27-41.

SMITH, Mark D. Of Jesus and Quirinus. **The Catholic Biblical Quarterly**, Vol. 62, No. 2 (April 2000), p. 278-293. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43722645> Acesso em: 13 fev. 2025.

VERMES, Geza. **The real Jesus**: then and now. Minneapolis: Fortress Press, 2010.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 15/05/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

RELIGIOSIDADE AFRO-BRASILEIRA E ARTE DE CURA NA BAHIA OITOCENTISTA – UM ESTUDO ACERCA DOS ASPECTOS SOCIAIS E HISTÓRICOS (1808-1829)

AFRO-BRAZILIAN RELIGIOSITY AND HEALING ART IN 19TH CENTURY BAHIA – A STUDY OF SOCIAL AND HISTORICAL ASPECTS (1808-1829)

OSNAR DA COSTA[1]
Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: O Nordeste como um todo apresenta-se por suas diversidades de estado para estado, quanto de regiões a realidades locais. Pensando nisto, como em outros fatores, este trabalho constrói uma reflexão acerca das práticas de cura, em específico a cidade de Salvador e de Feira de Santana, a primeira dado ao estudo do sacerdote africano Domingos Sodré e a segunda em razão da curandeira Lina. Tal referência a estas cidades, se dá em especial às suas características fortemente ligadas a

Abstract: The Northeast as a whole is characterized by its diversity from state to state, as well as from regions to local realities. Considering this, as well as other factors, this work reflects on healing practices, specifically in the cities of Salvador and Feira de Santana. The former is the focus of the study of the African priest Domingos Sodré and the latter of the healer Lina. This reference to these cities is particularly due to their characteristics strongly linked to Afro-Brazilian religiosity and its manifestations

[1] Doutorando em História PPGH/UFSM. Bolsista Capes/DS. Mestre em Educação e Licenciado em História pela Universidade de Pernambuco Campus Petrolina. E-mail: osnardacosta@hotmail.com

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

religiosidade afro-brasileira e suas manifestações com práticas de cura no século XIX. Para tanto, e por se tratar de um trabalho cunho bibliográfico, o método parte de uma revisão sistemática da literatura, possibilitando análise contextual da bibliografia sobre o tema. Os instrumentos de pesquisa utilizados partiram da pesquisa em bancos de dados digitais, artigos, livros, dissertações e teses.

in healing practices in the 19th century. To this end, and because this is a bibliographical work, the method is based on a systematic literature review, enabling a contextual analysis of the bibliography on the topic. The research instruments used were based on research in digital databases, articles, books, dissertations, and theses.

Palavras-chaves: Religião. Práticas Curativas. Bahia.

Keywords: Religion. Healing Practices. Bahia.

Considerações Iniciais

> *A cidade da Bahia, negra e religiosa, é quase tão misteriosa como o verde do mar. Na Europa, chamam-me de mestre, mas é caminhando pelas ruas de Salvador que eu me sinto à vontade. Porque a revolução é uma pátria e uma família.*
>
> Jorge Amado

Banhada por um complexo cultural, sociopolítico, estético, e principalmente histórico, a província da Bahia[2] do século XIX, e no recorte do espaço-temporal de 1808-1829[3], e

[2] No decorrer da exposição no texto, a terminologia "Bahia", será utilizada dada ênfase a toda a província no século XIX, nisto em comparativo as normativas legislativas ao restante do país, e especialmente nas primeiras seções do estudo, sendo que a ilustração se dá no recorte do espaço-temporal as cidades de Salvador, à justificativa da presença do sacerdote africano Domingos Sodré nessa cidade, então capital do Brasil, e na cidade de Feira de Santana-BA, relacionada a curandeira Lina.

[3] A apreensão dos dados iniciais se dá no período estabelecido em razão do funcionamento da Fisicatura-Mor, a exemplificação da pesquisa e as questões relacionais de religiosidade africana de Domingos Sodré e afro-brasileira de Lina, se dão nas últimas décadas do século XIX para o início do século XX, o

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ao que diz respeito às questões de saúde, é uma mescla invariável de possibilidades, não apenas sob o ponto de vista médico, como também sociorreligioso. Nesse aspecto, primordialmente, é algo trabalhoso e que a historiografia ainda precisa observar com um olhar mais clínico, não no sentido literal da palavra, mas sim do particularismo acerca do campo histórico.

Este trabalho, de cunho restritivamente de levantamento da literatura sobre o tema, se aporta nas transcrições de narrativas sobre as práticas de curas na Bahia oitocentista, com ênfase a importância da religiosidade afro-brasileira, cujo papel fora relevante no sentido da assistência à saúde em camadas escravizadas e marginalizadas.

Objetivou-se esta pesquisa na reflexão das práticas de curas vinculadas ao pensamento religioso afro-brasileiro, estabelecendo nessa perspectiva análises dos trabalhos publicados no cenário nacional, desde livros, artigos científicos, dissertações e teses acadêmicas. Partindo de uma discussão sobre o tema, sendo que o que consta neste trabalho são interrelações de variadas pesquisas, fazendo assim, uma pequena visibilidade acerca das condições de saúde na Bahia dos oitocentos, e, em específico, dado ao espaço-temporal das cidades de Salvador e Feira de Santana-BA.

Num primeiro momento é discutido o fator sociopolítico baiano em razão das condições que fizeram surgir na província meios pelos quais os baianos/as no século XIX encontraram formas de poderem se manter em termos de saúde no espaço em que ocupavam. Nisso, o enfrentamento de doenças através de metodologias não acadêmicas como a institucionalização dos sangradores/as e também do curandeirismo como um todo foram meios aceitáveis do ponto da legislação brasileira (interpelada pela Metrópole portuguesa) nas primeiras décadas dos oitocentos.

Nessa discussão, acerca das metodologias não acadêmicas, do paradoxo entre o exercício da medicina, e a relutância as práticas de cura populares, se vê a propagação da negação e combate aos sujeitos que praticavam o exercício sem formação (pais e mães de santo, curandeiros e curandeiras,

---

que justifica-se acerca de que a Fisicatura-Mor não administrou as práticas de cura por todo o século XIX.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

benzedeiros e benzedeiras), coisa que, com a aceitação do cientificismo e sua propagação, a perseguição a esses religiosos e religiosas, se intensificaram, objetivando com isto a aceitação, apenas e restritivamente da medicina acadêmica, indo contra, neste sentido, a mentalidade popular, que por consequência transfigurava como crença, numa fé popular que se baseava em crer nos métodos não usuais da medicina acadêmica.

As reflexões realizadas neste primeiro momento dão sequência a uma discussão ao papel pertinente da personificação feminina no período, conquanto a questão da subdivisão do trabalho em saúde à época, que facultara delimitações entre homens e mulheres. O papel feminino no curandeirismo, e com mais força no acompanhamento de parturientes é citado com muita frequência pelos historiadores/as aqui citados, fazendo com que tal personificação não seja apenas algo à parte, mas sim dentro do todo contextualizado na Bahia do século XIX.

Ao findar essas reflexões iniciais, a abordagem do trabalho busca responder ao problema de pesquisa suscitado, estabelecendo as relações dos modelos estabelecidos do período com a questão religiosa afro-brasileira, nisso a base de argumentação permeia de estudos mais antigos a mais recentes. Tais estudos fomentam uma ideia relacional, cujas presunções associam o que fora suscitado na primeira sessão do trabalho, ou seja: da ordem sincrética, dando ênfase, assim, ao problema de pesquisa suscitado, acerca das religiões afro-brasileiras e suas práticas de cura.

A finalização da pesquisa se dá com a citação de dois exemplos das práticas do curandeirismo baiano: o de Domingos Sodré, e o da Lina, a curandeira. Esses exemplos finais ilustram a abordagem permeada em todo o trabalho, fazendo com que se tenha uma visualização de como ocorria o atendimento em saúde a partir da ideia religiosa do candomblé.

O de Lina, a curandeira, é levantado pelo autor Oliveira (2012), como exemplo da transitoriedade histórica do período oitocentista para início do século XX, onde as práticas do curandeirismo são discriminadas e tomadas por perigosas pelo próprio Estado.

Constatou-se ao final do estudo, que ainda há muito a ser feito sobre a historiografia das curas e doenças na Bahia do século

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

XIX, como também a escassez de fontes que impossibilitam aos historiadores/as o desenvolvimento dos trabalhos de maneira mais ampla sob o aspecto da delimitação do objeto de pesquisa aqui exposto.

Distinções médicas na Bahia do século XIX

Os aspectos sócio-históricos das organizações humanas, como meio de garantia de sua existência, não difere muito das estratégias criadas em muitos lugares do planeta, neste particular, assim como em questão de uma reflexão mais concisa, o fator da vulnerabilidade humana, quanto aos males que lhe afetam, fazendo com que, o exercício ou a continuidade de suas atividades, na consistência do viver, sejam delimitadas, ou seja – as doenças, enfermidades, mazelas como um todo, sempre fora e continuará sendo, isso sob a perspectiva do presente, algo que o enfrentamento, prevenção, remediação, e em alguns casos mais felizes, de sua anulação, algo ainda constante.

Registros remotos do cuidado com a saúde remontam a Pré-história, os vestígios que fazem essa afirmação concreta no sentido científico da questão, constam das trepanações cranianas feitas por hominídeos, quando das manifestações de casos de epilepsia ou outras mais que não correspondiam com o habitual das reações daquele determinado grupo humano (Perez, 2014).

As manifestações mágicas, feitiçarias, curas e desenvolvimentos religiosos ainda na Pré-história é matéria para uma compreensão da discussão acerca do surgimento da medicina, assim como de seus mediadores. Não apenas como uma questão propriamente da reflexão a partir da visão eurocêntrica iniciada na Grécia, tão quanto somente a questão "indiciária" da perspectiva de Hipócrates.

Neste sentido, sabendo que o fator preponderante de tais reflexões usais perpassam mais pela história do ponto de vista mais universal do que de um recorte temporal com influências altamente ocidentais, a ideia acerca da história das doenças e concretamente das curas, e sequencialmente a própria história médica, iniciou-se do pressuposto da prática, ao mesmo tempo que, para a sua fundamentação por milênios de estudos, pesquisas e fundamentação como campo científico (Ginzburg, 1989).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Ainda sob um contexto historiográfico e agora adentrando ao objeto de pesquisa, Chalhoub e Silva (2009) numa perspectiva de história do trabalho, e sob um estudo rigoroso das fontes com levantamento a partir da década de 1980, denominaram que os estudos dos povos escravizados, com ênfase no Brasil, partiram de uma ideia nomeada como *"Paradigma da Ausência"*, conceito pelo qual se refere a escassa produção em história do trabalho com enfoque aos homens e mulheres escravizados (as), especialmente os de origem africana, cuja exploração fora por delimitação direta em comparação ao trabalho análogo a escravidão muito praticado até os dias de hoje.

É a partir do que Chalhoub e Silva referenciaram sob o paradigma da ausência, que os questionamentos metafóricos apresentados, na sessão deste estudo, verberam de sentido, logo o questionamento está nos pressuposto de saúde, de cura, quanto também das relações sociais diversificadas do contexto dos povos africanos no Brasil, como sujeitos históricos dentro do cenário avesso das manifestações religiosas fora da padronização cristã-católica do século XIX, e em especial recorte a província da Bahia, com destaque aos cultos afro-brasileiros, mistos de cura, magia e conhecimento.

Dos estudos realizados é preciso fazer menção a chamada Fisicatura-Mor (1808-1829). Para leigos na história das doenças e curas, no contexto brasileiro, tal nome causa estranhamento, esta denominada instituição de origem portuguesa possuía poder cedido da coroa no Brasil no processo de regulação e controle das ações em saúde, este órgão foi importante no sentido da criação, ordenamento e sistematização da profissionalização em saúde no país (Santana; Santos, 2010).

O exercício da medicina estava sancionado e livre para pessoas com nenhuma formação acadêmica, mesmo com a implantação dos primeiros cursos de medicina no país. Para Santana e Santos (2010), as faculdades de medicina instaladas na Bahia eram irrisórias no contexto nacional de atendimento à saúde, ou seja, por mais médicos que a faculdade baiana produzisse no período, para o contexto nacional, não atenderia uma demanda comparada a população e sua diversidade.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Associado a estes fatores, nesse período a assistência pública em saúde para esses povos e população, de modo geral, era bastante precária. A carência de assistência médica na colônia era algo não resolvido e que também atingia a pessoas livres e pobres. Ao longo do século XIX, mesmo após a criação das faculdades de medicina, o atendimento médico, de uma maneira geral, era bastante carente. O serviço de saúde caracterizava-se pelo atendimento domiciliar, ou seja, de caráter privado (Santana; Santos, 2010, p. 48).

De acordo com a pesquisa realizada por Santana e Santos, pode-se dizer que o paradoxo das faculdades de medicina recém-implantadas no país era um projeto a longo prazo, não estava neste caso, um projeto que atendesse realmente a grande demanda nacional de assistência, o que, em questão de dúvidas, o caráter governamental português ao Brasil era estritamente exploratório, como também elitista ao fato que os médicos formados tinham por objetivo atender a camada economicamente estruturada.

É a partir desse contexto exploratório português, de dominação, quanto de estabelecimentos de classes estritamente bem definidas, que há a profissionalização de classes inferiorizadas e fora das iniciativas da Metrópole, institucionalizando assim, a partir da Fisicatura-Mor, os ofícios de sangradores/as, curandeiros/as, parteiras, entre outros/as.

A Fisicatura-Mor possuía dois cargos principais, o Físico e o Cirurgião-Mor, o primeiro estava encarregado na fiscalização do exercício dos médicos e curandeiros, já o segundo "cabia fiscalizar o ensino e o exercício dos cirurgiões, sangradores, parteiras, dentistas e algebristas" (Santana; Santos, 2010, p. 45). Ao se falar da institucionalização dessas profissões, nos referimos aos pressupostos da "medicina dos pobres para os pobres", fomentando, neste sentido, uma ideia das relações de classe no período estabelecido, assim como do trabalho desempenhado pelas classes minoritárias.

Dada tal ênfase, é preciso notar que a divisão do trabalho na Bahia[4] do século XIX era bem restrita, cabendo aos homens

[4] O estudo acerca da divisão do trabalho, em especial na Bahia, é extremamente amplo, cabendo, inclusive um trabalho somente com esse escopo, o que se pode destacar de obras que trabalham esse tema de forma ampla e bem

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

determinados ofícios, e as mulheres outros. Mas mesmo assim, pela caracterização já tão abordada pela historiografia, ocorre de que a mulher nesse cenário possui uma imagem relevante que não se resumia aos serviços domésticos.

Cabe salientar, isso a critério de informação, que não havia uma política em saúde especialmente direcionada às mulheres neste período, e que havia também um contrassenso enorme entre mulheres ricas e pobres. Barreto (2001) argumenta, isso com base nas pesquisas realizadas, que antes da virada do século XIX/XX, que trabalhos que enfoquem o feminino na assistência à saúde é diminuto, isso em razão da quantidade de pesquisadores/as sobre a temática que não chega a ser suficiente a ponto de se ter um estudo aprofundado do papel das mulheres nos espaços de promoção à saúde na Bahia do século XIX. Até hoje, isso com base em levantamentos de dados em plataformas digitais, tais como: Catálogo de Teses e Dissertações da Capes, SciElo, Diadorim, Google Scholar, REDIB e LatinREV, em que nas suas bases a produção historiográfica é ainda baixa sobre as relações de gênero e saúde em variados períodos da História do Brasil, o que não quer dizer acerca do todo, mas sim, como salientado, em dados períodos da História.

Consciente aos aspectos do comum convívio entre africanos e povos originários, mas que pela abordagem é sobre a diáspora africana, entende-se que no processo do estabelecimento das políticas em saúde da Bahia do século XIX a vasão para profissionais autônomos/as, cujas técnicas, experiências, e formulações de tratamento e curas de doenças advinham do

---

específica, como Mary Del Priore e sua obra *Mulheres no Brasil Colonial* (2010); a obra organizada por Carla Bessanezi Pinksy e Joana Maria Pedro *Nova História das Mulheres no Brasil* (2013); o livro *A mulher na sociedade de classes* de Heleith Saffioti (1976); os artigos de Marina Leão de Aquino Barreto, em especial *Gênero e raça no trabalho doméstico livre em Salvador em fins do século XIX: o surgimento de uma classe fatalmente segmentada* (2019). Como dito, a questão da divisão do trabalho por gênero, tanto no Brasil, quanto em específico, é extremamente ampla, muito além das obras citadas, e em especial, são variados os focos das pesquisas, logo a discussão de classes se amplia não apenas as mulheres pobres, como também as pertencentes às classes dominantes, estas por vezes sendo protagonistas na administração dos bens familiares em decorrência da ausência do "homem" mantenedor do sistema a que ela estava inclusa, neste caso, o patriarcado.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

contexto sociorreligioso, as crenças sincréticas baianas oitocentistas de caráter não contemplativo estabeleceram a assistência médica onde não existiam tais profissionais.

Muito das vezes, num processo mítico africano/indígena, afro-brasileiro e ameríndio, como as benzeduras, emplastros, garrafadas, poções etc., foram, em geral, a única alternativa daqueles/as que não possuíam acesso a medicina de origem acadêmica, por se tratar de custos elevados, de não possuírem acesso pela quantidade de médicos no período, e especialmente, da mentalidade da época bem característica da sociedade no século XIX.

Dos estudos sobre a temática, e da sistematização dos dados, verifica-se que não há um consenso entre historiadores/as sobre o período ao enfatizarem que o exercício das "funções de cura", já mencionadas até aqui, partiam de uma formação inicial dada pelos mestres de sangradores, e que escravizados eram mandados por seus senhores a este fim (Pimenta, 2003).

Com relação a questão conceitual dada contemporaneamente pelos historiadores e historiadoras ao século XIX sobre a função dos praticantes na arte de cura, em denominar os profissionais de "terapeutas populares", não possui consistência, chega a ser uma delimitação de classe, sem o fator da valoração desses profissionais no constructo da sociedade, e, nas relações das classes inferiores como meios de garantir espaço e permanência já negligenciado pela própria imposição econômica-política.

Fora estas discussões à parte, os africanos/as no Brasil constituíram um grupo social, ou por uma visão historiográfica thompsoniana de História Social, uma classe, organizada num sentido que as relações de poder acima desse grupo eram superiores aos demais, logo a restrição de liberdade ocasionada pelo próprio sistema escravagista, impunha novas formas de ação mantenedora da própria existência neste cenário, e as práticas de cura nesse ponto surge não apenas como remediação de males, mas também como resistência nos aspectos sociais, culturais e consequentemente religiosos oriundos das tradições familiares.

Nessa discussão, acerca do princípio da ação mantenedora de causa existencial no espaço em que se encontravam, deve-se levar em consideração que o exercício profissional de

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

africanos/as como sangradores, perpetuadores das práticas do curandeirismo, partos, entre outros, foram meios criados como forma de obter assistência em saúde na Bahia do século XIX.

Santana e Santos (2010), tendo por base o estudo de Costa (1989), argumenta que os serviços de saúde, tanto no período exploratório português, quanto no período imperial brasileiro, os recursos médicos de qual tinham acesso a população escravizada era mesmo o curandeirismo. Neste sentido, a afirmação pela qual a "ocasião faziam os médicos" seja a mais apropriada, logo por uma questão dialógica ou mesmo simplória do caso interpretativo só leva crer numa configuração de classe, lembrando nesse caso, Chalhoub e Silva, classe essa que pelas condições e espaços ocupados não possuíam outras possibilidades a não ser recorrer a meios considerados hoje supersticiosos, sem base científica e com técnicas principalmente rudimentares.

Que fique claro, o rudimentar das técnicas não se refere com especial enfoque a questão dos sangradores/as, a prática do sangramento, mesmo com o apresentado inicialmente nessa discussão do exemplo na Pré-história, era bastante comum ainda no século XIX, tanto no contexto brasileiro, quanto em outras partes do globo.

O papel desempenhado pelos sangradores/as deve ser levado em consideração ao fator da institucionalidade de suas funções, logo tal formalidade da profissão, isso aos africanos/as em regime de escravidão, era, também, uma forma de desenvolvimento e meio para o exercício de função remunerada, o que possivelmente geraria determinado acúmulo de renda favorecendo consequentemente a compra da alforria.

Outra questão dos "médicos" surgidos do caos ocasionado da saúde na Bahia do século XIX, é o fator de que o ofício de sangrador/a era exercido em sua grande maioria pelo público masculino (Santana; Santos, 2010). O que não quer dizer que no exercício dessa atividade não haviam mulheres, especialmente africanas, ou descendente, que desempenhassem essa profissão.

Assim como fora comentado anteriormente, a sociedade baiana do século XIX, mesmo em certos aspectos possuindo abertura para o trabalho feminino, ocorria que o exercício de determinadas profissões, como no caso de sangrador/a, fosse especialmente masculino.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Justifica-se essa afirmação no que a institucionalidade do ofício pela Fisicatura-Mor estava no favorecimento dos senhores de escravos, logo não tendo assistência "para toda sua senzala" era preciso criar meios de atendimento a escravizados doentes, o que, mesmo com a existência da Santa Casa da Misericórdia em Salvador, esta só atendia em casos extremos (Santana; Santos, 2010), conclui-se assim, que o fato do exercício de sangrador ser uma atividade estritamente masculina dada essas interpretações.

A argumentação acerca da delimitação do ofício de sangradores na Bahia do século XIX é também por um viés econômico, uma vez que a assistência médica por profissionais com formação acadêmica era de grande custo até mesmo para grandes detentores de capital, era por demasiado um senhor de escravos possuir um sangrador na sua própria senzala, o que consequentemente diminuía custos a si, quanto na revenda que sairia a valores elevados dos praticados à época.

Os "médicos" e "médicas" africanos/as da Bahia do século XIX eram caracterizados por essa teia das relações de poder solidificadas, logo por estarem num sistema escravista a esse sistema deveriam de tal modo converter as iniciativas dos senhores de escravos pela qual tais iniciativas revertessem em ganhos, fossem imediatos ao presente, seja futuro.

Quanto a subdivisão dos papéis de gênero pré-definidos em razão da saúde baiana oitocentista, em especial acerca da cura na província é preciso dizer que:

> Esta cultura da cura materializava-se nos lares, nas igrejas, nas tavernas, nas ruas, nos campos, através do uso de amuletos, poções mágicas, adivinhações, milagres de reis e de santos, profecias, beberagens feitas com ervas e com objetos encantados, benzeduras, dentre outras práticas (Barreto, 2001, p. 130).

Tomando de empréstimo o conceito de "cultura da cura" colocado por Barreto (2001) acima, é certo que a Bahia não apenas no século XIX com a institucionalização dos ofícios pela Fisicatura-Mor, que possui uma cultura atrelada aos processos de cura, diagnose, cuidado e práticas diversas, a fama pela qual a ideia sociorreligiosa é muito presente na Bahia não é algo somente da contemporaneidade, isso se fundamenta pela

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

historiografia da arte de cura quanto a seus documentos como também pela construção social da identidade nacional muito das vezes sincrética.

Barreto (2001) enfatiza, isso no caso específico baiano, que "quando acometidos por alguma enfermidade, a população baiana preferia recorrer as meizinhas (remédios populares para curar os males que atacam o organismo), deixando para última instância a procura de um médico". O arquétipo cultural baiano enfatizava o fator de se recorrer primeiramente a curandeiros/as em vez de médicos, logo estes últimos, de difícil acesso, e caros, delimitava a maior parte da população em terem fé no curandeirismo, e só em última instância no conhecimento científico por parte da medicina.

Tanto durante a colônia, quanto no Brasil Império, os profissionais da medicina não possuíam prestígio dentro da sociedade, algo extremamente novo e de difícil acesso às camadas populares, tais profissionais eram malvistos, o que possibilitou uma visão bastante estreita por parte da grande maioria da população de que as técnicas utilizadas fossem realmente mais eficazes quanto dos curandeiros/as (Barreto, 2001).

Neste ínterim, o que a história oral baiana, até hoje difunde, sobre "o médico dos pobres era o pai de santo/a Mãe de santo", o "rezador/a rezadeira", o "mandinga", "a feiticeira", ou "a macumbeira/o" faz sentido para uma Bahia cuja pobreza da população era tamanha, e ainda mais com uma classe trabalhadora cativa sob os auspícios da escravidão brasileira. A mística baiana referendou o processo de vida e morte por séculos.

Religiosidade afro-brasileira e curas na Bahia oitocentista

Um autor que possui grande contribuição na discussão sobre os processos de curas desenvolvidos por africanos/as e afrodescendentes no Brasil é Gilberto Freyre. Mesmo tão criticado no campo acadêmico na contemporaneidade, em decorrência do seu conceito do processo escravista pacífico, o olhar que possui acerca da historiografia das curas e doenças é bastante diferente, ao mesmo tempo que sua análise se associa aos autores aqui trabalhados.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Abreu (2005), fazendo um estudo aprofundado da obra de Freyre menciona diversas análises feitas pelo autor de modo que a presença dos africanos/as no Brasil fora primordial no contexto do combate a enfermidades das classes escravizadas do país, tão quanto até mesmo dos brancos e mestiços.

> O autor faz referências a práticas diversas, oriundas de universos culturais que se imbricaram no mundo colonial e imperial: "a arte de sangrar", "barbeiros e dentistas", a atividade de "parteira" e "bruxedos, rezas e bezenduras" são práticas oriundas de universos culturais diferentes que no Brasil foram apropriadas e utilizadas para reestabelecer a saúde do corpo. Os estudos sobre religiosidade e práticas médicas no Brasil colonial e Imperial produzidos a partir da década de 1980, apoiados em vasta pesquisa empírica, permitiram aprofundar as afirmações de Gilberto Freyre, situando o papel que as práticas de cura assumiram para escravos e ex-escravos (Abreu, 2005, p. 9).

As habilidades de curas africanas, e sequencialmente afro-brasileiras, estavam associadas a princípios religiosos, ao se retratar a Bahia oitocentista e as práticas de cura, tanto na capital, quanto no interior, tal colocação deve ser levada em consideração. A análise feita por Abreu a partir das obras de Gilberto Freyre permite uma visualização de que o tratamento dado por africanos/as no Brasil à doenças se dava de maneira conjunta.

O conjunto do tratamento realizado pelas bezenduras, bruxedos, beberagens, entre outras, era seguido também por um processo que consistia em rezas, orações que durante todo o procedimento de cura se tornava necessária. Uma pessoa que recorresse ao método do curandeirismo de matriz africana deveria estar ciente de que sua ida estava impreterivelmente associada a uma questão de cuidado espiritual. A depender do caso do paciente, números cabalísticos eram empregados, três, sete dias, vinte e um dias, ou mais, com a medicação e mais ainda interpelação de rezas com galhos de plantas específicas, pós, banhos e muitos outros procedimentos.

> Antes de ser uma prova da impermeabilidade, algumas práticas de cura dos africanos demonstravam a superposição e mescla de

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> elementos de outras culturas. É o caso das bolsas de Mandinga, que eram utilizadas com a finalidade de proteger o corpo. [...]. Antes de serem específicas da cultura africana, tais bolsas eram a "resolução específica de hábitos culturais europeus, africanos e indígenas" (Abreu, 2005, p. 10).

A característica sincrética dos povos africanos no Brasil nas suas práticas de cura é bastante visível no sentido da construção de objetos com poderes mágicos, as bolsas de *Mandinga* como se refere Abreu (2005), baseando-se nos estudos de Laura de Mello e Souza, pode-se dizer que passara por um processo de adequação, o que conhecemos atualmente por patuá, muito difundido em território baiano e que, não perdendo sua essência inicial, também é visto como um adereço cultural, como também estético, configurando assim um processo de continuidade histórica à contemporaneidade.

Em termos, basicamente, as práticas de curas realizadas por africanos/as na Bahia oitocentista ocorriam de forma sistemática, por um lado oficializada (o caso de sangradores e parteiras), por outro em funcionamento de modo independente (a partir do contexto sociorreligioso através do curandeirismo de pais e mães de santo). Deste último, há personalidades religiosas da Bahia do século XIX que não podem passar despercebidos, tal como Domingos Sodré e Lina.

Tendo por justificativa a escolha de Domingos Sodré e Lina, dada a importância ao contexto social à época que se faz, não apenas no contexto religioso, mas também sociopolítico, pelo qual suas imagens transcendem a autoridades frente a seus contemporâneos, isso porque se tornaram destaques a ponto de apresentarem-se fora dos arquétipos sociais aceitos, num cenário marcado pelas desigualdades sociais, pobreza e miséria.

As ações de Domingos Sodré e Lina são ao mesmo tempo de resistência, tão quanto de preservação dos cultos afro-brasileiros, ao sintetizarem as práticas de cura com ervas, banhos, rezas e rituais, constituíram saberes que até hoje são praticados pelas religiões de matriz africana.

E nisto, não poderia ser mais propício, tão quanto necessária a abordagem, em primeiro ponto, acerca da obra *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade*

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

e candomblé na Bahia do século XIX, do historiador baiano João José Reis (2008). Nesta obra, a latência do processo das práticas de cura vinculadas as religiões de matriz africana se tornam notórias sobre a discussão de um sujeito histórico que se destacou na Bahia como um verdadeiro curandeiro, e seu marco, nesse sentido, da difusão religiosa do candomblé baiano do século XIX.

> Decerto, Domingos se iniciou na escravidão brasileira como escravo do eito, onde normalmente trabalhava a grande maioria dos recém-chegados, mas deve ter sido depois promovido para postos de maior prestígio no engenho ou na própria casa-grande. Sua trajetória posterior sugere que conseguiu ganhar a confiança e talvez a estima de seu senhor. Para isso não bastava lealdade; era preciso ser esperto e demonstrar certas habilidades, como a capacidade de entender e se apropriar da cultura senhorial para manipulá-la em busca de maior espaço de respiração e ascensão aos melhores postos sob o cativeiro. Suas habilidades rituais podem igualmente lhe terem sido úteis – e talvez à família senhorial – para melhor se locomover por dentro da escravidão e, depois, para se livrar dela. Enfim, se fosse um escravo qualquer, ele teria permanecido e morrido escravo de engenho, como acontecia com a maioria. Não foi o que lhe aconteceu (Reis, 2008, p. 12).

As habilidades nas práticas de cura ou de sortilégios na Bahia oitocentista, segundo o historiador João José Reis (2008), fazia parte de todo um aparato pelo qual escravizados africanos/as utilizavam como forma de adentrar-se ao mundo dos seus senhores, casos como os de Domingos Sodré é apenas um em dezenas de muitos estudados por historiadores e historiadoras aqui no Brasil, estudos como os de Sidney Chalhoub, Laura de Mello e Souza, Emília Viotti da Costa, e outros/as pesquisadores/as apresentam registros sobre o período escravagista brasileiro em vários momentos da história[5].

[5] Cabendo salientar ainda, que mesmo por suas competências nas artes de curas e sortilégios, e consequentemente adquirido através deles prosperidade e ascensão socioeconômica, assim como a grande maioria das pessoas escravizadas, ele sofreu as condições dadas de escravizado, ou seja, carregou consigo o preconceito, o racismo e a discriminação por ser um homem negro. O que complementaria Sidney Chaloub (2011), em *Visões da Liberdade: Uma*

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Voltando ao caso de Domingos Sodré, seu conhecimento o fez ascender de classe no cenário em que se encontrava, de tal modo que o exercício de suas funções foram além do que era permitido à época. O candomblé, como as práticas de magia na província baiana era algo totalmente proibido, os agentes das práticas que hoje é tão comum no Brasil inteiro, no século XIX, era caso de perseguição, apreensão de objetos sagrados, prisão do sacerdote ou sacerdotisa, entre outras penalidades. O que cabe aqui considerar, que mesmo não possuindo um amparo legislativo acerca de "proibições e perseguições" à adeptos das religiões afro-brasileiras, ocorre com frequência casos de intolerância religiosa, ações discriminatórias e depredação de templos religiosos.

De acordo com Reis (2008), a questão do candomblé na Bahia era algo muito restrito, não havia terreiros tão suntuosos como se conhece atualmente, tais práticas religiosas ocorriam de modo muito discreto, em residências comuns. Geralmente sacerdotes e sacerdotisas da religião atendiam ao público, em sua grande maioria pobres, em suas próprias casas, e eles/as, assim como Domingos Sodré, eram forros ou descendentes de escravizados que outrora haviam conseguido o direito à liberdade.

Domingos Sodré era um escravo forro, para Reis (2008) o sacerdote africano tinha manipulado ações propícias de forma que sua alforria fosse efetivada. A fama de Domingos Sodré se tornou grande ao ponto de ficar conhecido por seus feitiços para "amansar senhores". Seus consulentes eram em grande maioria escravizados, especialmente os de ganho (escravizados que possuíam a liberdade de comercializar e transitar em espaços públicos, como também da geração de renda através do comércio de rua). A procura por Domingos Sodré variava muito, mas especialmente estava concentrada no processo de amansar senhores com vistas a liberdade. Na obra de Reis (2008) são apresentadas várias façanhas de Sodré, desde a questão espiritual envolvida, quanto as práticas de cura.

---

história das últimas décadas da escravidão na Corte, que o sentido de liberdade não ser sinônimo de alforria, mas "manobras" sociais necessárias a sobrevivência dos sujeitos escravizados.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O candomblé, diferente da umbanda, que possui um dogmatismo muito ligado a questão cristã-católica e do espiritismo kardecista, não defende a ideia de caridade como evolução espiritual. É uma característica do candomblé a cobrança por serviços religiosos, seja de curas, seja principalmente vinculado a trabalhos de magia como o ato de "amansar senhores". Tal característica se vê muito no estudo de Reis, Carneiro e Lima ((CARNEIRO, 2008) e nas obras literárias do escritor baiano Jorge Amado. A exemplo dessa premissa está Domingos Sodré, ele cobrava por seus serviços e o que angariava financeiramente com eles o fez com que tivesse renda não compatível com a maioria dos forros/as do período, não esquecendo de sua aquisição de escravizados/as[6].

Partindo de uma abordagem mais centralizada a capital baiana, o caso de Lina, a curandeira, no município de Feira de Santana (antes *vila de Feira de Sant' Anna*), região interiorana do litoral baiano, é de chamar atenção, pois se vê neste caso já um processo de combate e perseguição as religiões de matriz africana, pois no final do século XIX, com o estabelecimento da república no Brasil, a forte presença do Estado na contenção da difusão da religião do candomblé se tornou ainda mais forte.

Analisando o estudo de Oliveira (2012), Lina, assim como diversas mulheres e homens de origem africana que faziam uso do seu conhecimento ancestral de curas, atendia pessoas na cidade de Feira de Santana, muito conhecida, como Sodré, ela também sofrera repressões assim como seus pares nesta cidade baiana. Para Oliveira (2012), o Código Penal de 1890 foi peça-chave na sistematização e discriminação das práticas do curandeirismo, não apenas na Bahia oitocentista, quanto no restante do território nacional.

Oliveira (2012) ainda argumenta que o fator repressivo na cidade de Feira de Santana não consistia num viés local, mas sim regional, onde a própria polícia enfatizou os artigos

[6] Além dos trabalhos mencionados, acerca da diferença entre candomblé e umbanda, pode-se citar: *Candomblé: desvendando identidades* de Carlos Eugênio Marcondes de Moura (1987); *As religiões africanas no Brasil* de Roger Bastide (1971); *A realidade social das religiões no Brasil* de Antônio Flávio Pierucci e Reginaldo Prandi (1996), entre outros.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 144-165, dez., 2024, ISSN 1982-4238

discriminantes do novo Código Penal brasileiro, ou seja – a polícia, no complexo regional da cidade de Salvador, por um motivo ou outro, certamente associado ao preconceito, criou um sistema repressivo forte a toda manifestação religiosa de matriz africana, e no caso específico à Lina, na cidade de Feira de Santana.

Os registros pelo qual Oliveira (2012) encontrara sobre Lina são de fontes policiais do período, o que basicamente sua história fora entrelaçada principalmente pela perseguição sofrida na época. Seu nome era Maria Carolina da Cruz, nos registros constam de sua fama como curandeira, não aparece uma única vez, sempre acusada de práticas clandestinas de curandeirismo, Lina, assim como seus contemporâneos/as, praticantes do candomblé, eram acusados de feitiçaria.

O caso mais enfático no estudo de Oliveira (2012) ocorrera já no século XX, quando numa noite fatídica, o que provavelmente Lina saíra da cidade de Feira de Santana para o distrito de Almas (região interiorana) para dar assistência de curandeirismo.

No exercício de suas funções como curandeira, quatro pessoas entraram em conflito, gerando assim, consequentemente, a morte desses quatro indivíduos. Nos registros analisados por Oliveira (2012), os agentes policiais, quanto os representantes do judiciário da época concluíram que se tratou desses indivíduos terem bebido alguma poção feita por Lina, a acusaram de feitiçaria e a culpa em todo este caso ficara pra ela.

Para Oliveira (2012), a investigação desse ocorrido pelas autoridades foi premeditada, quanto alusiva, isso porque nos documentos por ele pesquisados não constam depoimentos, testemunhas, uma investigação mais aprofundada de que realmente Lina, a curandeira, tivesse feito uso de substâncias alucinógenas a ponto de criar uma situação que levasse a morte das quatro pessoas envolvidas. O autor ainda salienta que os presentes no momento do ocorrido foram isentos de culpa, mas não diz que foram ouvidos ou levantados como testemunhas do caso, fora outros que fugiram configurando assim, para as autoridades judiciais, a confirmação de suas suspeitas.

As práticas de curas na Bahia do século XIX é marcada pela perseguição, imposta pelo Estado e principalmente pela

sociedade como um todo, logo nos referimos a uma Bahia extremamente católica, cujos fundamentos dogmáticos condenam as práticas de adivinhação, invocação de espíritos, práticas de curas que fogem completamente da ideia cristã, quanto dos princípios da medicina acadêmica.

A medicina acadêmica, como meio de autoafirmar-se no espaço baiano, no final do século XIX, como já no século XX, produziu uma gama de ideias e materiais de modo que as práticas do curandeirismo fossem banidas, que o cientificismo proposto pela medicina era o ideal, tão quanto o mais correto de ser aplicado a toda a sociedade brasileira. Tais casos estão bem concretizados na historiografia da saúde a partir do século XX, e o que se vê, neste particular, fora a difusão da política sanitarista, transfigurando assim um contexto mais amplo, do apenas sociorreligioso para o étnico-racial, mas isso seria uma reflexão para outros estudos.

Considerações Finais

A historiografia da assistência à saúde, conquanto as práticas de curas sob o viés sociorreligioso na Bahia do século XIX ainda deve ser amplamente divulgada como também mais estudada. O que deve considerar, nessa perspectiva acerca da historiografia sobre o tema é o aumento e interesse considerável por parte dos historiadores e historiadoras sobre essa questão.

No processo de pesquisa da construção deste trabalho, a ótica dos encontrados possibilitam abordagens que variam muito de um historiador/a para o outro/a, e nisto, favorece apreensões mais amplas, o que não quer dizer em essência que os trabalhos estudados não possuam contribuições significativas, mas sim são análises próprias e bem construídas acerca do objeto de pesquisa em estudo, nesse sentido, até o momento, do que se foi produzido possui uma riqueza incalculável.

Espera-se que as reflexões aqui expostas, possibilitem abordagens ainda mais amplas sobre a temática de modo que trabalhos mais específicos surjam, mas é certo, e conclusivamente uma realidade, isso pelas pesquisas aqui trabalhadas, que as fontes são escassas, muito das vezes apresentando pequenos detalhes não mostrando o todo, isso

dificultando o historiador/a poder narrar com maior propriedade de análise e síntese o contexto da época. Escrever sobre a história das doenças e consequentemente das práticas de curas, como um todo, é um desafio.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

ABREU, Jean LN. Das enfermidades e dos saberes sobre o corpo dos africanos no Brasil: historiografia, práticas e apropriações. **História e Perspectivas**, v. 1, n. 32-33, p. 179-194, 2005. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/historiaperspectivas/article/download/19024/10226>. Acesso em: 12/05/2022.

BARRETO, Renilda. Corpo de mulher: a trajetória do desconhecido na Bahia do século XIX. **História: Questões & Debates**, v. 34, n. 1, 2001. Disponível em: < https://revistas.ufpr.br/historia/article/viewFile/2662/2199>. Acesso em 23/05/2022.

BORGES, Miguel Ângelo Velanes. Saberes e práticas de rezadeiras e benzedeiras em comunidades de Camaçari: diálogos entre saberes populares e educação formal. **Disciplina História da Educação e do Ensino de História–UFRB**, 2017.

CARNEIRO, Edison. **Candomblés da Bahia.** São Paulo: Martins Fontes, 2008.

CHALHOUB, Sidney; SILVA, Fernando Teixeira da. Sujeitos no imaginário acadêmico: escravos e trabalhadores na historiografia brasileira desde os anos 1980 In. **Cadernos AEL**, v. 4, n. 26, 2009. Disponível em:< https://ojs.ifch.unicamp.br/index.php/ael/article/view/2558>. Acesso em 18/04/2022.

COSTA, Emília Viotti da. **Da Senzala a Colônia.** 3 ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. P. 264-266.

FREITAS, Rita de Cássia de. **Curandeiros, benzedeiras e rezadores na formação do ser mítico-fé na prática da**

benzeção-cura dos males do espírito e do corpo. 2019. Dissertação de Mestrado. Faculdades EST.

GINZBURG, Carlo. Sinais: raízes de um paradigma indiciário. In: **Mitos, emblemas, sinais.** São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 143-179.

LIMA, Fábio Batista. **Os Candomblés da Bahia:** tradições e novas tradições. Salvador - BA: ARCADIA, 2005.

MIRANDA, Carmélia Aparecida Silva. ESCRAVIDÃO E FUGA NA AMÉRICA PORTUGUESA: A HISTÓRIA DE MARIINHA RODRIGUES E SEUS DESCENDENTES NA BAHIA–SÉCULOS XIX E XX. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 31, 2005. Disponível em: < https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/2328/1420 >. Acesso em: 12/05/2022.

OLIVEIRA, Josivaldo Pires de. Na busca da curandeira: relações de poder e repressão ao candomblé no interior baiano. **Revista Veredas da História**, v. 5, n. 2, 2012. Disponível em: < https://periodicos.ufba.br/index.php/rvh/article/view/48715>. Acesso em 20/04/2022.

PALHARINI, Luciana Aparecida; FIGUEIRÔA, Silvia Fernanda de Mendonça. Gênero, história e medicalização do parto: a exposição "Mulheres e práticas de saúde". **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 25, p. 1039-1061, 2018. Disponível em: < https://www.scielo.br/j/hcsm/a/tVY7ZqQTFNHTCbSLLT8nnJn/abstract/?lang=pt>. Acesso em 04/05/2022.

PÉREZ, Carlos Blanco. ***HISTORIA DE LA NEUROCIENCIA:*** *El conocimiento del cerebro y la mente desde una perspectiva interdisciplinar*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2014. Disponível em:< https://searchworks.stanford.edu/view/11517583>. Acesso em 14/12/2017.

PIMENTA, Tânia Salgado. Entre sangradores e doutores: práticas e formação médica na primeira metade do século XIX. **Cadernos Cedes**, v. 23, p. 91-102, 2003. Disponível em: <

https://www.scielo.br/j/ccedes/a/LF79n7MyS8tYnjFxkGmLbvk/abstract/?lang=pt>. Acesso em 12/05/2022.

REIS, João José. **Domingos Sodré, um sacerdote africano:** escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SANTANA, Jacimara Souza; DOS SANTOS, Andreilza Oliveira. Sangradores Africanos na Bahia do Século XIX (1825–1828). **Sankofa (São Paulo)**, v. 3, n. 6, p. 45-62, 2010. Disponível em: < https://www.revistas.usp.br/sankofa/article/view/88780>. Acesso em 13/05/2022.

WISSENBACH, Maria Cristina Cortez. **Ritos de magia e sobrevivência. Sociabilidades e práticas mágico-religiosas no Brasil (1890/1940)**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, 1997.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 22/07/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

A Inquisição Medieval: Uma Disputa Entre Cátaros E Católicos À Luz Das Bulas *Ad Abolendam* E *Vergentis In Senium*

The Medieval Inquisition: A Dispute Between Cathars And Catholics In The Light Of The Bulls Ad Abolendam And Vergentis In Senium

Paulo Debom[1]
Centro Universitário Celso Lisboa

Victor Manoel Alves Rocha [2]
Casa de Oswaldo Cruz (COC/FIOCRUZ)

Resumo: No decorrer do século XII, uma heresia oriunda do maniqueísmo oriental começou a se espalhar pela Europa, conquistando muitos adeptos e criticando, abertamente, a conjuntura católica do período. Seus seguidores, conhecidos como cátaros ou albigenses, passaram a disputar espaço com a Igreja Católica, gerando grandes embates entre as duas correntes teológicas. Nesse sentido, a fim de conter o avanço

Abstract: During the 12th century, a heresy originating from Eastern Manichaeism began to spread across Europe, gaining many followers and openly criticizing the Catholic situation of the period. His followers, known as Cathars or Albigensians, began to compete for space with the Catholic Church, generating major clashes between the two theological currents. In this sense, in order to contain the

[1] Doutor em História Política pelo PPGH-UERJ. Docente do Senai Cetiqt e do Centro Universitário Celso Lisboa.
[2] Mestrando em História das Ciências e da Saúde na Casa de Oswaldo Cruz (COC/FIOCRUZ)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

do catarismo e assumir o ofício de julgar os casos relacionados às heresias, vê-se o despontar da Inquisição medieval. Esse trabalho tem como finalidade analisar o contexto de surgimento do Tribunal do Santo Ofício a partir da promulgação das bulas: *Ad Abolendam,* do Papa Lúcio III; e *Vergentis in Senium*, do Papa Inocêncio III.

advance of Catharism and take on the task of judging cases related to heresies, we see the emergence of the medieval Inquisition. This work aims to analyze the context in which the Court of the Holy Office emerged from the promulgation of the bulls: *Ad Abolendam*, by Pope Lucius III; and *Vergentis in Senium*, by Pope Innocent III.

Palavras chaves: Inquisição; Cátaros; Heresia

Keywords: Inquisition; Cathars; Heresy

Introdução

Para compreendermos o funcionamento e o que motivou o surgimento da Inquisição medieval, devemos conhecer o contexto social vigente na Europa daquele período; isto é – os séculos XI e XII. Nesse sentido, podemos observar, como ponto nevrálgico desse momento, a religião como fornecedora de explicações e discursos que visavam "reduzir os antagonismos nas relações entre os homens e a natureza". (Gomes, 2002, p.222). Portanto, observa-se que o catolicismo Romano buscou construir um discurso homogeneizador e normatizador das relações sociais, partindo de uma realidade em que "as instituições todas tendiam, pois, a apresentar um caráter sacral e oficialmente cristão." (Gomes, 2002, p.221).

Em primeiro lugar, torna-se necessário entendermos que o fenômeno da Cristandade não foi uma realidade específica da Idade Média, uma vez que ela decorre da união entre Igreja e Estado. Por isso, conseguimos observar esse cenário em épocas anteriores ao período analisado, revelando uma perspectiva heterogênea da Cristandade — que, por se manifestar em diferentes contextos históricos, assumiu características próprias de cada momento. Sobre essa realidade acerca da Cristandade, Francisco José Silva Gomes nos aponta que:

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Entendemos por Cristandade um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura. Na história do cristianismo, o sistema iniciou-se por ocasião da *Pax Ecclesiae* em 313 e deu origem à primeira modalidade de Cristandade dita 'constantiniana' a qual se apresenta como um sistema único de poder e legitimação da Igreja e do Império tardo romano. As características gerais desta modalidade 'constantiniana' de Cristandade são, entre outras, o cristianismo apresentar-se como uma religião de Estado, obrigatória portanto para todos os súditos. (Gomes, 2002, p.221).

No que se refere à Cristandade medieval, podemos observar a continuidade desse ideal inaugurado em 313 d.C. Nesse contexto, Gomes (2002, p.221) vai nos dizer que passa a existir uma acentuação no conformismo social, a partir do discurso ideológico cristão; fazendo com que as pessoas entendessem as relações sociais sob o prisma moral-religioso.

As tensões entre cristãos católicos e outras correntes teológicas pode ser observada ao longo de toda a história do cristianismo, posto que sempre existiram grupo com concepções diferentes acerca da doutrina da Igreja cristã. Sobre esse panorama, podemos considerar a relação entre cristãos católicos e muçulmanos, cuja história foi marcada por diferentes nuances ao longo dos séculos. Quando nos detemos a examinar essa relação, de imediato focamos nos conflitos gerados pelo domínio da Cidade Santa de Jerusalém, haja vista o relato de Amin Maalouf:

> Um dos horrores que saltam aos olhos de quem mora no território dos cristãos é o espetáculo dos prisioneiros muçulmanos tropeçando nos grilhões, usados para trabalhos forçados quando são tratados como escravos. O mesmo ocorre com o espetáculo das cativas muçulmanas que trazem aos pés anéis de ferro. Os corações despedaçam-se a essa visão, mas piedade não lhes serve para nada. (Maalouf, 2007, p.13)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O relato expresso no livro de Amin Maalouf diz respeito ao fato ocorrido no dia 22 do mês de *Xabã,*[3] do ano de 492 do calendário islâmico, e 15 de julho de 1099 do calendário cristão. Essa narrativa nos mostra o resultado do embate entre muçulmanos e os *franj*[4]*,* que terminou com a tomada da Cidade Santa pelo grupo cristão. No entanto, a história entre cristãos e muçulmanos não pode ser entendida apenas sob a perspectiva relatada por Maalouf, uma vez que foram anos de tensões e debates por figuras distintas de cada seguimento religioso. Algo que corrobora pra esse olhar mais holístico sobre a relação entre muçulmanos e cristãos é quando nos atentamos às possíveis cooperações entre esses grupos a depender do contexto. Sobre essa realidade, Umberto Eco em um dos seus trabalhos irá nos apresentar uma possível colaboração entre esses segmentos, quando ele aborda as possessões muçulmanas na Itália Peninsular:

> Estas possessões são possíveis mercês da capacidade dos muçulmanos para se inserir nos sinuosos jogos de poder dos vários senhores e escudeiros cristãos locais, que não têm pejo em engajá-los para os lançar contra correligionários seus inimigos, como é o caso, por exemplo, de Lamberto (880-898, imperador desde 894), duque lombardo de espoleto, ou das cidades da Campânia, desejosas de contrariar o expansionismo lombardo-beneventano. A sua instalação não é imediatamente contrariada, não só por motivos econômicos, mas também por causa das consideráveis quantidades de ouro que os muçulmanos cunham ou trazem consigo (o *mancus*, o *dinar aglábida* e *fatímida*, o *tarì siciliano* e o *besante*) e do qual toda a Itália está necessitada e desejosa, como mostram, de certo modo, os cunhos lombardos, salernitanos e amalfitanos de moedas bilingues em latim e árabe. (Eco, 2011, p.271)

Esse tipo de abordagem que busca problematizar e romper com determinismos dicotômicos, isto é, bom e mau, nos ajudar a pensarmos a relação entre cristãos cátaros e cristãos católicos de

[3] Oitavo mês do calendário Islâmico em que se celebra o Shab-e-Br'aat, o "Festival da Morte".
[4] A palavra que designa os francos, os franceses.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

uma maneira mais abrangente do que costumamos analisar. A ideia de outras correntes teológicas e cosmológicas circulando em um mesmo ambiente em que a Igreja cristã Romana se apresentava como uma das principais instituições à época, evidencia-nos a heterogeneidade de pensamentos em um mesmo contexto social.

No contexto dos séculos XI e XII, recorte temporal abordado neste estudo, observa-se que a Igreja enfrentou um período de intensos questionamentos, impulsionados por discursos que contrariavam as práticas clericais vigentes. A apologia à pobreza que surgiu a partir do século XI com o despontar das ordens mendicantes, evidencia-nos um desejo por parte desses grupos em retornar àquilo que fora chamada de simplicidade evangélica, a qual se mostrava pouco condizente com o cenário da Igreja cristã. Sobre isso, Le Goff nos aponta que:

> Em torno de 1170, Pedro Valdo, mercador de Lyon, e seus discípulos, os Pobres de Lyon que serão chamados de Valdenses, levam tão longe sua crítica à Igreja que acabam por serem expulsos dela. Em 1206 o filho de um rico mercador de Assis, Francisco, parece embrenhar-se no mesmo caminho. Um grupo forma-se em torno dele, no início com doze irmãozinhos, irmãos menores, com a única preocupação de, pela prática da humildade e da pobreza absoluta da mendicidade, ser um fermento de pureza num mundo corrompido. Tal intransigência inquietou a Igreja. Os papas, a cúria romana e os bispos querem impor a Francisco e seus companheiros uma regra, criando uma ordem inserida na grande ordem da Igreja. (Le Goff, 2005, p.79)

A centralidade da humildade na espiritualidade católica de Roma expressa uma resposta a um processo histórico de distanciamento dos fundamentos da prática cristã. Portanto, o século XII se apresenta com uma nova perspectiva da vivência da fé cristã, a partir do advento dessas ordens mendicantes, oferecendo uma resposta ao cenário que era visto no clero daquele momento. Tendo em vista esse contexto, Brenda Bolton nos diz que:

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> A Igreja tornara-se negligente e mundana nas suas atividades. Reinava a simonia, isto é, o abuso do tráfico de dignidades eclesiásticas, e os leigos exerciam uma influência desproporcionada na nomeação de dignitários da Igreja. Do mesmo modo, o papado ou se cingia estreitamente ao modo, de vida de certas famílias ricas romanas ou se encontrava sob o controle apertado do imperador. (Bolton, 1986, p.20)

Tendo em vista esse contexto apresentado, vemos surgir nesse período a corrente teológica cristã chamada de cátaros; objeto do presente estudo. No processo de disseminação de suas ideias, observa-se que esse grupo ocupou – primeiramente - o sul da França; local onde veio a ocorrer o decisivo confronto entre eles e as forças da Igreja de Roma.

A crença dos cátaros era proveniente do maniqueísmo[5], religião fundada por Mani em 230, tendo por base o gnosticismo. No que se refere ao maniqueísmo, vê-se que se expandiu rapidamente durante a antiguidade, chegando à "Pérsia, Índia, China, Turquestão, Síria, Sibéria, Egito, Cartago e Roma." (Correia, 2013, p.1). Os adeptos à religião maniqueísta, assim como outros gnosticismos, têm em sua essência a busca pela salvação através da *Gnose*; sobre a crença gnóstica, Henri Charles Puech irá nos dizer que:

> En su sentido pleno, la *gnosis* (gr. *gnôsis*) se define como un saber que implica inmediatamente la salvación. El Conocimiento, que es a la vez conciencia y ciencia, no es sólo condición previa o instrumento indispensable de salvación, revelación de los secretos del «camino de salvación»: salva por sí misma, por el hecho de que se posee por revelación o por iniciación. La gnosis es algo más, en efecto, que un conocimiento en el sentido ordinario de la palabra. No sólo es un saber total, perfecto, con pretensiones universales y absolutas, sino que, además, no se contenta con percibir desde fuera sus objetos: se une y se identifica con ellos por un acto de aprehensión, de

[5] Denomina-se maniqueísmo oriental a doutrina religiosa pregada por Maniqueu também chamado Mani ou Manes – na Pérsia, no século III da era cristã. Sua principal característica é a concepção dualista do mundo entre espírito e matéria, que representam a luta entre o bem e o mal.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> *henosis*. Por otro lado, no es simple conciencia que el sujeto toma de sí, sino transformación radical del sujeto a través de esta toma de conciencia. Por eso la gnosis puede ser salvación: asimila el sujeto que conoce al objeto conocido, es decir, lo hace participar de las realidades trascendentes, de su ciencia suprema y sus poderes. (Puech, 2006, p.19)

Além disso, a crença maniqueísta de origem gnóstica estará centrada no entendimento sobre a origem do bem e do mal no mundo em que habitamos. Para os maniqueus, o mundo era "gerido por dois princípios, um bom e outro mal, que estavam em luta no mundo material. Tudo era explicado pela oposição entre esses princípios, desde a criação do mundo, cosmogonia, a criação do homem, a moral e o juízo final." (Correia, 2013, p.1). No entanto, o entendimento gnóstico sobre a origem do universo foi ganhando características próprias a depender de cada grupo. Sobre a compreensão maniqueísta acerca da cosmogonia, Puech nos aponta que:

> Le manichéisme, toutefois, s'il pousse l'opposition à l'extrême, en la durcissant en celle de deux principes radicalment distincts, l'un du Bien et l'autre du Mal, l'exploitera ou l'interpretra différemment : pou lui, le responsable de la chute, de la castratofe qui est à l'origine du monde matériel et de la suite de malheurs qu'y subit l'humanité, est bien le « Prince des Ténèbres », mais l'organization de ce monde où se mêlent éléments bons et éléments mauvais, les pis-aller qu'elle représente, est l'ouvre d'entités émanées du Dieu suprême. (Puech, 2004, p.554)

Quanto à origem da heresia cátara, não é possível determinar com exatidão o local e o período de seu surgimento, já que o movimento resultou da confluência de diferentes correntes religiosas ocidentais. Nesse sentido, Fulgêncio nos aponta uma possível análise acerca do início desse movimento:

> Es necesario constatar que el origen de la herejía cátara no se puede acotar con precisión. El catarismo se comprende mejor como la combinación de disensiones religiosas occidentales y el dualismo religioso de Bogomilo, y se podría afirmar que empezó cuando misioneros del mundo bizantino establecieron las

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> primeras comunidades cátaras y llevaron con ello el dualismo bogomilo de Bulgaria, quizá siguiendo rutas comerciales que conducían hasta Renania, Lombardía y otros lugares. Se creía que las primeras manifestaciones del catarismo tuvieron lugar a principios del siglo XI, cuando surgieron brotes de herejía en Orleans y en otros lugares de Francia y del Imperio. (SAN Fulgencio, 2017, p.10)

Portanto, os cátaros, oriundos dessa tradição gnóstica, compreendiam que o mundo era um campo de batalha onde duas realidades se enfrentavam. Com isso, o objetivo dos cátaros, partindo de uma ideia de retorno à pobreza apostólica e ao desprendimento dos bens materiais, acreditavam lutar contra o verdadeiro mal que está em tudo que é material no mundo. Ainda sobre a teologia cristã do catarismo, Marcos San Fulgencio Irá nos dizer quer:

> La teología del catarismo resulta de una lectura dualista del Nuevo Testamento que intenta resolver el problema del origen del Mal. El mundo terrenal, preso del sufrimiento, la violencia, la injusticia y la muerte, no podría proceder del Dios eterno de justicia, amor y misericordia del que bajó a dar testimonio Jesucristo diciendo "Mi reino no es de este mundo" (Jn 18, 36). Los cátaros admiten dos creaciones, opuestas y contrarias: el mundo material que el terrible Yahvé del Antiguo Testamento ha creado a su imagen y cuyo príncipe es Satán, y el reino del Padre, que ignora el mal, un reino espiritual de luz, donde reina el Bien desde tiempo inmemorial. (San Fulgencio, 2017, p.25)

Diante da difusão da doutrina cátara, que contrastava diretamente com os dogmas da Igreja cristã Romana — uma vez que, por exemplo, "*rechazando la divinidad de Cristo y gran parte de los sacramentos de la Iglesia establecida*". (San Fulgencio, 2017, p. 25) —, observamos o advento da perseguição instaurada contra os cátaros.

Desse modo, em 1139, no *Concilio* de Latrão, depois de testemunhar a morte de possíveis hereges, o Papa Inocêncio II (1130-1143) decretou que apenas a Igreja poderia julgar os casos

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

de heresia. Já no ano de 1184, com o pontificado do Papa Lúcio III (1181 – 1185), é promulgada a Bula *Ad Abolendam* onde a Igreja passou a buscar os possíveis casos de heresia. Cada bispo, por si ou por pessoas de sua confiança, teria que investigar as paróquias suspeitas de heresia. De acordo com a Bula, caberia ao bispado buscar e identificar aqueles que, por intermédio de suas ideias heréticas, ameaçavam a doutrina ensinada pela Igreja cristã. Além disso, nota-se que a Bula *Ad Abolendam* trouxe uma maior rigidez no que diz respeito aos casos de excomunhões e confiscos de bens àqueles que aderiram aos pensamentos heréticos.

Ademais, era necessário achar uma solução para esse momento, dado que os bispos locais não estavam conseguindo conter os ataques da população e nem converter os hereges. Vê-se que a ordem dos frades pregadores, os dominicanos, foram muito importantes no que se refere a consolidação desse organismo religioso, sendo conduzido de forma estratégica pelo Papa Inocêncio III (1118 – 1215), como assim nos aponta José D'Assunção Barros:

> O movimento mendicante – incluindo franciscanos e dominicanos – despontaria na terceira década do século XIII como uma nova proposta de pregação que Inocêncio III soube incorporar aos quadros da Igreja enquadrando-o nas chamadas "ordens menores". Ao mesmo tempo, o Papa soube cooptar os mendicantes para seu projeto de combate às heresias, ao confiar a clérigos da ordem dominicana a função inquisidora. A partir de 1222, dentro da combinação de interesses da Igreja e dos governos temporais, surgem os tribunais da Inquisição, organizados em 1231 pela bula *Excommunicamus*, e Gregório IX (Barros, 2010, p.25)

Igreja, Estado e Sociedade: as bases do pensamento medieval

Embora tradicionalmente se associe o ano de 476 d.C. — data da deposição do último imperador Romano do Ocidente — ao fim do Império Romano e ao início da Idade Média, a historiografia contemporânea compreende esse momento como parte de um processo mais amplo e gradual de transformações no

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

mundo Romano. À visto disso, José D'Assunção Barros vai nos dizer sobre essa mudança historiográfica a partir do século XX, que busca romper com a ideia de uma nova periodização com base na queda do Império de Roma:

> Por ora, consideraremos que os desenvolvimentos modernos da historiografia sobre a passagem da Antiguidade à Idade Média correspondem precisamente à superação desta dicotomia que, apesar de gerada por posições aparentemente inconciliáveis – o assassinato ou a morte natural do Império – trazem como pano de fundo um mesmo posicionamento historiográfico francamente baseado nos acontecimentos políticos no nível institucional. Com o desenvolvimento da historiografia do século XX, o olhar dos historiadores vai como que se desatrelando desta exclusividade em relação à história política de âmbito institucional, e cada vez mais novas dimensões vão sendo colocadas em cena como questões centrais passíveis de serem examinadas. Economia, Cultura, Mentalidades, Imaginário, Demografia – o surgimento de novas especialidades da história voltadas para o diálogo com estas dimensões fundamentais permite que um mesmo conjunto de acontecimentos seja beneficiado por diversificadas cronologias que dependerão do problema a ser examinado pelo historiador. (Barros, 2009.p.554)

Em vista disso, vemos que durante o século V o Império do Ocidente irá se deparar com grupos de novas populações que estavam adentrando àquele território: na "Itália, um exército comandado por Radagásio, e por outro lado, na Germânia, não conseguiram impedir a entrada de Vândalos, Suevos e Alanos na Gália, através da passagem do Reno, supostamente congelado." (Netto, 2022, p.4). A ideia de uma possível missão evangelizadora por parte da Igreja cristã no decorrer dos primeiros anos da Idade Média, tendo em vista os costumes dessas novas populações, não pode ser entendida de maneira reducionista; uma vez que, de maneira anterior a chegada desses povos, podemos encontrar críticas à maneira como viviam os antigos Romanos. Essa tentativa de imputar aos povos bárbaros um possível apagamento cultural e civilizatório já fora questionado por Salviano de Marselha (418), em que ele nos diz

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ser parte de uma *"Continuing conviction that in effect Romans are superior to barbarians"* (Elm, 2017, p.13).

No decorrer da Idade Média, veremos que o mundo medieval desponta como resultado da convergência dessas duas realidades: as estruturas romanas e as estruturas dos povos bárbaros em transformação. Essas novas populações, como nos aponta Le Goff, adotaram "tanto quanto podem do que o Império romano legou de superior, sobretudo no domínio da organização política e no domínio da cultura, como se verá." (Le Goff, 2005, p.37). Todavia, "aqui e acolá eles precipitaram, agravaram, exageraram a decadência que se tinha iniciado sob o Baixo Império." (Le Goff, 2005, p.37).

Portanto, vemos que a partir da chegada desses povos e a criação dos seus respectivos reinos, "bispos e monges - tais quais São Severino - tornaram-se chefes polivalentes de um mundo desorganizado: ao seu papel religioso agregaram um papel político ao negociar com os Bárbaros." (Le Goff, 2005, p.40). Diante disso, é possível observar uma mudança nesse panorama com o protagonismo do reino franco no contexto europeu.

Com isso, iremos observar um momento de transição dentro do período medieval, caracterizado pela busca da unidade do Império no Ocidente. A Ascenção da dinastia carolíngia e a aliança entre Pepino, o Breve, e o Papa Estevão II (752-757) parece ter sido algo desejado e debatido pelos líderes da Igreja no Ocidente, uma vez que "a Igreja Romana, ela mesma detentora de territórios temporais na parte central da Itália, via-se afrontada por duas grandes ameaças que eram os povos lombardos, recém chegados à península." (Barros, 2009, p.57). Por isso, tendo diante um reino que já havia se convertido ao catolicismo por intermédio da figura de Clovis, Rei dos Francos, (ca. 466–511), a Igreja cristã enxergou a oportunidade de salvaguardar seus territórios por intermédio de uma aliança com a dinastia Carolíngia, como nos aponta Le Goff:

> (...) o Papa Leão III viu uma tripla vantagem em dar a coroa imperial a Carlos Magno. Aprisionado e perseguido por seus inimigos em Roma, ele precisava ver sua autoridade restaurada de fato e de direito por qualquer um que pudesse impor autoridade a todos sem contestação: um imperador, Chefe de um

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Estado temporal, o Patrimônio de São Pedra, ele desejava ver esta soberania temporal corroborada por um rei superior a todos os demais - tanto em título quanto de fato. Enfim, junto com uma parte do clero romano, pensava em fazer de Carlos Magno um imperador para todo o mundo cristão, incluindo Bizâncio, a fim de lutar contra a heresia iconoclasta de estabelecer a supremacia do pontífice romano sobre toda a Igreja. Carlos Magno se deixou convencer e coroar em 25/12/800. Mas só se defrontou com Bizâncio para obter reconhecimento de seu título e de sua igualdade. O acordo foi firmado em 814, alguns meses antes de sua morte. (Le Goff, 2005, p.45)

A partir desse momento é possível identificar a união entre essas duas realidades, política e religiosa, tendo como objetivo desses dois projetos a "expansão do Reino Franco e o de universalismo espiritual da Igreja Romana sobre as populações cristãs do Ocidente, estabelecendo-se uma aliança que irá culminar com a coroação Imperial de Carlos Magno, no ano 800." (Barros, 2009, p.59)

Diante do exposto, podemos conjecturar a importância e o poder do discurso religioso nesse período, capaz de influenciar o modo de vida e maneira como as pessoas enxergavam a realidade. Evidentemente que, com base no proselitismo da Igreja cristã, passou a existir uma dominação social através do discurso de poder; algo que – como veremos adiante – será crucial para o entendimento entre as correntes cristãs cátara e Romana. Sobre a realidade desse sistema em que o homem medieval estava inserido, observar-se que:

> O que legitima a evocação de um homem medieval é o facto de o sistema ideológico e cultural em que está inserido, o elemento imaginário que traz em si, imporem à maioria dos homens (e das mulheres) — clérigos ou leigos, ricos ou pobres, poderosos ou fracos — estruturas mentais comuns, objetos de crença, de fantasia e de obsessão análogos. (Le Goff, 1989, p.25)

Quando nos debruçamos sobre a história das heresias, constatamos a figura do herege como agente histórico, cuja tomada de pensamento, dentro do contexto medieval, significou

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

uma contraposição ao modo de vida guiado pelos ensinamentos cristãos Romanos. O que se percebe do herege é que ele é um produto da negação do poder dominante, Bronisław Geremek, em "O homem medieval" (1989), vai identificar o herege como pertencente ao grupo dos marginalizados. Segundo a análise de Geremek (1989, p.236) os grupos hereges são compreendidos como aqueles que se opunham às normas vigentes, contrariando as leis estabelecidas pela sociedade medieval, leis essas impostas principalmente pela Igreja Romana.

Nesse contexto, a Igreja soube utilizar muito bem a ferramenta do discurso para influenciar – e explicitar – aqueles que eram considerados maus por estarem em desacordo com a doutrina cristã Romana. Algo que vale a pena ressaltar é que, por ser uma sociedade marcada pela religiosidade, expulsar uma pessoa do ceio da Igreja resultaria, igualmente, em uma exclusão social. Acerca disso, o cânone 23 do segundo *Concílio* de Latrão deixa bem evidente a força do discurso clerical:

> Expulsamos fora da Igreja como hereges, todos aqueles que sob a aparência de religião, condenam o sacramento do corpo e do sangue do Senhor, o batismo das crianças, o sacerdócio e as demais ordenações eclesiásticas e o matrimonio legitimo. Aos defensores destes, também incluímos a mesma pena. E prescrevemos aos poderes seculares que atuem sobre eles. (Foreville, 1972, p.245)

O fragmento acima nos demonstra o caráter exclusivo que era imputado ao herege, além de evidenciar um cuidado com a propagação das ideias contrarias à Igreja Cristã, uma vez que exclui igualmente aqueles que se propõe a defender os heréticos.

Quando nos colocamos a analisar o contexto das heresias a partir da Baixa Idade Média, vemos que esses grupos encontraram um terreno em que a autoridade e a credibilidade da Igreja cristã começavam a ser questionadas. Com isso, pode-se ver que o cerne dos movimentos heréticos, para além da negação de algum dogma da Igreja de Roma, tem como um dos pontos principais o questionamento de uma única instituição como alternativa religiosa. As disputas políticas e econômicas,

favoreceram o avanço de ideias que buscavam desafiar o pensamento católico:

> Desse modo, a Igreja começou a atrair maus olhares, devido a aspectos econômicos, políticos, sociais, pois a mesma impunha uma ideologia dominante e pressionava a população; com exorbitantes taxas a serem pagas, dízimos a serem entregues, e através desses elementos o clero sustentava seu luxo. Portanto, a riqueza e o poder da Igreja eram frequentemente fonte de grandes males, e os hereges da época extraiam disso argumentos para suas principais acusações contra ela. (Barbosa; Silva, 2019, p.149)

Apesar disso, vemos um imaginário formado sob a ideia da recompensa de Deus pelos seus bons atos cometidos; dessa forma, aquele que descumpre a vontade de Deus ensinada pela Igreja cristã, estaria susceptível a certos infortúnios. Por isso, grande parcela da população ainda acreditava que a vivência estrita da doutrina cristã era responsável pela harmonia da natureza e de tudo que ela produz. Logo, ao se depararem com as heresias, acreditavam que não se tratavam apenas de um problema doutrinal, mas também de ordem social.

Em face do exposto, vê-se que os movimento heréticos durante a Baixa Idade Média encontraram um campo propício para o seu desenvolvimento, dado a conjuntura da Igreja cristã. Desse modo, Tatiane Barbosa e Maria da Silva irão nos dizer que: "à medida que aumentava o número de heresias e a sua influência, procurava-se aperfeiçoar os instrumentos mobilizados para combatê-las." (Barbosa; Silva, 2019, p.149).

Cátaros na Idade Média: origens, doutrina e repressão

Inicialmente, deve-se definir o que é uma heresia[6] e seus efeitos. Nesse sentido, observa-se que os hereges possuíam como característica do seu pensamento a negação de alguma verdade

[6] A palavra é derivada do verbo grego "haireo" αἵρεσις, que primeiro significou "eu percebo" ou "eu compreendo", e então veio a significar "eu escolho".

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

religiosa instituída como dogma de fé pela Igreja Romana. Logo, aquele que pratica uma heresia termina por fragmentar os ensinamentos tradicionais da religião cristã Romana, ocasionando em novas abordagens sobre a doutrina cristã. No que tange essa observação, José Barros vai nos dizer que:

> Heresias, na sua origem, eram divergências que se estabeleceram no próprio seio do Cristianismo por oposição a um pensamento eclesiástico que tivera sucesso em se fazer considerar 'ortodoxo'. A palavra 'Ortodoxia', neste caso, estará em referência à ideia de um 'caminho reto' associado a um pensamento fundador original, no caso do Cristianismo a um pretenso pensamento que derivaria do Cristo e de seus apóstolos, bem como dos textos bíblicos naquelas de suas interpretações que se queriam considerar as únicas corretas (Barros, 2010, p.34)

Nesta conjuntura, torna-se importante nos determos por um momento na análise etimológica da palavra heresia; esse comportamento nos evidenciará que tal termo assumiu diferentes significados ao longo da história. Nesse sentido "*Háiresis*, em grego, significava escolha, partido tomado, mas também o ato de pegar." (Barros, 2010, p.5). Importante destacar que o herege é um herege aos olhos dos outros, tal como nos mostra Duby: "todo herético se torna tal por decisão das autoridades ortodoxas. Ele é antes de tudo, e com frequência assim permanece sempre, um herético aos olhos dos outros" (Duby, 2011, p.209). É a Igreja que impõe o rótulo de herege àqueles que rompem com uma verdade considerada instituída por Deus. Apesar do conceito de heresia ter sido modificado ao longo da história, o ponto central de sua ideia continuou sendo o rompimento com o pensamento eclesiástico, uma vez que, como Barros nos aponta, "as heresias se estabeleceram no próprio seio do cristianismo por oposição." (Barros, 2012, p.55)

No que se refere ao conceito de heresia na Idade Média, percebe-se que ele varia de acordo com o recorte temporal adotado para análise. No que tange ao recorte da Alta Idade Média, entendia-se que "a heresia era um pensamento religioso que se desviava do pensamento reto, mas que em última instância fora produzido no seio do próprio pensamento cristão, enquanto

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

o pagão era aquele que não fora cristianizado e acreditava em deuses diversos". (Barros, 2010, p.35). Com respeito à Baixa Idade Média, convém observar que "os inquisidores, e também os do período moderno, chamam de hereges não apenas àqueles que criaram ou praticaram formas não aceitas de cristianismo – como os 'cátaros' – mas também as 'bruxas', pessoas acusadas de praticar o *sabbat* ou de incorrer em práticas pagãs." (Barros, 2010, p.35).

Nesse sentido, como vimos anteriormente, os movimentos heréticos ocorridos na Idade Média possuíram uma influência muito grande de todo contexto social e religioso; posto que muitos surgiram de dentro da hierarquia eclesiástica. Essa realidade nos mostra que o surgimento de uma heresia não pode ser entendido, somente, pelo aspecto do rompimento do doutrinal com a fé cristã, mas, sim, de algo que se relaciona holisticamente com o mundo em que esse novo entendimento teológico é gerado. Além disso, observamos que os movimentos heréticos ocorridos no período medieval, também podem ser entendidos como produtos de um renascimento religioso e mudanças culturais e políticas:

> A Heresia, portanto, foi em muitos casos a maneira que diversos cristãos da Idade Média encontraram para enfrentar os desafios do seu tempo. Funcionaram também como instrumentos úteis para que os mandatários da Igreja testassem o seu poder, verificassem até onde podiam avançar no que concerne à busca de uma unidade cristã. (Barros, 2010, p.44)

Tendo como base todo o cenário social vigente nos séculos analisados, não eram raros os casos onde a própria população julgava e condenava à morte pessoas que "ousavam" questionar os parâmetros impostos como verdades pela Igreja cristã. Os cátaros eram os que mais sofriam com isso, como nos mostra Aubrey Burl:

> O bispo de Soissons que examinou os homens surpreendeu-se pelas suas respostas cristãs aparentemente sinceras. Perplexo e preocupado, deixa a cidade para uma reunião em Beauvais. Temendo uma indulgência clerical, uma multidão invadiu a

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> prisão eclesiástica, arrastou os hereges para fora e os queimou. Houve assassinatos violentos em outros lugares, incluindo um em Vezélay, em 1167. Perto de 1120, alguns cátaros foram queimados em fogueiras em Toulouse. (Burl, 2020, p. 42)

À vista do que foi exposto, passaremos a analisar o surgimento do movimento cátaro e os principais elementos de sua doutrina, a fim de compreendermos as razões que levaram ao estabelecimento da Inquisição medieval.

Fundamentada em princípios maniqueístas, a heresia cátara difundiu-se com rapidez pela Europa a partir do século XI, com destaque para o sul da França. Os cátaros, assim como os maniqueus[7] do século III, tinham como base uma doutrina dualística, na qual se acredita que no mundo existiam dois princípios eternos e opostos: o bem e o mal. Acreditava-se que as coisas materiais eram obras do princípio do mal – isto é – a matéria; e as coisas espirituais eram obras do princípio do bem. Para os cátaros, o mundo era o local onde essas duas forças duelavam, sendo esse mesmo mundo, por ser matéria, um produto do deus demiurgo – o mal. Logo, o Deus bom teria criado todas as coisas boas e espirituais, enquanto o deus mal teria criado toda matéria, onde reside o pecado.

Em relação ao surgimento do catarismo, uma nova corrente teológica sobre a fé cristã, Sean Martin irá nos apontar que:

> The Cathars first emerged into history in 1143. Eberwin, prior of a Premonstratensian house at Steinfeld near Cologne, wrote to the great Cistercian reformer St Bernard of Clairvaux that two heretical groups had been discovered, after they had apparently blown their cover by arguing amongst themselves over a point of doctrine. The Cathars were brought before the bishop of Cologne for a hearing. It was discovered that their church was organised into a three-tier system of Elect, Believers and Listeners, much the same as the Manichaeans of Augustine's era had been, and they did not baptise with water, but through the laying-on of hands. (Martin, 2005, p.47)

[7] Maniqueu, aquele que pertence à filosofia religiosa postulada pelo profeta persa Mani, o maniqueísmo.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Nesse contexto, os movimentos heréticos, como o dos cátaros, configuravam uma ameaça que ia além das divergências doutrinárias. Os cátaros se consolidavam como uma corrente teológica bem estruturada, tanto do ponto de vista dogmático quanto organizacional. Por isso, o catarismo se mostrou uma forte ameaça à instituição da Igreja Romana e aos seus interesses. À vista disso, Barros nos aponte que:

> Numa Igreja que se empenhava em uma reforma institucional na qual deveriam ocupar uma posição fundamental os sacramentos, estes que asseguravam inclusive rendas importantíssimas para a instituição da Igreja, questionar os sacramentos e a autoridade dos padres, como fariam os cátaros, passaria a ser a típica posição herética a ser mais violentamente combatida. (Barros, 2010, p.36)

Vê-se, portanto, a heresia deixando de ser apenas uma negação a uma verdade propagada pela Igreja cristã, centrada em questões teológicas; agora "passa a abarcar simultaneamente tanto aqueles casos das dissidências doutrinárias que geravam novas práticas e representações religiosas – entre os quais os cátaros representavam o modelo mais explosivo." (Barros, 2010, p.37)

No que tange à visão dos membros da Igreja cristã sobre a doutrina cátara, percebe-se que estes não a compreendiam apenas como um desvio de pensamento, mas como um verdadeiro distanciamento da prática religiosa Romana:

> Por exemplo, algumas das mais combatidas heresias deste período foram aquelas que romperem com a Igreja relativamente aos sacramentos e ao reconhecimento do direito que teriam os padres e frades para ministrá-los, isto é, seu papel como intermediários de Deus. Numa Igreja que se empenhava em uma reforma institucional na qual deveriam ocupar uma posição fundamental os sacramentos, estes que asseguravam inclusive rendas importantíssimas para a instituição da Igreja, questionar os sacramentos e a autoridade dos padres, como fariam os cátaros, passaria a ser a típica posição herética a ser mais violentamente combatida. (Barros, 2010, p.6)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Os cátaros, também chamados de puros ou perfeitos, deveriam passar pelo *consolamentu,* uma espécie de sacramento que seus membros precisariam receber durante a conversão[8]. Eles rejeitavam à Igreja, o sacerdócio, os dogmas e os sacramentos; posto que, de acordo com Michael Baigent e Richard Leigh:

> Como os maniqueus e os dualistas gnósticos, os cátaros enfatizavam a importância do contato direto com o divino, e o seu conhecimento. Esse conhecimento era julgado como gnose, que significa conhecimento de um tipo especificamente sagrado. E ao insistirem numa tal experiência direta e em primeira mão, os cátaros, como seus antecessores, efetivamente excluíam a necessidade de um sacerdócio, de uma hierarquia eclesiástica. Se a maior virtude era a apreensão espiritual e experiencial de cada indivíduo, o sacerdote tornava–se supérfluo como guardião e intérprete da espiritualidade; e o dogma teológico tornava–se irrelevante, uma mera invenção intelectual que brotava da arrogante mente humana, não de qualquer fonte superior ou sobrenatural. Tal posição implicava um flagrante desafio não só às doutrinas, mas à própria estrutura da Igreja Romana. (Baigent, M; Leigh, R, 2001, p.12)

O dualismo presente na doutrina cátara, assim como no maniqueísmo, tem como base o gnosticismo. A crença gnóstica vai nos dizer que dentro de cada ser humano existe uma centelha ou partícula Divina. De acordo com a crença, essa partícula deseja ser libertada do corpo material, a fim de que consiga voltar à Divindade original. Contudo, para que essa centelha Divina seja libertada, o homem precisa tomar consciência da existência dela. Além disso, para a crença gnóstica, logo - o catarismo - Jesus Cristo veio do Deus bom, mas não se encarnou e nem morreu na Cruz; já que entendem a matéria como má. Dessa forma, negavam a base da doutrina cristã; já que, para os cátaros, "a missão de Jesus Cristo refere-se essencialmente ao seu

[8]"Único sacramento, a imposição das mãos (*consolament* em occitano, *consolamentum* em latim), ao mesmo tempo rito de ordenação para a elite espiritual da comunidade e extrema-unção para os crentes moribundos." (Franco Junior, 2018, p.12)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ensinamento. O sacrifício de Cristo não possui valor vivo, concreto." (Nelli, 1977, p.44).

Em vista do que vimos até o presente momento, identifica-se que a doutrina do catarismo poderia tocar em aspectos de ordem social, dado à sua rejeição ao "mundo terrestre e a matéria que o compõe que eram criações do Deus mau" (Le goff, 2005, P.82). Nesse sentido, vemos que até o século XII não se pensava nos papas como aqueles que deveriam reprimir a heresia pela força. Por isso, o historiador Bernardino Llorca vai nos apontar que, "*alarmados por la invasión de predicadores ambulantes, que sembraban la revolución religiosa y a veces también la revolución social, mandan a los príncipes y reyes que procuren el exterminio de las sectas.*" (Llorca, 1958, p.892).

A respeito da perseguição aos movimentos contrários à Igreja cristã, é possível identificar casos, já no século XI, de violência e morte praticados por adeptos do cristianismo romano e por monarcas cristãos:

> Si el castigo que se les daba en Francia era el fuego, en Alemania, la horca. Así en 1052 el emperador Enrique III, que pasaba las Navidades en Goslar, mandó ahorcar a un grupo de cátaros, según testifica la crónica de Hermann Contracteto. No era mucha más suave la pena en Inglaterra, pues el rey Enrique II en 1166, habiendo sabido que habían aparecido como una treintena de herejes, los hizo marcar en la frente con un hierro al rojo vivo, y después de azotarlos en público, los echó fuera, con prohibición de que nadie les diera alojamiento, por lo que en invierno murieron de frío. Consta igualmente que en Flandes, el conde Felipe, en 1183, extremaba la crueldad, confiscando los bienes y mandando a la hoguera a nobles y plebeyos, clérigos y caballeros, campesinos, doncellas, viudas y casadas. El bárbaro rigor de Pedro II de Aragón contra los valdenses lo conocemos ya. De Felipe Augusto de Francia sabemos que hizo quemar a cien cátaros en Troyes en 1200, uno en Nevers al año siguiente, otros muchos en 1204, y, obrando "tanquam rex christianissimus et catholicus", hizo quemar a todos los discípulos de Amaury de Chartres, hombres, mujeres, clérigos y laicos. (Llorca, 1958, p.894)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Tal panorama evidencia como a Igreja Católica Romana, através de sua influência na formação do imaginário coletivo, conseguia mobilizar indiretamente tanto reis quanto a população no combate àqueles que desafiavam a doutrina cristã. Essa influência se manifestava de forma tão eficaz que dispensava investigações diretas da própria Igreja, uma vez que a sociedade havia internalizado os preceitos religiosos a ponto de desenvolver um aparelho de vigilância ideológica[9] espontâneo, no qual nem mesmo os vínculos familiares e de proximidade ofereciam proteção aos suspeitos de heresia.

Além de sua base doutrinal que contrapunha aos dogmas da Igreja Romana, os cátaros também foram acusados de praticarem magia, bruxaria e costumes infames. Tais práticas levaram o grupo à fogueira no ano de 1022, quando o rei Roberto, o piedoso, prendeu quatorze chefes da seita[10] cátara, condenando-os à morte; essa foi a primeira vez que os hereges foram para a fogueira. Posteriormente, com o advento da Inquisição medieval, muitos cátaros se refugiaram na Bósnia, tida como um refúgio aos movimentos maniqueístas. Sobre isso, Malcom Barber vai nos dizer:

> Presently, Greeks from Constantinople, who are neighbours to Bulgaria at a distance of about three days' travel, went as merchants to the latter country; and, on return to their homeland, as their numbers grew, they set up there a bishop who is called bishop of the Greeks. Then Frenchmen went to Constantinople, intending to conquer the land, and discovered this sect; increasing in number, they established a bishop who is called bishop of the Latins. Thereafter, certain persons from Sclavonia, that is, from the area called Bosnia, went as merchants to Constantinople. On return to their own land, they preached and, having increased in number, established a bishop who is called

[9] A Igreja cristã romana controlava o saber, a interpretação bíblica e a educação, fazendo com que tivesse forte influência cultural, política e moral. Parte da população - uma vez que o surgimento de movimento heréticos não nos possibilita pensarmos em uma homogeneidade do pensamento cristão - internalizava esses preceitos, agindo como vigilante da doutrina e usando ameaças como o inferno. Essa visão reforçava a ordem social.

[10] Na Idade Média, "seita" estava vinculada à heresia, considerada uma doença social que ameaçava a unidade religiosa.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> the bishop of Sclavonia or of Bosnia. Later on, the French who had gone to Constantinople returned to their homeland and preached and, as their numbers grew, set up a bishop of France. Because the French were originally led astray by the Bulgars, throughout France these persons arc called Bulgarian heretics. Also, people of Provence who are neighbours of those of France, hearing the teachings of the French and led astray by them, grew so numerous that they set up four bishops, namely, bishops of Carcassonne, of Albi, of Toulouse, and of Agen. (Anselmo, 1295 *Apud* Barber, 2000, p.27)

Observa-se que o contexto da Europa do século XII era de bastante instabilidade, em que se buscava fazer justiça com as próprias mãos em relação às novas vertentes religiosas. A questão se tornava mais grave a cada ano, uma vez que os cátaros avançavam pela Europa e se estruturavam de maneira mais organizada. A região que teve mais influência cátara foi o Sul da França, em Languedoc. Em relação aos motivos pelos quais essa região fora a mais afetada, Philipe Rosa Lima estaca que:

> A região mais afetada pela heresia foi justamente o Languedoc, por uma série de razões: a fraca presença da Igreja naquele território; os contatos comerciais e culturais com o Oriente; a tolerância do clero e dos senhores occitanos com a disseminação do catarismo; a escassa catequização das massas rurais; e a presença de uma elite culta nas cidades aberta a novas formas de experiência religiosa. (Lima, 2015, p. 14)

Ademais, sabemos que as fontes que se referem à história do movimento cátaro estão centralizadas na figura dos seus repressores, o que torna a análise desse movimento um desafio. Todavia, ao nos debruçarmos sobre essa temática, verificaremos a heterogeneidade dessa organização religiosa; o que podemos conjecturar ser decorrentes das variadas regiões em que se instalou, adaptando-se aos costumes locais de cada reino:

> Com relação ao local de surgimento dessa heresia, observamos que na primeira metade do século XI apareceram grupos isolados de heréticos na Alemanha Ocidental, Flandes, França e Norte da Itália e no século XII, reapareceram nos mesmos lugares, porém

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> seu maior ponto de concentração foi no Sul da França, principalmente na cidade de Albi, por isso os cátaros também eram conhecidos por 'Albigenses', em referência ao local em que se encontravam. (Barbosa; Silva, 2019, p.145)

Por isso, a autora Pilar Jimenez-Sanchez nos fala sobre a importância de tratarmos como "catarismos" (JIMÉNEZ, 2008), evidenciando a pluralidade que essa organização assumiu nos diversos locais em que se instalou.

A ameaça cátara: doutrina, organização e resistência à igreja romana

Diante do cenário procedente da atuação dos cátaros na Europa medieval, a Igreja Romana decidiu assumir o ofício de julgar os casos que, possivelmente, envolviam questões heréticas. A decisão, na qual dizia que somente a Igreja cristã possuía o direito de definir quem fosse ou não herege, foi proclamada, e ratificada, nos *Concílios* de Latrão, em 1139 e 1179:

> In 1119 at Toulouse and in 1139 at the Lateran, there had been calls for the civil power to repress those who, 'simulating a kind of religiosity', rejected the Eucharist, infant baptism, the priesthood, and marriage, while in 1148 at Reims, Pope Eugenius III had forbidden anyone to defend or help heretics in Gascony, Provence, or elsewhere. In 1145 Bernard of Clairvaux himself went on a mission to Toulouse, apparently because he believed that Alfonso:] ordan, the reigning count, had neglected to make much effort to prevent the spread of heresy. (Barber, 2000, p.112)

Neste contexto, a ideia acerca de um Tribunal que julgasse exclusivamente os casos de heresia foi crescendo, posto que, mesmo após os *Concílios* de Latrão, adeptos à Igreja de Roma insistiam em fazer sua própria justiça em relação aos hereges. Com isso, conforme nos diz Hubert Jedin (1961), a Igreja passou indicar ao braço secular - após examinar cada caso - os acusados de perturbações heréticas; visto que se tornou função do poder público aplicar punições àqueles que a Igreja os entregava como anátema. A ideia, inicialmente, era conter os constantes

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

massacres ocorridos pelas mãos da própria população e de alguns monarcas.

Em vista disso, no ano de 1184, o Papa Lúcio III (1181 – 1185) decide convocar uma assembleia em Verona. Com o apoio do Imperador Frederico Barba-Ruiva, chefe do Sacro Império Romano-Germânico, é aprovada a Bula *Ad Abolendam*, em que se fixavam as penas indicadas nos casos de heresia.

No que se refere à Bula *Ad Abolendam,* vemos que ela *"anathematised a whole range of heretics and their defenders, defining heresy under a wide variety of names which included Cathari and Patarini, and referred to those who favour 'heretical depravity', whether they be called consolati, credentes, or perfecti"*. (BARBER, 2000, p.115) Além disso, nesse texto conseguimos observar que a Bula não foi destinada, apenas, aos hereges em específico, mas todos aqueles que cooperavam de alguma maneira para a propagação de ideias dissidentes. Para mais, vemos que "as referências ao imperador não seriam alusões a um 'auxiliar', um mero 'protetor' ou 'colaborador' recrutado para aplicar as sanções estipuladas." (*Ad Abolendam*, RUST, 2012, p.151). Ainda sobre esse aspecto referente ao Imperador Frederico I, vê-se que:

> *Ad Abolendam* emergia da autoridade imperial, seu texto expressa a interpenetração medieval dos poderes temporal e espiritual. Tratava-se, por assim dizer, de uma 'bula do imperador', não exclusivamente do pontífice: um 'estatuto simultaneamente imperial e eclesiástico'. (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.136)

Como mencionado anteriormente, a Igreja não se limitou apenas a punir os acusados de heresia, mas também passou a buscá-los; visto que cada bispo, em sua diocese, deveria dispor de clérigos de confiança, a fim de descobrirem os casos de heresias e levá-los ao poder público. Observa-se, no fragmento a seguir, a postura do clero Romano acerca dos Cátaros, presente na Bula *Ad Abolendam*:

> Portanto, determinamos que Cátaros, patarinos, aqueles que são designados pelo falso nome de humilhados ou pobres de Lyon,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> passaginos, josefinos e arnaldistas, sejam submetidos ao anátema perpétuo. E porque alguns deles, sob aparência de piedade e denegrindo a virtude, conforme diz o Apóstolo, reivindicam para si a autoridade de pregar, mesmo como o mencionado Apóstolo disse: como pregarão se não foram enviados? Condenamos todos que proibidos ou não, ousaram pregar publicamente ou privadamente, sem ter recebido autoridade da Sé Apostólica. (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.151)

Nesse sentido, parece surgir aquilo que chamaríamos de Inquisição, já que se instaurou o ofício de investigar os casos de heresia de maneira mais estruturada. Para além dos chamados hereges, a Bula *Ad Abolendam* faz menção àqueles que cooperam e fomentam o desenvolvimento das doutrinas heréticas dentro do contexto social Europeu, além de condenar posturas dissidentes contra a Igreja:

> Também ordenamos que se enquadrem na mesma sentença todos os seus acolhedores e protetores, e todos que, de alguma forma, oferecerem algum apoio ou ajuda aos mencionados hereges, com o propósito de fomentar sobre eles a depravação herética. E igualmente os consolados ou perfeitos, ou quaisquer outros nomes com que são chamados os Cátaros. *(Ad Aboelndam,* Rust, 2012, p.152)

Diante do decreto de 1184, conforme aponta Leandro Rust (2012), ficou estabelecido que o poder imperial — com destaque para a figura de Frederico I — e o poder eclesiástico deveriam atuar em conjunto para conter o avanço da heresia. O documento determinava que cada bispo local, uma ou duas vezes por ano, deveria inspecionar as paróquias suspeitas de disseminar doutrinas heréticas. Dessa maneira, a Igreja contava com a ajuda dos Condes, Barões e demais autoridades civis, mostrando que a Inquisição detinha dois braços: o religioso e o secular, ambos com o intuito de proteger a sociedade do perigo da chamada falsa doutrina.

À vista disso, de acordo com Rust (2012), o avanço dos cátaros chegou até o território Petrino, Itália, o qual se via enfraquecido no combate aos hereges, visto que o poder político - importante auxiliar da Igreja no que tange à contenção dos

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

cristãos dissidentes– encontrava-se em uma crise sucessória pela morte de Henrique VI, filho de Frederico I. Com a Igreja cristã exposta aos ataques dos cátaros em sua própria sede, o então Papa Inocêncio III (1198 – 1216) decide "restaurar a ordem política e dar cabo dos hereges". (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.137). Logo, no dia 25 de março de 1199, o pontífice decreta a Bula *Vergentes In Senium,* a qual foi direcionada à população de Viterbo, uma comuna Italiana.

A região da Itália foi uma das que mais tiveram influência do movimento cátaro, iniciando-se na cidade de Orvieto e, em seguida, exercendo forte influência na comuna de Viterbo, na qual resultou na promulgação da Bula *Vergentis In Senium*. Sobre esse panorama da comuna de Orvieto, Rust vai nos apontar que:

> Desgastada por uma sucessão de embates envolvendo bispos, cônegos regulares, aristocratas e a própria comuna desde os anos 1150, autoridade episcopal perdeu força, seus aliados recuaram. Acossado por tantos impasses, Ricardo, então bispo de Orvieto, deixou a diocese e se refugiou na Cúria. Sua ausência cedeu espaço ao "catarismo", atraindo pregadores heréticos de localidades vizinhas, como Viterbo, outra sede política do Patrimônio de São Pedro." (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.137).

Nesse novo decreto, observamos que o Papa reconhece o fracasso da Igreja no que tange o combate aos hereges, autorizando medidas mais severas para conter a disseminação dos albigenses. Esse aspecto será evidenciado na Bula *Vergentis in Senium*.

> Quanto aos culpados pelo delito de Lesa-Majestade, que sejam punidos em conformidade com os castigos legais, isto é, que seus bens sejam confiscados e que a vida dos seus filhos seja poupada somente por misericórdia. Ora, quanto mais os que se distanciam da fé no Senhor, ofendendo a Jesus Cristo, Filho de Deus, que sejam separados de nossa cabeça, que é Cristo, por sentença eclesiástica, despojados dos bens temporais, pois não é mais grave ofender a majestade Eterna do que a temporal? Nem de modo algum seja impedida a aplicação do rigor deste castigo dos ortodoxos, sob o pretexto de certa aparência de misericórdia. (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.161)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Ademais, quando examinamos esses dois documentos, torna-se claro a intolerância em relação às ideias teológicas contrarias a fé cristã, algo que nos evidencia – consequentemente - a origem do comportamento excludente por parte da população. Com isso, passamos a compreender o porquê das pessoas, em sua maioria cristã romana, desenvolverem comportamentos contrários às pessoas que pensavam de maneira diferente delas e de sua fé. Sobre isso, vê-se a bula *Ad Abolendam*:

> E ligamos com o vínculo do anátema perpétuo todos que não temem sentir ou ensinar algo diferente do que a sacrossanta Igreja Romana prega e observa quanto aos sacramentos do Corpo e do Sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, do batismo, da confissão dos pecados, do matrimônio ou dos demais sacramentos eclesiásticos. (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.151)

Nesse sentido, podemos enxergar nas bulas, tal como nos diz Michel Foucault (2014, p.21), o poder do discurso no que se refere à formação de um padrão religioso a ser seguido. Esse tipo de discurso nos demonstra a dificuldade da Igreja Romana em unificar a população entorno da doutrina cristã. As diferentes correntes que surgem nesse período, em especial o catarismo, evidenciam a dificuldade da Igreja cristã em controlar o imaginário popular.

Com isso, vê-se que a promulgação dos documentos *Ad abolendam* e *Vergentis In Senium* assumiram um caráter não referente, apenas, ao âmbito religioso; mas também de imposição de um arquétipo a ser seguido dentro da sociedade, que excluía aqueles que o contestam. Além disso, por ocasião da Igreja ser uma instituição política, ela utilizava seus decretos para a manutenção de seu poder temporal e aumento de suas terras; observa-se tal panorama no seguinte fragmento da Bula *Ad Abolendam*:

> Além disso, determinamos que os condes, Barões e cônsules das cidades e de outros lugares, conforme a admoestação dos arcebispos, mediante juramento prestado pessoalmente, prometam auxiliar fiel e eficazmente a Igreja contra os hereges e

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> seus cúmplices. Mas, se não quiserem observar isto, que sejam destituídos da honra que gozam e de modo algum não obtenham outra e que sejam ligados pela excomunhão e que as terras deles estejam sob interdito imposto pela Igreja. (*Ad Abolendam*, Rust, 2012, p.155)

Isto posto, torna-se evidente que o combate aos hereges, sob o pretexto de conservar o depósito da fé e garantir a salvação dos que não estavam em comunhão com a Igreja, serviu para fins políticos e materiais dentro da dinâmica de poder existente na Europa medieval, aumentando, cada vez mais, o poder da Igreja cristã e de monarcas como Frederico I.

Diante da insuficiência dos bispos locais em relação ao primeiro embate contra os cátaros, a Igreja de Roma percebeu a necessidade de ter um delegado enviado diretamente pelo Papa, o qual não teria limites de jurisdição e responderia diretamente ao Pontífice; esse deveria ser um perito teológico e jurista. Não obstante, as autoridades locais, civis e religiosas, não receberam com entusiasmo os enviados diretamente de Roma, impelindo grande resistência ao trabalho dos delegados. Nessa circunstância, a Igreja termina por designar os monges da Ordem cisterciense – uma ramificação da Ordem Beneditina – para desenvolverem um trabalho de pregação pela Europa contra os cristãos cátaros; o que veio a fracassar assim como as outras tentativas.

Todavia, os cistercienses também falharam em conter o avanço dos cristãos cátaros, recaindo sobre a Ordem dos Dominicanos o combate aos hereges. De acordo com Le Goff, essas ordens mendicantes "procuraram oferecer respostas aos problemas desta nova sociedade, pela pregação, confissão e exemplo". (Le Goff, 2005, p.80).

A Ordem dos Dominicanos foi fundada pelo frade Domingos de Gusmão, após o santo observar o fracasso dos cistercienses no embate empreendido no sul da França. Gusmão deu grande importância para a formação intelectual dos frades pregadores, uma vez que enxergava nos estudos o caminho para a vitória contra os hereges. Por isso, no ano de 1216, na figurada de São Domingos de Gusmão, o Papa Inocêncio entrega à Ordem Dominicana o primeiro Tribunal da Inquisição. Em seguida,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

juntam-se aos Dominicanos a Ordem Franciscana, fundada por Francisco de Assis. A partir desse momento, começa-se a vislumbrar aquilo que viria a ser o Tribunal do Santo Ofício. Historicamente se torna difícil identificar a data especifica da consolidação do tribunal, uma vez que ele é resultado de um processo social, político e institucional. Todavia, por intermédio da Bula *Licet ad capiendos,* em 1233, do papa Gregório IX, no *concíli*o de Toulouse, conseguimos identificar a estrutura que seria consolidada nos anos seguintes. Esse período do Tribunal Inquisitorial, devido à atuação das Ordens Beneditina e Franciscana, ficou conhecido como Inquisição monástica. Ainda sobre a Bula *Licet ad capiendos* de 1233, que deu origem à Inquisição, observa-se o seguinte trecho:

> Onde quer que os ocorra pregar estais facultados, se os pecadores persistem em defender a heresia apesar das advertências, a privá-los para sempre de seus benefícios espirituais e proceder contra eles e todos os outros, sem apelação, solicitando em caso necessário a ajuda das autoridades seculares e vencendo sua oposição, se isto for necessário, por meio de censuras eclesiásticas inapeláveis. (Gregório, 1233 *Apud* Nogueira, 2020, p.27)

O ano de 1229 foi muito importante para a estruturação da Inquisição tal como a conhecemos. Nesse ano, em um *Concílio* realizado em Tolosa, a Igreja descreveu os alicerces para o funcionamento do Tribunal do Santo Ofício, como, por exemplo, a punição aos negligentes:

> De acordo com o Concílio de Tolosa em 1229, qualquer bailio não diligente em perseguir heresia teria confiscada sua propriedade e era inelegível para emprego público, enquanto pelo Concílio de Narbona em 1244, qualquer possuidor de jurisdição temporal que retardasse em exterminar hereges era considerado culpado de favorecimento de heresia, tornado cúmplice de hereges, e assim estava sujeito às penalidades da heresia; isto era estendido a todos que negligenciassem uma oportunidade favorável de capturar um herege, ou de ajudar aqueles que procuram a capturá-lo. Do imperador ao mais baixo aldeão, o serviço de perseguição era imposto com todas sanções,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> espirituais e temporais, que a Igreja pudesse ordenar. Não apenas deve o governante estabelecer leis rigorosas para punir hereges, mas ele e seus súditos devem vê-las energicamente executadas, porque qualquer frouxidão na persecução era, na lei canônica, concebida como favorecimento de heresia, pondo um homem na purgação dela (Lea, 1887, *Apud*, Pinho, 2021, p.129)

Assim sendo, as dificuldades cresciam cada vez mais em relação ao combate aos hereges, e poucas incursões surtiram efeito contra eles no século XII; uma delas foi a Cruzada Albigense. O confronto ocorreu na região de Languedoc, sul França, o local, até então, com maior influência dos cátaros sobre a população. Em relação ao conflito gerado entre as duas correntes teológicas, Aubrey Burl vai nos dizer que:

> A história da Cruzada Albigense, que está pouco relacionada com Albi, teve início muito antes de a Cruzada começar em 1209 e continuou por mais meio século depois de seu fim na década de 1270. Por volta de ano 1000. Languedoc era uma terra de paz com os cátaros e católicos convivendo em harmonia, muitas vezes na mesma cidade. Então, por três séculos, houve desavença interna, opressão externa e um desastre que culminou na exterminação de uma fé. É uma história de fanatismo, brutalidade e coragem: de um lado, uma certeza sádica de que Satã era o senhor da guerra do inimigo; do outro, uma igual certeza de que seus oponentes eram servos do Diabo. (Burl, 2003, p.37)

Sem embargo, quando se fala em Inquisição, pensamos – de imediato – em condenações cruéis pela fogueira e métodos tirânicos de tortura. Porém, além disso, torna-se necessário falarmos sobre o processo que existia até a conclusão de um julgamento e como eles eram conduzidos pelos Inquisidores designados.

Quando o Inquisidor geral chegava à cidade indicada para ser investigada, ele entrava em contato com o senhor local e o bispo responsável por aquela diocese. Essas duas autoridades deveriam, sob pena de excomunhão, dar-lhe suporte no exame dos casos selecionados na paróquia (RUST, 2012, p.133). Com isso, o Inquisidor, como primeira medida diante da população,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

convocava os cidadãos para um sermão geral; onde ele pregava as verdades da fé católica e refutava os principais erros das doutrinas heréticas. Seguidamente, era estabelecido o tempo da graça, um período em que os hereges poderiam se apresentar diante do Inquisidor, a fim de serem absolvidos por seus desvios na fé e reconciliados com a Igreja. À vista disso, percebe-se a existência de três formas para se conduzir o processo: por acusação, por delação ou por investigação. Ademais, sobre esse primeiro momento investigativo, o "*Directorium inquisitorum*", escrito por Nicolau Eymerich em 1376, vai nos dizer:

> Consoante o Manual, em primeiro lugar, o inquisidor se apresenta com poder apostólico, investido da autoridade papal; outras vezes se apresenta como "um enviado especial de Deus." Em seguida mobiliza todas as forças eclesiais. Num determinado domingo na catedral, todos são obrigados a ouvir o sermão geral proferido pelo inquisidor. Aí ouve que "se alguém souber que alguém disse ou fez algo contra a fé, que alguém admite tal ou tal erro, é obrigado a revelar ao inquisidor", sob pena de excomunhão. Os delatores são animados a delatar, pois a delação os faz obedientes à fé divina. Mobiliza também todas as autoridades civis para que prestem juramento, sob pena de excomunhão, caso não deem "assistência em tudo ao inquisidor, aplicando todas as leis canônicas contra os hereges, seus defensores, filhos e netos." (Eymerich, 1993, p.17)

Nesse sentido, a busca pelos hereges era realizada com base em testemunhos ou vozes difusas; logo, se alguém possuía certa fama de herege, essa pessoa era convidada a se apresentar ao Inquisidor, a fim de esclarecer o porquê desse reconhecimento. Caso o investigado não se apresentasse, era declarado contumaz e condenado às penas indicadas nesses casos.

Quando se perdurava um ano inteiro sob excomunhão, e caso o acusado não se apresentasse, era considerado *relapso*[11]. Nesses casos, a fogueira se tornou o destino de muitos. Além disso, no que diz respeito aos relapsos, vê-se – no "*Directorium inquisitorum*" – três tipos de classificação:

[11] Um herege que recai em heresia após uma primeira condenação.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Quem já foi considerado um grave suspeito de heresia sem que se tenha conseguido provar claramente o seu crime e que, depois de se retratar, reincidiu na heresia; quem, sendo culpado de um tipo de heresia e depois de se retratar de toda e qualquer heresia, reincide numa outra heresia; quem, depois de abjurar, dá proteção a hereges, acompanha-os, ajuda-os de alguma maneira ou pede-lhes ajuda. (Eymerich, 1993, p.47)

Dessarte, sobre o julgamento imputado ao herege, os testemunhos acusatórios deveriam ser fundamentados com comprovações verídicas, no mínimo três. Além disso, o Inquisidor não poderia ter qualquer tipo de inimizade em relação ao acusado. Para mais, observa-se que a sentença deveria ser precedida pela confissão do herege, dado a natureza religiosa do crime, mesmo que já tenha sido declarado convicto pelas provas. Por esse mesmo motivo, não era autorizado à assistência de um advogado ao acusado, uma vez que permitindo tal auxílio, seria o mesmo que defender uma heresia; tornando-se, igualmente, um herege.

A Inquisição passa então a utilizar uma espécie júri, o qual, em conformidade com o bispo local, decidiam as sentenças junto ao Inquisidor. Esse júri era composto por pessoas que pertenciam àquela diocese e escolhidas pelo bispo local. Nessa conjuntura, desponta outra característica muito importante no processo de investigação e análise do Tribunal Inquisitorial: a citação judicial. Isto posto, o acusado de heresia era imediatamente informado que estava sob investigação do Tribunal, com o intuito de que pudesse preparar sua defesa. As sentenças, após o fim de todo procedimento empreendido, eram proferidas de maneira pública no que ficou conhecido como autos de fé: solenes cerimônias ocorridas diante do povo, nas quais eram pronunciadas as absolvições ou as condenações. Importante ressaltar que, quando condenado à morte, o herege era entregue ao braço secular, isto é, o poder Civil; posto que a Igreja não se responsabilizava diretamente pela morte e derramamento de sangue das pessoas, como nos fala Dawson (2014, p. 323): “A Igreja via a supressão da heresia como parte do dever do Estado, mas ela mesma se mostrava avessa a medidas extremas, e a

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

sentença *Ecclesia abhorret a sanguine* - a Igreja abomina o derramamento de sangue - fora aceita como uma máxima."

> Nenhum clérigo pode decretar ou pronunciar uma sentença que envolva derramamento de sangue, ou executar uma punição que envolva o mesmo, ou estar presente quando tal punição for executada. Se alguém, no entanto, sob a proteção deste estatuto, ousar infligir dano a igrejas ou pessoas eclesiásticas, que seja contido pela censura eclesiástica. Um clérigo não pode escrever ou ditar cartas que exijam punições que envolvam derramamento de sangue; nas cortes dos príncipes, essa responsabilidade deve ser confiada a leigos e não a clérigos. (QUARTO Concílio de Latrão, 1215, Cân.18)[12]

Nesse sentido, quando investigamos as penas que eram aplicadas pelo Tribunal do Santo Ofício, vê-se que a tortura, como ferramenta utilizada nos interrogatórios, era tratada com certa normalidade por diversos grupos sociais da época. Sobre esse panorama da Idade Média, vê-se:

> A população já era acostumada com a crueldade da justiça secular, que conduzia o condenado por longo caminho até o lugar do crime, cortando-lhe partes do corpo, derramando óleo quente sobre as feridas e expondo as vísceras depois da morte. O povo assistia os atos de morte e, muitas vezes, insultava os condenados (Silva, 2011, p.74)

Desse modo, as penas impostas com mais frequência eram as multas, tendo a sentença de morte como último recurso pelo Inquisidor. As multas poderiam variar entre contribuições para obras de caridade, peregrinações, participação nas cruzadas, o uso do *sambenito*[13] e a flagelação. As piores penas aplicadas eram destinadas aos hereges impenitentes ou relapsos, e tratavam-se de prisões em monastérios por tempo indeterminado, confiscação de

[12] Concílio de Latrão (4: 1215: Roma). Canon 18. In: *Fourth Lateran Council: 1215 Council Fathers*. *Papal Encyclicals*.

[13] O *sambenito* era uma espécie de túnica ou colete de pano grosseiro, geralmente com símbolos pintados (como cruzes) que indicavam a acusação, penitência ou condenação do indivíduo.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

todos os bens que o herege possuía e – por fim – o relaxamento ao braço secular, que tinha como finalidade a execução.

Ademais, existiam outras formas de tortura, a exemplo da *estrapada*, uma das mais utilizadas pelos Inquisidores. Esse método consistia em prender as mãos do acusado e suspendê-lo até o teto, para depois deixa-lo cair por duas ou três vezes ao chão. Acerca de outros métodos punitivos, podemos constatar o seguinte:

> A única pena puramente temporal que frequentemente era ordenada pela Inquisição era a destruição das casas onde habitavam ou se reuniam hereges (a primeira aconteceu em 1166). Inocêncio IV ordenava que até as casas vizinhas e outras de propriedade do herege deveriam ser destruídas. Mas, como houve muito impacto econômico, Alexandre IV suavizou a regra. Livros também eram destruídos. As penas pecuniárias asseguravam que o dinheiro recolhido do réu deveria ser destinado às obras de caridade ou objetivos gerais; foram particularmente destinadas aos cristãos-novos (vindos do judaísmo). Apesar do voto de pobreza dos inquisidores, houve abusos na administração desse dinheiro. (Silva, 2011, p.76)

Além disso, existia a *immuratio*, na qual consistia em ficar sob custódia do Inquisidor em uma sela contígua ao escritório dele; alguns, por risco de fuga, ficavam presos a ferros. Sobre a estética das prisões, nota-se que eram locais deploráveis, uma vez que foram mais destinadas ao suplício do imputado do que para a sua detenção; nesses ambientes que ocorriam as torturas. Por isso, no que se refere às prisões, Antonio Wardison Silva irá nos falar:

> As prisões tinham o objetivo de propiciar a reconciliação e isolar os acusados da sociedade. Eram destinadas aos que não confessavam antes da declaração das testemunhas e não revelavam os seus cúmplices. Compunham-se de dois tipos: *murus largus*, para acusados à espera do julgamento, com celas espaçosas e arejadas – com permissão de receber visitas, dinheiro e comida, embora quase ninguém ajudasse, por medo da confiscação dos bens –; e *murus strictus durus* ou *arctus*, para crimes graves e caluniadores, com celas subterrâneas, solitárias e sem luz, em meio a ratos e insetos. {...} No entanto, qualquer

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> tentativa de fuga era considerada crime gravíssimo e condenável à fogueira, pois, para a inquisição, o acusado renegava o "remédio salvífico". Muitas vezes os fugitivos eram submetidos, porém, aos *murus strictus*. (Silva, 2011, p.75)

Observa-se, ao analisar a tradição da Igreja, especificamente o *IV Concílio* de Latrão, a existência de um receio de que seus clérigos derramassem sangue de outras pessoas, por isso a execução ficava a cargo do poder secular. Portanto, a Igreja adaptou os métodos de tortura para que esses evitassem o derramamento de sangue dos imputados, mas que pudessem, ao mesmo tempo, causar grande dor àqueles que eram torturados; baseada no princípio *Ecclesia abhorret a sanguine*. Nesse sentido, Baigent e Leigh destacam que:

> O tradicional escrúpulo eclesiástico sobre derramamento de sangue permaneceu em vigor. Em consequência, instrumentos de ponta e de lâmina continuaram a ser evitados em favor do ecúleo, saca-unhas e outros aparelhos que só faziam correr sangue, por assim dizer, incidentalmente. Os tenazes e outros brinquedos como estes eram sombrios. Rasgar a carne com tenazes era bastante sangrento. Se estivessem em brasa, porém, o metal aquecido cauterizava imediatamente o ferimento e estancava o fluxo de sangue. Sofismas desse tipo eram aplicados à duração e frequência da tortura. (Baigent, M; Leigh, R, 2001, p.24)

Neste contexto, o uso da água como instrumento de tortura fora muito utilizado pelos Inquisidores. Sobre isso, Toby Green destaca:

> Era comum o uso da água. O preso era colocado no cavalete, com a cabeça mais baixa do que o corpo, a garganta e a testa presa por alças de metal. Os membros eram amarrados ao cavalete com cordas que entravam na pele, enquanto outras cordas eram estiradas em volta dos membros como torniquetes. Então lhe abriam a boca à força e despejavam água garganta abaixo. Incapaz de respirar por causa da água e com o ventre terrivelmente inchado, a vítima arfava enquanto o inquisidor, pacientemente, a estimulava a dizer a "verdade". (Green, 2007, p.65)

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Em 1231, sob o pontificado de Gregório IX (1127–1241), a Inquisição foi oficialmente instituída pela Igreja Romana por meio da bula *Excommunicamus*. Nesse primeiro momento, o uso da tortura foi proibido pela própria Igreja, uma vez que confissões obtidas por meio desses métodos eram consideradas potencialmente falsas. No entanto, isso não impedia a ocorrência de práticas coercitivas, sobretudo diante da dificuldade de fiscalização por parte do alto clero, dada a complexa conjuntura do período medieval. Todavia, no ano de 1252, já sob o pontificado de Inocêncio IV (1243-1254), a aplicação da tortura passou a ser reconhecida como necessária não apenas aos ladrões e homicidas, mas também aos "assassinos" (Rust, 2014. p.223) de almas, os hereges. Outrossim, o Pontífice estabeleceu algumas regras para o desenvolvimento das torturas: elas só poderiam ser aplicadas após o esgotamento de todos os meios para se obter a confissão do réu; não deviam levar a perda de algum membro do investigado e muito menos à morte. Porém, longe do controle e da supervisão Papal, o que se viu no decorrer dos anos foi à utilização da Inquisição de maneira despótica, com o propósito de conter o avanço das heresias e perpetuar o poder vigente mediante a tentativa de controle do imaginário popular.

Portanto, vê-se que a Inquisição buscou controlar e moldar a mentalidade das pessoas, a partir de uma série de discursos que buscavam infundir o medo em relação às novas correntes religiosas que surgiam. Nesse sentido, conseguimos enxergar o poder que o discurso pode atingir dentro de uma dinâmica de domínio populacional.

Os cátaros, à vista disso, não ficaram de fora dessa realidade; uma vez que representaram uma forte ameaça aos ideais da Igreja Romana. Ao questionar e criar novos ritos e doutrinas, tendo uma Igreja até mesmo estruturada, o catarismo representava uma nova possibilidade de vivência de fé. Portanto, para Igreja cristã, não se tratava, apenas, de um problema teológico, mas de algo que desafiava o protagonismo da Igreja Romana.

Considerações finais

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Primeiramente, procurou-se contextualizar o cenário europeu daquele período, séculos XI e XII, apresentando os antecedentes que motivaram a Inquisição medieval. À vista disso, foi possível evidenciar a força da religião sob diversos aspectos, especialmente no que diz respeito à imposição de uma visão de mundo que atendia aos interesses da Igreja cristã. No entanto, é necessário atentar-se às especificidades que emergem em determinados contextos sociais, como demonstram os diversos casos de heresia, os quais revelam a pluralidade de pensamentos que podiam surgir no interior da própria sociedade medieval.

Diante dessa perspectiva, constatou-se a importância do poder do discurso quando se pretende controlar determinada parcela da sociedade, o que foi visto durante o período da Cristandade. Portanto, era intolerável a existência de pessoas que não seguissem o padrão comportamental imposto pela Igreja Romana, gerando grande repressão aos chamados hereges:

> Numa época dominada e impregnada até às suas fibras mais íntimas pela religião, esse modelo era, evidentemente, definido pela religião e, acima de tudo, pela mais alta expressão da ciência religiosa: a teologia. Se havia um tipo humano a excluir do panorama do homem medieval era precisamente o do homem que não crê, o tipo a que, mais tarde, se chamará libertino, livre pensador, ateu. (Le Goff, 1989, p.10)

Para mais, em relação à segunda parte da pesquisa, examinou-se a doutrina cátara, a qual se espalhou pela Europa a partir do século XI. Os cátaros tinham como base uma doutrina dualística, na qual se acredita que no mundo existiam dois princípios eternos e opostos: o bem e o mal. Acreditava-se que as coisas materiais eram obras do princípio do mal – isto é – a matéria; e as coisas espirituais eram obras do princípio do bem. Nesse sentido, enxergavam na vida terrena uma espécie de prisão à liberdade espiritual.

Logo, surgiram casos onde a própria população, sob o argumento de estarem servindo a Deus, perseguiu e executou os adeptos ao catarismo. Tal panorama causou grande confusão, posto que, diante de uma população com grande religiosidade, muitas pessoas foram levadas injustamente à morte.

À vista disso, examinamos a maneira como a Igreja cristã buscou reagir diante daquele cenário: estabelecendo – o assim chamado - Tribunal da Santa Inquisição. Outrossim, buscou-se pesquisar o funcionamento dessa instituição; isto é: os julgamentos, as penas aplicadas e os métodos de tortura utilizados pelos inquisidores.

Nesse contexto, analisou-se – como fontes primárias da época – foram trabalhadas as bulas *Ad Abolendam* e *Vergentes In Senium*, onde percebemos as bases para o advento da Inquisição medieval, uma vez que se estrutura o modo de enfrentamento às heresias. As bulas promulgadas tinham como ponto nevrálgico a contenção do avanço cátaro pela Europa; posto que, pela primeira vez, a Igreja se posicionava de maneira mais dura no tocante ao conflito contra os hereges e seus apoiadores.

A instituição do Tribunal do Santo Ofício não pode ser compreendida sob apenas um aspecto, dado que, no decorrer da história, ela assumiu objetivos diferentes no que se refere ao combate às heresias. Por isso, o presente estudo procurou, exclusivamente, analisar a Inquisição medieval e o processo que deu origem a ela. Nessa perspectiva, com o passar dos anos, o que se viu foi a intensa utilização dessa instituição para fins políticos, a exemplo do que ocorreu no reino espanhol e português, onde os seus monarcas empregaram a Inquisição a fim de unificar os seus reinos, perseguindo judeus e muçulmanos que viviam em suas terras.

Por fim, no ano de 1998, por inciativa do então Papa João Paulo II, foi realizado um Simpósio Internacional sobre a Inquisição, contendo diversos especialistas sobre o assunto. Já no ano de 2000, após a publicação das Atas do Simpósio, o pontífice admitiu a necessidade de a Igreja Católica pedir perdão acerca dos "abusos" cometidos pela Inquisição, reconhecendo os erros praticados em nome de Deus. Nesse sentido, João Paulo II faz uso da declaração sobre a liberdade religiosa, presente no documento Conciliar *Dignitatis Humanae* (1966) o qual nos diz que a verdade deve ser imposta pela força da própria verdade.

Espera-se que a elaboração da atual pesquisa possa contribuir para a promoção desse tema, o qual - mesmo sendo muito debatido - ainda possui espaços a serem investigados. Ademais, confiasse que esse estudo possa colaborar com o

desenvolvimento científico e historiográfico acerca da história da Inquisição medieval.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

FONTE:

QUARTO CONCÍLIO DE LATRÃO. *Cânon 18*. Roma: 1215.

RUST, Leandro Duarte. "Bulas inquisitoriais: *ad abolendam* (1184) e *vergentis in senium* (1199)." **Revista de História**, n. 166, p. 129-162. 2012.

BIBLIOGRAFIA:

BARROS, José D.'Assunção. **O campo da história: especialidades e abordagens**. Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 2012.

BARROS, José D.'Assunção. Heresias na Idade Média: considerações sobre as fontes e discussão historiográfica. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 2, 2010.

BARROS, José D.'Assunção. Passagens de Antiguidade Romana ao Ocidente Medieval: leituras historiográficas de um período limítrofe. **História (São Paulo)**, v. 28, p. 547-573, 2009.

BARROS, José D.'Assunção. Cristianismo e política na Idade Média: relações entre Papado e Império (Christianity and politics in the Middle Ages: the relations between the Papacy and the Empire. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 53-72, 2009.

BARBOSA, Tatiane Leal; SILVA, Maria Valdiza Rogerio da. As heresias medievais e sua influência social: sob a repressão da Igreja Cristã do Ocidente - séculos XII-XIII. **NEARCO: Revista Eletrônica de Antiguidade e Medievo**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 130-152, 2019.

BAIGENT, Michael; Leigh, Richard. **A Inquisição.** Rio de Janeiro: Imago, 2001.

NELLI, René. **Os Cátaros**. Tradução de Isabel Saint-Aubyn. Lisboa: Edições 70, 1980.

BARBER, Malcom. **The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages.** London: Longman, 2000.

BOLTON, Brenda. **A reforma da Idade Média – século XII**. Lisboa: Edições 70, 1983.

BURL, Aubrey. **A Cruzada Albigense.** São Paulo: Madras, 2003.

CORREIA, Joana Paula Pereira. Maniqueísmo: religião, seita ou heresia. **Simpósio Nacional de História**, v. 17, 2013.

DUBY, Georges. **Heresias e Sociedades na Europa Pré-Industrial, séculos XI-XVIII**. In: Idade Média – idade dos homens. São Paulo: Companhia das Letras, 1990. p.175-184 [original: 1988].

ECO, Umberto. **Idade Média - Bárbaros cristãos e muçulmanos**. Lisboa: D. Quixote, 2011.

ELM, Susanna. *New Romans: Salvian of Marseilles On the Governance of God.* Journal of Early Christian Studies, vol. 25 no. 1, 2017, pp. 1-28.

EYMERICH, Nicolau. **Manual dos Inquisidores.** Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1993.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. **A Idade Média: nascimento do Ocidente**. São Paulo: Brasiliense, 2001.

FOREVILLE, Raimunda. **Lateranense I, II y III**. Vitória: ESET, 1972.

FOUCAULT, Michel. **A ordem do Discurso.** São Paulo: Loyola, 2014.

GOMES, Francisco José Silva. A Cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi (Rio de Janeiro)**, v. 3, n. 5, p. 221-231, 2002.

JEDIN, Hubert. **Concílios Ecumênicos.** São Paulo: Herder, 1961.

JIMÉNEZ, Pilar. **Les Catharismes: modèles dissidents du christianisme médiéval**. Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 2008.

LE GOFF, Jacques. **A civilização do Ocidente Medieval.** São Paulo: Edusc, 2005.

LE GOFF, Jacques. **O homem medieval.** Lisboa: Presença, 1989.

LIMA, Philipe Rosa de. **Negotium Fidei et pacis no Languedoc: A Igreja e as relações de poder a Cruzada Albigense (1209-1229).** 2015. 144f. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2015.

LLORCA, Bernardino; GARCIA VILLOSLADA, Ricardo; MONTALBAN, Francisco Javier. *História de la Iglesia Católica*. Tomo II: Edad Media (800-1303). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1958.

MAALOUF, Amin. **As cruzadas vista pelos Árabes.** São Paulo: Brasiliense, 2007.

MARTIN, Sean. ***T*he Cathars: the most successful heresy of the Middle Ages.** Harpenden: Pocket Essentials, 2005.

NETTO, Emy Nascimento. **As invasões bárbaras: a entrada dos povos bárbaros, a sua instalação na Península Ibérica e os Visigodos no Império Romano**. Trabalho apresentado para a cadeira de História Medieval, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa, 2022.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância Religiosa.** São Paulo: Pólen Livros, 2020.

PUECH, Henri Charles**. Sobre el maniqueismo y otros ensayos**. Madrid: Siruela, 2006.

PAPA PAULO VI. Declaração *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa. Roma, 7 de dezembro de 1965.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 166-207, dez., 2024, ISSN 1982-4238

PINHO, Guilherme Rosa et al. **Concílio Regional de Narbona: *o in dubio pro reo* na inquisição medieval.** 2021. Tese (Doutorado em Direito) - Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

SAN FULGENCIO, Marcos; ADRIÁN, Jesús. **Cátaros: una revisión doctrinal (de sus aspectos claves) y su influencia en el arte del Midi francés.** 2016/2017. Trabajo de fin de grado (Licenciatura em História del Arte) – Universidad de Zaragoza. Dirección: David Chao Castro; Israel Sanmartín Barros.

SILVA, Antonio Wardison C. et al. Aspectos da inquisição medieval. **Revista de Cultura Teológica**, n. 73, p. 59-88, 2011.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 29/06/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

REPRESENTAÇÕES DO DIVINO: UMA ANÁLISE DO MURAL "A CRIAÇÃO DO MUNDO" DE EMERIC MARCIER

REPRESENTATIONS OF THE DIVINE: AN ANALYSIS OF THE MURAL "THE CREATION OF THE WORLD" BY EMERIC MARCIER

ILTON JOSÉ DE CERQUEIRA FILHO[1][2]
Universidade Federal Fluminense

Resumo: No presente artigo pretendo abordar a relação entre Arte Moderna e Cristianismo no Brasil do século XX, através da criação artística de Emeric Marcier. Para tanto, selecionei; a partir do inventário do artista, a obra mural denominada como "A Criação do Mundo", também conhecida como "Gênesis". A partir das representações ali contidas e da análise de seu repertório iconográfico, tenho como propósito, caracterizar como as experiências pessoais de

Abstract: In this article I intend to address the relationship between Modern Art and Christianity in Brazil in the 20th century, through the artistic creation of Emeric Marcier. To this end, I selected, from the artist's inventory, the mural work called "The Creation of the World", also known as "Genesis". From the representations contained therein and the analysis of his iconographic repertoire, I aim to characterize how the personal

[1] Doutorando em História, PPGH-UFF-Universidade Federal Fluminense-RJ, sob a orientação do Professor Doutor Paulo Knauss de Mendonça. Mestre em História pela UFJF-Universidade Federal de Juiz de Fora-MG. Licenciado em História pela Universidade Presidente Antônio Carlos, Barbacena-MG. Pesquisador do LEER-USP-Laboratório de Estudos sobre Etnicidade, Racismo e Discriminação da Universidade de São Paulo. E-mail: iltonjosedecerqueirafilho@yahoo.com.br.
Lattes: http://lattes.cnpq.br/6531132592345140

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

nosso pesquisado se integram na ordem das narrativas religiosas católicas e servem como temas para sua criação artística.

experiences of our researcher are integrated into the order of Catholic religious narratives and serve as themes for his artistic creation.

Palavras-Chave: Pintura. Mural. Cristianismo.

Keywords: Painting. Mural. Christianity

Introdução

Nosso trabalho é constituído de uma proposta do estabelecimento da relação entre História e a obra mural religiosa de Emeric Marcier, sob a perspectiva da História Cultural. Costa Júnior alerta quanto ao fato de:

> A atividade artística está presente em todos os seres humanos, todos somos interpelados pelas imagens e as interpretamos como podemos, a partir das condições históricas a que somos submetidos. A História da Arte, a Comunicação, as Ciências Sociais criam mecanismos para melhor entendê-las. Ardilosas, elas sempre escapam: o mundo labiríntico das significações das imagens é acessado parcialmente. (Costa Júnior, 2023, p. 5).

O que é consolidado por Paulo Knauss, ao acrescentar que:

> A afirmação do universo do estudo da História das Representações, valorizada pelos estudos da História do Imaginário, da Antropologia Histórica e da História Cultural, impôs a revisão definitiva da definição de documento e a revalorização das imagens como fontes de representações sociais e culturais. É nesse sentido que a historiografia contemporânea, em certa medida, promoveu um reencontro com o estudo das imagens. (Knauss, 2006, p. 102).

O tema deste artigo é a análise das significações imagéticas e o universo representacional de parte do repertório iconográfico

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

de Emeric Marcier. Pois, aborda-se aqui, em especial, o mural, pintado pela técnica do afresco: "A Criação do Mundo", também conhecido como "Gênesis", datado de 1956, localizado na Capela São José, no interior do Educandário Dom Silvério, dirigido pelas Irmãs Carmelitas, localizado na cidade de Cataguases, no Estado de Minas Gerais.

Emeric Marcier: Vida e Obra Mural

Emeric Racz Marcier é o nome do pintor romeno, de origem judaica; ele nasceu a 21 de novembro de 1916, na cidade de Cluj-Napoca e faleceu em Paris, na França, no dia 1º de setembro de 1990.

Até os 19 anos viveu na capital daquele país: Bucareste e, ainda com esta idade, no ano de 1935, foi para Milão, na Itália. Ali, estudou e formou-se, em 1938, na Real Academia de Belas Artes, conhecida como Academia de Brera. O seu professor, Giuseppe Palanti (1881-1946), ensinou-o a técnica italiana de pintura mural dos séculos XIII e XIV, incluindo, entre outras, o afresco.

Após concluir o curso em Brera, foi para a França, onde estudou na Escola Nacional de Belas Artes, de Paris. Em 1940, posteriormente, foi para Portugal e, em seguida, imigrou para o Brasil; com pessoas, oriundas das mais diversas regiões e países da Europa. Os imigrantes que embarcaram com o pintor, também fugiam da II Guerra Mundial, iniciada no ano anterior. Conforme asseverou Marlen Eckl: "O Brasil foi o segundo país mais importante de refúgio na América do Sul, atrás apenas da Argentina." (Eckl, 2022, p. 3).

Com apenas 23 anos, após aportar no Rio de Janeiro, o jovem pintor instalou-se no bairro Santa Teresa, na Pensão Mauá, de propriedade da senhora Djanira da Motta e Silva, a quem algum tempo depois, ensinou pintura em tela. Ele trouxe consigo três cartas de recomendação emitidas na Europa e aqui, ao usá-las, foi acolhido por Mário de Andrade (1893-1945) e José Lins do Rego (1901-1957).

Outra expressiva mudança, ocorrida em sua vida, se deu em 1942, na colônia finlandesa de Toivo Uuskallio, em Penedo-RJ; ali converteu-se ao cristianismo. Essa decisão teve impacto

significativo em sua obra e, em especial, na sua pintura mural, conforme afirmou Silvia Ahlers: "Os temas sacros surgiram no trabalho de Marcier após a conversão ao cristianismo. Geralmente, os judeus não fazem uso de imagens sacras." (Ahlers, 2006, p. 315).

Sua pintura mural incluiu, doravante à sua conversão, a representação da mensagem cristã. A função das pinturas na representação de cenas de interesse cristão é auxiliar no despertamento, um de sentimento religioso favorável à piedade cristã, pois elas têm a função de instruir, auxiliar na catequese e servir de instrumento de evangelização. Zílio informa que: "Até a década de 1950, entretanto, ainda era grande a confiança no poder da imagem para evocar a dimensão do sagrado." (Baptista, 2002, p. 53). Porém as pinturas de Marcier partilhavam de um imaginário, que reverberou em sua representação imagética das Histórias Bíblicas, notadamente as relativas à vida de Jesus Cristo. Essa produção artística remonta, principalmente, ao período compreendido entre 1946 e 1960.

E foi nesse lapso temporal que foram produzidos os seus 55 murais, todos pela técnica do afresco, em locais distintos e temas diversos, com predominância do religioso. Desses, três não existem mais.

Ele valeu-se da utilização de um novo código imagético, uma lógica particular ou, como diz Carvalho, ao citar Carlos Zílio (Zílio, 2004, p. 88): "(...) uma atualização aparente dos valores eternos.". Essa percepção de que a religiosidade representada na obra do pintor possui características visuais próprias foi corroborada por Barbosa, quando afirmou: "A história para o judeu é vida, e vida sofrida, e, segundo a tradição judaica, todos têm a obrigação de transmitir sua experiência, de forma criativa, para explicar sua existência." (Barbosa, 2006, p. 20). Sua arte, portanto, parece refletir certo questionamento das suas próprias condições de vida pois, à medida que melhoravam as condições materiais "(…) estranhamente tinha menos entusiasmo (…) não acreditava mais que tudo que eu tinha que realizar devesse ser sempre acompanhado de sofrimento e penúrias de toda espécie." (Marcier, 2004, p. 334).

Assim, ao afastar-se do Judaísmo, Marcier usou o poder da imagem, contribuindo para compor "A Bíblia dos Iletrados"

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

(Baptista, 2002, p. 125). Segundo Gregório Magno (sec. VI d.C): "A pintura pode fazer pelo analfabeto o que a escrita pode fazer pelos que sabem ler". Assim, por meio das imagens, o "analfabeto", melhor dizendo, aquele que tem desconhecimento do sistema de escrita de determinada língua, poderia compreender a história sagrada.

Igualmente, Lutero defendeu aquele uso, ao assim declarar: "(...) Isto seria uma obra cristã... as imagens são uma pregação para os olhos." (Lienhard *apud* Bernner, 2004, p. 128), ou seja, além de retratar a história sagrada, as imagens podem veicular a compreensão pessoal de uma narrativa cristã, tornando-se fruto de uma idiossincrasia.

Por outro lado, é importante frisar que, mesmo afastado em sua religiosidade do Judaísmo, sua obra evidencia que ele ainda partilhou de valores religiosos judaicos, pois estes transparecem de maneira sutil, em seus murais. Portanto, o artista e sua trajetória, sua condição de exilado e a guerra sangrenta, da qual ele fugira, parecem exercer algum papel em sua arte.

Assim, algumas obras exemplificam, de maneira eficiente, nossa argumentação. Uma dessas obras é o mural "Matrimônio de Maria e José", datado de 1949, pintado na sala de sua residência, no Sítio Santana, em Barbacena-MG, na qual a cena daquela união representada é celebrada por um Rabino e, ao fundo, um templo, cuja fachada exibe a Estrela de Davi, o principal símbolo da identidade do povo judeu.

Marcier, Emeric. **Matrimônio de Maria e José**. 1949. Afresco. Alt. 2,00 x Larg. 4,96. Museu Casa de Emeric Marcier. Barbacena-MG.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Ao mesmo tempo, o mural "Anunciação", também datado de 1949 e pintado no corredor externo, que direciona à entrada de sua residência, foi elaborado exatamente no canto esquerdo da casa, então, ao chegarmos nossa câmera fotográfica para fora do limite da parede, constatamos que nosso artista retratou uma montanha existente naquela direção e o próprio local, onde o mural foi executado, dando a entender que aquele evento ocorreu no Sítio Santana.

Marcier, Emeric. **Anunciação**. 1949. Afresco. Alt. 2,00 x Larg. 4,96. Museu Casa de Emeric Marcier. Barbacena-MG.

Em primeiro lugar, é importante ressaltar que, anteriormente a estes fatos, Marcier iniciou sua atividade como pintor de obra mural, no Brasil, ao ser contratado para a decoração da Capela da JOC – Juventude Operária Católica, na cidade de Mauá, em São Paulo, empreitada que foi intermediada por seu amigo Pedro Octávio Carneiro da Cunha. Essa obra, atualmente, está inserida nas dependências hospitalares da Santa Casa de Misericórdia de Mauá; produção que o projetou no cenário das artes, em especial da pintura com temas religiosos, resultando em outros convites para realizações artísticas.

Ocorreu então que, ao tomar conhecimento de sua realização artística em Mauá, o arquiteto Francisco Bolonha o convidou, em 1956, dentre outras obras, para a elaboração e execução da decoração da Capela do Educandário Dom Silvério,

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

localizado na cidade mineira de Cataguases, quando esta vivia os reflexos do Modernismo.

Num primeiro momento, nossa pesquisa foi precedida do levantamento da produção artístico-mural e biográfica sobre Marcier, bem como da produção intelectual e acadêmica existente, com o intuito de apurarmos a existência de possíveis lacunas sobre o tema proposto.

Marcier e Sua Obra Como Tema de Pesquisa Científica

Assim, ao realizarmos um mapeamento de toda a produção acadêmica e literária, constatamos que os estudos sobre Emeric Marcier e sua obra pictórica são recentes e, marcadamente iniciada com o livro do escritor mineiro Affonso Romano de Sant'Anna, intitulado "Estória dos Sofrimentos, Morte e Ressurreição do Senhor Jesus Cristo na Pintura de Emeric Marcier". O estudo de Sant'Anna foi publicado em 1983. Nele, o autor aborda os principais quadros, elaborados com a temática da Vida de Cristo, constituindo um importante ponto bibliográfico sobre o artista.

Igualmente importante para o estudo e pesquisa sobre sua vida e obra é a autobiografia intitulada "Deportado Para a Vida", publicada em 2004. Na obra, o artista relata sua história pessoal, desde seu nascimento, em plena I Guerra Mundial, seu interesse, gosto e percalços suportados por viver de arte. Na obra o autor relata que o seu ofício foi a razão única de sua vida. A obra literária é uma fonte indispensável para compreensão da composição mural e a de cavalete de Marcier, que pintou até 1988, quando parou para escrever suas memórias. Essas memórias foram escritas até 1990, ano que veio a falecer, tratando-se portanto, de uma publicação póstuma.

Também, destaca-se, ainda, uma série de pesquisas acadêmicas sobre sua produção artística. A primeira delas é o estudo de Anna Paola Pacheco Baptista. Que em sua Tese de Doutorado, cujo título é: "O Eterno ao Moderno: Arte Sacra Católica no Brasil, Anos 1940-1950.", Defendida junto à Universidade Federal do Rio de Janeiro, em 2002, aborda a obra mural de Marcier, produzida na década de 50, na capela do Sítio Recanto das Mães, à época, propriedade do Embaixador do Brasil

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

no Vaticano, Hidelbrando Accioly. A capela, projetada por Francisco Bolonha, que convidou nosso pesquisado para integrar aquele espaço religioso com murais, feitos pela técnica de afresco, contando a história de Maria, mãe de Jesus.

Outra trabalho de pesquisa indispensável foi produzido por Silvia Ahlers; que resultou na Dissertação de Mestrado, defendida na Universidade de São Paulo, em 2006, sob o título de: "Murais de Marcier em Mauá: Afrescos na Capela da Juventude Operária Católica". Na qual a autora aborda o histórico da cidade de Mauá, em São Paulo, a construção da pequena capela, até a do contratação do compositor visual, para pintar os 23 afrescos, ainda existentes. A pesquisadora informa que, devido ao volume daquela compilação, ela é aludida com o nome de "Sistina Brasileira":

> Os 23 murais são monumentais, somando mais de 500m². Talvez Pietro Maria Bardi tenha se referido à Capela Cristo Rei como Sistina Brasileira por considerar, além da temática do Velho e Novo Testamento e o Juízo Final atrás do altar, comum a ambas, a grande quantidade de pinturas. A Capela Sistina, em Roma, possui 520m² de afrescos. (Harris *apud* Ahlers, 2006, p. 120).

Posteriormente à esta pesquisa citada, a partir de 2006, realizamos um levantamento de toda a produção mural de nosso artista e constatamos que algumas de suas obras não existem mais, como o mural no Lago de Zurique, na Suíça.

Outra obra, agora inexistente, é o afresco pintado no Teatro da Praia, intitulado "Antígona" no bairro de Copacabana, no Rio de Janeiro. Ele foi coberto por uma pintura e aquele espaço deu lugar à uma igreja.

A obra "São Francisco e Matias", também não existente, foi elaborada no Sítio Santana, retratando São Francisco de Assis dando comida aos pássaros, acompanhado de seu filho Matias. Em entrevista, o Sr. Matias Marcier, filho de nosso pesquisado, nos revelou que a queda de um grande eucalipto destruiu aquela obra.

A pesquisa levantada tomou conhecimento de obras como: "Alegoria do Carnaval Carioca", dois murais de pequenas

dimensões, que fazem parte da decoração do hall de entrada do Edifício Golden Gate, localizado na Avenida Atlântica, nº 2038, Copacabana. O prédio, edificado na década de 1950 (obra iniciada em 1949), pelos irmãos Bokel (juntamente com a Construtora Costa Pereira), uma das muitas construções que o arquiteto Francisco Bolonha, incluiu murais elaborados pela técnica do afresco, como parte decorativa. Infelizmente, o impedimento de acesso àquelas obras motivou um recorte temático em nossa pesquisa, por ocasião do Mestrado em História, sendo então apresentado naquele trabalho, apenas parte da produção de Marcier: 33 murais com a temática da Vida de Jesus Cristo. A Dissertação, orientada pela Professora Doutora Ângela Brandão, tem por título, "Interconexão Entre Pintura, Vida e Religião: A Obra Mural, Sacra Moderna de Emeric Marcier", e foi defendida em 2012, junto ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Em continuidade à esta temática, a pesquisa de Inácio Manuel Neves Frade da Cruz resultou na Tese de Doutorado intitulada: "Modernidade e Homens de Cultura: Vocação Cultural, Religiosidade e Outras Ambiguidades no Município de Cataguases - MG". O autor apontou a significativa participação da elite cultural daquela urbe no Movimento Modernista, bem como sua inclinação às atividades artísticas e atuação no Movimento Verde.

Cruz também faz menção ao mural pintado na Capela São José, do Educandário Dom Silvério: "A Criação do Mundo", no qual estão representados Adão e Eva com suas partes íntimas desnudas, tendo a direção daquela casa, comandada pelas irmãs carmelitas, exigido que o painel fosse modificado, sendo cobertas as partes nuas dos corpos representados. A mudança foi feita pelo artista e o trabalho ficou, nas palavras de Cruz: "grotesco". (Cruz, 2013, p. 234), pois os braços, de Adão e de Eva, ficaram tortos e deformados, devido à modificação no mural, depois de seco.

O penúltimo trabalho, mais recente, a fazer referência às criações de Marcier é a Tese de Doutorado de Fernando Antônio de Oliveira Mello, cujo título é: "Cataguases e Suas Modernidades". A pesquisa foi defendida em 2014, junto ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, da UnB-Universidade de Brasília.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O autor traça um panorama histórico das transformações ocorridas na cidade de Cataguases, no interior do Estado de Minas Gerais. Ele afirma: "Francisco Ignácio Peixoto, dono da indústria de Fiação e Tecelagem de Cataguases, contratou Oscar Niemeyer para desenvolver o projeto de sua residência e do Colégio Cataguases.". (Mello, 2014, p. 27). A contratação de Niemeyer deu início a um processo de renovação da cidade, uma reestruturação inspirada na obra do arquiteto suíço Charles-Édouard Jeanneret-Gris, mais conhecido como Le Corbusier, então em voga. Os projetos realizados vieram de Niemeyer, Edgar Guimarães do Valle, Francisco Bolonha, Maurício e Milton Roberto, Alzdary Henriques de Toledo, Carlos Leão e Gilberto Lemos.

Mello afirma, ainda, que uma das características da elaboração dos projetos, naquele momento, era o fato de, comumente, associarem a arquitetura com a arte, com o paisagismo e até com o mobiliário. Isso levou à busca e contratação, pelos habitantes da cidade de Cataguases, de artistas profissionais e, principalmente, famosos, como: Cândido Portinari, Djanira, Emeric Marcier, Paulo Werneck, Anísio Medeiros, Bruno Giorgi, Carlos Perry, Ubi Bava, Burle Marx e Joaquim Tenreiro.

Finalmente, dos trabalhos acadêmicos, que fazem referência às criações de Marcier, o mais recente é a Dissertação de Mestrado em Artes, Cultura e Linguagens, de autoria de Elias Sampaio Rodrigues, defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens do Instituto de Artes e Design (IAD), da UFJF-Universidade Federal de Juiz de Fora. É datada de 2023 e intitulada "A Construção de Uma Cidade Moderna: Projeto Modernista em Cataguases nos Anos 1940 a 1960.", na qual o pesquisador faz menção ao projeto modernista, que foi colocado em prática na cidade da Zona da Mata Mineira, como reflexo das condições econômicas e culturais.

Ele relatou que com o surgimento da industrialização têxtil e o desenvolvimento econômico, ocorreu a necessidade da edificação de uma vila operária, uma escola e outras tantas obras; o que levou a Cataguases vários profissionais de renome. Como resultado deste fenômeno, houve a formação de um mecenato, entre as duas principais famílias locais: os Vieira Rezende e os

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Peixoto. No último capítulo desta pesquisa intitulado: "Os Murais Decorativos Como Veículos Comunicativo Modernista". (Sampaio, 2023, pp. 97-99), temos a menção ao mural "A Criação do Mundo", de Marcier.

Embora ele tenha produzido numerosas e expressivas obras murais, conforme citado anteriormente, nesse artigo estamos privilegiando o mural "A Criação do Mundo", cujo destaque é conferido por sua postura, como protesto artístico e reação à falta de liberdade expressiva, vez que, ao representar os personagens Adão e Eva, considerou sua fidedignidade artística ao aspecto histórico do livro bíblico de Gênesis.

Para leitura e análise das imagens da obra em questão, elegemos como caminho mais conveniente o Método Iconológico de Panofsky, devido adequação e peculiaridades como método histórico no trato com as imagens, ou seja, a investigação de sua origem, bem como a intenção do artista. Sua aplicação é realizada por meio de suas três etapas distintas e sucessivas: descrição pré-iconográfica; análise iconográfica e interpretação iconológica. Este método requer, ainda, conhecimentos no campo das humanidades e foi desenvolvido e apresentado por Erwin Panofsky em sua obra: Significado nas Artes Visuais.

O Mural Gênesis

O mural "A Criação do Mundo", também conhecido como "Gênesis", cobre toda a parede lateral direita e interna da Capela do Educandário Dom Silvério, localizado na cidade mineira de Cataguases. Essa obra foi elaborada quando Cataguases vivia a influência do Modernismo e Marcier teve seu serviço contratado, para realizar aquela composição.

Ele foi elaborado com grandes dimensões: possui 17,80 metros de comprimento, espaço ao longo do qual se entende o relato pictórico e bíblico da criação, com o seguinte formato, considerando-se sua altura variável: junto ao altar, o mural mede 5,00 metros e, à medida que segue sua cronologia, em direção ao fundo da capela, é reduzida a 3,00 metros.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Marcier, Emeric. **A Criação do Mundo**. 1956. Afresco. Larg. 17,80m. x Alt. Esq. 5,00m. x Dir. 3,00m. Capela do Seminário Dom Silvério. Cataguases-MG.

E, ao representar Adão e Eva, no Paraíso, o autor os posicionou de frente e com suas partes íntimas desnudas, o que foi motivo de objeção por parte da Madre responsável pela instituição, que julgou aquela imagem indecente para figurar em uma capela, inserida num orfanato de atuação junto a meninas em situação de vulnerabilidade social.

Por isso, a sacerdotisa exigiu que as genitálias de Adão, assim como a de Eva, fossem cobertas. Mesmo tendo relutado, ao alegar ser praticamente impossível fazer modificações, uma vez que o gesso já estava seco, a religiosa manteve-se irredutível.

Consequentemente a intervenção resultou em imperfeições e alongamentos excessivos, para conseguir dispor os braços à frente de Adão e Eva e atender, por meio desse procedimento, àquela imposição.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Marcier, Emeric. **A Criação do Mundo**. 1956. Afresco. Larg. 17,80m. x Alt. Esq. 5,00m. x Dir. 3,00m. Capela do Seminário Dom Silvério. Cataguases-MG. (Detalhe)

Devemos destacar que o tema das representações imagéticas na Igreja foi assunto tratado no Concílio de Trento, em 1562. O entendimento aceito foi que, devido ao ocorrido "Pecado Original", relatado no Gênesis, a nudez passou a ser associada à vergonha e humilhação.

Foi a partir daquele Concílio que surgiu, por parte dos componentes do clero, o controle sobre os modos de vestimenta das estatuárias e pinturas. Sobre isso, Moreira afirmou que: "Desde sua origem, o vestuário teria um duplo papel: encobrir e revelar." (GALDINO, 2018, p. 256), relacionando o fato de ter sido através da percepção da nudez, que constou revelado a Deus, o fato de Adão e Eva tocarem na árvore do conhecimento do bem e do mal. Por este motivo, a falta de roupa ficou estabelecida como a existência e descoberta do pecado e, a roupa dada, mediante a vergonha, um Dom de Deus, conforme aconteceu com Adão e Eva, bem como na Parábola do Filho Pródigo.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

O que ficou evidenciado naquele Concílio foi a contraindicação dessa forma de representação, baseada em recomendações dos textos sagrados da Bíblia: "(...) Feliz aquele que vigia e guarda as suas vestes para que não ande nu, ostentando a sua vergonha" (Galdino, 2018, pp. 255-256). Excluindo, a partir de então, as elaborações imagéticas de representações de cenas de nudez, vinculadas à arte, no espaço sagrado.

Devemos acrescentar que a direção do Seminário Dom Silvério é subordinada à Ordem das Carmelitas, ou seja, a Ordem Secular Carmelita da Bem Aventurada Virgem Maria do Monte Carmelo, a qual em seu estatuto de regras de ação e conduta, assim preceitua:

> Os valores dos conselhos evangélicos, comuns a todo o cristão, tornam-se para o terceiro um programa de vida que atinge as esferas do poder, da sexualidade e dos bens materiais. São um auxílio mais forte para não servir falsos ídolos; e conseguir a liberdade de amar Deus e o próximo acima de todo egoísmo. A santidade consiste exatamente neste duplo preceito. (Curia Geral Carmelitana 2003, 2003, p. 12).

Embora a interferência naquela obra mural tenha ocorrido em decorrência da observação aos mandamentos da Ordem, aos quais o Seminário Dom Silvério está sujeito, isso não evitou o descontentamento de nosso pesquisado, pela intromissão em sua ação artística.

Então, ao representar Adão e Eva juntos à Árvore da Vida, onde há uma serpente junto aos dois moradores daquele aprazível jardim; Marcier retratou um leão, com o rosto de sua desafeta. Assim, o artista estabeleceu uma relação simbólica e analógica entre o animal que representa força, o poder, a liderança e a responsável pela instituição.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Marcier, Emeric. **A Criação do Mundo**. 1956. Afresco.
Foto da Irmã Maria Josefina – Diretora Larg. 17,80m. x
Alt. Esq. 5,00m. x Dir. 3,00m. do Educandário Dom Silvério.
Capela do Seminário Dom Silvério. Cataguases-MG.
(Detalhe)

As imagens apresentadas, coadunam com a afirmação de Ernst Gombrich, ao relatar que: "(...) Na Idade Média, o artista aprendeu a expressar, também na sua obra, o que sentia.". (GOMBRICH, 2018, p. 106). Não estamos sugerindo que Marcier viveu nesta época, mas considerando e, conforme citado anteriormente, o fato do afresco tratar-se de uma técnica dos séculos XII e XIV, é possível que sua proposta de emprego possa ter sido preservada. Por fim, o artista se recusou a assinar o painel, após sua conclusão.

Esta situação exposta reflete apenas um, dos diversos momentos, nos quais o biografado se apropriou de sua narrativa artística, projetando nesta, motivos pessoais, tendo sido tratado e analisado com base no arcabouço teórico e metodológico, conforme mencionamos anteriormente.

Devemos considerar, ainda, em menção à autobiografia de nosso pesquisado: "Deportado Para a Vida", na qual o próprio admitiu a existência de pontos de convergência entre a história da vida de Cristo e sua história pessoal: o sofrimento, o ódio e as guerras, que tanto marcaram sua vida e influenciaram sua arte. O que é previsível, pois de acordo com Lev Vygotsky: *"*A arte sistematiza um campo inteiramente específico do homem social

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

– precisamente o campo do seu sentimento." (Vygotsky, 1999, p. 12). Marcier ao estar em uma exposição de suas obras, em Bucareste, na Romênia, no ano de 1968, ocasião na qual expressou seu desejo:

> Queria voltar a Barbacena ou tentar dar forma às minhas ideias pictóricas. Mesmo sendo inspirado pelo Evangelho, que naquele momento só chegara a minha percepção pela Paixão de Bach, tinha mais a ver com a vida cheia de sofrimento, que eu tentava desvendar, pois sem achar um sentido não seria possível aceitar tudo isto... e, finalmente conseguir a paz. (Marcier, 2004, p. 403).

E é, a partir dessa constatação, que podemos perceber as inclusões realizadas pelo artista; em algumas das quais podemos identificar sinais de admiração a Cristo, ao representar, de forma plástica, a história de sua geração, nascimento, vida, paixão e ressurreição.

Além, ainda, de ter enriquecido sua pintura mural com aspectos relativos à sua fé, mesclou épocas históricas, pessoas e locais significativos para si, além de cruzar universos religiosos, ao incluir, na mesma cena, elementos do Cristianismo e do Judaísmo. Embora não tenha sido inédito, pois, Anna Paola, ao citar Pattinson, informou sobre:

> (...) Grande parte da obra do pintor britânico Stanley Spencer (1891-1959), na qual ele se dedica a retratar temas bíblicos situados em sua própria vila, Cookhan. Analisando, por exemplo, seu quadro 'The Resurrection, Cookhan' (1924-1926) (...), George Pattinson comenta a maneira (...) do artista de tratar o episódio da Ressurreição acontecendo em sua própria cidadezinha natal e retratando a si mesmo, seus amigos e parentes. (Pattinson *apud* Baptista, 2002, pp. 136-137).

Essa forma de representar, utilizada pelo pintor Stanley Spencer, é uma característica comum, também na obra mural de Marcier.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Foram esses detalhes que nortearam a escolha do caminho de visualização, leitura das imagens e escrutínio dessa pesquisa. Assim como permitiu que novas interrogações pudessem ser formuladas, no curso das investigações, com a intenção de estabelecer a "Relação entre a obra de arte e o contexto social em que nasceu." (Ginzburg, 1984, p. 21), e a construção do conhecimento sobre a narrativa iconográfica do objeto pesquisado e, desta forma, possibilitar um fecundo desfecho, como resultado da reconstrução e análise do ambiente, assim como das motivações da elaboração daquela obra.

Foi a partir destes procedimentos que irromperam as questões de nossa pesquisa de doutorado: Quais motivos levaram Marcier, em determinados momentos, a se apropriar da história narrada em sua obra? Quais elementos religiosos e pessoais são perceptíveis, e como foram representados? Uma obra de arte pode ser religiosa e moderna de forma simultânea?

Quanto à origem das questões apresentadas, essas resultam do tratamento dado ao produto cultural e encontram sua resposta na afirmação de Janet Wolf, citado por Paulo Knauss, ao nos inteirar sobre o fato que:

> Janet Wolf afirma que os estudos visuais dão atenção às imagens, mas usa teorias que foram desenvolvidas no largo campo das humanidades e das ciências sociais para colocar em questão as formas como os sentidos são produzidos e entram em circulação em contextos sociais específicos. (Knauss, 2006, p. 108).

Em adição ao afirmado, o filósofo, historiador e arqueólogo britânico Robin George Collingwood (1889-1943), afirmou que: "Não há dicotomia entre arte e vida, ou seja, obras de arte são criadas no mundo real para serem apreciadas, para encantar e enaltecer." (UNESP – Assessoria de Imprensa, 2017). Afirmação à qual podemos acrescentar, ainda, segundo sua forma de percepção do produto da arte, que: "A tese de Collingwood é sustentada pela ideia de que a arte é uma forma particularmente sofisticada da necessidade humana de encontrar uma expressão para as emoções que sofremos." (MOURA, 2009, pp. 11 e 39).

Paulo Knauss, corroborando o mesmo aspecto, declara:

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 208-228, dez., 2024, ISSN 1982-4238

> Em entrevista apresentada no livro de Margaret Dikovitskaya, Martin Jay reafirma a ideia de que o advento da cultura visual decorre do fato de que não podemos mais separar os objetos visuais de seu contexto. (Knauss, 2006, p. 107).

Além disso, essa asserção nos permite pensar que, a forma como Marcier se apropriou da narrativa em suas obras, pode estar relacionada à esta maneira de expressão, ou à necessidade de comunicar algo. Característica esta que é ratificada, se considerarmos os dois registros, legados, após debruçar sobre sua história de vida e trajetória como artista, em sua autobiografia, ao sentenciar desta forma: "Somos aquele mesmo ser expresso nas nossas obras (...). Por mais importante que seja a parte inventiva, a verdadeira criação somente é reconhecida quando se torna parte integrante da vida." (MARCIER, 2004, p. 54), complementando, ao nos dar conhecimento que: "Quando pintava o modelo ou a paisagem, improvisava de acordo com o meu estado de espírito." (MARCIER, 2004, p. 133). Essas declarações citadas evidenciam que, aquelas apropriações das mensagens de suas obras, ocorreram de forma atenta e proposital.

Considerações Finais

Mediante o exposto e, sob a perspectiva do histórico de realização do mural "A Criação do Mundo", e, considerando nosso aporte teórico, estes fatores nos permite concluir, a partir da análise dos resultados, que Marcier representava suas vivências e emoções de forma plástica, ou seja, em seu fazer artístico. Embora nosso artigo privilegie o mural da capela do Seminário Dom Silvério e, conforme dito, este foi apenas um dos muitos momentos, nos quais ele figurou nas narrativas de sua obra. Devemos elencar, ainda, que cenas com temas cristãos foram utilizadas com o objetivo de expressar seus sentimentos, angústias e modo de ver o mundo, ainda que socialmente e ideologicamente o pintor tenha encontrado entraves e limites de expressão impostos por seus mecenas. Isto constatado, podemos confirmar nossa hipótese concluindo que Marcier, valeu-se de seus motivos e orientações, tais como: traumas, conflitos

pessoais, fé particular e visão de mundo, na elaboração das representações do divino em sua obra mural.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

AHLERS, Silvia. **Emeric Marcier e a Capela de Mauá**. São Paulo: MAC. USP/Programa Interunidades de Pós-Graduação em Estética e História da Arte, 2006.

BAPTISTA, Anna Paola Pacheco. **O Eterno ao Moderno: Arte Sacra Católica no Brasil, Anos 1940-50**. Tese (Doutorado em História Social), UFRJ, 2002.

BARBOSA, Luiz Alberto. **Resistência Cultural dos Judeus no Brasil.** Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Universidade Católica de Goiás, Goiânia-GO, p. 103. 2006.

CERQUEIRA FILHO. Ilton José de. **Interconexão Entre Pintura, Vida e Religião: A Obra Mural, Sacra Moderna de Emeric Marcier.** Dissertação (Mestrado em História). Orientadora: Professora Doutora Ângela Brandão. Programa de Pós-Graduação em História. UFJF-Universidade Federal de Juiz de Fora – MG, p. 209. 2012.

COSTA JUNIOR, Martinho Alves da. AMÂNCIO, Kleber. **Dossiê: História das Artes, História das Imagens**. Locus: Revista de História, Juiz de Fora, V. 29, n. 2, 2023.

COSTA JUNIOR, Martinho Alves da. **"Ser Artista é Ser Profeta": Representações do Artista Como Sacerdote**. Anais Eletrônicos. X Seminário do Museu D. João VI & VI Colóquio Coleções de Arte em Portugal e Brasil nos Séculos XIX e XX. 1 Ed. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2020.

CRUZ, Inácio Manuel Neves Frade da. **Modernidade e Homens de Cultura: Vocação Cultural, Religiosidade e Outras Ambiguidades no Município de Cataguases-MG**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora - MG, p. 287. 2013.

CURIA GERAL CARMELITANA 2003. **Viver o Carmelo: Regra da Ordem Terceira do Carmo ou Ordem Carmelita Secular**. Decreto de Aprovação. Vaticano, 11 de abril de 2003.E

ECKL, Marlen. **O Exílio no Brasil ou "A Europa no Meio do Mato": desencontros entre Stefan Zweig e Ulrich Beeher"**. Revista IEB, 1153, 2022 mar/set. pp. 127-148.

GALDINO MOREIRA, Fuviane. **Nu e Nudez na Arte Sacra: Vestir e Despir a Partir do Concílio de Trento**. Anais do XXXVIII Congresso do CBHA. 2018.

GOMBRICH, Ernst Hans Josef. **A História da Arte**. 1 ed. LTC, Rio de Janeiro, 2018.

HARRIS, Nathaniel. **A Arte de Michelangelo**. Rio de Janeiro: Ao Livro Técnico, 1981, p. 42. In.: AHLERS, Silvia. **Murais de Marcier em Mauá - Afrescos na Capela da Juventude Operária Católica.** Dissertação (Mestrado) – Universidade de São Paulo – Programa de Pós-Graduação Interunidades em Estética e História da Arte. Orientador: Profa. Dra. Elza Ajzenberg. São Paulo, 2007.

KNAUSS, Paulo. **O Desafio de Fazer História Com Imagens: Arte e Cultura Visual**. ArtCultura, 8 (12), Uberlândia, jan.-jun./2006, pp. 97-115.

Disponível em: https://seer.ufu.br/index.php/artcultura/article/view/1406/1274. Acesso em: 08/06/2025.

LIENHARD, Marc. Martim Lutero – Tempo, Vida e Mensagem Sinodal – IEPG, 1998. In.: Berner, Walter. **Reflexão Sobre a Arte Sacra no Contexto Luterano (II)**. 2004, disponível em http://www.ieclb.org/noticia.php?id=7146-37k. Acessado em 21/05/2008.

MARCIER, Emeric. **Deportado Para a Vida**. Francisco Alves, Rio de Janeiro, 2004.

MELLO, Fernando Antônio Oliveira. **Cataguases e Suas Modernidades**. Tese (Doutorado em Arquitetura e Urbanismo). UnB – Universidade de Brasília, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. p. 354. 2014.

MOURA, Vítor. (Coord.) **Arte em Teoria – Uma Antologia de Estética**. 1 ed. (Revisão e Tradução) Helena Ruão Lima. Edições

Húmus, 2009, Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho (CEHUM), Portugal. A Arte Autêntica Como Expressão, R. G. Collingwood.

PANOFSKY, Erwin. **Iconografia e Iconologia: Uma Introdução ao Estudo do Renascimento**. In: **Significado nas Artes Visuais**. São Paulo: Perspectiva, 1991. 240 p.

PATTINSON, George. **Art Modernity and Faith. Towards a Theology of Art.** New York: St Martin's Press, 1991. p. 5-6. in.: BAPTISTA, Anna Paola Pacheco. **O Eterno ao Moderno: Arte Sacra Católica no Brasil, Anos 1940-50.**

SAMPAIO RODRIGUES, Elias. **A Construção de Uma Cidade Moderna: O Projeto Modernista em Cataguases nos Anos 1940 a 1960**. 117 f. Orientadora: Professora Doutora Patrícia Ferreira Moreno Christofoletti. Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Arte e Design. Programa de Pós-Graduação em Artes, Cultura e Linguagens, 2023.

UNESP – Assessoria de Imprensa. **A Filosofia da Arte de Robin George Collingwood.** Editora UNESP. 21 fev 2017. Disponível em: <www.editoraunesp.com.be/blog/a-filosofia-da-arte-de-robin-george-colling->

VYGOTSKY, Lev Semenovitch. **Psicologia da Arte.** (Trad. Paulo Bezerra). Martins Fontes: São Paulo, 1999.

ZÍLIO, Carlos. **A Querela do Brasil. A Questão da Identidade Brasileira: A Obra de Tarsila, Di Cavalcante e Portinari – 1922/1945.** Tese de Doutorado. Departamento de História e Geografia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ, 2004.

Recebido em: 02/05/2025

Aprovado em: 03/06/2025

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

ARTE E ANTIGUIDADE NA COLEÇÃO EGÍPCIA DE EVA KLABIN: REFLEXÕES SOBRE PRÁTICAS COLECIONISTAS E REPRESENTAÇÕES SOCIAIS

ART AND ANTIQUITY IN THE EGYPTIAN COLLECTION OF EVA KLABIN: REFLECTIONS ON COLLECTING PRACTICES AND SOCIAL REPRESENTATIONS

MARIANA PINHEIRO DA COSTA CHAVES[1]
Universidade Federal Fluminense

Resumo: O presente artigo pretende discutir como as práticas colecionistas foram um importante vetor de destaque e de representação social nas elites eruditas nos séculos XIX e XX. Para tanto, serão levantadas algumas reflexões em torno da coleção de Eva Klabin Rapaport (1903 - 1991), com destaque para as peças do Antigo Egito, pois essa colecionadora construiu uma extensa coleção de objetos históricos de arte de diversas partes do mundo e tornou essa coleção pública. Com esse intuito, será mobilizada as teorias sobre recepção da Antiguidade no mundo contemporâneo e a relação desta com o

Abstract: This paper aims to discuss how the collecting practices were an important vector of prominence and social representation in the scholarly elites in the nineteenth and twentieth centuries. For this, some reflections will be raised around the collection of Eva Klabin Rapaport (1903 - 1991), with emphasis on the pieces of Ancient Egypt, because this collector built an extensive collection of historical art objects from various parts of the world and made it public. With this purpose, it will be mobilized the theories about reception of Antiquity in the contemporary world and its relationship with

[1]Mestranda em História Social com ênfase em História Antiga pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense sob orientação da Profª Drª Adriene Baron Tacla. É membro do Núcleo de Estudos de Representações e de Imagens da Antiguidade. Email: marianapinheiro@id.uff.br

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

colecionismo, compreendendo que as coleções são pontos de contato entre o indivíduo, a sociedade e as cadeias de significados e valoração em torno de objetos e sociedades de onde vieram.

collecting, understanding that collections are points of contact between the individual, the society and the chains of meanings and valuations around objects and societies from which they came.

Palavras-chave: Egito Antigo; Identidade; Representações sociais; Eva Klabin, Coleção

Keywords: Ancient Egypt; Identity; Social representations; Eva Klabin; Collection

Introdução: Colecionismo e a coleção egípcia de Eva Klabin Rapaport

O Colecionismo é um tema histográfico amplo e complexo, cujas perspectivas são múltiplas e, por vezes, conflitantes. Algumas abordagens são psicologizantes, voltadas para a questão da psique do colecionador, como a de Jean Baudrillard (1968), outras buscam abordar o colecionismo como um fenômeno universal e transhistórico, como a de Krzysztof Pomian (2003) e, ainda, como um produto da modernidade europeia, como defende Susan Pearce (2005). Pode-se definir o colecionismo como:

> (...) um processo criativo que consiste na busca e posse de objetos de maneira seletiva e apaixonada, em que cada objeto é destacado de seu uso ordinário e concebido como um elemento de conjunto de objetos dotado de significado a ele atribuídos pelo indivíduo ou pela sociedade em determinado contexto cultural. (Costa, 2007, p. 20)

A definição acima, de Paulo Costa (2007), é fruto de sua pesquisa sobre a coleção de Ema Gordon Klabin e reúne alguns pontos em comum com outros autores citados. O autor coloca ênfase no colecionismo como um processo aberto e criativo, que se desenvolve e muda durante sua construção e para o uso *destacado* dos objetos. O uso do termo foi empregado para abarcar a noção de que "em coleções privadas é comum que os

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

objetos acumulem função de uso e função simbólica ao mesmo tempo" (Costa, 2007, p. 20), noção que muitas vezes é negligenciada em outros autores. Como resultado dessa função simbólica, o colecionismo privado exige uma análise articulada, que leve em conta os aspectos históricos da constituição da coleção e aspectos subjetivos do colecionador, já que há influência de sua trajetória pessoal na seleção das peças que entraram em seu "microcosmo" – a coleção. Além disso, também é necessário averiguar como instituições científicas e culturais tornam determinados objetos símbolos de prestígio, enquanto desvalorizam outros, como o mercado de arte e antiguidades, a historiografia, as exposições, os museus e as redes de colecionadores (Coutinho, 2017, p. 26). O colecionador não é um ser passivo diante das tendências sociais e é influenciado por essas. Ele estabelece uma ligação-narrativa entre os objetos de sua coleção, produzindo uma cadeia semiótica, sem essa os objetos se tornam apenas um amontoado de peças aleatórias desprovidas de significado. São formadas, portanto, redes de significados entre os objetos, produzindo múltiplas camadas, já que "além dos significados individuais de cada peça, há outros que advém do diálogo entre as peças da coleção, da forma e local onde são expostos e, finalmente, do significado da coleção em sua totalidade" (Costa, 2007, p. 21).

Aprofundando mais sobre as perspectivas do colecionismo, têm-se a visão de Jean Baudrillard (1968), que traz contribuições para reflexões dos aspectos mais psicológicos e subjetivos daqueles que colecionam. Os objetos de uma coleção, para o autor, fogem de um sistema funcional e objetivo, são na verdade, parte de um sistema marginal, onde são profundamente relativos ao sujeito, de modo mental e material (Baudrillard, 1968, p. 83). Eles não têm utilidade óbvia, a não ser significar e valorizar objetos que em outros contextos poderiam ser interpretados como mundanos e desprovidos de valor.

Prosseguindo em sua análise, Baudrillard analisa as coleções como formas do colecionador construir um mundo, retomar uma abstração possível pela organização material de objetos em que estes se remetem uns aos outros. Em outras palavras, criar um microcosmo no qual ele exerce certo controle. A coleção "se dá por uma sucessão de términos, cujo último é

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

sempre o próprio colecionador" (Baudrillard, 1968, p. 89), é um espelho, do qual o reflexo são as imagens idealizadas e potencialmente romantizadas. O colecionismo possuiria ainda algumas características que o diferenciariam de uma mera acumulação. É um jogo serial, formado por uma sucessão de objetos, idênticos ou diferentes à primeira vista, em que o limite é o projeto finalizado e idealizado pelo colecionador (Baudrillard, 1968, p. 84). Este projeto é influenciado pelas relações humanas e a cultura – quanto ao seu valor de troca –, ao mesmo tempo que possui uma dimensão pessoal e subjetiva do colecionador – sua singularidade – assim tem uma forte sinergia sistêmica interna e influência externa.

Outra perspectiva importante é a de Krzysztof Pomian (2003), historiador polonês reconhecido por seus estudos sobre colecionismo. O autor adverte que é crucial a reflexão sobre os critérios que atribuem valor aos objetos em contextos colecionistas, já que esses são mantidos fora das atividades econômicas utilitárias, e podem por ser considerados valiosos e dignos de proteção, ainda que possuam valor de troca, mesmo sem ter um valor de uso. O autor afirma que o valor das coleções e suas peças está em sua capacidade de agir como intermediários entre dois mundos - o invisível e o visível, daquele que as olha e o daquele que estas representam (Pomian, 2003, p. 172). O invisível seria o que está muito longe no espaço e no tempo, aquilo que é ausente. É ainda o que está situado em um tempo próprio ou fora de qualquer fluxo temporal: a eternidade (POMIAN, 2003, p. 172). São então *semióforos*[2].

Segundo Pomian (2003, p. 173), outro aspecto importante a ser considerado é a ideia de coleção como um intermediário: essa não teria número mínimo de peças, pois dependeria, além do local e da capacidade de produzir e acumular o excedente, da importância que se atribui à comunicação entre o visível e o invisível em determinado período e lugar. Como as coleções são criadas para serem vistas, possuem profunda relação com gostos

[2] "(...) os semióforos, objetos que não têm utilidade, no sentido que acaba de ser precisado, mas que representam o invisível, são dotados de um significado; não sendo manipulados, mas expostos ao olhar, não sofrem usura" (Pomian, Krzysztof, 1984, p. 71).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

de uma época e seu contexto histórico, com aquilo que mais deseja se aproximar ou mais admirar.

Embora o ato de colecionar seja uma prática existente desde os primórdios da humanidade, é na modernidade que se desenvolve o colecionismo como o conhecemos hoje. Entre os séculos XVI e XVIII, observa-se a lenta transformação no pensamento europeu em relação a forma de ver o mundo: de um universo arbitrário e de forma aleatória para nós, mas organizada na mente de Deus cristão, para uma visão de que os eventos eram repetitivos e padronizados (Brulon, 2015, p. 6). A ordem do mundo seria visível através de uma sequência de evidências materiais, caso essa fosse devidamente coletada e organizada para servir como fonte de conhecimento. Este paradigma descrito é o do "conhecimento colecionável" — cada objeto era um pedaço de informação apresentado por via material (Brulon, 2015, p. 9). Nesse mesmo período, houve uma mudança no perfil e no conteúdo das coleções privadas. Se na Antiguidade e na Idade Média as coleções majoritariamente eram subordinadas a templos e Igrejas, agora os colecionadores eram membros da alta aristocracia e a burguesia em ascensão.[3] As coleções funcionavam também como um forma de afirmação de poder e prestígio, já que "nelas se via a possibilidade de se projetar um poder intelectual sobre o todo, o macrocosmo, por meio da criação e da posse de um microcosmo do universo." (Brulon, 2015, p. 8).

Quanto ao conteúdo das coleções, na Europa, passou-se a predominar o modelo chamado de "colecionismo clássico" (PEARCE *apud* Costa, 2007, p. 35), oitocentista, cujas coleções apresentavam antiguidades egípcias, gregas e romanas, bibliotecas, objetos de culturas distantes e "exóticos", serviços de mesa, pinturas, esculturas e mobiliário europeus. Posteriormente, as gerações de colecionadores adicionaram novas categorias de objetos em suas coleções, sem abandonar muitas vezes as anteriores, gerando um acúmulo de modelos característico do colecionismo privado (Costa, 2007, p. 35). As coleções clássicas

[3] Há uma diferença entre um tesouro e uma coleção. Enquanto o tesouro tem riqueza efetiva, valor mercantil de fato, as coleções têm riqueza virtual, desconectada de valor de troca e ligada a outras formas de valoração.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

oitocentistas possuíam a preocupação com o gosto e o conhecer, aquele que possuía certas peças de prestígio era elevado socialmente como alguém que conhecia o que havia de melhor e de mais sofisticado nas artes e na cultura.

Este modelo clássico de colecionismo se difundiu para outras regiões do mundo, inclusive no Brasil, principalmente nos casos em que os colecionadores eram descendentes de imigrantes europeus ou que viveram parte de sua vida na Europa. É o caso da colecionadora Eva Klabin Rapaport (1903 - 1991), filha de imigrantes judeus-lituanos que vieram para o país no final do século XIX.

A família de Eva fundou a Klabin S.A., fábrica de papel e celulose ainda atuante no Brasil e detentora de grande capital. Mesmo tendo nascido em São Paulo, a colecionadora viveu grande parte de sua juventude viajando a negócios na Europa, onde passava longas temporadas principalmente na Alemanha e Suíça. Eva já colecionava pratas e outros objetos menores desde a infância. Em 1933, Eva casou-se com Paulo Rapaport, austríaco naturalizado brasileiro, mudando em seguida para o Rio de Janeiro. Ela continuou colecionando obras de arte, porém em ritmo mais lento. Neste cenário pós-Segunda Guerra Mundial, Eva e outros colecionadores encontraram um terreno propício para compra de obras de arte e objetos arqueológicos, já que a Europa se preocupava em se reconstruir e levantar recursos financeiros. Anos depois, em 1957, Paulo Rapaport, marido de Eva, veio a óbito.

Viúva, Eva Klabin retomou o ímpeto de colecionar nos anos 1960 e 1970, época na qual a coleção mais se expandiu, visto que Eva dedicou-se com mais afinco à procura das peças. Em suas várias viagens, a colecionadora procurava itens em casas de leilões e antiquários, com objetivo de dar início a um novo núcleo em sua coleção ou ampliar algum dos já existentes (Doctors, Levy, 2012, p.16). Nesse período, Eva possuía a ideia de transformar sua casa em uma fundação para preservação e divulgação de seu acervo, já que não teve filhos. Nos anos 80, Eva passou a cercar-se de profissionais que começaram a inventariar e pesquisar o acervo, sua coleção parou de crescer devido ao aumento considerável dos preços das obras de arte e a dificuldade em adquiri-las. Em 1995, a Casa-Museu Eva Klabin

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

foi aberta ao público, poucos anos após a morte da colecionadora, respeitando o desejo de que sua casa fosse exposta como ela a deixou.

A coleção de Eva abrange um período de quase 4 mil anos, possuindo pinturas, antiguidades clássicas e orientais, objetos em prata, mobiliário renascentista, dentre outras categorias de objetos. Seu núcleo do Antigo Egito é composto de aproximadamente 50 peças, que cobrem o Período Tinita (por volta de 2900 a.C.) até o Período Romano (em torno do século III d.C). É composta de estátuas (de animais, de deuses e de pessoas), equipamentos funerários (como esquifes e máscaras mortuárias), recipientes, amuletos, escaravelhos, epigrafias e lítico parietal.[4] É difícil precisar a origem destas antiguidades, acredita-se que grande parte da sua Coleção Egípcia tenha vindo da Suíça, outros objetos teriam vindo de Willibald Duschnitz,[5] colecionador de Viena que morava no Brasil, e da coleção de Dr. Leo C. Collins. A aquisição das peças egípcias teria ocorrido por volta dos anos 60 e 70, na mesma época em que a coleção como um todo se expandiu.

O presente artigo busca levantar um debate inicial sobre as representações sociais do Antigo Egito a partir da coleção de Eva Klabin, examinando sua constituição e exibição de objetos de diversas partes do mundo. Nessa análise, será mobilizada a teoria da recepção da Antiguidade e sua relação com o colecionismo, compreendendo que as coleções são pontos de contato entre o indivíduo, a sociedade e as cadeias de significados e valoração em torno de objetos e sociedades de onde vieram.

[4] Foi catalogada, examinada e estudada principalmente pelo egiptólogo Antonio Brancaglion Jr., que lançou um livro com seus resultados junto à Fundação Eva Klabin Rapaport. (Brancaglion Jr., 2001). Mais recentemente, em 2024, foi lançado um catálogo revisado da coleção egípcia fruto de uma exibição de sua coleção junto a da Viscondessa de Cavalcanti, chamada de Eterno Egito: a imortalidade nas coleções da Viscondessa de Cavalcanti e de Eva Klabin. As pesquisas foram feitas pelo Prof. Dr. Moacir Elias Santos (Fasolato, D. 2024).

[5] Willibald Duschnitz foi um importante colecionador de arte judeu e austríaco, que fugiu para Teresópolis, Rio de Janeiro, durante o período da Segunda Guerra Mundial. Suas peças egípcias teriam sido adquiridas por volta de 1930. Eva Klabin teria comprado outras peças dele e sido instruída pelo mesmo na compra de outras obras. (Chipman, Weidinger, 2014).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

Desse modo, o colecionismo se configura como uma prática social privilegiada para compreensão da identidade do colecionador, por organizar a cultura material em um microcosmo como o mesmo se vê e deseja ser visto.

Representação social, recepção da antiguidade e o Antigo Egito

O uso das representações sociais no estudo das coleções pode auxiliar os pesquisadores a ressaltar as programações sociais de comportamento na ação dos colecionadores, principalmente dentre os que seguem uma mesma tradição de colecionismo, como o modelo clássico já exposto anteriormente. Embora haja uma influência psicológica e biográfica na construção de uma coleção, os colecionadores não selecionam os objetos de forma isolada e autossuficiente, mas partem daquilo que já foi programado pela sociedade ou grupo de onde vêm, mesmo que essas ações sejam vistas como espontâneas. A adoção dessa ideia não implica em reduzir o comportamento humano no par estímulo-resposta ou uma perda do arbítrio na tomada de decisões, mas sim busca um equilíbrio entre autonomia da consciência e a determinação social. Desse modo, as representações sociais seriam um indício de que existiria, em algum grau, um condicionamento material da vida social, que afetam a conduta por meio de uma "mediação, por exemplo, da cultura ou das experiências individuais" (Cardoso, 2012, p. 49).

As representações sociais são "uma forma de conhecimento, socialmente elaborado e partilhado, possuidor de uma intenção prática, que contribui para a construção de uma realidade comum a um conjunto social." (Jodelet *apud* Cardoso, 2012, p. 43). É conhecimento naturalizado, diferente do saber científico, que guia as ações e modela o comportamento do indivíduo. Além disso, as representações sociais agem como intermediários entre o sujeito e o objeto, logo, ajudam na construção de um significado funcional para determinados grupos e seus interesses. A representação social é fruto de processos que a fixam e a organizam, chamados de objetificação e a ancoragem que ocorrem de forma paralela e são divididos artificialmente para melhor serem estudados. O primeiro processo, a objetivação,

tem como objetivo a formação de uma representação social e consequentemente a construção de um saber comum entre os membros de um grupo. (Cardoso, 2012, p. 46). A primeira etapa seria a *seleção*, onde há a filtragem das informações disponíveis sobre o objeto que será representado. Logo, há uma série de seleções, de redução e aumento de atributos, deformações e descontextualização (Cardoso, 2012, p. 45). A etapa seguinte seria a *formação de um esquema figurativo*, ou seja, há a construção de uma imagem proveniente da organização de um determinado objeto e uma "simplificação do fenômeno ou objeto representado" (Cardoso, 2012, p. 46). Por fim, há a *naturalização,* em que o esquema figurativo perde seu caráter de construção e se torna real para seus usuários. Já o segundo processo, a ancoragem, é o enraizamento da representação social, que permite adaptações e modulações para que o grupo a use no espaço social (Cardoso, 2012, p. 46).

Conforme exposto, os objetos desta análise são objetos antigos. Portanto há uma lacuna temporal de significados entre o sujeito-colecionador e o objeto em seu contexto de origem: podem haver incongruências entre as representações sociais das sociedades das quais são provenientes e a série de interpretações que dão sentido no presente. Assim, as informações disponíveis sobre os objetos antigos, necessárias para que a objetivação se consolide, precisam ter como base os pressupostos da 'recepção da antiguidade', para que assim sejam compreensíveis no presente e constituam um saber comum.

Os estudos de recepção dentro da História buscam analisar o processo de construção de sentido de um objeto do passado, já que as interpretações que fazemos deles dependem de uma cadeia de recepções (Martindale, 1993, p. 7), ou seja, de interpretações anteriores. O enfoque está "naquele que recepciona", que interpreta em um tempo diferente do de produção, visto como um agente ativo na produção de sentido. Em suma, a teoria da recepção rompe com a ideia de que o passado é transmitido como uma herança, intacta e imutável, pois chega tendo sido interpretada e ressignificada por contextos anteriores. Ao se pensar a recepção e as representações sociais de modo articulado, é possível notar que o primeiro fornece as informações para que o segundo exista, por meio dos processos

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

de objetivação e ancoragem. Em outras palavras, as interpretações feitas anteriormente sobre um objeto do passado são combustível para que representações sociais sejam forjadas e moduladas em um dado momento histórico e em um grupo.

Aplicando essas ideias para os objetos do Egito Antigo, é possível afirmar que a recepção desta sociedade – as formas que foi "transmitida, traduzida, extraída, interpretada, re-escrita, re-imaginada, representada, adaptada e re-adaptada" (Sales; Mota, 2023, p. 227) ao longo do tempo – alimentou o surgimento de determinadas representações sociais. Como as narrativas sobre o Egito Antigo circulam pelo menos desde a Idade do Bronze, tal sociedade foi reinterpretada diversas vezes e por povos distintos, fazendo com que diferentes visões acerca dela surgissem. Entretanto, algumas foram mais influentes no Ocidente moderno e no colecionismo clássico, principalmente as vindas dos chamados clássicos greco-romanos, dos textos bíblicos e do Pentateuco, parte das religiões cristã e judaica, e da Egiptologia, a partir do século XIX.

O Egito é mencionado e representado diversas vezes na literatura grega e romana. Dentre os gregos, surge, por exemplo em Homero, tanto na *Ilíada*, quanto na *Odisseia*, onde já se revelam algumas das imagens que serão posteriormente dominantes em relação ao Egito: a questão da riqueza, a natureza espetacular, a arquitetura colossal, a força militar, a sabedoria dos egípcios e seu conhecimento do sagrado, particularmente da medicina (Lloyd, 2010, p. 1069). Já nos textos romanos, pode-se citar como exemplo as obras *De Ísis e Osíris* e *Vidas Paralelas,* ambas de Plutarco, que destacaram o aspecto mágico-religioso do Antigo Egito e divulgaram a figura da faraó Cleópatra VII, respectivamente.

Já no caso dos primeiros cinco livros do Pentateuco, comuns a todas religiões abraâmicas, o Egito aparece ligado à sabedoria[6], usada para o bem quanto para o mal, de opressão e de

[6] Como visto em: 1 Reis, 4: 30 e At. 7, 20-22 (Bíblia, 2002). Esta edição foi escolhida pelo número de notas de tradução, notas históricas e contextualizações.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

refúgio[7]. O Livro do Êxodo é a mais importante peça dentro da recepção egípcia dentro do Pentateuco, já que esse episódio é marcante para definição do povo hebreu como *escolhido* e o estabelecimento de uma aliança com Deus, ainda celebrado anualmente pelo Judaísmo na Páscoa. Essas narrativas religiosas, principalmente as relacionadas ao cristianismo, inseriram o Egito dentro de uma história sagrada, que disseminou determinadas visões dessa sociedade antiga no Ocidente.

Desse modo, as narrativas em torno do Egito Antigo circularam desde a Antiguidade até o século XIX e foram usadas como fontes para que se conhecesse esta sociedade antes do surgimento de fato da Egiptologia. Esta disciplina teria surgido após a decifração dos hieróglifos, em 1822, o que permitiu que a antiga sociedade egípcia fosse compreendida em seus próprios termos. Assim, a egiptologia oitocentista se definiu como responsável por estudar civilização egípcia sob seus próprios termos, abarcando temporalmente do período faraônico até o fim da dominação romana, com métodos multidisciplinares para englobar diversos aspectos ligados ao Egito Antigo. Ao mesmo tempo, buscou afastar-se das recepções anteriores do Egito Antigo, estigmatizando-as como uma história de falhas e erros, que apontavam principalmente para o exotismo e misticismo (Ebeling, 2020, p. 79-80). Apesar desse movimento, as imagens instauradas por estas durante séculos continuaram impactando os estudos egiptológicos oitocentistas e a forma como o Egito Antigo foi visto e lembrado na modernidade, o que inclui os colecionadores.

Para melhor tratar, em seguida, das representações sociais ligadas ao Egito Antigo, será feita uma breve análise de sua objetivação e ancoragem. Primeiramente, realizamos a filtragem das informações disponíveis acerca dessa sociedade antiga, fornecidas seja pela Egiptologia, seja pelas recepções do Egito na modernidade. O aspecto religioso, mágico e funerário, a sabedoria e a ideia de origem ou antiguidade parecem ter sido

[7] Há dois episódios marcantes nesse sentido: a ida de José, filho de Jacó, e de sua família em uma época de seca do Egito, narrado como um local fértil (Gn 37-50), e também a fuga de José, Maria e Jesus para o Egito, fugidos da perseguição de Herodes (Mt. 2, 13 - 23), (Bíblia – Bíblia de Jerusalém, 2002).

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

selecionados e enfatizados dentro desta etapa. Isto produziu posteriormente um *esquema figurativo,* que simplificou o Egito Antigo a uma sociedade muito antiga e longeva no tempo, ligada ao misticismo, à sabedoria, à imortalidade e à magia. Em linhas gerais, é um Egito *maravilhoso.* A próxima etapa então é a naturalização, até o ponto que essa representação se torne a própria realidade para aqueles que dela compartilham. Por fim, a ancoragem enraíza essa representação e aceita adaptações e algumas modificações, desde que não ameace por completo sua configuração original.

A identidade do colecionador e as antiguidades: o caso de Eva Klabin Rapaport

As coleções privadas agem como reflexos de seus possuidores e funcionam como um recurso na construção de sua imagem individual e sua identidade. Simultaneamente, dialogam com outras coleções, com outros colecionadores, com o período histórico em que são constituídas, com a cultura da época e com as representações sociais acerca dos objetos que a compõem. Por isso, as coleções também são locais propícios para analisar as identidades, tanto coletivas quanto individuais, como elas são produzidas e como os objetos participam deste processo. A identidade, seja ela individual ou coletiva, pressupõe semelhanças internas e parte de um processo de reconhecimento e diferenciação. Longe de ser algo natural e um referencial fixo e apriorístico, as identidades são construídas em um jogo constante de construção e reconstrução e nascem da interação entre grupos e indivíduos. Pela necessidade de reforço, a é conservadora e depende da ancoragem de representações sociais para permitir a incorporação de um elemento novo.

Como as representações sociais são um conhecimento compartilhado que contribui para a construção de uma realidade comum a um determinado grupo, são essenciais para a criação de identidades, pelo poder de gerar um senso de pertencimento e semelhança entre indivíduos. Os colecionadores clássicos, membros da burguesia em ascensão ou de uma aristocracia, ao partilharem determinadas representações sociais sobre arte, antiguidades e objetos antropológicos agem então como um

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

grupo, detentor de uma identidade, baseada na posse de determinados objetos. Esses indivíduos reafirmam sua posição social como membros de uma elite por deterem objetos que muitas vezes não têm função utilitária, por isso, pertencem "a ordem do haver e do prestígio, mas não a ordem do ser" (Baudrillard, 1968, p. 76). Ao mesmo tempo, esses colecionadores da elite também procuram se diferenciar dos demais e se identificam entre si pela capacidade de possuir tempo para pesquisar sobre as peças e recursos para as adquirir. Para os objetos antigos, a posse significa ainda uma consciência histórica por parte de seu dono.

De acordo com James Clifford (1984), Ocidente moderno, a partir do século XVII, avançou para esta específica de colecionar, ligada a um individualismo possessivo, do "ser ligado ao ter". Desta mudança, surge o "sistema de arte-cultura", em que os objetos de valor são classificados em "duas grandes categorias: como artefatos culturais (categoria científica) ou como obras de arte (categoria estética)" (Clifford, 1994, p. 74). Outros itens colecionáveis, como artesanato e objetos de massa, são menos valorizados nesse sistema. O conceito de arte e da cultura, assim como os critérios de valoração, são historicamente localizados e, por isso, são mutáveis. Para melhor aprofundar essa ideia, Clifford organiza um quadrado semiótico, inspirado em A. Greimas, para compreender como os objetos transitam entre zonas semânticas no interior desse sistema de arte-cultura. No diagrama, posiciona arte e cultural, autêntico e inautêntico, e analisa mais atentamente como os trânsitos funcionam. O autor afirma que o trânsito da cultura autêntica, ou seja, do artefato, para a zona da arte autêntica, obra-prima, pode acontecer de forma direta. Em nossa interpretação, isso é o que ocorre na coleção de Eva Klabin: os objetos de sociedades antigas são revalorizados pelo seu aspecto estético, perdem seu valor de artefato, mas mantém seu valor de autenticidade.

Essas duas categorias – arte e cultura – são fortemente seculares. Os objetos religiosos, ao entrarem no sistema, perdem sua sacralidade para serem reclassificados, e assim entrarem em um domínio estético ou serem admiradas como um representante de uma cultura (Clifford, 1994, p. 77). Esse movimento pode ser visto também na coleção de Eva, onde há um grande número de

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

peças religiosas, para citar alguns exemplos: ícones católicos, bodhisattvas, menorás, porta-missais e tapetes de oração islâmicos. Todas essas peças são admiradas pelo seu valor estético e pela sua autenticidade. As peças egípcias de Eva não fogem dessas tendências: os amuletos, as estátuas votivas e artefatos funerários são todos dessacralizados para serem valorizados como arte.

A adesão de Eva a esse sistema de arte-cultura ajuda na composição de sua identidade enquanto uma colecionadora clássica e uma mulher de elite. Mais do que uma pessoa obcecada pelos objetos, ela é uma *boa* colecionadora, de *bom gosto*, que reflete para fazer as melhores escolhas dentro do que se tem disponível no mercado de arte e antiguidades (Clifford, 1994, p. 72). Ao criar sua coleção, ela dialoga com as regras do sistema, que classifica os objetos e lhes atribui um valor relativo, estabelecendo os "contextos" a que eles adequadamente pertencem (Clifford, 1994, p. 75).

Embora Eva Klabin fosse brasileira e sua coleção tenha se consolidado na segunda metade do século XX, ela teve muita influência dos colecionadores clássicos dos oitocentos. O estilo de vida e as vivências de Eva influenciaram diretamente a formação do acervo: foi educada na Europa, convivia com imigrantes europeus e seus descendentes no Brasil[8], principalmente com a comunidade judaica, e passava longas temporadas nesse continente. Consequentemente, tinha contato e vivia junto a aristocracia e a burguesia europeia das primeiras décadas do século XX, que, para demonstrar status, colecionava obras de arte, ainda sob influência dos colecionadores do século XIX (Maia, 2007, p. 376). Além disso, em sua biblioteca, também havia livros e catálogos de outros colecionadores europeus, como a coleção do Sir Richard Wallace e de Frédéric Spitzer.

Antes de refletirmos em torno de sua coleção, é importante ressaltar que toda coleção é viva, o que é ainda mais expressivo quando analisa-se o colecionismo privado. A forma como os objetos estão expostos atualmente certamente não foi a mesma em todos os anos em que Eva viveu na casa hoje

[8] Importante lembrar que Eva era filha de imigrantes judeus lituanos e era casada com um austríaco judeu, Paulo Rapaport.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

musealizada, isso pois um colecionador tem uma relação íntima com seus objetos, ele os manipula, troca de lugar e os rearranja conforme sua vontade. Podem ser modificados pelo seu dono e usados no cotidiano, fazendo com que os objetos da coleção acumulem às vezes a função simbólica e funcional. Como o desejo de que sua casa fosse musealizada e aberta ao público veio antes de sua morte, a visão atual de sua casa provavelmente é fruto das escolhas de Eva Klabin e parte das sugestões dos especialistas que a cercaram no fim da vida. O que se vê atualmente é apenas um momento da coleção – o organizado pelos museólogos, curadores e funcionários da Fundação Eva Klabin. Na Casa-Museu, esses objetos não podem mais ser tocados e mudados de lugar[9], servem agora para preservar e significar a biografia de uma vida, a de Eva Klabin.

Tanta a exposição e quanto o conteúdo das peças da coleção de Eva Klabin indicam que a sua motivação seria a de criar uma História Global da Arte. Um dos indícios que apontam para esse caminho é que as obras são organizadas por núcleos, que contém elementos que encarnam o que há de característico do período a ser representado. A exemplo, diversas coleções de pintura europeia são compostas por núcleos, como os de escolas - italiana, flamenga e holandesa entre outras (Maia, 2007, p. 377). É um movimento de criar um saber enciclopédico, de representar o todo do mundo em sua casa, e, simultaneamente, de deleite estético. Não seria uma narrativa que vai até a contemporaneidade, mas sim focada em objetos majoritariamente anteriores ao século XIX. É uma concepção de arte mais conservadora, ao contrário de sua irmã Ema Gordon Klabin, que colecionava obras dos modernistas brasileiros. Ao mesmo tempo, a coleção de Eva pensa a arte como um conceito para além da Europa, como vemos nas peças chinesas, japonesas, islâmicas e nativas-americanas. Seria uma forma não-linear de narrar a História da Arte, visto a distribuição dos núcleos na Casa-Museu e mesmo dentro dos núcleos. Em algumas vitrines de vidro que

[9] Os objetos são mudados de lugar apenas temporariamente, quando há exposições temporárias e intervenções artísticas na Casa-Museu Eva Klabin, isso porque um dos objetivos da instituição é, além de preservar a coleção e memória da colecionadora, é divulgar e difundir arte e cultura.

se encontram pela casa vê-se que as peças estão organizadas com uma coerência temática, em algumas, a ordem não é tão clara.

A *sala renascença* pode ser tomada como exemplo da não-linearidade dentro das coleções privadas, sendo comum a Eva e outros colecionadores. Este cômodo possui grande número de madonas e "um conjunto de seis vitrines que representam a arte dos quatro continentes: Europa, Ásia, África e Américas" (Migliaccio, 2007, p. 10), aqui a unidade estética é garantida pela predominância de móveis renascentistas e da época moderna. O tempo, nesse e em outros cômodos, não é o mesmo tempo cronológico, é, na verdade, uma organização simbólica própria. O colecionador, no processo de organização dos objetos, cria um tempo e espaços anulados, sob seu controle, o que lhe traz conforto mediante as inseguranças da vida (Baudrillard 1968, p. 94). Desse modo, reafirma-se que a narrativa da História da Arte de Eva não é linear, as peças dialogam e coexistem em um mesmo espaço-tempo – o da coleção.

Analisando do núcleo egípcio na coleção de Eva, os objetos se encontram no mesmo cômodo, a *sala renascença*[10], de objetos italianos da renascença, arte chinesa, pré-colombiana, peças gregas e dentre outras; já em relação às vitrines em que as peças egípcias estão expostas, nota-se que não há uma organização cronológica à sua disposição. Nem todas as peças de mesmo tema estão juntas – as egípcias são exibidas em outras vitrines junto com outras antiguidades.

O Antigo Egito foi eleito pela colecionadora como origem da arte, por ter as peças mais antigas. As peças passam a ser admiradas pelo seu valor de encarnar características da arte egípcia: a forma estática em detrimento do movimento, os aspectos mágico-religiosos e a permanência. Suas utilidades e significados originais são reduzidos para representar a própria noção de uma origem e de imortalidade. Junto a isto, as peças egípcias dentro da coleção de Eva narram sua como uma personagem distinguível dos demais, seja pela qualidade das peças, seja pela raridade de as adquirir. Em uma relação

[10] Os cômodos da casa de Eva têm nomes dados pela colecionadora ainda em vida, alguns têm relação com as peças que abrigam, como a sala chinesa e a sala renascença.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

metonímica, admirar sua coleção é admirar seu esforço em reunir essas peças e seu *bom gosto*.

Como Eva Klabin buscava conhecer sobre cada uma de suas peças – o que pode ser verificado com os livros especializados em sua biblioteca e pela contratação de especialistas em artes para averiguar a autenticidade de suas obras – sua coleção fato ajuda a construir uma identidade de uma mulher culta e erudita, que estava inserida no circuito de colecionadores e na alta classe. Pela criação da Casa-Museu Eva Klabin, ela também construiu uma imagem de uma filantropa que, ao mesmo tempo, garantiu a sobrevivência de si no tempo pela divulgação de sua coleção.

Considerações finais

Ao longo dos séculos, o Egito Antigo foi interpretado e idealizado como um sinônimo de sabedoria, origem, misticismo e *maravilhoso.* Essa representação social do Egito é compartilhada pelos colecionadores e é expressa pelo desejo de possuir as peças ligadas à esta sociedade antiga. Logo, entre as antiguidades egípcias, o objeto, e o colecionador, o sujeito, há uma representação social, que media sua relação com o mundo. Por ser comum a outros colecionadores clássicos, em parte por uma certa educação baseada nos clássicos, essa representação social do Egito ajuda a compor uma identidade coletiva, distintiva e de elite. Ao mesmo tempo, como toda coleção é um reflexo de seu colecionador, auxilia também na construção de uma identidade individual, conforme seu conteúdo, conhecimento e disposição dos objetos, além do tempo e recursos aplicados para sua construção.

Após trazer algumas reflexões sobre a coleção de Eva Klabin Rapaport, foi possível notar que esta colecionadora se utiliza dessa representação social do Antigo Egito – como *maravilhoso* – para localizá-lo como a origem da arte. Dentro de uma lógica interna de sua coleção, os objetos são admirados pelo valor estético e organizados para compor uma História da Arte não-linear. Simultaneamente, os objetos de sua coleção auxiliam Eva Klabin a compor uma identidade de uma mulher distinta, parte de uma elite de colecionadores e filantropa. Assim, dentre

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

as possíveis interpretações possíveis do Egito Antigo fornecidas pelas cadeias de recepções da antiguidade ao longo do tempo, Eva Klabin optou por escolher um aspecto da representação social do Egito – a origem e a imortalidade. Agora inseridas dentro de sua coleção e musealizadas, as peças egípcias são instrumentalizadas para compor sua biografia e garantir a permanência de sua memória como colecionadora mesmo após sua morte[11].

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BRANCAGLION JR., Antonio. **Tempo, matéria e permanência: o Egito na coleção Eva Klabin Rapaport.** Rio de Janeiro: Casa da Palavra, Fundação Eva Klabin Rapaport, 2001.

BAUDRILLARD, Jean. **O sistema dos objetos.** São Paulo: Perspectiva, 2015.

BRULON SOARES, Bruno. "Caminhos modernos da musealização: a fabricação da *musealia* no Ocidente", **Revista Tempo Amazônico**, Macapá, v. 3, n. 1, jul-dez, 2015, p. 42-61.

CARDOSO, C. F. O uso, em história, da noção de representações sociais desenvolvida na psicologia social: um recurso metodológico possível/The use, in history, of the notion of social representations as developed in social psychology: a choice of methodology. **Psicologia e Saber Social**, [s. l.], v. 1, n. 1, 2012, pp. 40–52 .

CARVALHO, Heloísa. Eva Klabin Rapaport - Patrocinadora de arte. In: DOLINGER, Rachelle. **Mulheres de valor: Uma memória das mulheres que se destacaram na comunidade judaica do Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004, pp. 381–388.

[11] Este artigo é parte da pesquisa de dissertação de mestrado em desenvolvimento no Programa de Pós-Graduação em História Social da Universidade Federal Fluminense com título de "Construindo o Egito Antigo: os usos do passado a partir da coleção egípcia de Eva Klabin".

CLIFFORD, James. “Colecionando arte e cultura”. In: **Revista do Patrimônio**, Brasília, n.23, 1994, pp. 69–90.

COSTA, Paulo. **Sinfonia de objetos: A coleção de Ema Gordon Klabin.** São Paulo: Iluminuras, 2007.

COUTINHO, Paula Andrade Coutinho. **Do palacete ao castelo: estudo da trajetória do colecionador Henry Joseph Lynch.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Salvador, 2017. Disponível em: https://repositorio.ufba.br/bitstream/ri/25338/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o%20%5BPaula%20Andrade%20Coutinho%5D%20-%20PPGMUSEU%20-%20UFBA.pdf Acesso em: 21/08/2023

DOCTORS, Marcio; LEVY, Ruth. **Viagens de Eva**. Fundação Eva Klabin: Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: http://evaklabin.org.br/wp-content/uploads/2020/06/VIAGENSDEVA-PDF-para-o-site.pdf. Acesso em: 18/12/2024.

EBELING, Florian. “Reception of ancient Egypt.” In: SHAW, I.; BLOXAM, E. G. (eds.) **The Oxford handbook of Egyptology.** 1 ed. Oxford, United Kingdom: Oxford University Press, 2020, pp. 79–96.

FASOLATO, D. et al. Eterno Egito: **A imortalidade nas coleções Viscondessa de Cavalcanti e Eva Klabin**. Tradução: Rebecca Atkinson. Rio de Janeiro: Área 27, 2024.

LLOYD, Alan. “The Reception of Pharaonic Egypt in Classical Antiquity”. In: LLOYD, ALAN B (ed.). **A Companion to Ancient Egypt.** Blackwell Publishing, vol. 2, 2010, pp. 1067–1085.

MAIA, Diogo Corrêa. A importância dos colecionadores de arte para a museologia: um estudo de caso: Eva Klabin Rapaport. **Encontro de História da Arte**, n. 3, dezembro de 2007, pp. 375–82.

MARTINDALE, Charles. **Redeeming the Text: Latin Poetry and the Hermeneutics of Reception.** Cambridge University Press, 1a edição, 1993.

Veredas da História, [online], v. 17, n. 2, p. 229-248, dez., 2024, ISSN 1982-4238

MENESES, Ulpiano. A problemática da identidade cultural nos museus: de objetivo (de ação) a objeto (de conhecimento). **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 1, n. 1, 1993, p. 207–222.

OLIVEIRA, Ana Cristina. Colecionismo a partir da Perspectiva de Gênero. **Museologia & Interdisciplinaridade**, Brasília, v. 7, n. 13, 2018, p. 15–30.

PEARCE, Susan. **On Collecting: An investigation into collecting in the european tradition**. Londres e Nova York: Routledge, 2005.

POMIAN, Krzysztof. The collection: between the visible and the invisible. In: PEARCE, Susan (Org.). **Interpreting Objects and Collections**, Routledge, 2003, pp.160 - 172.

POMIAN, Krzysztof. Colecção. In: **Enciclopédia Einaudi**. [*S. l.*]: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1984, pp. 51–86. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/2897806/mod_resource/content/1/Pomian%20%281984b%29.pdf. Acesso em: 18/12/2024.

SALES, José; MOTA, Susana. Recepção ou Recepções do Egipto antigo? Expressões da globalização do conhecimento sobre o mundo antigo. ***Revista del Instituto de Historia Antigua Oriental***, n. 24, dez. 2023, p. 217–230.

WEIDINGER, Leonhard.; CHIPMAN, Harry. Ein Enthusiast für Industrie und Kunst – Willibald Duschnitz. In: Eva Blimlinger/Heinz Schödl (Hg.), **Die Praxis des Sammelns. Personen und Institutionen im Fokus der Provenienzforschung**. Wien-Köln-Weimar, 2014, 71–98.

Recebido em: 17/01/2025

Aprovado em: 16/05/2025

ISSN 1982-4238