

BREVES APONTAMENTOS SOBRE GÊNERO SUSCITADOS PELAS REPRESENTAÇÕES FEMININAS NA ARTE ETRUSCA

Nancy Maria Antonieta Braga Bomentre¹

Sobretudo nas últimas décadas do século XX, vimos um crescimento nos estudos sobre gênero em todos os campos do saber humano, fenômeno motivado pelos grupos que se empenharam, ao longo do referido século, em pleitear mudanças nos ordenamentos das sociedades, aumentando, entre outras, a dimensão da atuação feminina em diferentes espaços sociais. No presente artigo, pretendemos, através da observação das representações femininas na arte etrusca, abordar o contexto em relação aos papéis sociais de gênero na Etrúria. Para tanto, utilizaremos exemplares de objetos artísticos e ainda fontes textuais que se referem à sociedade etrusca. As fontes primárias referidas aqui são dos autores da Antiguidade, gregos e romanos, que apresentaram seus testemunhos sobre os etruscos, acentuando aspectos dos costumes que causavam estranheza a eles, os estrangeiros. Esta estranheza era causada pela reputada autonomia destas mulheres e pelas atividades que estas exerciam fora do ambiente doméstico, espaço normalmente atribuído às mulheres nas sociedades da Antiguidade. Visamos, desta forma, analisar por meio da arte o papel feminino na sociedade etrusca e, assim, contribuir para um melhor entendimento desta sociedade que teve papel destacado na formação da cultura romana e, conseqüentemente, na formação da cultura ocidental.

A História da Antiguidade dos povos mediterrâneos, e também a História da Arte, foi escrita no decurso de sua trajetória,

¹ Mestranda em História da Arte pela UNIFESP-Universidade Federal de São Paulo, bolsista FAPESP processo nº 2017/02240-0.

tendo por base a sociedade grega e seus respectivos valores, desta maneira estendendo para as culturas vizinhas e contemporâneas aos gregos os valores sociais que regiam esta determinada cultura. Porém, mais recentemente, estudos pontuais sobre as culturas contíguas à Grécia vêm demonstrando a autonomia dos padrões destas sociedades frente aos gregos, sendo possível, destarte, compreender os diferentes grupos sociais mediterrâneos por suas próprias competências e princípios. (PALLOTTINO, 1975, p. 38).

Quanto aos estudos sobre gênero, estes têm seguido também a disposição de se observar abrangendo diferentes ângulos do tema com o intuito de fornecer um panorama mais amplo para o entendimento das identidades culturais. Desde os anos 1970, estudos sobre a posição da mulher na Antiguidade também passaram a receber atenção nos meios acadêmicos, principalmente por estudiosas que vêm se dedicando a compreender melhor o papel feminino nas sociedades antigas. O mesmo acontece em relação à cultura etrusca e ao papel da mulher nesta sociedade. Nas últimas décadas, foram publicados diversos estudos sobre a matéria buscando elucidar alguns pontos controversos nesta sociedade quanto aos papéis que as mulheres exerciam. Dentre as obras a respeito da identidade etrusca, destacamos os estudos de Larissa Bonfante sobre vestimenta como fonte histórica, de 1971 e, ainda, a obra organizada por Antonia Rallo sobre diversos tópicos do papel feminino na Etrúria (*Le donne in Etruria*, 1989), que contém estudos de vários autores que se debruçaram sobre o tema. **2**

Estes estudos, porém, encontraram alguns obstáculos devido à falta de fontes primárias, dificultando a interpretação do material arqueológico para um maior aprofundamento nas pesquisas, que fornecesse dados para o entendimento das mudanças pelas quais passou esta sociedade. Todavia, pesquisadores têm focalizado nos seus estudos objetos pontuais que podem fornecer, ao menos, aspectos mais aprofundados de determinada localidade, contribuindo, desta forma, para um panorama cul-

tural amplificado. Porque, como aponta Rallo, não é possível se falar em uma única cultura etrusca, mas, numa cultura etrusca do período orientalizante, uma do período clássico, helênico, assim por diante. Ainda devemos ter em mente as peculiaridades de cada região dentro da própria Etrúria, tendo-se em conta que as cidades eram independentes política e economicamente umas das outras e, conseqüentemente, apresentavam pontos diferentes nos seus costumes. (RALLO, 1989, p. 16).

Quanto ao gênero, adotamos o entendimento, como mencionado acima, de que este é uma construção social e que para análise e interpretação de representações de gênero na arte, deve-se ter em mente o caráter ideológico que se faz nas leituras sobre o “masculino” e o “feminino”. Os gêneros, e as imagens relativas a eles, são construídos de modo a espelhar os valores da cultura em que estão inseridos. Marina R. Cavicchioli (2008) reforça que:

cada gênero (masculino, feminino, homossexual) é construído de maneira diferente em cada cultura e sociedade, apresentando diferenças inclusive dentro de uma mesma sociedade de acordo com o grupo social em que está inserido. Desta forma, as relações entre os gêneros também são construídas social e culturalmente. (CAVICCHIOLI, 2008, p. 50).

As teorias que versam sobre o tema, surgidas nas últimas décadas, buscam atender as demandas para o entendimento daquilo que é gênero na nossa atualidade, pois, como aponta Bonfante em relação à apreensão dos significados das identidades na arte, o entendimento transforma-se ao longo do tempo e “nossa própria aceitação dos significados depende das premissas enraizadas nas nossas próprias experiências, expectativas e reações emocionais, e aquelas do mundo no qual vivemos”² (BONFANTE, 2009, p. 115). Desta maneira, para se

² “(...) our own acceptance of their significance depends on assumptions rooted in your own experiences, expectations, and emotional reactions, and those of the world in which we live”. (BONFANTE, 2009, p. 115).

construir uma História da Arte que busque o entendimento dos gêneros e das relações entre estes numa cultura, devemos nos valer de um leque de teorias e documentos, buscando traçar um panorama amplo para melhor compreensão do objeto estudado. A intenção de se estudar arte da Antiguidade na atualidade não se apresenta como uma reconstrução do passado. Não há como afirmar veementemente como a vida no passado foi. Sabemos da impossibilidade de tal propósito. O fazer histórico, e também o fazer histórico artístico, passou por transformações ao longo de sua trajetória, o qual serviu aos propósitos e interesses do seu tempo. A História (e a História da Arte) é feita para o seu tempo, o seu presente, narrativa e interpretação contemporânea dos registros remanescentes do passado e tem como escopo levantar questões e fomentar debates sobre o nosso próprio tempo e nossos próprios valores e como nos relacionamos com as diferenças e multiplicidades de entendimento das realidades humanas.

Ao longo do século XX, os estudos acadêmicos nas Ciências Sociais passaram a questionar determinados modelos gerais que foram estabelecidos anteriormente para o entendimento das culturas ao longo da história. Como aponta Funari “a teoria social propôs que as identidades eram algo relevante – tema não tão presente anteriormente – e que elas eram fluídas, mutantes e variáveis”. Desta forma, os estudos relativos a grupos sociais independentemente da esfera de poder ganharam espaço. (FUNARI, 2009, p. 7-8).

A construção dos papéis que exercemos na sociedade já se apresenta como questão a ser debatida desde a própria Antiguidade. Cada grupo social estabelece aquilo que é aceitável ou não em relação ao comportamento, de acordo com seus valores e crenças. Isto se estende aos gêneros, aquilo que é aceitável ou não como comportamento para os homens e para as mulheres.

Como apontado acima, às etruscas não era reportada uma grande consideração, de acordo com os autores gregos e romanos. Principalmente no que diz respeito à comparação entre

etruscas e romanas. O episódio de Lucrecia como narrado por Tito Lívio (I, 57, 6-9 *apud* FUNARI; GARRAFFONI, 2016, p. 138-9) deixa bem clara a posição deste autor e de seus leitores a respeito do comportamento adequado às mulheres. A boa romana Lucrecia mantém-se em casa ocupada junto às servas, trabalhando na tecelagem, enquanto a princesa etrusca se entretém com convivas num banquete. O episódio reforça a má fama das etruscas pelo seu hábito de se embriagarem, como demonstra o indignado Teopompo, ainda pelo seu comportamento sexual mais livre e pela prática de exercícios junto aos homens, como aponta Vedia Izzet (2007). Izzet demonstra ainda que Tito Lívio, ao narrar o episódio de Lucrecia, pretendia produzir uma história de Roma e não uma história sobre as mulheres etruscas, estas retratadas pelo autor romano como licenciosas e imorais. Desta forma, Tito Lívio “apresenta para nós uma janela não da sociedade etrusca, mas de sua própria”³ (IZZET, 2012, p. 71). Ao se definir os papéis a serem exercidos por homens e mulheres na sociedade, estes podem balizar os parâmetros das suas relações externas, de acordo com a aceitação ou não dos comportamentos por outros grupos.

5

As referências que chegaram até nós vindas de fontes escritas de documentos da época versando sobre as mulheres etruscas – como os testemunhos de historiador grego Teopompo de Chio (século IV a. C.) com relação aos costumes femininos e, ainda, do filósofo Aristóteles, avaliando seu comportamento – trouxeram somente a perspectiva de homens gregos (RALLO, 1989, p.19), como representado nos testemunhos:

Entre os etruscos, as mulheres são de todos; estas tem muito cuidado com o próprio corpo e mesmo se exercitam entre os homens, em momentos um contra outras (...); não jantam junto aos próprios maridos, mas com quem quer que esteja entre os presentes e bebem com quem querem. São de fato extraordinárias bebedoras e belíssimas mulheres. Os tirrenos criam todas as crianças que vêm ao mundo, sem mesmo saber quem é o pai de fato delas.

³ “presents us with a window not onto Etruscan society but onto his on” (IZZET, 2012, p. 71).

As crianças vivem da mesma maneira que aqueles quem os cria. (...). Quando terminam de beber e se preparam para dormir, os servos, enquanto ainda queimam as tochas, os acompanham, ou as crianças ou ainda as mulheres. (TEOPOMPO (fragmento) citado ATENEU de Naucratis, *Deipnosophistae* (O banquete dos sábios) XII, 14, 517 d 518b apud PRAYON, 2015, p.27).

Os etruscos tomam suas refeições em companhia de suas mulheres, deitados sobre o mesmo manto (ARISTÓTELES, *Política*, I, 23, d).

A apreciação negativa destes dois pensadores, entre outros, legada às mulheres etruscas, solidificou-se, tornando-se única referência nos estudos desta sociedade até quase nos dias atuais. Segundo Rallo, a depreciação das mulheres etruscas frente aos gregos era devida principalmente a questões políticas e comerciais. Apesar dos etruscos serem parceiros comerciais dos gregos, eram estes também concorrentes nas rotas mercantis do Mediterrâneo. Desta forma, desmerecer as mulheres do concorrente é também desmerecer o próprio, criando, assim, uma imagem negativa do opositor e de tudo relativo a ele.

Segundo a visão de Teopompo, o comportamento das mulheres na Etrúria chocava os gregos principalmente em três pontos: a participação nos banquetes, o compartilhamento da mesma *kliné* e o mesmo manto com o marido nos simpósios e, ainda, o hábito de se embriagarem. Temos por certo que as mulheres gregas passavam a maior parte do tempo no gineceu, em atividades relacionadas ao ordenamento doméstico, incluindo a tecelagem, ofício especificamente feminino, raramente deixando este ambiente. Quanto às etruscas, estas também exerciam funções de organização doméstica, como a tecelagem, atividade esta testemunhada pelos inúmeros depósitos funerários femininos com rocas e fusos tal como memória da atividade exercida pela falecida e de seu papel dentro do sistema social a que

pertencia (HEURGON, 2002, p. 74). Porém, de acordo com os recentes estudos, suas atividades não se limitavam à organização do ambiente doméstico. Tomemos, por exemplo, o que é notado em fontes da Antiguidade. Algumas etruscas, como relatado por Tito Lívio⁴, ao menos as das camadas sociais mais abastadas, exerceram papéis de destaque dentro da política de suas respectivas cidades, vide, por exemplo, Tanaquil, esposa de Tarquínio, o velho, como explanado mais abaixo (HEURGON, 2002, p. 81). É possível também aferir por análise dos registros imagéticos de mulheres que estas saíam habitualmente para fora do espaço da casa. Isto é verificável pelas representações artísticas elaboradas de mulheres fazendo uso de chapéus e sapatos em contexto de procissão e em outras atividades cotidianas, sugerindo o hábito do deslocamento fora do ambiente doméstico. (BONFANTE, 1971, p. 277). Outras funções exercidas pelas etruscas já foram demonstradas por estudos recentes, dentre estas destacamos: preparo de cosméticos e unguentos, perfumaria, preparação do corpo falecido nos ritos funerários e, ainda, funções artísticas, como música e dança (RALLO, 1989, p. 11).

Assim sendo, para a análise imagética que visa verificações de cunho identitário e de gênero, buscamos uma interpretação das imagens tendo em vista seus aspectos simbólicos, além de ter em mente diversos aspectos compositivos do contexto em que foi produzida, como a finalidade, a localidade e ainda composição e possíveis conexões de diferentes âmbitos. Assim como menciona Pedro Paulo Funari, um sistema específico de representações exige uma leitura própria para entendimento do mesmo. (FUNARI; GRILLO, 2010, p. 54). Para tal fim, temos em vista o apontamento de Anne Cauquelin que teoriza sobre os meios de análise de representações artísticas que devem: “(...) levar em conta o contexto sociocultural e político (...) e sua constituição (*da representação artística*) em símbolo deve muito

⁴TITO LÍVIO, I, 48, 5. *apud* HEURGON, Jacques. *La vie quotidienne chez les etrusques*. Paris: Hachette, 1961.

ao lugar que este objeto ocupa no sistema de trocas econômicas e culturais”. (CAUQUELIN, 2005, p. 120).

A cultura etrusca, por suas peculiaridades, como o alto grau de religiosidade do povo, ademais seu apreço pelos prazeres da vida cotidiana, ambos elementos largamente espelhados nas manifestações artísticas, sempre suscitou a curiosidade de estudiosos leigos e acadêmicos, originando uma infinidade de estudos sobre esta sociedade que buscavam explicações para seus aspectos tão particulares. Porém, como já mencionado acima, estes primeiros estudos traziam como referência a cultura grega e seus padrões de concepção imagética. A etruscologia, disciplina da academia italiana específica para o estudo de sua cultura, surgiu no início do século XX, para maior entendimento desta, devido ao grande volume de informações recolhidas nas escavações e, ainda, os muitos estudos decorrentes das mesmas. Este foi um primeiro passo para o reconhecimento da autonomia da civilização etrusca frente a outras, como a grega e a romana. Ao longo do referido século, estudiosos como Ranuccio Bandinelli, Luisa Banti, Massimo Pallottino, Mauro Cristofani e Giovanangelo Camporeale, entre outros, contribuíram para o entendimento da identidade própria dos etruscos. Propiciaram ainda que novas gerações de estudiosos pudessem abordar de forma mais precisa alguns pontos específicos desta cultura.

No entanto, para tratar de forma pontual a respeito do papel exercido pelas mulheres na sociedade etrusca, os referidos estudiosos apresentam apenas as concepções gerais, já referendadas pela História, das funções femininas no mundo antigo mediterrâneo, sem entrar no mérito da questão com maior profundidade. Bem como Camporeale, que menciona apenas a atividade tecelã como função primordial para as mulheres mediterrâneas, incluindo as etruscas. (CAMPOREALE, 2011, p. 178). A rigor, Pallottino questiona, em *Etruscologia*, a veracidade do testemunho de Aristóteles quanto às etruscas e aponta a possibilidade de uma maior autonomia destas, porém, sem se aprofundar na matéria. (PALLOTTINO, 1980, p. 311).

Rallo, na introdução da obra que organizou, lamenta a falta de interesse de estudiosos sobre o tema, este sendo legado à atenção de poucas estudiosas que se debruçam sobre este assunto que ainda suscita polêmicas, devido a conceitos de fontes antigas consolidados.

Existem dois relatos importantes em fontes antigas, feitos por Tito Lívio, que corroboram para a compreensão do papel exercido pelas mulheres na Etrúria, ambos referentes à atuação na esfera da política. Nestes relatos vemos como o papel de duas mulheres foram cruciais para o desenrolar de eventos importantes na História de Roma em seus primórdios. No primeiro temos a atuação de Tanaquil, esposa de Tarquínio, o Velho. Quando da viagem do casal em mudança para Roma, a esposa, utilizando-se de suas habilidades na auspicia, previu, através da leitura do voo de uma águia, que voava sobre a cabeça do marido durante a viagem, o sucesso deste (e claro, de seu próprio) na transferência do casal para a nova cidade. Tarquínio não pertencia à nobreza em sua cidade natal, Tarquínia, somente a esposa. Porém, o casal foi responsável pelo início de uma linhagem de três gerações de soberanos na Cidade Eterna, os Tarquínios, que reinaram até 509 a. C., quando da expulsão destes pelos romanos, depois de um crime envolvendo os príncipes. Tanaquil, após a morte do marido, foi a responsável pela escolha do sucessor, preterindo seus próprios filhos em favor de Sêrvio Túlio, seu genro. Ela já havia previsto desde a infância deste que Sêrvio seria melhor sucessor no reinado, mesmo com a relutância dos romanos em aceitá-lo. No entendimento do etruscólogo francês Jacques Heurgon, Tanaquil em seu tempo provavelmente ofuscava os homens que compartilhavam o poder, sobretudo levando-se em conta seus atributos mágicos, dado que aos romanos ela era apenas uma “mera mulher”. (HEURGON, 2002, p. 82).

Outra personagem feminina de grande personalidade na história de Roma foi Túlia, esposa de Sêrvio Túlio, o genro de Tanaquil. Esta, depois de receber a notícia de que seu mari-

do havia sido humilhado e destituído do trono perante todos na Cúria por seu próprio genro, Lúcio Tarquínio, não tardou a deixar seu palácio e dirigir-se à Cúria. Sem se sentir envergonhada pela multidão de homens à sua volta, convocou seu marido à presença e foi a primeira a declará-lo rei. “*Regem que prima appellavit*” (Rei primeiro nomeado), tal como Lívio narra o evento na sua obra *Ab Urbe condita*. (LÍVIO, I, 48, 5. *apud* HEURGON, 2002, p.87).

Propomos, desta forma, para o estudo do papel das mulheres na sociedade etrusca, além da análise das expressões artísticas com representações femininas, também a observação de como os corpos femininos foram representados, suas vestimentas e acessórios, bem como a postura, a circunstância em que se encontram e se estão exercendo alguma atividade, tal qual as narrativas acima descritas. A observação ainda se dá com a consideração da representação de um corpo idealizado, heroico, ou a imagem de uma mulher comum. As observações, balizadas por estudos anteriormente realizados, como os acima mencionados de Bonfante e Rallo, apoiam-se também na obra de Jacques Heurgon, *La vie quotidienne chez les etrusques*, que prioriza o estudo do espaço da intimidade doméstica, espaço fundamentalmente feminino, apresentando em segundo plano as relações públicas e comerciais, estas que versam sobre um universo de funções basicamente masculinas.

Quanto às representações dos corpos na arte antiga, a nudez dos corpos femininos em representações na Etrúria se dá de forma diversa da nudez em âmbito grego. Vale lembrar que para os gregos a imagem de um corpo nu, sempre masculina, era empregada como expressão do conceito de perfeição ideológica. Somente a partir do século IV a. C. que temos representações femininas nuas, mas sempre ligadas ao culto de Afrodite (STANSBURY-O'DONNELL, 2015, p. 8). Bonfante aponta que, de outra parte, a nudez feminina recebia uma conotação de vulnerabilidade, não cabendo na arte cívica, somente em ocasiões em que as mulheres eram retratadas como vítimas, cortesãs

ou não cidadãs. A autora pontua que mulheres consideradas respeitáveis sempre eram retratadas vestidas. Também não há representações de mães amamentando. Ponto também divergente da arte etrusca. A figura de uma mulher tendo nos braços uma criança que mama no seu peito é comum entre os etruscos, juntamente com imagens de atletas vestidos, estes que na arte grega eram representados nus (BONFANTE, 1993, p. 53).

A partir do século IV, uma a uma, as cidades da Etrúria foram sendo incorporadas quando do alargamento do território romano, fato que trouxe modificações em alguns hábitos na cultura etrusca. Todavia, temos a ciência da permanência de alguns costumes verdadeiramente etruscos dentro desta nova cultura que se formou e mesmo dentro da própria capital, Roma. Como é o caso do matronímico⁵ em inscrições romanas. Este tema suscitou um estudo um pouco controverso da parte de Johann Jacob Bachofen, antropólogo e jurista alemão de meados do XIX, que elaborou a tese de um matriarcado na Antiguidade, de origem religiosa, gerindo as sociedades, incluindo a etrusca. Este estudo já foi desconsiderado pelas evidências claras da autoridade patriarcal nesta sociedade, uma vez que, embora as mulheres possuísem um papel diferenciado, o sistema social era regido pelos *patres familias*. Ao buscar novas possibilidades de interpretação de aspectos de uma cultura devemos, ainda, ponderar e nos mantermos balizados por parâmetros indicados criteriosamente. Na Etrúria, desde os primeiros registros escritos, são encontrados registros de nomes destinados às mulheres e ainda os objetos pertencentes a estas, como cerâmica e estelas, pois contêm seus nomes gravados, compondo seu espólio que as seguiam nos seus enterramentos, o que nos faz crer que estas tinham o direito de propriedade, se, não de terras, ao menos de bens materiais (RALLO, 1989, p. 18; PRAYON, 2015, p. 29).

Rallo aborda a mudança percebida em registros ima-

⁵ Vale lembrar que entre os etruscos a mulher tinha direito a um nome próprio, não se designando apenas com o nome de família. São inúmeras as lápides e estelas funerárias com inscrições de nomes femininos, além do nome familiar, em dedicação a deuses ou falecidos.

géticos na postura das mulheres em situação de banquete na Etrúria. A partir do século III a. C., quando algumas cidades etruscas já haviam sucumbido ao domínio romano, as mulheres são retratadas ao lado de seus maridos sentadas em cadeiras, indicando sua disposição em servi-los. Muito diferente das representações em séculos anteriores, onde estas eram retratadas ao lado do marido, compartilhando o mesmo divã, desta forma, indicando uma posição de igualdade na cerimônia. A autora credita a mudança à influência do helenismo, que transformou as relações e comportamentos das culturas mediterrâneas. Para os romanos, a reputação das mulheres quanto ao seu comportamento era de crucial atenção, pois elas faziam parte do patrimônio das famílias. Cabia a elas pertencer a uma família, da qual recebiam o nome, porém sem uma identificação pessoal, podendo ser destinado a estas ainda serem artigo de troca de interesses, como mercadorias, esvaziadas de sua personalidade. Relatamos aqui um evento histórico com o intuito de ilustrar como o comportamento social das mulheres romanas e de como sua conduta e exemplo para a sociedade se fazia tão importante: apenas a suspeita de César sobre a conduta de sua então esposa, Pompéia, o fez divorciar-se dela, pois “Porque os meus devem estar isentos não só do crime, mas, também da suspeita” (SUETÔNIO, *A vida dos doze Césares*, Caio Júlio César, 2005, p.56-57), dito este que veio a gerar outro, relativo diretamente ao comportamento das mulheres: “A mulher de César não deve apenas ser honesta, mas parecer honesta”. Este dito, independente de veracidade da autoria do próprio César, é emblemático do comportamento feminino em Roma.

Também os modos de vestir etruscos chamavam atenção desde seus contemporâneos, seja pelos mantos que recebiam corte diferenciado dos utilizados pelos gregos (BONFANTE, 1971, p. 280), seja pelos sapatos. São várias as fontes primárias que mencionam os sapatos etruscos, como Crátinos de Atenas, e mesmo Cícero que os chama de *calcei repandi* pelo seu formato curvo, sendo estes, objeto de admiração e desejo na época.

Estes tinham o formato de uma pequena bota com a ponta que se curva sobre si, alcançando até o tornozelo. Eram confeccionados em tecido colorido, recebendo algumas vezes, inclusive, um salto alto e sendo amarrados com tiras até o alto da perna. Este modelo mais elaborado era destinado às mulheres mais abastadas. Já as mulheres de mais baixa situação social, como dançarinas e músicas, utilizavam um modelo menos elaborado que dispensava o salto alto, como observado por Heurgon (2002, p. 178) sobre uma pintura em placas encontrada numa tumba situada na cidade de Cerveteri, antiga Caeres, vista abaixo:



Figura 1: Londres: Museu Britânico. Cerveteri. Placas Boccanera (pintura sobre terracota), 550-530 a. C.

Em relação às representações femininas sobre pintura parietal podemos observar ainda a paridade de altura na constituição dos corpos representados, tanto masculinos como femininos, como podemos ver também na imagem abaixo:



Figura 2: Tarquínia: Tumba das Leoas. Pintura parietal (cena de dança). séc. VI a. C.

O que buscamos pontuar é que em diversas manifestações artísticas podemos observar certa equivalência na maneira como os corpos aparecem. Não é possível perceber uma superioridade do elemento masculino sobre o feminino. Em vista disto, podemos supor que em uma sociedade que se faz representar e ser vista imagetivamente com certa paridade entre seus elementos não haja sobrepujança de um dos elementos que a constituem. Não propomos aqui uma realidade fantasiosa de uma sociedade igualitária em todos os seus aspectos, algo impensável nas sociedades antigas – e também nas contemporâneas. Mas, queremos atentar para aspectos que parecem corroborar os comentários dos autores gregos e romanos sobre as etruscas, comentários estes que ilustram a estranheza dos estrangeiros aos costumes etruscos. Na sociedade etrusca podemos observar uma coparticipação das mulheres para seu funcionamento, diferentemente do papel secundário das mulheres nas sociedades contemporâneas de então. Na Etrúria, é manifesto o papel de

chefia pertencente ao pai, atestado pelos registros funerários indicando a genealogia através do nome paterno (HEURGON, 2002, p. 74), porém isto não atesta a preponderância absoluta masculina nas relações familiares. O que pode ser aferido, através de imagens e mesmo pelos registros funerários, é o valor eminente do núcleo familiar e a proximidade e afetuosidade das relações deste. Como vemos em Flacelière (1959), as relações familiares na Grécia baseavam-se em acordos para a manutenção da *gens*, não implicando necessariamente uma relação de afeto ou proximidade (FLACELIÈRE, 1959, p. 102). Deste modo, podemos considerar a ideia de maior afetuosidade entre os esposos na cultura etrusca quando observados os sarcófagos abaixo retratados:



Figura 3: Paris, Museu do Louvre. **Cerveteri**. Sarcófago dos esposos. (terracota). Séc. V.



Figura 4: Boston, Museu de Belas Artes. Vulci. Coberturas de sarcófago (pedra calcária). 370- 360 a. C.

Além da afetuosidade percebida nas composições, podemos aferir que, um casal ao se fazer representar no seu leito perpétuo em perfeita comunhão e cumplicidade, valorizava eminentemente a união, como forma simbólica da força e prestígio que gozavam como par dentro de seu grupo. Assim posto, acreditamos ter reunido elementos, de acordo com o recorte apresentado, para uma leitura diversa da construída até então, deste modo contribuindo para a atualização do entendimento sobre a condição das mulheres etruscas e, conseqüentemente, do entendimento da sociedade etrusca de modo mais amplo, considerando, de fato, as características de sua identidade.

Imagens:

Figura 1: Londres, Museu Britânico. Cerveteri. Placas Boccanera (pintura sobre terracota), 550-530 a.C. Imagem pertencente ao Museu. Disponível em: http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details.

aspx?objectId=396922&partId=1&searchText=etruscan+art&page=1 . Acesso em: 28/06/17.

Figura2: Tarquínia: Tumba das Leoas. Pintura parietal (cena de dança). séc. VI a. C. Imagem disponível em: <http://www.tarquinia-cerveteri.it> . Acesso em: 28/06/17.

Figura3: Paris, Museu do Louvre. Cerveteri. Sarcófago dos esposos. (terracota). Séc. V. Imagem pertencente ao Museu. Disponível em: <http://www.louvre.fr/mediasimages/sarcophage-dit-sarcophage-des-epoux-4>. Acesso em: 28/06/17.

Figura4: Boston, Museu de Belas Artes. Vulci. Coberturas de sarcófago (pedra calcária). 370- 360 a.C. Imagem pertencente ao Museu. Disponível em: http://www.mfa.org/collections/conservation/conservationinaction_etruscansarcophagi. Acesso em: 28/06/17.

Referências Bibliográficas:

Fontes

ARISTÓTELES (1988). *Política*. Tradução de Mário da Gama Kury. Brasília: Editora UNB.

TEOPOMPO (fragmento) citado ATENEU de Naucratis, *Deipnosophistae* (O banquete dos sábios) XII, 14, 517 d 518b. In: PRAYON, Friedhelm (2015). *Gli etruschi*. Bologna: Società Editrice il Mulino, 2ª edição.

SUETÔNIO (2005). *A vida dos doze Césares*. São Paulo: Martin Claret.

TITO LÍVIO, I, 48, 5. In: HEURGON, Jacques (1961). *La vie quotidienne chez les etrusques*. Paris: Hachette.

_____, I, 57, 6-9. In: FUNARI, Pedro Paulo Abreu; GARRAFFONI, Renata Senna (2016). *Historiografia: Salústio, Tito Lívio e Tácito*. Campinas: Editora da Unicamp.

Literatura

BARTOCCINI, Renato (1956). *Le pitture etrusche di Tarquinia*. Milão: Aldo Martelli.

BONFANTE, Larissa (1971). Etruscan dress as historical source: some problems

and examples. *American Journal of Archaeology*, v.75, n 3, p. 277-284.

_____ (1993). Etruscan Nudity. Essays on nudity in Antiquity in memory of Otto Brendel. *Sources: Notes in the History of Art*. v. 12., n 2. p. 47-55.

_____ (2009). Gender Benders. In: HERRING, Edward; LOMAS, Kathrin. (orgs). *Gender identities in Italy in the first millennium BC*. Oxford: BAR International Series.

CAMPOREALE, Giovanangelo (2011). *Gli etruschi*. Milão: UTET Libreria.

CAUQUELIN, Anne (2005). *Teoria da Arte*. São Paulo: Martins Fontes.

CAVICCHIOLI, Marina Regis (2008). Sexualidade, política e identidade: as escavações de Pompéia e a coleção erótica. In: FUNARI, Pedro Paulo; GLAYDSON, José da; MARTINS, Adilton Luís. (orgs.). *História Antiga: Contribuições brasileiras*. São Paulo: Annablume; FAPESP.

COLONNA, Giovanni (2014). L'Aldilà degli etruschi: caratteri generali. In: SASSARELLI, Giuseppe e TAGLIENTE, Alfonsina Russo (orgs.). *Il viaggio oltre la vita*. Bologna: Bononia University Press, p. 27-35.

DONOHUE, Alice (2012). Interpreting women in Archaic and Classical Greek sculpture. In: JAMES, Sharon L.; DILLON, Sheila (orgs.). *A companion to women in the ancient world*. London: Blackwell Publishing.

18

FLACELIÈRE, Robert (1959). *La vie quotidienne em Grèce au siècles de Périclès*. Paris: Hachette.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; SILVA, Maria Aparecida de Oliveira (orgs.) (2009). *Política e identidades no Mundo Antigo*. São Paulo: Annablume; FAPESP.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu; GARRAFFONI, Renata Senna (2016). *Historiografia: Salústio, Tito Lívio e Tácito*. Campinas: Editora da Unicamp,.

GUARINELLO, Norberto Luiz (1985). Estruturação visual e consumo cognitivo da cerâmica etrusca de *bucchero*. Dissertação de mestrado. São Paulo, Programa de pós-graduação em Antropologia Social da USP.

GRILLO, José Geraldo Costa; FUNARI, Pedro Paulo Abreu (2010). Antiguidade Clássica: Grécia. In: VENTURINI, Renata Lopes Biazotto (org.). *História Antiga I: fontes e métodos*. Maringá: Eduem.

_____ (2015). *Arqueologia Clássica: o cotidiano de gregos e*

romanos. 1º ed. Curitiba: Editora Prismas.

HEURGON, Jacques (2002). *Daily life of the Etruscans*. Londres: Phoenix Press.

_____ (1961). Valeurs féminines et masculines dans la civilisation étrusque. *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, v. 73, p. 139-160.

IZZET, Vedia (2007). *The Archaeology of Etruscan Society*. Cambridge: University Press.

_____ (2012). Etruscan women: Towards a reappraisal. JAMES, Sharon L.; DILLON, Sheila. (orgs.) *A companion to women in the ancient world*. Oxford: Wiley-Blackwell Publishing.

MCNIVEN, Timothy. Sex, gender and sexuality. In: SMITH, Tyler Jo; PLANTZOS, Dimitris (orgs.) (2012). *A companion to Greek art*. London: Blackwell Publishing.

PALLOTTINO, Massimo (1975). *Etruscologia*. Milão: Editore Ulrico Hoepli.

_____ (1975). *The Etruscans*. London: Penguin Books.

_____ (1952). *The Great Centuries of Painting: Etruscan Painting*. Lausanne: Editions d'Art Albert Skina.

PRAYON, Friedhelm (2015). *Gli etruschi*. Bolonha: Società Editrice il Mulino, 2ª edição.

RALLO, Antonia (org.). *Le donne in Etruria*. Roma: L'Erma di Bretschneider, 1989.

ROMANELLI, Pietro (1957). *Tarquinia: La necrópole e il museo*. Roma: Instituto Poligrafico dello Stato. Libreria dello Stato.

STANSBURY-O'DONNELL, Mark (2015). *A History of Greek art*. Sussex: Wiley Blackwell.

TORELLI, Mario (2001). *Storia degli Etruschi*. Roma: Editori Laterza.

OLHARES SOBRE O PAPEL DAS MULHERES NO CRISTIANISMO DO SEGUNDO SÉCULO

Gabriel Ignácio Garcia¹

Ao longo do século XX e nos últimos anos, diversos estudiosos se debruçaram no estudo da cultura popular, entre eles, ganharam notoriedade Mikhail Bakhtin e Carlo Ginzburg. A dificuldade no estudo dessa temática aumenta em períodos mais recuados como a Antiguidade em virtude da escassez documental. Tendo isso em vista, o trabalho objetiva analisar dois textos do século II d.C., pensando as visões que foram construídas acerca do papel feminino por integrantes das comunidades cristãs.

A primeira fonte, intitulada Atos de Paulo e Tecla, conta a história da jovem Tecla, moça de fé e obstinação que abandonou a família e o noivo na busca por seguir os ensinamentos de Paulo. Além disso, a narrativa propõe uma posição contestadora das mulheres, agindo coletivamente, frente uma situação de injustiça.

O segundo documento, uma carta do apóstolo Paulo endereçada a Timóteo, recomenda às mulheres uma forma de comportamento, pautada em pudor, modéstia e silêncio. Visões conflitantes, mas que permitem problematizar a construção da identidade cristã e as lutas de representações entre os cristãos nos primeiros séculos. Naquele cristianismo em formação, não somente questões doutrinárias estavam em debate, mas também, a delimitação do papel feminino, sua participação na comunidade e na liturgia.

20

¹ Mestrando do Programa de Pós-graduação em História Social da Universidade Estadual de Londrina. Financiamento: CAPES. E-mail: gabriel-i-garcia@hotmail.com

De Bakhtin a Chartier, a cultura popular em discussão

Ao longo do século XX, no campo das ciências humanas e sociais, estudiosos de diferentes linhas teóricas se lançaram na compreensão e problematização da cultura popular. Em razão da variedade de trabalhos, optamos por selecionar alguns desses autores e efetuar uma pequena discussão acerca das teses que defenderam.

A obra “Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais” (1993), escrita pelo russo Mikhail Bakhtin, se tornou uma leitura quase obrigatória quando nos voltamos ao estudo da cultura popular. Nela, o autor analisa a dinâmica existente entre a cultura cômica popular (manifestada na obra de Rabelais) e a cultura eclesial, assinalada como séria, restritiva e autoritária. Através dessa contração, argumenta-se em favor de uma “circularidade cultural”, principalmente, no período de transição entre o medievo e a era moderna, onde:

[...] se inicia o processo de enfraquecimento mútuo das fronteiras entre a cultura cômica e a grande literatura. Formas inferiores começam cada vez mais a infiltrar-se nos domínios superiores da literatura. O riso popular penetra na epopeia, aumentam as suas proporções nos mistérios. (...) A cultura cômica começa a ultrapassar os limites estreitos das festas, esforça-se por penetrar em todas as esferas da vida ideológica. (BAKHTIN, 1999, p. 84)

Outro estudioso, o italiano Carlo Ginzburg, um dos expoentes da micro-história, em seu livro “O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição” (1987), oferece uma interpretação que corrobora a tese de Bakhtin. Para isso, o pesquisador dispôs do processo inquisitorial do moleiro Domenico Scandella (1532-1599), mais conhecido como Menocchio. Homem simples, mas cujas ideias despertaram a desconfiança do tribunal da Santa Inquisição. Através dos registros inquisitoriais, Ginzburg mapeou as leituras, teorias e

imagens imbrincadas na mentalidade do camponês italiano, traçando um quadro do universo cultural daquele contexto histórico. Num dado momento do texto, o historiador, reafirmando a noção de circularidade cultural, destaca “a impressionante convergência entre as posições de um desconhecido moleiro friulano e as de grupos intelectuais dos mais refinados e conhecedores de seu tempo [...]” (GINZBURG, 1987, p. 25-26). Rompem-se assim, as fronteiras sólidas que separavam cultura popular e erudita.

Vinculado à Nova Esquerda Inglesa, o historiador Edward Palmer Thompson também discorreu sobre a cultura popular em “Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional” (1998). Nessa obra, o autor começa problematizando a visão espasmódica da história popular, segundo a qual, as reações da gente comum não passariam de reações aos estímulos econômicos. O autor é contrário a essa visão, argumentando que no momento em que os homens e as mulheres da multidão se revoltavam contra o aumento no preço dos cereais, os mesmos, estavam imbuídos da crença de que defendiam direitos e costumes tradicionais e que, em geral, tinham o apoio mais amplo da comunidade nessa contestação. Ao defender sua visão de cultura, Thompson sublinha o papel das trocas culturais:

[...] uma cultura é também um conjunto de diferentes recursos, em que há sempre uma troca entre escrito e oral, o dominante e o subordinado, a aldeia e a metrópole: é uma arena de elementos conflitivos, que somente sob uma pressão imperiosa – por exemplo, o nacionalismo, consciência de classe ou a ortodoxia religiosa predominante – assume a forma de um “sistema”. (THOMPSON, 1998, p. 17)

Mais recentemente ganharam notoriedade os estudos do historiador francês Roger Chartier, refletindo acerca das noções das práticas e representações. Nessa esteira, constatamos o afloramento de estudos de História Cultural, com uma grande quantidade de trabalhos que se servem de tais conceitos.

Chartier, num de seus artigos, revisa algumas das obras sobre cultura popular, inclusive, algumas das citadas anteriormente. O autor aponta os desafios que devemos enfrentar ao lidar com essa temática, ponderando que:

[...] o objetivo fundamental de uma história ou de uma sociologia cultural compreendida como uma história da construção do significado reside na tensão que articula as capacidades inventivas do indivíduo ou das comunidades com os constrangimentos, as normas e as convenções que limitam – mais ou menos poderosamente segundo sua posição nas relações de dominação – o que lhes é lícito pensar, enunciar, fazer. Esta constatação vale para uma história das obras letradas, pois elas se inscrevem sempre no campo dos possíveis que as tornam pensáveis. Vale para uma história das práticas que são, elas também, invenções de sentido limitadas pelas múltiplas determinações (sociais, religiosas, institucionais etc.) que definem, para cada comunidade, comportamentos legítimos e as normas incorporadas. (CHARTIER, 1995, p. 190)

23

Ainda acerca das contribuições de Chartier, vale mencionar sua ênfase nas representações. Sua proposta é particularmente interessante quando nos deparamos com discursos conflitantes em um dado momento histórico, como é o caso dos documentos que serão analisados na sequência do texto. Segundo o pesquisador, poderíamos pensar na configuração de “lutas de representações”

[...] assim entendidas como uma construção do mundo social por meio dos processos de adesão ou rechaço que produzem. Ligam-se estreitamente a incorporação da estrutura social dentro dos indivíduos em forma de representações mentais, e o exercício da dominação, qualquer que seja, graças a violência simbólica. (CHARTIER, 2011, p. 22)

Chartier retoma o conceito de violência simbólica de Pier-

re Bourdieu, a fim de pensar o modo pelo qual tais lutas estão vinculadas aos processos de construção identitária, nos quais, atrelam-se as relações de alteridade:

[...] a construção das identidades sociais ou religiosas, situada na tensão entre as representações impostas pelos poderes ou pelas ortodoxias e a consciência de pertencimento de cada comunidade; ou bem, as relações entre os sexos, pensadas como a inculcação, pela repetição das representações e as práticas, da dominação masculina e também com a afirmação de uma identidade feminina própria, enunciada fora ou dentro do consentimento, pelo rechaço ou a apropriação dos modelos impostos. (CHARTIER, 2011, p. 23)

Essas considerações acerca da cultura popular e da noção de representação são o ponto de partida e o aporte teórico desse trabalho que pretende refletir o papel das mulheres sob a perspectiva de duas fontes distintas. A primeira, um texto apócrifo intitulado “Atos de Paulo e Tecla” que oferece a representação das mulheres com características mais autônomas, capazes de protestarem e se revoltarem frente a uma situação de injustiça. A segunda fonte, uma carta deuteropaulina, onde são feitas algumas considerações restritivas acerca do comportamento da mulher. Ambos os documentos apresentam datação do século II d.C., o que os aproxima do mesmo ambiente sociocultural e nos permite pensar as discussões sobre o papel que a mulher deveria exercer nas comunidades cristãs, quando estas ainda davam os seus primeiros passos.

24

Fé, resistência e poder: a história de Tecla

O texto apócrifo intitulado “Atos de Paulo e Tecla” narra, a princípio, o encontro do apóstolo Paulo com a jovem Tecla na cidade de Icônio. A datação desse texto gira em torno do século II, como discutem Carlos Alberto Silva e Denilson da Silva Matos:

Bremmer aponta uma data em torno de 160 a.D., ao sugerir que a evidência sobre a inscrição Romana de uma Pompeia Sosia Falconilla, esposa de um cônsul Romano na Sicília por volta do ano 169 a.D., é a fonte que fornece o nome Falconilla para a filha da Rainha Trifena nos Atos de Tecla. Há pesquisadores que procuram localizar os Atos de Tecla a um encontro histórico com Paulo, entre os anos 40 a.D., no entanto, essa hipótese é problemática pelo fato da historicidade de Tecla ser considerada altamente improvável. (SILVA; MATOS, 2015, p. 29-30)

A redação foi mencionada por Tertuliano (160-220 d.C.). O padre latino criticou severamente tanto o autor da obra, um suposto presbítero asiático, quanto o conteúdo da escrita:

Mas se os escritos que erroneamente vão sob o nome de Paulo, reivindicam o exemplo de Tecla como uma licença para o ensino e batismo das mulheres, que eles saibam que, na Ásia, o presbítero que compôs aquela escrita, como se estivesse aumentando a fama de Paulo para seu próprio interesse, depois de ter sido condenado, e confessando que ele tinha feito isso por amor de Paulo, foi removido do seu escritório. Por quanto deve parecer credível, que ele que não tivera permitido uma mulher, até aprender com o excesso de ousadia, daria a uma fêmea o poder de ensino e de batizar! “Deixe-as ficar em silêncio”, disse ele, “e em casa consultar seus próprios maridos”.²

25

As palavras acima nos ajudam a vislumbrar as lutas de representações que estavam em jogo entre os cristãos nos primeiros séculos. Expressam a insatisfação de Tertuliano com a recepção e os usos do texto naquele momento do século terceiro, legitimando para as mulheres o direito de batizar e ensinar, a exemplo de Tecla. A argumentação em favor de uma “palavra verdadeira” do apóstolo sobre o assunto parece se tratar de uma referência às palavras contidas na carta de Paulo a Timóteo.

² Trecho do Capítulo XVII da obra “De Baptismo”. Disponível em: https://en.wikipedia.org/wiki/Ante-Nicene_Fathers/Volume_III/Ethical/On_Baptism/XVII. Acesso: 5 out. 2016.

Para compreendermos a revolta de Tertuliano, necessitamos resgatar a biografia apócrifa.

A história de Tecla principiou quando a jovem encantou-se com as palavras dirigidas pelo apóstolo Paulo. A partir dessa experiência, convencida da importância da castidade, abandonou o noivado que mantinha com Tâmiris. Nem mesmo as palavras maternas foram capazes de persuadi-la de sua decisão. O fascínio gerado pelas palavras do pregador silenciaram a moça. Segundo o relato, diante desse silêncio: “Começaram a chorar amargamente, Tâmiris porque perdeu sua mulher, Teoclía a sua filha, e as servas a sua dona. Havia, pois, uma confusão e tristeza generalizadas [...]” (PIÑEIRO; DEL CERRO, 2004/2005, p. 743).³ O resultado de sua rebeldia foi uma condenação à fogueira.⁴ A partir de então, começaram os eventos sobrenaturais na jornada da jovem cristã. Graças à intervenção divina, uma chuva de granizo se abateu sobre as chamas salvando-a do perigo, entretanto, o livramento da morte não impediu que fosse expulsa da cidade.

Sozinha, dirigiu-se a Antioquia, onde reencontrou Paulo. Para sua infelicidade, logo se achou sob o olhar mal-intencionado de Alexandre, figura proeminente na localidade. Tecla resistiu às investidas de magistrado e num gesto desesperado arrancou a sua coroa expondo-o ao ridículo (PIÑEIRO; DEL CERRO, 2004/2005, p. 757). O gesto causou a ira da autoridade que a levou perante o tribunal, exigindo uma reparação pela afronta. Pela segunda vez, a virgem foi condenada à morte. O resultado injusto do julgamento gerou a revolta das mulheres que de modo veemente expressaram o seu descontentamento,

³ “Comenzaron a llorar amargamente, Tâmiris porque perdió a su mujer, Teoclía a su hija, y las siervas a su dueña. Había, pues, una confusión y tristeza generales [...]” (PIÑEIRO, DEL CERRO, 2004/2005, p. 743).

⁴ Como concluem Silva e Matos (2015, p. 38), “o autor dos Atos de Paulo e Tecla, através de seu escrito, criticou os padrões de família estabelecidos nas províncias romanas da Ásia Menor, e mediante sua nova maneira de conceber a sua sexualidade, os primeiros cristãos teriam desestabilizado o modelo de família constituído no mundo greco-romano.”

gritando: “Má sentença, injusta sentença” (PIÑEIRO; DEL CERRO, 2004/2005, p. 759).⁵ Longe de uma atitude de resignação, como poderíamos supor, o que vemos nessa narrativa é um registro histórico de revolta feminina. Essa espécie de “coesão” existente entre essas mulheres fica ainda mais nítida na sequência do texto. Enquanto se desenrolavam os ataques contra Tecla, no teatro, as testemunhas desse acontecimento ficaram divididas: “[...] as mulheres estavam sentadas juntas. A plebe dizia: “tragam a sacrílega”. As outras exclamavam “Pereça essa cidade por essa impiedade”. Aniquila-nos todos procônsul: Triste espetáculo, Malvada sentença!” (PIÑEIRO; DEL CERRO, 2004/2005, p. 763).⁶ Em meio a esse clima, a virgem foi jogada às feras, porém, milagrosamente, uma leoa começou a defendê-la das demais feras. Depois, num gesto apoteótico, a donzela lançou-se dentro de um tanque e, invocando o nome de Jesus Cristo, autobatizou-se. Os Atos tratam ainda de outros eventos, entre eles, o reencontro entre mãe e filha em Icônio. O término do texto se dá com uma síntese dos últimos momentos da santa, afirmando que, “depois de haver iluminado a muitos com a palavra de Deus, dormiu com um lindo sonho” (PIÑEIRO; DEL CERRO, 2004/2005, p. 773)⁷.

27

Os trechos selecionados possibilitam situar essa fonte como “[...] um raro acesso a exemplos de uma voz narrativa popular” (PERKINS, 1995, p. 297). Nos feitos protagonizados por Tecla, especialmente, na insubmissão perante a mãe, o noivo e o magistrado, encontramos uma postura ativa e contestadora. Posteriormente, no episódio do circo, as mesmas atitudes podem ser vistas em uma proporção ainda maior. Nesse caso, a

⁵ “Mala sentencia, injusta sentencia” (PIÑEIRO, DEL CERRO, 2004/2005, página 759).

⁶ “[...] las mujeres estaban sentadas juntas. La plebe decía: “traigan la sacrílega”. Las otras exclamaban “Perezca esa ciudad por esa impiedad”. Nos aniquila a todos procônsul: Triste espectáculo, Malvada sentencia!” (PIÑEIRO, DEL CERRO, 2004/2005, p. 763).

⁷ “Y tras haber iluminado a muchos con la palabra de Dios, durmió con un bello sueño” (PIÑEIRO, DEL CERRO, 2004/2005, p. 773)

consolidação de um estado de revolta e insubordinação de um grupo de mulheres frente a uma situação injusta, questionado as medidas tomadas pelo procônsul. Em certo nível, essas mulheres se sentiram tocadas por um sentimento de solidariedade em relação a Tecla, mesmo não sendo elas as atingidas diretamente pelo resultado da sentença. Além disso, não deixa de ser simbólica a atitude da leoa ao doar sua vida na defesa da moça. Assim, encontramos em Tecla, um exemplo de autonomia e “poder”, motivo de desconfiança e descontentamento por parte de Tertuliano.

Modéstia e silêncio: a posição da mulher na primeira carta de Paulo a Timóteo

A Primeira Epístola a Timóteo insere-se no conjunto das chamadas “cartas pastorais”. Segundo Paul Anton, “a escolha deste termo foi muito feliz porque essas cartas foram dirigidas a responsáveis por Igrejas e lhes lembram seus deveres enquanto ‘pastores’ das comunidades confiadas aos seus cuidados” (ANTON, 1987, p. 245). Todavia, a autenticidade paulina dessa, e de outras missivas, é motivo de discordância entre os estudiosos, com datações que variam da segunda metade do século I até o século II. Diante dessas discordâncias, optamos por seguir a posição de A. Robert e A. Fuillet que dissertam em favor do segundo século (ROBERT; FUILLET, 1970). Sendo assim, trabalhamos com um escrito deuteropaulino, ou seja, uma produção cunhada por discípulos ou pessoas que tiveram uma proximidade com Paulo de Tarso (5-67 d.C.).

Selecionamos para a análise o capítulo dois da primeira carta de Paulo endereçada a Timóteo. Nela, atribuíram-se ao apóstolo dos gentios algumas orientações sobre como deveria ser o comportamento feminino. O capítulo começa com uma admoestação, um pedido de orações, intercessões e ações de graça pelos homens, reis, e autoridades. Em seguida, nos versos quatro, cinco e seis predomina um cunho mais teológico onde é

defendido o papel de Jesus na redenção humana e na mediação entre Deus e a humanidade. Fazendo um recuo à sua experiência pessoal na fé, o redator legitima seu discurso assegurando que, “(digo a verdade em Cristo, não minto) fui constituído pregador, e apóstolo, e doutor dos gentios na fé e na verdade” (BÍBLIA, I Timóteo 2, 7).

É a partir do verso nove que o foco volta-se para as mulheres. Primeiramente com uma preocupação estética, ou seja, quais as vestimentas e adornos que seriam recomendados ou não. O autor destaca o pudor e modéstia como norteadores do que deveria ser usado. Nesse sentido, tranças, ouro, pérolas ou vestidos preciosos seriam ornamentos não recomendáveis em prol de uma postura mais austera e reservada.

Após essa observação, os versos onze e doze dizem respeito a questões comportamentais. É expressa uma visão acerca das mulheres pautada pela submissão e passividade: “A mulher aprenda em silêncio, com toda a sujeição. Não permito, porém, que a mulher ensine, nem use de autoridade sobre o marido, mas que esteja em silêncio.” Longe da posição ativa e contestadora que vimos com Tecla e as demais mulheres narradas no texto apócrifo, o que nos deparamos agora é o enaltecimento de uma postura feminina pautada pelo silêncio e a resignação. Novamente notamos a existência de um silêncio, mas diferente do silêncio contestador e desafiador da santa mártir. Podemos pensar, também, no peso que essas palavras tiveram ao longo do tempo, e quais foram os seus reflexos. Um exemplo, a dificuldade existente na Igreja Católica em aumentar a participação feminina em funções litúrgicas e sacramentais, majoritariamente reservadas aos homens.

Qual a base dessa argumentação de 1Timóteo acerca das mulheres? Os versos treze, quatorze e quinze respondem essa pergunta. Neles vemos uma forma de fundamentação e/ou justificação desse pensamento. O escritor recorre ao livro do Gênesis para embasar sua posição, apontando para o papel ocupado pela mulher no pecado original. Ao ser enganada pela serpente,

a mulher, na figura de Eva, tornou-se a causa primeira de um rompimento com a vontade de Deus. Dado o estado de transgressão, a salvação feminina passaria por uma espécie de reparação, ou seja, por meio da geração de filhos, e permanecendo “com modéstia na fé, no amor e na santificação” (BÍBLIA, I Timóteo 2, 15).

Encontramos ecos desse pensamento em outra fonte, a carta de Clemente aos coríntios. Datada entre o fim do século I e começo do II, oferece uma posição sobre o papel feminino muito semelhante à de 1Timóteo. Assim escreveu Clemente I, considerado o quarto pontífice da Igreja romana:

Com efeito, em tudo vós agíeis sem fazer acepção de pessoas, andando segundo as prescrições de Deus, submissos a vossos chefes, e prestando aos presbíteros que estavam convosco a honra que lhes cabia. Exortáveis os jovens à moderação e dignidade. Recomendáveis às mulheres que fizessem tudo de consciência irrepreensível, na dignidade e na pureza, agradando a seus maridos, como convém. Elas se mantinham fiéis à norma de submissão, e vós lhes ensináveis a governar sua casa com dignidade e a observar a discrição em tudo (Capítulo I, verso 3).⁸

Novamente, nos achamos com um discurso que margeava a postura das mulheres. Posto isso, ponderando o teor das palavras consonantes de Clemente e 1Timóteo e a preocupação de ambos com o comportamento feminino, caberiam alguns questionamentos. Em que medida o contexto de redação das epístolas não nos indicaria para condutas opostas às desejadas pelos escritores? Num momento de desenvolvimento do cristianismo, a preocupação com modelos ideais de comportamento é uma mostra de um processo de construção de identidade cristã. Nesse caso específico, estava em jogo a identidade da mulher cristã. No processo de construção identitária, quais seriam os elementos selecionados para distinguir a mulher cristã das

⁸ Disponível em: <http://www.apologeticacatolica.com.br/cocp/fixas/1corintios.htm>. Acesso: 6 out. 2016.

outras tantas “mulheres” (judias, pagãs, etc.), que figuravam naquele ambiente cultural? Acredito que tais perguntas sejam úteis para o entendimento da argumentação apresentada pelos autores cristãos dos primeiros séculos, acerca das mulheres.

Considerações finais

Diferentes estudos procuraram revelar as nuances da cultura popular. Através deles, chegamos ao entendimento de que os processos culturais se dão de forma dinâmica entre os grupos sociais no transcorrer do tempo. Ao longo do trabalho, a análise das duas fontes permitiu atentar para posições divergentes acerca do papel feminino. Posto de lado a facticidade dos fatos narrados, encontramos o valioso registro de vozes femininas na antiguidade, com posturas que surpreendem pela autonomia e insubordinação. A radicalidade no comportamento de Tecla, nutrida pelo elemento religioso, quebrou regras e convenções sociais. Do outro lado, no discurso atribuído a Paulo, estruturou um modelo de comportamento feminino cristão, regido pela austeridade, o silêncio e a modéstia. Textos próximos, representações distantes e conflitivas, que nos consentem ajuizar a diversidade e a divergência de ideias entre os grupos cristãos no século II d.C. Num cristianismo em formação, não somente questões doutrinárias estavam em debate, mas também, o papel da mulher, seu espaço e suas margens de atuação naquele sistema religioso, ainda em processo de ordenação.

Poderíamos arrazoar, ainda, quais as motivações que levaram a carta deuteropaulina a entrar no cânon bíblico, enquanto os Atos de Tecla acabaram se tornando uma leitura marginal. Considerando a posição adotada por Tertuliano em relação à história de Tecla, não é muito difícil entender a opção feita, entre os dois textos, pelas autoridades cristãs nos séculos seguintes.

Referências Bibliográficas:

Fontes

- BIBLIA. (2001) Português. **A Bíblia**. Edição Almeida corrigida e revisada Fiel.
- CLEMENTE I. **Carta de Clemente aos coríntios**. Disponível em: <http://www.apologeticacatolica.com.br/cocp/fixas/1corintios.htm>. Acesso: 6 out. 2016.
- PIÑEIRO, Antonio; DEL CERRO, Gonzalo. (2004/2005) **Hechos Apócrifos de los Apóstoles**. Edición crítica e bilíngue. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).
- TERTULIANO, S. **De Baptismo**. Disponível em: https://en.wikisource.org/wiki/Ante-Nicene_Fathers/Volume_III/Ethical/On_Baptism/XVII. Acesso: 5 out. 2016.

Literatura

- BAKHTIN, M. (1993) **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais**. São Paulo - Brasília: HUCITEC-EDUNB.
- CARREZ, M e outros. (1987) **As cartas de Paulo, Tiago, Pedro e Judas**. S. Paulo. Paulinas.
- CHARTIER, Roger. (1995) “**Cultura popular**”: revisitando um conceito historiográfico. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, v. 8, n. 16. p. 179-192.
- CHARTIER, Roger. (2011) **Defesa e ilustração da noção de representação**. Dourados: Fronteiras, v. 13, n. 24, p. 15-29, jul./dez. 2011.
- GINZBURG, Carlo. (1987) **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Cia. das Letras.
- PERKINS, Judith. (1995) **The Suffering Self**. Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era. London and New York: Routledge.
- ROBERT, A.; FUILLET, A. (Dir.). (1970) **Introducción a la Biblia**, tomo Segundo. Barcelona: Herder, 1970.
- SILVA, Carlos Alberto; MATOS, Denilson da Silva. (2015) **Bem-aventurados os castos: os Atos de Paulo e Tecla e a desconstrução do sistema patriarcal**. Revista Oracúlo, ano 11, n. 16. p. 29-39.

THOMPSON, E.P. (1998) **Costumes em comum: estudos sobre cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das letras.

AS VIRTUDES DE CONSTANTINO VERSUS OS VÍCIOS DE MAXÊNCIO E LICÍNIO SEGUNDO A HISTÓRIA ECLESIAÍSTICA DE EUSÉBIO DE CESAREIA (306-324)

Andréia Rosin Caprino¹

O presente tema está alinhado ao período denominado como Antiguidade Tardia, a qual se inicia com a desestruturação política e institucional do século II e se estende até meados do século VIII. O governo do imperador Flávio Valério Constantino (306-337) está inserido em tal conjuntura. Esse personagem é aclamado Augusto pelos legionários de seu pai, Constâncio Cloro, em 306 na província da *Britannia*. Ainda em regime de Tetrarquia, iniciado por Diocleciano em 293, a elevação de Constantino foi considerada usurpação ou ilegítima. Chama-nos a atenção que após décadas em que o poder imperial encontrava-se fragmentado e/ou dividido entre várias lideranças, no ano de 324 Constantino tenha unificado o mundo romano sob sua exclusiva autoridade.

34

Isso se deu, acreditamos, porque Constantino buscou o apoio de todos os seus súditos. Imerso em um contexto em que o sustentáculo teórico do poder estava e continuava a ser transformado, sem, contudo, desvincular-se das ideias políticas anteriores, seu governo foi marcado pela associação de elementos tidos como conflitantes por parte da historiografia – paganismo e cristianismo, mas que acabam por se relacionar. Nosso estudo é centrado na análise da busca por legitimação imperial do governo de Constantino através do elemento cristão na obra *História Eclesiástica*, do autor e bispo (contemporâneo a ele) Eusébio de Cesareia (260/64-339).

¹ Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CNPq.

A *História Eclesiástica* possui dez livros, os quais começam com citações do Antigo Testamento sobre prenúncios da vinda de Jesus Cristo à Terra, a descrição da sua vida aqui, perpassa os acontecimentos eclesiais dos três primeiros séculos, abordando a sucessão dos bispos nas sedes episcopais, as perseguições aos cristãos, os martírios, as heresias, os governos imperiais, até findar com a vitória de Constantino sobre seu último oponente, o imperador Licínio, no ano de 324. O nosso recorte se centra do ano 306, quando Eusébio narra a substituição do governo de Constâncio pelo de Constantino, na Britania (livro oitavo), até quando este se torna *Augustus* único na política imperial romana em 324 (livro décimo).

O cristianismo é entendido por Eusébio de Cesareia na *História Eclesiástica* como uma espécie de continuador da religião hebraica, no sentido de nela ter se embasado grandemente para formar seus credos e paradigmas. Assim, nem o cristianismo nem outro pensamento qualquer eram totalmente “puros”, pois se fundamentavam em ideias anteriores, fossem para concordar com elas ou confrontá-las.

O processo de reinado político-administrativo de Constantino é interpretado pelo bispo de Cesareia como uma história conduzida pelo próprio Deus, o qual esteve sempre presente com o imperador (segundo ele), ajudando-o a vencer os inimigos do cristianismo. Os conflitos militar-religiosos com os quais Constantino se envolveu foram, primeiro em relação a Maxêncio (306-312) no ocidente, derrotado em 312, e depois, em relação a Licínio (308-324), no oriente, vencido em 324. Por meio de argumentos que engrandecem ou diminuem moralmente um líder – virtudes e vícios, Eusébio representa os bons e os maus governantes. Os bons condutores estão, obviamente, vinculados às qualidades cristãs, e os maus são destituídos delas. Entendemos que o modo como a *História Eclesiástica* constrói a legitimidade de Constantino enquanto líder imperial é expondo suas virtudes e contrapondo-as, explicitamente ou não, aos vícios dos seus maiores oponentes.

Mais do que uma nomeação definida, as virtudes consistiam em uma ideia ou conceito que almejava imprimir determinada visão e valores de um governante aos seus conterrâneos, para engrandecê-lo; o mesmo pode ser dito a respeito dos vícios, mas com a intenção de denegrir o líder/governante. Para além disso, o historiador Manuel Rodríguez Gervás alega que “O estudo das virtudes permite aproximarmo-nos não apenas da concepção do poder imperial, como também nos ajuda a compreender a conjuntura política em que estavam imersos [...] os imperadores [...]” (RODRÍGUEZ GERVÁS: 1991, P.77).²A respeito da finalidade e função das virtudes, assinala o autor:

Os suportes mais frequentemente empregados para difundir esta propaganda são os discursos de exaltação, pronunciados em ocasiões mencionadas, as inscrições em edifícios públicos, especialmente Arcos de Triunfo e as moedas, concretamente a lenda dos reversos. As “virtudes” teriam, pois, a função de elaborar, formalizar e intensificar a imagem imperial com o objetivo básico de criar uma estrutura política unitária. (RODRÍGUEZ GERVÁS, 1991, p.77) ³

Eusébio de Cesareia, quando escreveu o final do livro oitavo, os livros nono e décimo da *História Eclesiástica*, vivia a instabilidade política do mundo romano, a existência do poder imperial descentralizado, as divisões territoriais do Império e as usurpações e tiranias. É natural que, como bispo de uma importante província romana e enquanto um homem erudito, pensasse a respeito da “instituição política maior” que regia a ele e a seus pares, além das questões religiosas, que lhe eram

² “El estudio de las ‘virtudes’ permite acercarnos no sólo a la concepción del poder imperial, sino también nos ayuda a comprender la coyuntura política en la que están inmersos [...] los emperadores [...]”.

³ “Los soportes más frecuentemente empleados para difundir esta propaganda son los discursos de alabanza, pronunciados en ocasiones señaladas, las inscripciones en edificios públicos, especialmente Arcos de Triunfo y las monedas, concretamente la leyenda de los reversos. Las “virtudes” tenían, pues, la función de elaborar, formalizar e intensificar la imagen imperial con el objetivo básico de crear una estructura política unitaria”.

essenciais.

Ora, Constantino fazia parte de tal “alta política” e estava envolvido com o cristianismo, criando leis e aplicando-as em favor dos cristãos. Contudo ele não era o único imperador, nem o maior deles, e enfrentava constantes oposições ao seu exercício do poder. Portanto, fazia-se necessário demonstrar a grandiosidade das suas ações e a necessidade de tornar seu governo mais forte e unificado. Pensamos que essas ideias nortearam Eusébio a integrar no seu relato as virtudes atribuídas a Constantino, com a finalidade de legitimá-lo em detrimento dos oponentes. Assim, o bispo empreende na *História Eclesiástica* a distribuição de virtudes ao imperador Constantino, em paralelo aos vícios que incumbiu aos seus adversários, Maxêncio e Licínio.

Constantino e Maxêncio

Sobre os conflitos político-militares ocorridos entre os governantes Constantino e Maxêncio no início da década de 310, tendo como principal disputa o poderio sobre a cidade de Roma, Eusébio de Cesareia afirma o seguinte:

37

Constantino foi o primeiro dos dois [ele e Licínio] - primeiro também em honra e dignidade imperiais - que mostrou moderação com os oprimidos pelos tiranos em Roma. Depois de invocar como aliado em suas orações ao Deus do céu e a seu Verbo, e ainda ao próprio Salvador de todos, Jesus Cristo, avançou com todo seu exército, tentando alcançar para os romanos sua liberdade ancestral. Maxêncio, sabemos, confiava mais nos artifícios da magia do que na benevolência dos súditos, e na verdade não se atrevia a dar um passo fora das portas da cidade, apesar de que, com a multidão de hoplitas e com as inumeráveis companhias de legionários, cobria todo lugar, toda região e toda cidade, todas as que tinha escravizadas, em torno de Roma e em toda a Itália. O imperador, aferrado à aliança de Deus, ataca o primeiro, o segundo e o terceiro exército do tirano, e depois de vencê-los a todos com facilidade, avança o mais que pode pela Itália até muito perto de

Roma. (IX, IX, II-III)⁴

A vitória constantiniana sobre o “tirano” Maxêncio é associada na *História Eclesiástica* ao triunfo de Moisés, quando guiou o povo de Israel para fora das terras egípcias e para longe da opressão do faraó, conforme consta no Antigo Testamento.

Da mesma forma que, nos tempos de Moisés e da antiga piedosa nação dos hebreus, *precipitou no mar os carros do faraó e seu exército, a flor de seus cavaleiros e capitães; o mar Vermelho os tragou, o mar os cobriu*, assim também Maxêncio e os hoplitas e lanceiros de sua escolta *afundaram na profundidade como uma pedra* quando, dando as costas ao exército que vinha da parte de Deus com Constantino, atravessava o rio que lhe cortava o caminho e que ele mesmo havia unido e bem pontoneado com barcas, construindo assim uma máquina de destruição contra si mesmo. Dele se poderia dizer: *cavou um fosso e tirou-lhe a terra; e cairá na vala que fez. Seu trabalho se voltará contra sua cabeça, e sua injustiça recairá sobre sua moleira*. Assim, pois, desfeita a ponte estendida sobre o rio, a passagem afunda e as barcas se precipitam de um golpe no abismo com todos seus homens; e ele mesmo em primeiro, o homem mais ímpio, e logo os escudeiros que o rodeavam *afundaram como chumbo nas águas impetuosas*, como já predisse o oráculo divino. (IX, IX,V-VII)

38

Constantino aparece como salvador e libertador do *populus* romano, sendo associado ao profeta e líder do povo hebreu, Moisés. Vemos no excerto eusebiano um motivo pelo qual Constantino combatera Maxêncio e seu exército: a tirania, injustiça e opressão deste sobre Roma. O “imperador cristão” teria tido compaixão da cidade e de seus moradores, o que o levou a salvá-los, tendo como aliado o próprio Deus e Jesus Cristo. Vislumbra-se a razão preponderante para esta “vitória santa” no olhar do bispo: as qualidades piedosas e misericordiosas de Constantino. Não nos parece que Eusébio faça qualquer referência à vontade de Constantino em deter a autoridade como *impera-*

⁴ Os hoplitas eram os soldados da infantaria.

torúnico, para o que seria necessário afastar e/ou eliminar seus oponentes.

A elaboração teórica que Eusébio faz quando compara Constantino a Moisés, em meio à vitória do imperador sobre o rival Maxêncio, está presente também em outra obra eusebiana, a *Vida de Constantino*:

Como nos tempos de Moisés e do piedoso povo dos hebreus “[o Senhor] lançou no mar os carros de Faraó e o seu exército, e os seus capitães afogaram-se no mar Vermelho”, não de outra forma Maxêncio e a corte de hoplitas e doríforos “se afundaram no mar como se fossem pedras”, quando, de costas para o poder divino que sustentava Constantino, atravessava o rio que estava em frente à direção da marcha. O mesmo havia unido as margens do rio através de barcos, e construindo uma ponte infalível, terminou por unir um artefato catastrófico para si, sendo assim que acreditava capturar com ele o amigo de Deus. (I, XXXVIII,II)⁵

Após vencer Maxêncio e adentrar triunfalmente em Roma, Constantino aparece como o libertador, salvador e benfeitor da cidade:

39

[...] de forma que, se não com palavras, como é natural, mas pelo menos com as obras, os que com a graça de Deus haviam se alçado à vitória, poderiam junto com os seguidores do grande servo Moisés entoar o mesmo hino que contra o ímpio tirano de então e dizer: *Cantemos ao Senhor, porque gloriosamente cobriu-se de glória. Cavalo e cavaleiro lançou ao mar. Minha ajuda e minha proteção, o Senhor; se fez meu salvador; e Quem como tu entre os*

⁵ “Como en los tiempos de Moisés y del piadoso pueblo de los hebreos “arrojó al mar los carros del Faraón juntamente con su ejército y anegó en el mar Rojo a la flor y nata de su escolta de encopetados caballeros”, no de otra manera Majencio y el cortejo de hoplitas y doríforos “se hundieron en el mar como si fuesen piedras”, cuando, dando la espalda a la potencia divina que asistía a Constantino, atravesaba el río que está de cara a la dirección de la marcha. Él mismo había unido las riberas del río mediante barcas, y construyendo un puente a toda prueba, terminó por ensamblar un artilugio catastrófico para sí mismo, siendo así que confiaba atrapar con él al amigo de Dios”.

deuses, Senhor? Quem como tu, glorificado nos santos, admirável na glória, operador de maravilhas! Estas e muitas outras coisas parecidas com estas cantou Constantino com suas obras ao Deus supremo, causa de sua vitória, e entrou em triunfo em Roma, enquanto todos em massa, com suas crianças e suas mulheres, os senadores e altos dignitários, e todo o povo romano, recebiam-no com os olhos brilhantes, de todo coração, como a um libertador, salvador e benfeitor, em meio a vivas e a uma alegria insaciável. (I,X, IX, VIII-IX)⁶

Constantino é visto por Eusébio de Cesareia como piedoso, benevolente, sábio, digno, devoto e corajoso, enquanto Maxêncio é apresentado como um ímpio, tirano, maldoso e covarde. Eusébio opõe os dois governantes, e pela fidelidade e reverência atribuídas ao primeiro em relação a Deus e a falta destas qualidades ao segundo, quando incorre a batalha entre ambos, é Constantino quem recebe a vitória e conquista a cidade de Roma, até então dominada e oprimida por Maxêncio.

Constantino e Licínio

Ao adentrarmos o livro X da *Históriaeusebiana*, vemos a referência às declarações sobre a paz delegada por Deus aos homens após a derrota de imperadores inimigos do cristianismo, a restauração de igrejas, as dedicações e consagrações de igrejas recém-construídas ⁷, e ações de liberdade e favorecimento à religião cristã por parte dos imperadores em regime de Diarquia, Constantino e Licínio, expressos pelo Edito de Milão de 313⁸. Além disso, são citados e copiados outros mandamentos e decisões imperiais de Constantino em favor da igreja e dos bispos, como benefícios e concessões para a igreja e a convocação de sínodos com o objetivo de dissipar divisões entre os bispos.⁹

Entretanto, na reta final do livro décimo, Eusébio relata

⁶ Em itálico, referência ao livro de Êxodo: 15:1-2 e 15:11.

⁷ X, I-IV.

⁸ X,V, I-XIV.

⁹ X, V, XV-XIV; VI, VII.

uma mudança no rumo político do Império. Licínio “perverteu-se” pela inveja que sentia do companheiro Constantino e passou a persegui-lo:

Mas nem a inveja inimiga do bem, nem o demônio, amante do mal, podiam suportar a contemplação do que viam; como tampouco para Licínio o sucedido aos tiranos anteriormente mencionados foi suficiente para uma atitude prudente. Ele que havia sido considerado digno de um governo bem próspero, digno da honra do segundo posto depois do grande imperador Constantino e digno de afinidade e parentesco do mais alto grau, ia se afastando da imitação dos bons e, em troca, copiava a perversidade e malícia dos ímpios tiranos. E ainda que tivesse visto com seus próprios olhos o final catastrófico destes, preferiu segui-los em seu sentimento a permanecer na amizade e boa disposição de seu superior. Presa da inveja para com o benfeitor universal, provoca contra ele uma guerra execrável e terrível, sem respeito pelas leis da natureza e sem trazer à mente a memória dos juramentos, do sangue e dos pactos. (X, VIII, II-III)

41

Licínio é descrito como um traidor à ótima condição que lhe propiciou o benevolente Constantino, como o “segundo após o imperador” e pertencente à família. O fim catastrófico dos antigos “inimigos do cristianismo” também não lhe serviu de lição, sendo que Licínio tornava-se um deles. No trecho abaixo, Eusébio opõe a postura benevolente de Constantino à maldade e traição de Licínio; este, por meio de conspiração, fingimento e astúcia, planejava destruir aquele:

De fato, que sinais de verdadeira benevolência não lhe havia outorgado o boníssimo imperador! Não lhe regateou seu parentesco nem lhe negou esplêndidas núpcias com sua irmã, antes até, considerou-o digno de compartilhar sua nobreza, que vinha de seus pais, e seu sangue imperial ancestral, e também havia-lhe proporcionado poder desfrutar do governo supremo como cunhado e co-imperador, posto que havia-lhe dado a graça de uma parte não menor de povos sujeitos a Roma, para que os governasse e

administrasse. Mas ele, por sua vez, agia contrariamente a isto e cada dia imaginava intrigas contra seu superior e imaginava todo gênero de conspirações, como se respondesse com males a seu benfeitor. Assim é que, em primeiro lugar, tratava de ocultar seus preparativos fingindo ser amigo, e aplicando-se à astúcia e ao engano, esperava alcançar com toda facilidade o resultado apetecido. (X, VIII, IV-V)

No entanto, de maneira radicalmente oposta ao “perverso” Licínio, Constantino possuía a benção de Deus para “guiá-lo na jornada contra o mal”:

Mas deve-se saber que aquele tinha Deus como amigo, protetor e guardião, que, trazendo à luz as conspirações urdidas contra ele secretamente e nas sombras, ia desbaratando-as. Tão grande força e virtude tem a arma da piedade para rechaçar os inimigos e preservar a própria salvação! Guarnecido com ela, nosso imperador, amado de Deus, ia esquivando as conspirações do infame astuto. (X, VIII, VI)

42

Licínio, percebendo que seus planos malignos não vingavam, segundo Eusébio, decidiu manifestar claramente suas intenções de guerra contra o “amado de Deus” e, além disso, contra o próprio Deus:

Este, por sua parte, quando viu que seus preparativos ocultos de modo algum andavam conforme seus desígnios, já que Deus ia manifestando a seu amado imperador todo engano e toda maldade, e não podendo já dissimular por mais tempo, declarou abertamente a guerra. Decidido, efetivamente, a fazer a guerra contra Constantino, apressava-se já a formar suas tropas também contra o Deus do universo, a quem sabia que aquele honrava, e logo pôs-se a atacar - moderada e silenciosamente a princípio - seus próprios súditos adoradores de Deus, que jamais haviam causado o mínimo incômodo a seu governo. E agia assim porque sua maldade inata o forçava a uma terrível cegueira. Ocorre que ele não tinha ante os olhos a memória dos que haviam perseguido os

cristãos antes dele, nem sequer a daqueles de quem ele mesmo havia sido instrumento de ruína e de castigo pelas impiedades em que haviam tomado parte. Pelo contrário, voltando as costas a um pensamento prudente, e mais, em termos exatos, transtornado pela loucura, tinha decidido fazer a guerra ao próprio Deus, como protetor de Constantino, em vez de ao protegido. (X, VIII, VII-IX)

A *História Eclesiástica* retrata que o “tirano” e “ímpio” Licínio empreendeu atitudes maldosas contra pessoas inocentes, violou a tradição e leis romanas, inventou mentiras, extorquiu outros povos, abusou sexualmente de mulheres e levou outros homens a fazerem o mesmo, destruiu e fechou igrejas, entre tantas outras iniquidades, de acordo com o autor:

Em primeiro lugar expulsou de sua própria casa todos os que eram cristãos, com o que o desgraçado privou a si mesmo da oração destes por ele, oração que costumavam fazer por todos, segundo ensinamento ancestral; mas logo foi dando ordens para que em cada cidade se separasse e degradasse os soldados que não escolhessem sacrificar aos demônios. [...] Que necessidade há de recordar uma por uma e sucessivamente as coisas que este inimigo de Deus perpetrou e como sendo o maior violador das leis inventou leis ilegais? [...] Que necessidade temos de enumerar detalhadamente suas inovações acerca das núpcias ou suas disposições revolucionárias a respeito dos que deixam esta vida? Atreveu-se a abolir as antigas leis romanas, reta e sabiamente estabelecidas, e introduziu no lugar delas algumas leis bárbaras e incivilizadas, verdadeiramente ilegais e contra as leis. Inventava também inumeráveis acusações contra as nações submetidas, toda classe de extorsões de ouro e prata, novos cadastros e lucrativas multas a homens que já não estavam nos campos, mas que tinham morrido há tempo. E que classe de desterrados inventou ainda o inimigo dos homens contra pessoas que nenhum dano tinham lhe causado? E as detenções de homens nobres e notáveis dos quais separava suas legítimas esposas e as entregava a alguns criados lascivos para que as ultrajassem com suas torpezas? E ele mesmo, um velhote, quantas mulheres casadas e quantas donzelas

não vexou para satisfazer a paixão desenfreada de sua alma? Que necessidade temos de alongar a conta, se o excesso de suas últimas maldades deixou as primeiras pequenas e reduzidas a quase nada? Certo é que, no cúmulo de sua loucura, procedeu contra os bispos. [...] O certo é que o que foi realizado em torno de Amasia e as demais cidades do Ponto superou a todo excesso de crueldade. Ali, das igrejas de Deus, algumas foram novamente arrasadas por completo, e outras foram fechadas para que ninguém fosse a elas segundo o costume nem oferecessem a Deus os cultos devidos. (X, VIII, X-XV)

O “malfeitor” é descrito como aquele que pretendia agravar a situação dos cristãos ainda mais, planejando implantar novamente a perseguição, não fosse a presciência de Deus e sua intervenção no caminho trilhado por aquele governante. Para impedir o cumprimento das “maquinações” de Licínio contra o povo, Deus teria orientado o servo Constantino, o “salvador”, a enfrentar o adversário dos homens:

Ante estes fatos reiniciaram-se as fugas dos homens piedosos, e novamente os campos, os vales solitários e os montes começaram a acolher os servos de Cristo. E como desta maneira o ímpio tinha êxito nestas medidas, chegou mesmo a conceber a ideia de ressuscitar a perseguição contra todos. Seu pensamento se reafirmava e nada o impedia de pô-lo em ação, se o Deus que luta em favor das almas que lhe pertencem, prevendo o que sucederia, não tivesse rapidamente feito brilhar, como em trevas profundas e noite escuríssima, uma grande luminária e ao mesmo tempo um salvador para todos: seu servo Constantino, a quem levou pela mão para esta obra com braço poderoso. (X, VIII, XVIII-XIX)

Foi então que Constantino obteve a vitória:

A este, por conseguinte, foi que Deus outorgou desde cima, como fruto digno de sua piedade, o troféu da vitória contra os ímpios. Em troca, precipitou o criminoso com todos seus conse-

lheiros e amigos aos pés de Constantino. Efetivamente, tendo aquele feito avançar seus atos até extremos de loucura, o imperador amigo de Deus concluiu que já era insuportável. Fazendo seu cálculo prudente e somando a sua humanidade a firmeza do juiz, decide acudir em socorro dos que sofriam sob o tirano. Desembaraçou-se de alguns breves contratemplos e pôs-se em movimento para recobrar a maior parte do gênero humano. Até então, efetivamente, havia utilizado com ele somente a humanidade, e havia-se compadecido de quem não era digno de compaixão, sem proveito nenhum, já que o outro não se afastava de sua maldade, antes até, aumentava ainda mais sua raiva contra as nações submetidas e já não deixava nenhuma esperança de salvação para os maltratados, tiranizados como estavam por uma fera espantosa. (X, IX, I-III)

O excerto demonstra que Constantino não teria lutado contra Licínio simplesmente por vontade de fazê-lo, já que era provido de humanidade e até então agira com compaixão para com o “malfeitor”. Percebendo ser a situação insuportável, decidiu operar em defesa dos oprimidos. Aqui, Eusébio enfatiza a virtude da *humanitas*¹⁰ no caráter e formação de Constantino. O sentido de *humanitas* que parece predominar na *História Eclesiástica* quando se refere a Constantino em relação a Licínio é o de

45

¹⁰ Sobre a *humanitas*, Maria Helena da Rocha Pereira afirma: “A palavra donde deriva ‘humanidade’ tem uma história, mais que todas, atraente e rica de significado. Efectivamente, *humanitas* deriva de *humanus*, que por sua vez está relacionado com *homo* (‘o homem’) e *humus* (‘a terra’). [...] Temos, portanto, com muita probabilidade, a noção de ‘ser terreno’ ligado à de modos de comportamento que lhe são próprios, e esta à de um conjunto mais vasto que se transforma num conceito englobante – o de *humanitas*. Mas *humanitas* não é para os antigos, senão tardiamente, o conjunto de seres humanos. É também a natureza e sentimento dos homens [...] *humanitas* é já civilidade, que se opõe à crueldade primitiva, desconhecadora do direito. Tal oposição repete-se com frequência, em contextos em que a *humanitas* se associa intimamente a *comitas* (‘cordialidade’), *mansuetudo* (‘doçura’) e [...] *clementia* [...] Cícero emprega frequentemente *humanitas* em acumulação, por vezes tautológica, com *doctrina*, *litterae* e *studia*. [...] Em autores posteriores, a *humanitas* será sobretudo a qualidade mista de saber, polimento, receptividade, simpatia, que aproxima os homens [...]” Ideias morais e políticas dos romanos, In: *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1967, p. 415-421.

“compaixão”, mas nem por isso permitiu o “bom imperador” que aquele agisse livremente a fim de acabar com vidas inocentes e fazer sofrer tantos outros indivíduos. Aos olhos de Eusébio, o combate e consequente vitória de Constantino sobre Licínio talvez fosse até mesmo um indicativo da *humanitas* constantiniana para com os desfavorecidos e sofrendores dos males sob a tirania.

Considerações finais:

Em meio ao contexto de instabilidade política, pensamos que Constantino buscou legitimidade por meio do cristianismo, sendo que o mesmo gradativamente recebeu caráter institucional em detrimento da conotação supersticiosa que possuía anteriormente. É aceitável a ideia de uma projeção desta religião através das ações políticas do imperador; para constatar isso, porém, não é necessária a afirmação de uma conversão pessoal do governante à religião cristã. Acreditamos que a cultura política ditou mais as diretrizes assumidas em seu reinado que suas opções de crença, o que também não pode ser enquadrado em um pensamento final, já que a função real de Constantino era a de um imperador que necessitava fazer frente às oposições e ameaças ao seu poder, buscando todas as formas cabíveis para fortalecer e fundamentar sua autoridade.

Pensamos que não apenas ele, mas também Licínio, Maxêncio e outros, possivelmente, almejavam à governança una. O combate entre os líderes imperiais foi, em grande parte, resultado da instabilidade político-administrativa presente na década de 310 (e não apenas nela), a qual, de certa forma, instigou cada um deles a buscar a conquista de determinadas áreas territoriais e o poderio imperial sobre elas e seu *populus*.

A legitimidade de Constantino é construída na *História Eclesiástica* principalmente nos momentos da trajetória do governante quando luta e vence seus maiores inimigos: Maxêncio e Licínio. No momento político-militar conturbado que o impe-

rador vivia, as vitórias não eram legítimas em si mesmas, era necessário o esforço em afirmá-las. Algo distinto dos demais *imperatores* que ocorreu com Constantino foi a sua associação com o cristianismo. Não podemos mensurar com precisão como tal vínculo aconteceu e a qual nível chegou, isso nem mesmo é o nosso objetivo. Entretanto sabemos que, independente de possuir uma crença pessoal na fé cristã, Constantino foi declarado piedoso e benevolente para com os fiéis do Deus judaico-cristão. Um dos grandes responsáveis por esse ideal foi o bispo Eusébio.

Além da importância dos argumentos eusebianos no que se refere ao governante a fim de legitimá-lo, a própria obra constitui um “estatuto” de afirmação do poder de Constantino. Dizemos isso porque a *História Eclesiástica* é um trabalho de grande fôlego, que abrange três séculos da história da comunidade cristã, inclusive excedendo essa temporalidade, pois remonta às profecias do Antigo Testamento.

Referências Bibliográficas:

47

Fontes

CESAREIA, Eusébio de. (2002) *História Eclesiástica*. São Paulo: Novo Século.

CESAREIA, Eusébio de. (1994) *Vida de Constantino*. Gredos: Madrid.

Literatura

ALTANER, B; STUIBER, A. (1988). *Patrologia: vida, obras e doutrina dos Padres da Igreja*. São Paulo: Paulinas, p.229-230.

BLÁZQUEZ MARTÍNEZ, José Maria (1997). El cristianismo, religión oficial. *Historia 16*, año XXI, p.56-65.

BRAVO, Gonzalo (1998). *Historia del mundo antiguo, Una introducción crítica*. Madrid: Alianza Editorial.

CAMERON, Averil (2013). *Ilpotere di Costantino, Dimensionie limiti del potereim-*

periale, In: Constantino I. *Enciclopédia Constantiniana*. Sulla Figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddeto Edditto di Milano. 313-2013. Volume Primo. Roma: Intitutodella Enciclopedia Italiana.

DANIÉLOU, Jean; MARROU, Henri (1973). *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, v.I.

FIORETTI, Susana (2002). La figura del obispo latino y su influencia en la tardía antigüedad. In: *Semanas de Estudios Romanos*. Vol. XI. Instituto de História da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, p. 229-241.

FRAZÃO, Andréia Cristina Lopes (1993). O nascimento da Historiografia cristã no IV século. *Calíope: Presença Clássica*, Rio de Janeiro, n. 9.

FRIGHETTO, Renan (2007). Algunas consideraciones sobre las construcciones teóricas de la centralización del poder político en la Antigüedad Tardia: cristianismo, tradición y poder imperial, In: *História: Entre el pesimismo y la esperanza*. Viñadel Mar: Altazor.

FRIGHETTO, Renan (2014). Da teoria à prática política: o exercício do poder na Antiguidade Tardia. *Revista História Helikon*, v.2, nº 2, Curitiba, Pontifícia Universidade Católica do Paraná, p.16-36, 2º semestre/2014.

GONÇALVES, Ana Teresa Marques (2006). Os Severos e a Anarquia Militar. In: *Repensando o Império Romano - Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória/Rio de Janeiro: EdUFES/Mauad, p.175-191.

HOLLOWAY, R. Ross (2004). Constantine and the Christians, In: *Constantine and Rome*. Michigan: Sheridan Books.

MOMIGLIANO, Arnaldo (2004). As origens da historiografia eclesiástica, In: *As raízes clássicas da historiografia moderna*. Bauru: EdUSC.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha (1967). Ideias morais e políticas dos romanos, In: *Estudos de História da cultura clássica*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José (1991). La justificación del poder imperial: las "virtudes". In: *Propaganda política y opinión pública en los panegíricos latinos del bajo imperio*. Salamanca: Universidad de Salamanca.

RODRÍGUEZ GERVÁS, Manuel José (1984-1985). Las virtudes del emperador Constantino. *Revista Gerión*. Madrid: n.2-3, (239-247).

- SÁNCHEZ SALOR, Eustaquio (2006). *Historiografía latino-cristiana: princípios, contenido, forma*. Roma: L'ermadiBretschneider.
- SILVA, Gilvan Ventura da; Mendes, Norma Musco (2006). Diocleciano e Constantino: a construção do *Dominato*, In: *Repensando o Império Romano – Perspectiva socioeconômica, política e cultural*. Vitória/Rio de Janeiro: EdUFES/Mauad.
- STADLER, Thiago David (2013). *O Império Romano em cartas – Glórias romanas em papel e tinta, Plínio, o Jovem e Trajano 98/113 d.C.* Curitiba: Juruá.
- VEYNE, Paul (2009). *Quando o nosso mundo se tornou cristão*. Lisboa: Texto & Grafia.

A ANTIGUIDADE NOS OBJETOS EDUCACIONAIS DIGITAIS

Kauana Candido Romeiro¹

Analisaremos três objetos educacionais digitais relacionados ao mundo antigo, compreendido a partir do mundo mesopotâmico, egípcio, grego e romano. Estes recursos digitais, os objetos educacionais digitais são imagens, recursos audiovisuais, vídeos e documentários, jogos eletrônicos, infográficos, e estão disponibilizados em DVD-ROM e presentes nos livros didáticos de História, no edital do Programa Nacional do Livro Didático (PNLD) 2014.

Neste material que analisamos, encontramos em sua maioria animações que se compreende na transmissão de imagens com sons (BRASIL, 2011). E, em infográficos animados, o edital do MEC (BRASIL, 2011) especifica como um recurso gráfico. O edital coloca que os lineares sem interatividade são aqueles que contam somente com a apresentação de processos, fenômenos; multimídia com narrativa multilinear, o qual apresenta fotos, áudio, vídeos como informações adicionais; outro tipo é o infográfico em base de dados, apresenta dados extras.

Assim, trazemos em destaque três objetos educacionais digitais: “O Templo de Abu”, “Deuses do Olimpo”, “As moradias romanas”, que dois destes podem ser compreendido como animações lineares e “Deuses do Olimpo” como infográfico animado em base de dados, quanto a sua interatividade. Possibilitando ver à tendência a exposição de um conteúdo, e com a tentativa de trazer a atenção do aluno, a partir de sua tomada de decisão. A relação entre aluno e conteúdo, em nossa perspectiva teórica, Rösen (2007) e Oliveira (2009), seria uma das mais importantes no ensino de história. A partir do interesse e da participa-

¹ Mestranda em Educação pela Universidade Estadual de Londrina. Email: kauanacandido@yahoo.com.br

ção do aluno na construção de seu conhecimento, haverá uma maior potencialidade e a significância do tema e conteúdo para a vida do estudante.

Para a discussão traremos como referência Pierre Lévy (1999), que definiu estes DVDs como hiperdocumentos, pois se compõe de hipertextos dentro de uma rede *offline*. A visão, audição, tato, e interpretação são acionados a partir deste objeto digital, por meio das ilustrações, animações, legendas, informações sobre o período histórico, e com interatividade.

Também utilizamos Funari (2010) para entendermos a importância da cultura material, que se apresenta nestes objetos digitais, para a história. Além de nos referenciar em Peter Lee (2006), Sandra R. F. de Oliveira (2009) e Rösen (2007) para pensarmos no ensino de história, o qual deve ter o compromisso com a indagação, com a investigação, com a interdisciplinaridade, em pôr em evidência as fontes históricas, utilizando o conhecimento prévio dos alunos, experienciando o passado por destes documentos e vestígios. Além de instigar um conflito cognitivo e argumentativo para se aprender história. E, nós pensaremos estes pressupostos facilitados por meio desses objetos digitais, os OEDs.

51

O templo de Abu Simbel e a preservação do patrimônio cultural

“O templo de Abu Simbel” foi indicado para a apresentação na terceira unidade “Mesopotâmia, Egito e Núbia” do livro didático, “Projeto Araribá História”, iniciando o tema “A sociedade no Egito Antigo.” Por meio de imagens desta construção egípcia torna-se possível analisar tais construções.

A narrativa tem como foco o caráter técnico e a importância pessoal para o faraó desta construção. Por meio de um mapa ilustrado localiza esta construção, o Egito antigo e suas principais cidades com seus rios. Apresenta também denominações sobre as escavações feitas nas montanhas, das quais foram

construídos vários templos egípcios. Destaca a fachada do templo, apontando as figuras ali esculpidas por meio de uma imagem atual da construção, mostrando também a deterioração. Depois adentra no templo, mostrando uma pintura de batalha do faraó Ramsés II, narrando à existência de vários espaços no interior do templo. Além disso, volta para o exterior destacando as estátuas em outra fachada da construção. Nesta aponta as figuras de uma deusa, do próprio faraó e de sua esposa. Nesta imagem também atual, é possível visualizar os hieróglifos na parede do templo, os quais não são citados na narração. Também, por meio de uma ilustração do interior do templo, aponta as pinturas de deusas e mais uma vez do faraó com sua esposa. Além disso, aborda aspectos mais recentes que influenciaram na preservação deste templo, como a inundação de um rio que destruiria o templo; descreve também todo o processo de mudança deste templo de lugar, e a união do governo do Egito com a Unesco e outras organização que proporcionaram a preservação deste.

52

Acreditamos que este material digital apresenta possibilidades para o trabalho que amplia o olhar sobre as experiências do homem no tempo por meio das construções, da preservação cultural e da religião. Mas, que somente é possibilitado a partir de um cuidadoso trabalho de aprofundamento e em conjunto com os alunos. Como reflete Lee (2006, p.133): “Todos que conhecem qualquer coisa sobre educação histórica concordam que há mais na história do que o conhecimento de lembranças de eventos passados, mas nem sempre a concordância sobre o que esse mais deveria ser [...]”.

Temos em mente, uma formação histórica que desenvolve competências cognitivas, interpretativas, por meio da ampliação do contato com as experiências dos sujeitos ao estudarem sobre o passado. Em torno desta formação, alguns conceitos podem ser tomados como critérios de análise na efetividade desta formação: o desenvolvimento da empatia; autocrítica; liberdade para o ser; amplitude temporal. (RÜSEN, 2007). Proporcionando

a autocrítica de se pensar hoje nestes patrimônios e a relação que temos com estes, enquanto turistas e moradores de uma cidade, que precisa também ser preservada.

O OED traz uma exposição de imagens que migram do exterior para o interior e depois novamente para o exterior do templo, sem um roteiro e organização definidos. A localização hoje, não fica definida, pois se traz um mapa antigo, mas a divisão territorial atualmente, não é evidenciada. Desperta do OED o enfoque para o presente, o estado atual da construção, e a importância deste para o faraó, assim como, para sabermos sobre a religiosidade egípcia.

Quando pensamos o ensino de história temos em mente a formação histórica se baseia em reelaborar as experiências da vida prática, elevando-as ao nível cognitivo da ciência da história a fim de orientar a vida. Por meio do vídeo, os alunos esboçam suas dúvidas, e a partir delas podemos contextualizar, relacionar e utilizar a História para “dar uma resposta” ou não, enfim, para orientar a vida deste estudante. A formação histórica tem como objetivo desenvolver e promover as competências cognitivas, interpretativas e ampliar as experiências dos sujeitos ao estudarem sobre o passado.

Para isso, acreditamos que outros temas, a critério do professor, podem ser discutidos e analisados com maior ênfase para dar sentido tal conteúdo para o aluno, assim como utilizar de tal vídeo para ampliar e desenvolver a interpretação dos indivíduos como: os detalhes da construção; a questão da preservação de patrimônio histórico; além da passagem do tempo, e da sua deterioração natural e não. Abre caminho para pensar no papel destas organizações que dão apoio a este patrimônio e até discutir este conceito de patrimônio material. Outro caminho que o professor pode fazer é utilizá-lo apenas como ilustração de um templo, ligando-o com o livro didático, sinalizado ao lado da imagem da fachada do templo, também colocada no vídeo, sob a temática da função do faraó. E, incentivando seus alunos a responderem o questionário que acompanha o OED no DVD

do professor.

No DVD do professor, os organizadores colocaram questionários para cada OED dentro das orientações. Além disso, o professor conta com sugestões para aprofundar o trabalho com o OED em sala de aula. Para este OED há o direcionamento para a pesquisa sobre outros templos egípcios e sua importância, com indicação dos nomes de templos para facilitar o planejamento da atividade pelo professor. Também, há a indicação de *sites* para a pesquisa sobre a religião egípcia.

Com isso, outros temas são despontados deste OED, sugeridos pelos organizadores, como a religião egípcia e a comparação ou análise de outros templos, também egípcios antigos. Uma gama de temas pode ser considerada com o olhar mais aguçado do professor e dos alunos, que podem apontar seus interesses e contribuir com o aprofundamento e investigação sobre os temas.

Os deuses do Olimpo e os conceitos históricos

54

O segundo OED a ser analisado neste texto, “Os deuses do Olimpo”, apresenta uma ilustração sobre os deuses gregos Apolo, Atena, Ares, Ártemis, Hermes, Afrodite, Hera, Héstia e Deméter. Estes estão caracterizados em suas funções, por exemplo, mostra Ares com trajes de combate, em posição de luta; Hermes voando entregando um rolo de pergaminho. Todos estes muito bem trajados, ilustrado com corpos musculosos e feições que expressão suas respectivas funções na sociedade grega antiga. “Os deuses do Olimpo”, além desta ilustração e narração que apontam de maneira geral a importância dos deuses para a sociedade grega antiga, permite também, a partir dos cliques nos destaques da tela, visualizar e conhecer mais sobre cada deus representado.

Compreendemo-lo como um infográfico interativo, pois permite a exploração do navegador. (SANTOS, 2015). Além de ter a intenção de comunica-se por meio da narração e da exploração,

a partir da decisão do indivíduo. Suas estruturas de navegação se compreendem em não lineares, há liberdade para o indivíduo “navegar” no objeto. Contém ainda instruções sobre a “navegação”. As informações são desenhadas a partir da relação entre navegador/leitor e objeto, de suas explorações e tomadas de decisão no material. Não linear, o leitor tem a autonomia para explorar o infográfico como quiser.

Esta configuração visual se assemelha ao que Lévy (1996, p.40) afirma sobre um hipertexto: “O hipertexto é uma matriz de textos potenciais, sendo que alguns deles vão se realizar sobre o efeito da interação com o usuário.” Estes hipertextos e os hiperdocumentos se enquadram como uma “unimídia multimodal”: uma estrutura de comunicação, uma rede de integração digital e interativa, que estimula diferentes modalidades perceptivas. Envolvendo diferentes mídias, mas dentro de uma rede que a integra, o CD ou DVD para o hiperdocumento, ou em site, para o suporte do hipertexto.

Um OED permite ao aluno conhecer mais sobre um deus grego, mas que não apresenta mais elementos para se discutir suas influências na vida grega, nem as fontes gregas antigas, como peças ou trechos de obras que citam e detalham estes deuses, não só fisicamente, mas seus temperamentos. Retornando novamente para a exposição e para uma tentativa de se relacionar com o aluno.

Lévy (1999) defende que o envolvimento do indivíduo com as informações na tela, promovendo sua maior participação, em uma atividade exploratória lúdica, este indivíduo reterá maior as informações, construindo seu conhecimento. Estimulando e intensificando, também, a lembrança, a emoção e o prazer naquela interatividade.

Esperamos muitas vezes das artes do virtual um fascínio espetacular, uma compreensão imediata, intuitiva, sem cultura. Como se a novidade do suporte devesse anular a profundidade temporal, a espessura de sentido, a paciência da contemplação e da

interpretação. (LÉVY, 1999, p. 68).

Promover uma pausa para a contemplação minuciosa, interpretativa se respalda naquilo que permite desenvolver a formação histórica em sala de aula a partir da observação, argumentação e na construção de narrativas. Assim como compreendemos ser uma estratégia para melhor aproveitamento dos OEDs em geral. A partir destes recursos digitais temos a possibilidade do que Lévy (1996, p.42) chamou de “problemática textual”, sendo que a partir de um texto inicial se desencadeia uma série de outras ramificações de dados, elementos, que geram uma problemática ou ainda adentrando para o campo da história, o “processo de conflito cognitivo” (OLIVEIRA, 2009, p.190). Entendendo que o conhecimento histórico passa pela reelaboração dos saberes de alunos, professores, fontes e textos, os quais devem gerar situações de dúvidas, investigações, questionamentos.

Exercitando a análise de uma fonte, da qual emerge elementos para se discutir e aprofundar, este OED serve como uma ponte para analisarmos conceitos históricos, representações e imaginários, para assim, desenvolver a perspectiva da explicação histórica contingente e condicional, ou seja, pautada em uma perspectiva, a partir de uma evidência histórica, relacionando-se com os agentes (LEE, 2006).

As ramificações de temas e conceitos que o OED pode gerar são variadas, pensando aqui na promoção de um conflito no pensamento e nas representações que nós temos sobre os deuses antigos, especialmente os gregos. Por meio de sua narração e seu conteúdo aponta-se a importância da religiosidade no mundo antigo, a partir das informações nos destaques e da abertura do vídeo. Também podemos discutir sobre os modelos de representação de beleza do mundo antigo e suas permanências atualmente. Pode-se discutir a função e o imaginário sobre os trajes antigos, além de servir para a reflexão sobre os modelos criados a partir desse tema, a mitologia grega, e sua repre-

sentação no imaginário e na mídia ao longo do tempo.

Entendemos, com isso, a importância do desenvolvimento de uma “literacia histórica” (Lee, 2006), no sentido de ter compromisso com a indagação deste objeto, promover o trabalho com conceitos como, situação, evento, mudanças transformações e permanências. Orientamo-nos por um ensino de história que promova o aprofundamento de conceitos históricos.

Chartier (1990) pode nos ajudar a pensar sobre o conceito representação. Esta faz uma mediação com a realidade e o passado, ver algo que está ausente e, ao mesmo tempo, exibir uma presença. A realidade, juntamente com seus signos e referentes, são constituídos por cada grupo social. A investigação sobre uma determinada representação passa pela compreensão de como um grupo social, uma sociedade representa o mundo, por meio de seus discursos, estratégias, leituras e práticas.

Por meio deste conceito, podemos entender as construções sociais e os imaginários frente às imagens sobre os deuses antigos gregos. Toda sua forma, musculatura e beleza, enraízam-se na visão social e cultural que foi construída e que permanência sobre estas figuras. Um trabalho importante em sala de aula, pensando na promoção e desenvolvimento de ver a história por meio dos conceitos lançados pelos historiadores, e também, pela investigação social e cultural.

57

As moradias Romanas antigas, a cultura material e o presente

Neste OED, “As moradias romanas antigas”, se configura por meio de um vídeo com ilustrações de moradias mais simples, e os *domi*, que seriam as casas dos aristocratas e grandes comerciantes no mundo antigo. Detalhes como a divisão dos cômodos, o destino de cada parte da casa, sua função e seus objetos são apresentados sobre estas duas formas de moradias. Além disso, a ilustração apresenta também os comércios, e a atividade em torno da praça, com os poços para a captação de

água, mostrando um pouco do trabalho escravo no mundo antigo.

A proposta de promover a comparação e a relação entre dois grupos sociais, assim como suas moradias, seus trabalhos, e suas funções sociais, são evidentes e bem trabalhadas. Detalhes do cotidiano de um romano antigo podem ser evidenciados por meio das construções e da construção da narrativa deste OED, apontando uma história “vista por baixo”, o cotidiano e abrindo espaço para outros indivíduos na História (SHARPE, 1992).

A partir dos *Annales*, um grupo de historiadores do século XX, que ao criarem uma revista, também mudaram a perspectiva sobre a ciência histórica e a historiografia, tal perspectiva veio a incorporar estudos sobre o cotidiano, problematizando a sociedade, suas vivências, sentimentos, pensamentos e crenças. (VAINFAS, 1997). Esta renovação na História veio a contrapor a perspectiva positivista, com o enfoque voltado para os grandes nomes e figuras políticas.

Nas sugestões para o trabalho do professor sobre o OED, apontam para uma pesquisa comparativa sobre as diferentes moradias ao longo do tempo, relacionando o contexto atual no qual vive o aluno, com diferentes moradias de tribos indígenas, por exemplo. Um trabalho que requer a iniciativa do professor e que este oriente seus alunos, com materiais e sugestões, pois não há no livro do professor e nem nas sugestões no DVD, indicações de sites ou recortes.

Pensando em potencializar ainda mais este OED, temas que podem despontar deste OED: a vida cotidiana romana antiga; pode-se relacionar o presente e o passado ao promover o questionamento e o olhar ao redor de nossa própria realidade nas diferenças entre nossas moradias e outras moradias de outros povos ao longo do tempo.

E, mais uma vez, os OEDs nos colocam a pensar sobre a cultura material. Funari (2010, p. 85) nos fala da importância das fontes materiais: “[...] cultura material, que deve ser enten-

dida como tudo que é feito ou utilizado pelo homem.” Edifícios, pinturas, artefatos arqueológicos ganharam no século XIX a importância de uma fonte histórica, momento que o olhar sobre fontes se amplia, acolhendo não só documentos oficiais, mas outras fontes até imateriais, abordando também novos temas na historiografia, com o advento dos *Annales* e da História Cultural.

Com o olhar mais ampliado sobre a sociedade e os homens, a partir dos *Annales*, temos a ampliação no conceito de fontes, passando a se trabalhar com:

[...] dados de importação e exportação, salários, registros de propriedades, de produção de alimentos, técnicas de construção e seus materiais [...] registros de nascimentos, falecimentos, casamentos segundo uma visão regional. (JANOTTI, 2010, p. 14).

Sem contarmos outras fontes como: registros médicos, relatos, biografias, diários, fotografias, ilustrações, romances, cartões, filmes. Uma gama de documentos que suporta, embasa um trabalho historiográfico, e deve ser levado para sala de aula, a fim dos estudantes produzirem conhecimentos, pensamento e olhar crítico, se relacionarem e perceberem a construção do conhecimento histórico. “[...] os alunos nas escolas não buscam gerar ‘novo’ conhecimento por meio de evidências e narrativas históricas, mas eles geram novas compreensões históricas pessoais.” (SCHIMIDT, 2009, p.16).

Assim, dois dos OEDs analisados neste texto direcionam nosso olhar sobre a cultura material, os edifícios, os templos e as moradias antigas. Um seria o “Templo de Abu Simbel” e o outro “As moradias romanas antigas”. Pensando na abordagem histórica que se relaciona com a formação histórica e o trabalho com conceitos, temos em mente, um trabalho sobre o conceito de cultura material, levando os alunos a pensarem sobre os elementos culturais materiais hoje. Promovendo, com isso, o olhar investigando, permeado dos interesses dos alunos sobre a pró-

pria moradia.

Conclusão

Percebemos a riqueza desse material contendo em imagens a cultura material. Estas podem servir como fonte a partir da iniciativa do professor, pois os OEDs são expositivos em relação ao seu conteúdo, iniciando ou instigando um tema, quando pensamos nas contribuições para o ensino de história, que pode ser aprofundando e investigado pelos alunos.

Em algumas sugestões presentes nos DVDs o professor pode orientar melhor seus alunos, pois os organizadores indicam *sites*, temas e metodologias. Já a relação com o livro didático se limita a sinalização dos OEDs entre capítulos e seções. O professor pode fazer o movimento de acessar o DVD e analisar as propostas e os conteúdos. Foi este movimento que fizemos neste texto. A partir da investigação dos OEDs realçamos temas e discussões que podem ser realizadas a partir da decisão do professor.

Este material traz um dos temas mais lembrados e queridos dos alunos, a mitologia grega, servindo de reflexão para se pensar os modelos criados a partir desse tema e sua representação no imaginário e em filmes recentes. Também consideramos a importância da discussão de conceitos da História, como o imaginário e a representação. Além disso, nos propõe a pensarmos na vida cotidiana romana, relacionando o presente e o passado, promovendo o questionamento e o olhar ao redor de nossa própria realidade nas diferenças entre nossas moradias e também se pode discutir a importância da cultura material.

Referências Bibliográficas:

- BRASIL (2013). *Guia de livros didáticos: PNLD 2014 história ensino fundamental anos finais*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica.
- BRASIL (2011). Ministério da Educação. Secretaria de Educação Básica. *Edital de*

convocação para o processo de inscrição e avaliação de obras didáticas para o Programa Nacional do Livro Didático PNLD 2014. Brasília, DF: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Básica.

CHARTIER, Roger (1990). *A História Cultural: entre práticas e representações*. RJ: Butrand Brasil.

FUNARI, Pedro P. (2010). Os historiadores e a cultura material. In: PINSKY, Carla B. (org.) *Fontes Históricas*. SP: Contexto, p. 81 -110.

LEE, Peter (2006). *Em direção a um conceito de literacia histórica*. Educar: Curitiba. Disponível em: < revistas.ufpr.br/educar/article/view/5543>. Acesso em: 24 mar.2017.

LÉVY, Pierre (1999). *Cibercultura*. Trad. Carlos da Costa. São Paulo: Ed. 34, 1999.

___ (1996). *O que é virtual*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Ed. 34.

OLIVEIRA, Sandra R. F. (2009). de. Pontes, jabuticabeiras, princípios pedagógicos e o ensino de História. *História e Ensino*, Londrina, v. 15, p.183-196.

RÜSEN, Jörn (2007). Didática- funções do saber histórico. In: ___. *História Viva*. Brasília: UNB. P. 85-133.

SANTOS, Gabriele M. S. dos (2015). *Infográficos interativos como material escolar: um estudo sobre a utilização dos infográficos digitais interativos para a compreensão de conteúdo escolar no ensino médio*. 202 fls. Dissertação (Mestrado em Design) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife.

SCHIMIDT, Maria A. (2009). Literacia histórica: um desafio para a educação histórica no século XXI. *História e Ensino*, Londrina, v.15, p.9-22.

VAINFAS, Ronaldo (1997). História das mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro F. et al. *Domínios da História*. Rio de Janeiro: Campus, p. 189-240.

DE EOSTRE A EASTER: RESSIGNIFICAÇÃO DE UM CULTO PAGÃO NA INGLATERRA MEDIEVAL?

Nathany Andrea Wagenheimer Belmaia¹

Ea lenda do coelhinho de Páscoa que traz “um ovo, dois ovos, três ovos assim” continua a ser recontada para as crianças. No Brasil e em alguns outros lugares do mundo, os pais escondem pela casa os doces “trazidos pelo coelho”, promovem caça aos ovos e abarrotam as geladeiras de chocolates (e a história do “coelhinho da Páscoa” se repete substancialmente nos produtos comercializados nos supermercados).

Em alguns países da Europa, a Páscoa é também celebrada com motivos primaveris. Na Alemanha, por exemplo, além dos coelhos e mini ovos, encontramos também flores, joaninhas de chocolate, decorações em tons pastéis de rosa, verde, amarelo e lilás, além dos ovos pintados à mão, que servem tanto para ornamento quanto para jogos com as crianças. Já na Inglaterra, as crianças costumam usar chapéus de flores. Isso significa que na comemoração popular, geralmente, os símbolos que caracterizam o período pascal são coelhos, ovos, e, em alguns lugares, a primavera. Mas, a que esses motivos estariam ligados, já que aparentemente não guardam qualquer relação direta com os símbolos judaicos e cristãos, as duas religiões que celebram a Páscoa?

No capítulo XV de *De Tempora Ratione*, um tratado cosmológico e teológico do mundo medieval escrito pelo monge inglês Beda² em 725 d.C. (cf. Cisne, 2005, p. 1306), é estabelecida

¹ Bacharel em Ciências Sociais e Mestra em História Social pela Universidade Estadual de Londrina. Graduanda em História pela Universidade Estadual de Maringá.

² Beda, também conhecido como Venerável Beda, foi um monge do século VII que habitou os mosteiros de Jarrow e Monkwermonth na Inglaterra. Sua obra mais fa-

uma correspondência entre o mês em que a Páscoa geralmente ocorria com o *eosturmonath* do calendário inglês antigo, cujas festividades eram dedicadas a uma deusa chamada Eostre, conforme se segue:

Eosturmonath, que tem um nome agora traduzido como “mês pascal”, foi chamado assim depois de uma deusa deles nomeada Eostre, em cuja honra, festas eram celebradas naquele mês. Agora eles designaram pelo seu nome a temporada pascal, chamando as alegrias do novo rito pelo nome consagrado no tempo da antiga observância. (BEDA, *Tempora Ratione*, XV, tradução nossa³)

Em uma tradução livre do germânico antigo, a palavra *eosturmonath* poderia ser desmembrada em *monath*, mês, e *eostur*, uma deusa nomeada Eostre, e este mês, que era especialmente dedicado a ela, equivalente à abril (a entrada da primavera no hemisfério norte), segundo Beda, teria sido “traduzido pelo mês pascal”.

Alguns autores, como Hilário Franco Junior (1992, p.29), apontam que, durante a cristianização da Europa, diversos traços das religiões pagãs⁴ foram ressignificados. Algumas festi-

63

mosa é *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (História eclesiástica do Povo Inglês). Fez também trabalhos nas áreas de linguística, computus e astronomia, como o *De Tempora Ratione*.

³ “Eosturmonath has a name which is now translated “Paschal month”, and which was once called after a goddess of theirs named Eostre, in whose honour feasts were celebrated in that month. Now they designate that Paschal season by her name, calling the joys of the new rite by the time-honoured name of the old observance.” (BEDA, *Tempora Ratione*, XV)

⁴ Segundo Brown (1996, p.55), as palavras “pagão” e “paganismo” começaram a ser utilizadas no final do século IV pelos cristãos para sublinhar o estatuto marginal do politeísmo frente à ascensão monoteísta cristã. Em sua origem, *paganus* significava “subalterno”, identificando os civis quando comparados aos militares. Em *Historiarum Adversus Paganos* (416 d.C.) de Orósio, acrescenta mais uma categoria de exclusão no termo: “Foi dito a politeístas cultos, notáveis das cidades e até membros do Senado romano que a sua religião era provinciana, de homens do pagus, de paysans, de paesanos” (BROWN, loc. cit.), ou uma religião de “camponeses”, à parte das mudanças no Império Romano. Essa atribuição teria criado uma dicotomia entre o “urbano” de cultura cristã e os “pagãos” que preferiam seguir o

vidades pré-cristãs eram associadas à mudança das estações do ano, como a celebração do final do inverno, o Carnaval, que expressava alegria pelo renascer da natureza, marcada pelo consumo excessivo de comida e bebida (dado que a primavera chegaria para renovar a colheita e os estoques), e disso teria advindo a “liberdade” do comer – *carne vale*. Entretanto, até que a primeira colheita pudesse ser feita, as celebrações teriam que ser comedidas para que as reservas não se esgotassem. A esse período de frugalidade, já marcado como uma das etapas do festejo, o cristianismo teria atribuído um caráter penitencial: a Quaresma, que mantinha o contraste com o Carnaval, intercalando manifestações de esbanjo sucedidas por abstinências, jejuns alimentares e sexuais (FRANCO JR., 1992, p.30).

Os festejos de verão centravam-se nas proximidades do solstício, vinte e um de junho, o dia mais longo do ano no hemisfério norte. A partir desse momento, a duração dos dias começaria novamente a diminuir, por isso, alguns povos pré-cristãos acendiam grandes fogueiras no intuito de continuar “realimentando” o sol. Acreditava-se que cantos, danças e saltos sobre as fogueiras ajudariam a afastar os maus espíritos nas colheitas. Franco Jr. (1992, p.31) afirma que essas tradições foram identificadas com a festa de São João Batista, aquele que teria surgido “como uma chama de fogo”. Já o outono, estação que prenunciava a chegada do inverno, marcava o início da decadência da agricultura, sendo associado, por isso, à ideia de morte.

Significativamente a cristianização da data transformou-a na festa de São Miguel (29 de setembro), o arcanjo que se encarrega das almas dos mortos. Mas, o dia dos mortos, tanto na tradição pagã mais difundida quanto na sua cristianização desde fins do séc. X, estava colocado em 02 de novembro, bem no meio do antigo sistema religioso (cf. FINNERAN, 2005, p.92). Assim, “pagão” e “paganismo” passaram a referir-se a uma gama diversa de crenças não oriundas da matriz cristã ou judaica. Ainda que distante do sentido que deu origem à palavra, muitos séculos se passaram e “paganismo” continuou designando diversas formas de expressão religiosas de diferentes culturas pré-cristãs, posteriormente condensadas a uma única categoria.

no. Apesar dessa inclusão no calendário litúrgico e das admoestações eclesiásticas, não desapareceu completamente o hábito cristão primitivo de se banquetear junto aos sepulcros, tangenciando a prática pagã de realizar sacrifício aos mortos. (FRANCO JR., 1992, p.32)

Os exemplos acima revelam que algumas festividades do calendário litúrgico cristão podem ter sido relacionadas com as religiões pré-cristãs. O caso da Páscoa ainda manifesta a diferença latente entre as palavras que nomeiam a celebração nas línguas inglesa e alemã, *Easter* e *Ostern*, que diferem de todas as outras utilizadas em outros países advindas do radical *pascha* (uma derivação latina de *Pessach*), que nomeia a Páscoa no português, como *Pascua* no espanhol, *Pasqua* no italiano, *Pâques* no francês, a *Páscha* no grego, *Paskha* em russo ou *Pâske* no norueguês. As palavras *Easter* e *Ostern* estariam, de fato, ligadas à deusa Eostre, e o relato de Beda sobre a ressignificação do mês dedicado a essa deusa pela Páscoa cristã estaria correto? Apesar da relação aparentemente fazer sentido, devido à falta de outras evidências, entre os debates ocorridos ao longo de muitos séculos, o monge foi muitas vezes acusado de invenção da relação etimológica - e, por conseguinte, invenção do culto a uma deusa, que, segundo Page (1995, p.125), nunca teria existido, criando uma “fantasia” em torno de uma influência pagã sobre a Páscoa. Dessa forma, o objetivo do presente trabalho é examinar se o culto a Eostre pode ter sido ressignificado pela Páscoa cristã na Inglaterra do século VII.

Considerando as limitações da inexistência de qualquer outra fonte específica sobre Eostre além da menção em *De Tempora Ratione*, para analisar a hipótese de ressignificação do culto dessa deusa, ampliar-se-á os caminhos de investigação partindo das proposições de Le Goff (1990, p.465) ou Marc Bloch, o qual enuncia que “tudo que o homem diz ou escreve, tudo que fabrica, tudo o que toca pode e deve informar sobre ele” (BLOCH, 2001, p.79), por isso, além dos registros eclesiásticos de

Beda, serão utilizadas também evidências da linguística e da arqueologia.

A linguística histórica e o método comparativo com a análise de palavras cognatas possibilitam o estabelecimento de relações entre línguas, fazer inferências sobre a cultura material e imaterial de seus falantes, bem como localizá-los geograficamente mapeando processos migratórios e relações com outros grupos (GALUCIO, 2010, p.797-798). Assim, através da formação das línguas germânicas antigas, que deram origem ao alemão e ao inglês, buscaremos explorar relações etimológicas que auxiliem na compreensão de Eostre, como a formação de seu nome, sua classificação gramatical, registros de possíveis usos, palavras cognatas e a relação com o nome das matronas *Austrihenae*, evidências arqueológicas encontradas em Morken-Harff, na Alemanha. Por fim, consideraremos as resoluções da Igreja para a Inglaterra. Ainda que outras questões possam ser levantadas a partir do presente trabalho, que é a apresentação do resultado da pesquisa desenvolvida durante o mestrado, salientamos que foge ao objetivo do mesmo examinar as demais religiosidades pagãs na Germânia ou Britânia que não estejam relacionadas com Eostre, ou sua cognata Ostara, sobre as quais falaremos a seguir.

66

Eostre e Ostara

Após constantes invasões e a queda do Império Romano, nos séculos V e VI, os territórios da atual Inglaterra receberam a migração das tribos germânicas, como os vândalos, anglos, saxões, jutos, frisios e francos (cf. Beda, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* I, XV; Hines, 1999, p.93), posteriormente conhecidos apenas como “anglo-saxões”. O estabelecimento dessas populações influenciou a constituição da língua inglesa, desenvolvida a partir de dialetos germânicos, originalmente falados na costa da Frísia, Baixa Saxônia e Jutland. Segundo Crystal (2003, p.6), isso significa que a língua inglesa advém

de uma matriz formada com a influência do latim, do franco, e, principalmente, dos dialetos germânicos, desenvolvimento este que pode ser observado na tabela abaixo:

2000-500 a.C.	500-1 a.C.	1-500 d.C.	500-1000 d.C.	1000-1500 d.C.	1500-2000 d.C.
Proto-Germânico	Oriental	Gótico		Gótico de Crimeia	
		Vândalo			
		Setentrional (ou Escandinavo)	Nórdico Antigo	Islandês Antigo	Islandês
		Ocidental	Alto-alemão Antigo	Norueguês Antigo	Norueguês
				Sueco Antigo	Sueco
				Dinamarquês Antigo	Dinamarquês
				Alto-alemão Médio	Alemão
			Saxão Antigo	Baixo-alemão Médio	Baixo-alemão
			Inglês Antigo	Inglês Médio	Inglês
			Holandês Antigo	Holandês Médio	Holandês
				Afrikaans	

Fonte: Boas 2016.

Tabela 1: Evolução no tempo dos grupos das línguas de raiz germânica.

Pela tabela acima, vemos que a língua germânica foi separada inicialmente em três grandes grupos, segundo a localização geográfica: Oriental, Setentrional e Ocidental. Do ocidental adveio o Alto-alemão Antigo e o Inglês Antigo, que culminaram no Alemão e no Inglês a partir de 1500 d.C.

Além da evidência linguística, outras fontes atestam a presença dos saxões na Britânia do século V, como a *Chronica Gallica 452*, uma crônica sobre a antiguidade tardia, supostamente composta na região de Marselha por um clérigo ligado ao pelagianismo (cf. Molinier, 1901, p.176); o *De Excidio et Conquestu Britanniae*, um sermão em latim dividido em três partes narrando a história britânica antes e durante a vinda dos saxões, escrito no século VI pelo monge Gildas; e *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, terminado ca. 731 d.C. (cf. Farmer, 1978, p.21), que propõe uma história da Igreja na Inglaterra e

identifica em I, XV os imigrantes como “anglos, saxões e jutos” advindos das áreas da atual Alemanha, Dinamarca e Holanda.

Da fonte arqueológica, podemos citar os achados dos primeiros cemitérios “anglo-saxões” datando do início do século V (JONES, 1989, p.308-309). Além de objetos encontrados (como roupas, joias, armas, painéis e objetos pessoais que se referem ao continente), a evidência física esquelética demonstra, no período pós-romano, o aparecimento de um novo tipo físico de homens, mais finos e mais altos do que os homens nos cemitérios romano-britânicos adjacentes (FORD, 2002, p.106).

A partir disso depreende-se que as evidências da linguística, de documentos escritos e da arqueologia atestam uma migração de germânicos para a ilha da Grã-Bretanha; o que ratifica a relação entre o inglês e alemão oriundos de um mesmo tronco linguístico proto-germânico e a possibilidade de identificação do comportamento cognato das palavras *Easter* e *Ostern*, Páscoa no inglês e alemão, e as relações linguísticas entre *Eostre* e *Ostara*.

Jacob Grimm, por exemplo, examinou as formas primitivas de mitologias presentes na Alemanha no século XIX (SHIPPEY, 2005, p.23), e, entre suas análises, em *Deutsche Mythologie* (1882, I, p.290), defendeu a proposição de Beda e a existência de um antigo culto a uma deusa chamada *Ostara*, cognata da anglo-saxã *Eostre*, a partir do termo *ôstarun* dos dialetos do sudeste no Alto-alemão Antigo, que seria etimologicamente ligado a *Ôstar* (cognato de *Austr* e *Eástor*), significando “movimento em direção ao sol nascente”. Em suas palavras, “*Ostara*, *Eástre*, parece, portanto, ter sido a divindade da auro-ra radiante, da luz da primavera, espetáculo que traz alegria e benção, cujo significado pode ser facilmente adaptado ao dia da ressurreição do Deus cristão” (GRIMM, *Deustche Mythologie*, 1882, I, p. 291, tradução nossa⁵).

⁵ “*Ostara*, *Eástre* seems therefore to have been the divinity of the radiant dawn, of upspringing light, a spectacle that brings joy and blessing, whose meaning could be easily adapted by the resurrection-day of the Christian’s God.” (Grimm, *Deustche Mythologie*, v. I, p. 291)

A associação de Eostre e Ostara com o amanhecer advém do nascer do sol na direção leste, pois o nome Eostre estaria etimologicamente relacionado com as palavras *east* e *ost* (leste), que têm cognatos na maioria das línguas germânicas. Além disso, devido à vinculação com o mês *eosturmonath*, Grimm afirma que a divindade está ligada a um “amanhecer do ano”, concluindo, portanto, que Eostre seria uma deusa relacionada à primavera, já que o mês de abril (*eosturmonath*), que coincidia com a entrada da primavera no hemisfério norte, era dedicado a ela.

Essa Ostara, bem como a Eostre, na religião pagã deve ter denotado um ser superior, cujo culto foi tão firmemente enraizado, que os catequizadores cristãos toleraram o uso do nome, e aplicaram-no a um dos seus próprios aniversários grandiosos [Páscoa]. (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, 1882, I, p.290, *tradução nossa*⁶)

A conclusão de *Deutsche Mythologie* (1882, I, p.291) para o fato de entre os povos nórdicos (e aqueles que fazem fronteira com a Alemanha), a Páscoa ser nomeada a partir do radical *pascha* (um empréstimo do bispado italiano de Cologne, na Lombardia, de onde originou, por exemplo, o nórdico *Pâskir*, o sueco *Pask* e o dinamarquês *Paske* cf. Frings e Müller, 1968, p.38) é que provavelmente entre eles não existiu uma adoração à deusa *Austra* (nome de que derivaria Eostre e Ostara) ou seus cultos já estavam extintos na época da cristianização.

Também em defesa de Beda, contra aqueles que o acusavam de ter inventado a relação etimológica, Billson (1882), quase um contemporâneo de Grimm, indaga se “não seria acrítico impor a este eminente Pai da Igreja, que mantém o paganismo sempre à distância, de nos dizer menos do que sabe, [impondo] o fardo de inventar esta deusa” (BILLSON, 1882, p.448, *tradução nossa*⁷).

⁶ “This Ostarâ, like the Eástre, must in heathen religion have denoted a higher being, whose worship was so firmly rooted, that the Christian teachers tolerated the name, and applied it to one of their own grandest anniversaries” (GRIMM, *Deutsche Mythologie*, v. I, p.290).

⁷ “that it would be uncritical to saddle this eminent Father of the Church, who

Para Watkins (2006, p.2021), *Ēostre*, no inglês moderno *Easter*, deriva da forma proto-germânica **austrōn*,⁸ que significa “amanhecer”, palavra descendente da raiz proto-indo-europeia que significa “brilhar”. Assumindo *Eostre* como uma deidade, o argumento de Watkins pode ser desenvolvido pela mesma lógica de Grimm: uma vez que as palavras “amanhecer” e “brilho” estariam vinculadas a um mês específico do ano, que é a primavera, poderia-se supor que *Eostre* estivesse ligada a essa estação.

Frings e Müller (1968, p. 38-39) mencionam que *ôstarun*, do Alto-alemão Antigo, e *ēastre*⁹ do Inglês Antigo, refletiriam o nome de festival tradicional que ocorria durante a primavera (derivado de uma deidade ou não), na Inglaterra e em algumas partes da Europa.

Para explicar a manifestação do nome *Ostara* em território alemão, Green (*apud* SHAW, 2011, p.54) propõe uma abordagem bastante diferente de outras, afirmando que o termo *ôstarun* foi desenvolvido devido à presença dos clérigos anglo-saxões na Germânia, que teriam trazido a palavra *ēastre* do Inglês Antigo.

A área de uso de *ôstarun*, de acordo com Frings e Müller (1968, p.39), aponta para a diocese de Mainz, na Alemanha. Segundo Shaw (2011, p.54), Bonifácio, que operou em Hesse e Turíngia (e que, posteriormente, se tornou bispo de Mainz), repetidamente pedia cópias dos trabalhos de Beda em suas cartas para Nortúmbria (incluindo pedidos da obra *De Tempora Ratione*). Ou seja, para Green, havia trabalhos de Beda em território alemão e isso teria causado a adoção do termo na Germânia, juntamente com o trabalho de cristianização da região.

Contudo, a suposição de que os clérigos ingleses ou os tra-

keeps Heathendom at arms' length and tells us less of than he knows, with the invention of this goddess.” (BILLSON, 1882, p.448)

⁸ O “*” na frente de uma palavra, dentro da linguística moderna, indica que a palavra não foi observada em nenhum texto antigo, mas que é uma reconstrução plausível se considerados os elementos linguísticos da época.

⁹ O “ē” indica uma vogal longa no Inglês Antigo.

balhos de Beda tivessem causado o desenvolvimento do termo *ôstarun* nos territórios da atual Alemanha se mostra frágil na medida em que há evidências de uma migração do continente para a ilha da Grã-Bretanha, e, além disso, as placas votivas dedicadas às *Matronae Austriahenae* (datando entre os séculos I e III, descobertas em 1958), podem ser etimologicamente relacionadas à Eostre e Ostara, denotando que já havia o uso do radical que formou o nome das deusas na Germânia antes da chegada dos clérigos ou dos trabalhos de Beda do século VIII. Portanto, seria mais plausível inferir que os germânicos levaram suas religiosidades para a ilha, onde posteriormente teriam sido ressignificados pela Páscoa cristã, do que conjecturar que os trabalhos de Beda tenham suscitado o uso da palavra *Ostern* no continente sem a existência prévia de uma ligação com a palavra. Caso a preposição de Green estivesse correta, seria lógico que o nome da Páscoa seguisse o mesmo caminho de nomenclatura dos locais cuja cristianização foi posterior ao século VII, como é o caso do nórdico *Pâskir*, do sueco *Pask*, e do dinamarquês *Paaske*, entre outros derivados de *pascha*.

71

Além dos relatos de Beda e das demais análises linguísticas debatidas, não existe até então nenhuma evidência da existência do culto específico a Eostre ou sua cognata Ostara. Por esse motivo, para auxiliar e fundamentar a reflexão acerca da ressignificação da Páscoa, serão abordadas as análises do linguista Philip Shaw¹⁰, que fez uma relação entre as informações de Beda sobre Eostre e as evidências arqueológicas das *Matronae Austriahenae*, na Alemanha, definidas na seção a seguir, antes dos debates etimológicos.

As *Matronae Austriahenae*

Em 1958, nas margens dos rios Erft e Rur, em Morken Harff (atual distrito de Kaster, cerca de 40 km de Colônia, na

¹⁰ Philip A. Shaw é professor sênior de Inglês Antigo na Universidade de Leicester, com pesquisas ativas nas áreas de evidências linguísticas da vida religiosa pagã e conversão ao cristianismo.

Alemanha), foram descobertas três placas intactas dedicadas às *Matronae Austriahenae* e mil outros fragmentos de altar datando de 150 d.C. a 250 d.C. (KOLBE, 1960, p.50).



Figura 1: Exemplos de fragmentos dos altares das Matrona. Atualmente no *Rheinisches Landesmuseum* em Bonn, na Alemanha (número de inventário 58.682-999) Fonte: Kolbe, 1960, p. 20 dos anexos.

De acordo com Kolbe (1960, p.52), entre todas as placas localizadas, constatou-se que algumas peças foram feitas em arenito amarelo ou vermelho e outras em pedra calcária branca-acinzentada. O estado de preservação variou de acordo com a pedra e o material; os arenitos demonstraram melhor conser-

vação sob os efeitos do depósito de lama, ao passo que as pedras calcárias manifestaram uma superfície enferrujada e descolorada devido aos efeitos do intemperismo. Abaixo segue a imagem de um dos altares intactos e sua reconstrução gráfica:



Morken-Harff (S. 50 ff.) Nr. 2.

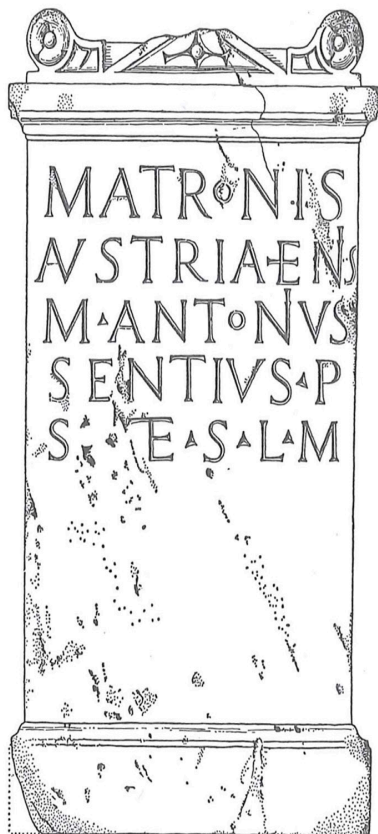


Abb. 3. Inschrift Nr. 2.

Figura 2: Esquerda: Fotografia do altar original. Direita: Desenho do altar original, com a transcrição Matronis / Austriahenis / M. Antonius / Sentius p(ro) / s(e) et s(uis) / l(ibens) m(erito). No museu de Bonn sob o inventário 58.683 do Museu de Bonn Fonte: Kolbe 1960, p.14 dos anexos (figura da esquerda) e p.55 (figura da direita)

Kolbe (1960, p.55) afirma que o altar da imagem acima foi confeccionado em arenito branco nas medidas de 74 cm de altura, 43,5 cm largura e 23 cm de profundidade. A altura da letra

da linha 1 é de 4,3 cm e da linha dois em diante é de 3,5-3,8 cm. A placa apresenta uma faixa horizontal que se destaca da base com duas rosetas adornando as laterais. No centro, uma *gable* (parede ornamental triangular) adornada com uma roseta ao centro.

Da última parte da inscrição *s(e) et s(uis) / l(ibens) m(e-rito)*, pode-se inferir do latim o seguinte texto: “enviadas em nome de si mesmo e da própria, de bom grado e devidamente” à matrona *Austrihenae*. Kolbe (*loc. cit.*), afirma que *Sentius* refere-se a um nome de família ou de um clã que tem cognato no norte da Itália. Já Weisgerber (1962, p.113-121, *passim*), indica que *Sentius* tem uma raiz de um nome céltico-germânico construído a partir da combinação da palavra *sentō/sinþa* (versões germânica e pré-celta) que significam “caminho”. Kolbe e Weisgerber indicam ascendência romana ao nome *M. Antonius*. Com isso pode-se notar que, além dos votos à deusa, encontra-se na placa um tipo de “assinatura” do adorador (caso de *M. Antonius*), designado originalmente em alemão pelo termo plural *dedikaten*, que pode identificar um indivíduo, um adorador específico, um clã, uma tribo, uma família ou uma região. E, a partir do estudo desses nomes, percebem-se algumas nuances sobre os adoradores das matronas, áreas de proeminência do culto, casamentos e miscigenação de populações.

O exame de Weisgerber (1962, p.108-112) sobre as *dedikaten* em diversas placas votivas das *Matronae Austriahenae* revela a prevalência de nomes romano-mediterrâneos (eventualmente membros do exército romano na Germânia) e nomes romanos em versões germânicas ou celtas, indicando que o perfil de adoradores de *Austriahenae* era composto por um misto das tribos germânicas, celtas e das populações romanas que estavam presentes no baixo-Reno desde a Guerra das Gálias (ca. 50 a.C.), quando Júlio César fez uma aliança com a tribo dos úbios para atacar alvos na outra margem do rio Reno, aliança esta, inclusive, que culminou na fundação da uma cidade de veteranos chamada Colônia, sob a tutela de Agripina, a Jovem,

imperatriz e consorte romana de 49 d.C. a 54 d.C. (cf. Tacitus, *Germania* XXVIII). Do estreitamento das relações dos romanos com as tribos locais adveio uma população mista de soldados, comerciantes e nativos que combinaram diferentes fatores culturais e crenças.

Através das *dedikaten* também foi observado que o culto às matronas teve maior influência de nomes romanos na cidade de Colônia (zona com maior porcentagem de romanos em território úbio) e, mais distante dos aglomerados urbanos, as *dedikaten* eram caracterizadas por nomes celtas e germânicos, muitos deles “romanizados”, demonstrando uma assimilação uniforme dos romanos na região. De acordo com Weisgerber (1962, p.31), essa constatação é apoiada também pela nomenclatura de topônimos (nomes de lugares, de morros, de ruas, localizações etc.) na região.

Segundo Biller (2016)¹¹, adoradas como divindades, as matronas estiveram intimamente relacionadas com o mundo espiritual do úbios, marcando, especialmente, relações de pertença. Pelos achados arqueológicos, constata-se a existência de várias categorias de matrona (como *Matronae Alaferchuias*, *Matronae Austriahenae* e outras), cada uma relacionada a um grupo e área específica. Seus nomes eram relacionados à natureza, como as *Matronae Alusneihae*, as matronas do “amieiro”, ou possíveis atribuições da deusa, como as *Matronae Gabiae*, termo que pode ser traduzido como “matronas generosas”, e nomes de grupos específicos com demarcações geográficas, como o das *Matronae Austriahenae*, que, devido à *dedikaten Austriates* entre as placas votivas, foi relacionado por Weisgerber (1962, p.132-134) ao “grupo” dos *Austriates* que, etimologicamente, pode ser relacionado com os *Austrogoti*, *Austrassii* e *Austrechilds*, nomes de grupos relacionados com “*östlich*” (*leste em alemão*), pela compilação do sânscrito *aus(t)ra- que indica também brilho e brilhante. Devido ao fato de que não foi localizada nenhuma

¹¹ Frank Biller é professor no departamento de História Antiga na Westfälische Wilhelms-Universität Münster e tem vários trabalhos relacionados às matronas.

evidência da *matrona Austriahenae* a nordeste ou a oeste do rio Rur, Weisgerber concluiu que esse grupo esteve relacionado ao leste deste rio.

Spickerman (2008, p.314) afirma que, mesmo que a devoção às matronas tenha sofrido influência da adoração das divindades romanas (como Júpiter, Juno, Minerva, Mercúrio etc.) ou de tradições celtas, o culto mostrou-se preponderante no período dos séculos de I a III na região do atual estado da Renânia Norte-Vestfália (na Alemanha), na medida em que, das 1600 inscrições votivas encontradas, mais da metade eram dedicadas a elas.

Num raio de 10 km de distância ao sul do sítio arqueológico de Morken-Harff, por exemplo, foi encontrado um número bastante reduzido de dedicatórias com referência à *Matronis cifinis*, ao deus romano Mercúrio e às *Matronae Vatviae* ou *Vatviabus* (WEISGERBER, 1962, p.125-127). Isso significa que o culto de *Austriahenae* era majoritário na região, sobretudo considerando que cada grupo prestava adoração a um grupo de matronas específico (vale salientar que *Austriahenae* é a única placa cujos votos eram dedicados a apenas um nome).

No entanto, o fato de as evidências atestarem a popularidade das matronas também nos coloca diante de dois problemas fundamentais: 1. A falta de fontes tradicionais que tratam do culto: Em *Germania* Tácito descreveu cerimônias religiosas e adoração de divindades germânicas em bosques sagrados, mas não se estendeu em detalhes (cf. Tacitus, *Germania*, 39 – 40), deixando em aberto várias questões acerca da religiosidade local. Biller (2016), por exemplo, afirma que os ritos religiosos associados a essas deusas eram, em certa medida, semelhantes aos dos romanos para com suas imagens: havia representações em pedras consagradas, em que o adorador oferecia sacrifícios (em alimentos e matérias perecíveis não detectáveis atualmente), mas não há grandes avanços em detalhes. 2. As evidências arqueológicas do culto às matronas foram encontradas apenas nos últimos 100 anos. A descoberta do sítio arqueológico de

Morken-Harff, por sua vez, data de 1958, o que a torna relativamente recente. Segundo Biller (2016), no final dos anos 80, um colóquio organizado por especialistas nos povos úbios debateu aspectos arqueológicos, estilísticos, epigráficos e linguísticos acerca do culto das matronas. O material, no entanto, não foi publicado, ou seja, muitas análises sobre o assunto continuam em aberto.

Essas breves asserções sobre o mundo das matronas tiveram o intuito de apresentar *Austriahena* (divindade à qual foram devotadas as placas discutidas nesta seção), que é o elemento de cultura material cujo nome pode ser etimologicamente vinculado à Eostre, correlações estas que serão tratadas a seguir.

As determinações de ressignificação da Igreja

Esta seção versará sob as resoluções de ressignificação outorgadas pelo Papa Gregório I para a Inglaterra do século VII, iniciando pelo contexto de cristianização em que ocorreram.

Não é claro quando exatamente a Igreja chegou à Britânia, uma área do sul da Ilha da Grã-Bretanha que esteve sob o domínio do Império Romano *ca.* 43 d.C. a 409 d.C.. Pela relação dos bispos da Britânia presentes no sínodo de Arles de 314 d.C. (cf. Munier, 1963, p.597), depreende-se o desenvolvimento de um sistema diocesano habitual na região.

Após a queda do Império e o abandono dos cargos eclesiásticos na região, não há muitas informações acerca do cristianismo no território britânico até a missão de Agostinho e a “re-cristianização” da Grã-Bretanha, processo este que se iniciou com memoráveis trocas de presentes entre a Igreja e os “novos” governantes, sobretudo o rei Æthelberht¹², que, segundo Brown (1996, p.223-224), visava a incorporação da religião, já popular na Irlanda e Gália, a fim de obter mais prestígio para a manutenção de seu estilo próprio de senhorio local. O Papa Gregório

¹² Æthelberht reinou de 590 d.C. a 616 d.C. e foi casado com a princesa cristã Bertha, filha de Charibert I, rei de Paris.

I, por sua vez, almejava a uma rápida cristianização da região e a restauração da estrutura de bispados que lá existira anteriormente. Para a execução dessa missão, o escolhido foi Agostinho, conhecido como Agostinho de Canterbury (ou da Cantuária), prior no mosteiro de Roma. Acompanhado de Laurence de Canterbury (que seria posteriormente seu sucessor) e um grupo de cerca de quarenta companheiros, incluindo monges e “leigos”, aqueles que ainda não haviam feito os votos. Agostinho partiu para a Britânia em 596 d.C. (THOMPSON, 1969, p.55).

Logo após deixar Roma, os missionários, assustados com a natureza da tarefa, requisitaram que Agostinho solicitasse a permissão do Papa para retornarem. Recusando, Gregório enviou Agostinho de volta com cartas de estímulo (BLAIR, 2003, p.116-117). Após o desembarque da missão em Kent em 597 d.C., eles se estabeleceram em Canterbury com a autorização do rei Æthelberht. Em 601 d.C.¹³, descontente com o pouco avanço da missão, o Papa Gregório enviou uma carta ordenando que se destruíssem todos os templos pagãos daquela região (MACKLEY, 2012, p.3). Mas, menos de um mês depois, mudou sua resolução e, em uma carta para o abade Mellitus (mais tarde Bispo de Londres e arcebispo de Canterbury), pediu para que Agostinho fosse instruído a se apropriar dos templos pagãos e transformá-los em Igreja (ao invés de destruí-los), conforme registrado por Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*:

[Carta] Para o filho mais amado, o abade Mellitus; [de] Gregório, o servo dos servos de Deus. Desde a saída de nossa congregação que está com você, estivemos muito preocupados porque não recebemos nenhum relato do sucesso de sua viagem. Quando, pois, Deus todo-poderoso te levar ao reverendíssimo bispo Agostinho, nosso irmão, diga a ele que eu determinei, após uma madura reflexão sobre o caso Inglês, que os templos dos ídolos não devem ser destruídos na nação, mas deixe que os ídolos que há neles se-

¹³ O ano de 601 d.C. enunciado por Beda em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, é contestado por vários historiadores que defendem que a carta teria sido enviada anteriormente.

jam destruídos; polvilhe água benta nos referidos templos, e erga altares com a colocação de relíquias. Se esses templos forem bem construídos, que eles sejam convertidos, a partir da adoração de demônios, ao serviço do verdadeiro Deus, para que a nação, vendo que seus templos não são destruídos, possam remover o erro de seus corações, conhecendo e adorando o Deus verdadeiro ao retornar aos lugares que familiarmente eles estão acostumados. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX, tradução nossa¹⁴)

A partir do momento da tomada de um local, a Igreja marcaria sua presença com a destruição dos “ídeos” (imagens e qualquer objeto que remetesse a cultos não cristãos que lá houvesse), ritos de “purificação” (como a consagração com a água Benta) e a colocação das “relíquias” cristãs (como a cruz, o Santíssimo sacramento etc.), instituindo, desta forma, um território próprio cristão. Não obstante, Gregório ainda ordenou que se fizesse o mesmo com festins, solenidades e sacrifícios pagãos. Tudo o que fizessem deveria ser dedicado ao “Senhor” e não mais aos “demônios”, conforme a continuação da mesma carta:

E porque eles estão acostumados a sacrificar muitos animais aos demônios, alguma solenidade [celebração] precisa ser dada a eles em troca, como aquela no dia da dedicação, ou do dia do nascimento dos santos mártires, cujas relíquias estão lá [nos templos]

¹⁴ “To his most beloved son, the Abbot Mellitus; Gregory, the servant of the servants of God. We have been much concerned, since the departure of our congregation that is with you, because we have received no account of the success of your journey. When, therefore, Almighty God shall bring you to the most reverend Bishop Augustine, our brother, tell him what I have, upon mature deliberation on the affair of the English, determined upon, viz., that the temples of the idols in that nation ought not to be destroyed; but let the idols that are in them be destroyed; let holy water be made and sprinkled in the said temples, let altars be erected, and relics placed. For if those temples are well built, it is requisite that they be converted from the worship of devils to the service of the true God; that the nation, seeing that their temples are not destroyed, may remove error from their hearts, and knowing and adoring the true God, may the more familiarly resort to the places to which they have been accustomed.” (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX)

depositadas, eles próprios devem construir cabanas de troncos de árvores próximas a estas igrejas as quais foram tornadas para aquele uso [da Igreja] a partir dos templos, e celebrar a solenidade com banquete religioso, e não oferecer mais animais para o demônio, mas matar gado e glorificar o Senhor nesses banquetes, e dar graças ao Provedor de todas as coisas pela sua abundância; até que, mesmo que algumas gratificações externas sejam mantidas, eles possam mais facilmente consentir com as alegrias internas. Porque não há dúvida de que é impossível cortar tudo de uma vez da natureza rude deles; porque aquele que procura ascender ao lugar mais alto, sobe por degraus ou passos, e não por saltos. [...] Isto então, caro amado, é seu dever comunicar para nosso já mencionado irmão [Agostinho], estando ele presente onde está, deve considerar como ele deve ordenar todas as coisas. (BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, I, XXX, tradução nossa¹⁵)

Para Gregório, a princípio, deixar as populações nos ambientes e com as festas que lhes eram familiares, facilitaria o processo de conversão e a aceitação do cristianismo. De forma que, a partir da carta para Mellitus, percebe-se que Gregório não ordenou que os templos não-cristãos fossem destruídos, mas sim que fossem convertidos em Igrejas, e, que as celebrações pagãs continuassem acontecendo, em cabanas construídas por eles ao pé dos templos, ou conforme a tradição local (que, de acordo com a carta, seria tolerada). Na prática, segundo essa

80

¹⁵ “And because they are used to slaughter many oxen in sacrifice to devils, some solemnity must be given them in exchange for this, as that on the day of the dedication, or the nativities of the holy martyrs, whose relics are there deposited, they should build themselves huts of the boughs of trees about those churches which have been turned to that use from being temples, and celebrate the solemnity with religious feasting, and no more offer animals to the Devil, but kill cattle and glorify God in their feast, and return thanks to the Giver of all things for their abundance; to the end that, whilst some outward gratifications are retained, they may the more easily consent to the inward joys. For there is no doubt that it is impossible to cut off every thing at once from their rude natures; because he who endeavours to ascend to the highest place rises by degrees or steps, and not by leaps. [...] This then, dearly beloved, it behoves you to communicate to our aforesaid brother, that he, being placed where he is at present, may consider how he is to order all things.” (BEDA, *Historia ecclesiastica genti gentis Anglorum*, I, XXX)

determinação, ocorreriam os mesmos sacrifícios, banquetes e formas de festividades nas datas e tal como já ocorriam, com a diferença de que seriam dedicadas ao “Senhor” ou vinculadas a algum significado cristão. De acordo com Brown (1996, p.225), quando Gregório instruiu que todas as ocasiões de solenidades e festas deveriam ser dedicadas aos mártires cristãos, ele não alterava a estrutura da comemoração vigente anteriormente, “apenas” a razão da mesma. Em outras palavras, essas ordens implicariam uma ressignificação dos locais e das tradições pagãs. O sociólogo Todd Holden (2001), a partir dos trabalhos estruturais do linguista Roland Barthes, propõe o conceito de ressignificação como um tipo particular de semiose, quando novos elementos de significados¹⁶ e significações¹⁷ são retirados de seus contextos originais e inseridos em outras sequências semióticas que auxiliariam uma mutação cultural, e, nesse caso, uma conversão religiosa.

Se no século VII a Igreja já era uma organização religiosa socialmente reconhecida, com leis fundamentais, regras e normas regidas por um complexo integrado de ideias e padrões de comportamento (baseados na bíblia, pensadores cristãos e resoluções tomadas pelo conjunto em sínodos e concílios), ela poderia ser considerada uma “instituição” no sentido latino do termo *institutione*, que designa as “leis fundamentais de uma sociedade política”.

E, sendo detentora de um poder que pode ser isolado em um “ambiente próprio”, há o uso de uma “racionalização estratégica” de atuação dentro do que Certeau (1998, p.99-10) chama

¹⁶ Segundo Barthes, significado é denominado como a “representação psíquica da «coisa» [...] o significado da palavra boi não é o animal boi, mas a sua imagem psíquica” (BARTHES, 2007, p.46), ou, a “imagem” que jaz entre a linguística e o mundo “exterior” determinada por um mesmo conhecimento de mundo entre falante e ouvinte.

¹⁷ A significação é concebida por Barthes como um processo que une o significante (“mediador” do significado, processo de associação a um som ou a um signo) e o significado, ato cujo produto é o signo, que é, portanto, composto por significado e significante, sendo uma fatia (bifacial) de sonoridade, visualidade etc. (BARTHES, 2007, p. 50-53).

de “lugar do poder e do querer próprio”. Considerando o conceito proposto por esse autor, que define estratégia como “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento que um sujeito de querer e poder [...] pode ser isolado. [...]” (CERTEAU, 1998, p.99), através das ordens do Papa Gregório e a comitiva de Agostinho no sul da Grã-Bretanha no início do século VII, pode-se argumentar que a Igreja determinou estratégias de imposição dos signos¹⁸ cristãos em locais e comemorações pagãs, onde a gradual ressignificação dos mesmos visava à erradicação dos significados originais pagãos e a fixação da crença cristã, ainda que isso envolvesse incorporar algumas práticas pagãs que posteriormente seriam suprimidas. Essa interpretação também é compartilhada por Mackley (2012, p.3), que aponta as decisões do Papa como um alinhamento “quase secreto” entre as práticas pagãs e os festivais religiosos cristãos com um plano de desarraigar, a longo prazo, todos os vestígios das práticas não-cristãs.

Além disso, assim como no Império Romano, o cristianismo se beneficiou da proximidade com o poder político. O código de leis promulgado por Æthelberht com a ajuda de Agostinho, estabelecia, por exemplo, que ao furto de algum patrimônio da Igreja caberia uma compensação doze vezes maior, ou, “que a honra dos padres cristãos era tão sensível como a do próprio rei, e exigia uma compensação nove vezes maior que o prejuízo” (BROWN, 1996, p.226). E, além disso, no reinado de Eadbald¹⁹, filho de Æthelberht, que governou Kent de 616 d.C. a 640 d.C., a legislação foi usada para determinar a destruição dos objetos de cultos não-cristãos e impor o cumprimento do jejum da quaresma mesmo entre povos não conversos (cf. BEDA, *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*, III, XVIII).

As determinações do Papa Gregório para a missão nos territórios britânicos tratadas aqui foram posteriormente esten-

¹⁸ Cf. nota anterior.

¹⁹ Eadbald enfraqueceu a Igreja nos primeiros anos de seu reinado por não ter aderido ao cristianismo. Converteu-se no final do seu reinado.

didadas para toda a cristandade. A partir de então, Brown (1996, p.225) afirma que, desde a Itália até o Egito, todos os espaços pagãos poderiam ser reclamados, e a gravação de cruzeiros nas portas de igrejas ou locais de culto servia para demarcar que os deuses pagãos tinham sido substituídos pelo cristianismo.

Dessa maneira, concluímos que essa ressignificação foi tão efetiva e, conforme o conceito de Todd Holden (2001), implicou uma transformação cultural tão completa que a relação com um provável culto pagão anterior à deusa Eostre se perdeu inteiramente e só pode ser inferida a partir de comparações linguísticas e da análise dos vestígios arqueológicos adjacentes do culto às matronas que aqui empreendemos. Nesse sentido, observa-se que a ressignificação das celebrações pagãs nas Ilhas Britânicas empreendida pela Igreja Católica foi bem sucedida em seus dois objetivos, quais sejam: cristianizar a população anglo-saxã e exterminar definitivamente, não as práticas (agora ressignificadas), mas sim as antigas crenças pagãs.

Considerações finais

Tendo em vista que não existe nenhuma outra fonte sobre Eostre, para investigar a asserção levantada por Beda no capítulo XV de *De Tempora Ratione*, de ressignificação de um culto pagão pela Páscoa cristã, primeiramente, tentamos demonstrar a possibilidade da existência de um culto a essa deusa na Inglaterra pré-cristã, através da evidência linguística.

Conclui-se que o nome de Eostre possivelmente esteve etimologicamente ligado ao nome **ēastor*, que forma também a base de nomes próprios e localidades nos territórios britânicos pré-medievais, apontando a relação de Eostre especificamente com o território de Eastrý, denotando, assim, uma adoração bastante localizada. O mesmo entrelaçamento com nomes pessoais e localidades também é encontrado no culto às germânicas matronas *Austriahenae*, relacionadas etimologicamente com Eostre, com a sua cognata alemã Ostara, e, posteriormente, *Eas-*

ter e *Ostern* pelo radical *austr*, que deu origem a essas palavras.

De forma que, devido à similaridade de padrões de comportamento e nomenclatura, a adoração das matronas *Austriahenae* pode prover um modelo geral de um possível culto à Eostre, sobretudo porque, para além da linguística, a relação de ambas é reforçada pelas diversas fontes que atestam as migrações dos povos germânicos para as ilhas britânicas nos séculos IV e V, e as placas votivas dedicadas a *Austriahenae* datam dos séculos I a III.

Partindo das análises que indicam a existência de uma adoração a Eostre, e considerando que o culto possa ter existido, passamos para as conclusões sobre a ressignificação dessa adoração pela Páscoa cristã. Se as determinações do Papa Gregório I de apropriação dos templos pagãos e ressignificação das festividades religiosas locais foram efetivamente executadas, faz sentido que, se o mês em que mais frequentemente a Páscoa ocorria, abril (ou *eosturmonath* no calendário inglês antigo), fosse dedicado à adoração de outra divindade (neste caso, Eostre), a mesma seria ressignificada para a Páscoa cristã, já que ambas ocorriam no mesmo período.

À vista disso, *De Tempora Ratione*, que foi terminado por Beda ca. de 725 d.C., pouco mais de cem anos depois do envio da carta de Gregório I, já poderia relatar os possíveis resultados das novas políticas, que implicaram uma ressignificação do culto à Eostre pela Páscoa cristã, justificando a manutenção do nome *Easter* e *Ostern* para designar Páscoa no inglês e alemão.

Bibliografia

Fontes:

BEDA. (1843) *De Tempora Ratione*. In: *The Complete Works of Venerable Bede*. London: Whittaker and Co.

BEDA. (1999) *Historia ecclesiastica gentis Anglorum*. In: *The Ecclesiastical History*

of the English People. The Greater Chronicle; Bede's Letter to Egbert. Oxford: Oxford University Press.

GRIMM, Jacob. (1882-1889) *Deustch Mythology*. Translated from the Fourth Edition with Notes and Appendix. Vol. I. London: George Bell and Sons.

MOLINIER, Auguste. (1901) *Chronica Gallica ann. 452*. In: Molinier, Auguste. *Les Sources de l'histoire de France - Des origines aux guerres d'Italie (1494)*. I. Époque primitive, mérovingiens et carolingiens. Paris: A. Picard et fils. p. 175-176.

MUNIER, C. (1963) *Concilia Galliae a.314-a.506*. Turnhout: Brepols.

TACITUS, Cornelius. *Germania*. Disponível em <<http://www.ourcivilisation.com/smartboard/shop/tacitus/germany/chap1.htm>>. Acesso em: jan. 2016.

Referências bibliográficas:

BILLER, Frank. *Die Matronenverehrung in der südlichen Germania inferior*. Disponível em <<http://www.rheinische-geschichte.lvr.de/themen/Das%20Rheinland%20in%20der%20Antike/Seiten/Matronenverehrung.aspx#13>>. Acesso: jan. 2016.

BILLSON, Charles. (1892) The Easter Hare. *Folk-Lore*. Vol. 3, n.4 Taylor & Francis, Ltd. on behalf of Folklore Enterprises Ltd.

BLAIR, Peter D. (2003) *An Introduction to Anglo-Saxon England*. Cambridge: Cambridge University Press.

BLOCH, Marc. (2001) *Apologia da História ou ofício do historiador*. Tradução André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed..

BOAS, Hans C. [et. al.] *Indo-European Languages*. Disponível em <<http://www.utexas.edu/cola/centers/lrc/general/IE.html#Germanic>>. Acesso em: jan. 2016.

BROWN, Peter. (1996) *Ascensão do cristianismo no Ocidente*. Lisboa: Editorial Presença.

CERTEAU, Michel de. (1998) *Artes de fazer: A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes.

CISNE, John L. (2005) How Science Survived: Medieval Manuscripts "Demography" and Classic Texts Extinction. *Science*. Vol. 307. p.1305-1307.

CRYSTAL, David. (2003) *English as a global language*. Cambridge: University

Press.

FARMER, D. H. (1978) *The Oxford Dictionary of Saints*. Oxford: Oxford University Press.

FORD, W. J. (2002) The Romano-British and Anglo-Saxon settlement and cemeteries at Stretton on-Fosse, Trans Birmingham Warwickshire *Archaeol. Soc.* 106. p. 1–115.

FRANCO JR., Hilário. (1992) *As utopias medievais*. São Paulo: Brasiliense.

FRINGS, T., MÜLLER, G. (1968) *Germania Romana*. 2 vols. Mittledeutsch Studien, 19, Halle.

GALUCIO, Ana Vilacy. (2010) *A relação entre Linguística, Etnografia e Arqueologia: um estudo de caso aplicado a um sítio com ocupação tupiguarani no sul do estado do Pará*, 2010. Disponível em <http://saturno.museu-goeldi.br/lingmpegiportal/downloads/publicacoes/Ana_Vilacy_2010_EIA.pdf>. Acesso em: jan. 2016.

HARPER, Douglas. *Online Etymology Dictionary*. Disponível em <<http://www.etymonline.com/>>, acesso agosto de 2015.

HINES, John [et al]. (1999) *The place of change: studies in early-medieval chronology*. Oxbow Books.

HOLDEN, Todd. (2001) *Resignification and Cultural Re/Production in Japanese Television Commercials*. *Mc Journal*. V4. Issue 2. Abril 2001. Disponível em: <<http://journal.media-culture.org.au/0104/japtele.php>>. Acesso em: ago. 2014.

JONES, A. H. M. (1989) El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. In: MOMIGLIANO, Arnaldo [et al]. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*. Madrid: Alianza Editorial.

KOLBE, Hans-Georg. (1960) Die neuen Matroneninschriften von Morken-Harff, Kreis Bergheim. In: *Bonner Jahrbücher*, Bonn. v. 160, p.50-124.

LE GOFF, Jacques. (1990) *História e memória*. Tradução Bernardo Leitão [et al.] Campinas, SP: Editora da UNICAMP.

MACKLEY, J. S. (2012) *The Anglo Saxons and their gods (still) among us*. Apresentado em: The University of Northampton Staff Research Forum, The University of Northampton, 12 de março de 2012. Disponível em: <<http://nectar.northampton.ac.uk/4947/>>. Acesso em: dez. 2015.

- PAGE, R. I. (1995) *Anglo-saxon paganism: the evidence of Bede*. Hosftra: Houwen and MacDonald.
- SHAW, Philip A. (2011) *Pagan goddesses in the early germanic world*. Eostre, Hreda and the cult of Matrons. London: Bloomsbury Academic.
- SHIPEY, Tom. (2005) *The Shadow-walkers: Jacob Grimm's Mythology of the Monstrous*. Tempe, AZ: MRTS, and Turnhout: Brepols.
- SPICKERMAN, Wolfgang. (2008) Romanisierung und Romanisation am Beispiel der germanischen Provinzen Roms. IN: Häussler, Ralph (Hg.), *Romanisation et épigraphie. Études interdisciplinaires sur l'acculturation et l'identité dans l'Empire romain*, Archéologie et histoire romaine. Montagnac. p.307-320.
- THOMPSON, A. Hamilton. (1969) *Bede, his life, time and writings*. Essays in commemoration of the twelfth centenary of his death. Oxford: Clarendon Press.
- WATKINS, Calvert. (2006) *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*. Houghton Mifflin Harcourt.
- WEISGERBER, Leo. (1962) Der Dedicantenkreis der Matronae Austriahenae. IN: *Bonner Jahrbücher*, Bonn. v. 162, p.107-138.

TÁTICAS E ESTRATÉGIAS ANGLO-SAXÔNICAS E FRANCO-NORMANDAS NA BATALHA DE HASTINGS DE 1066¹

Lucio Carlos Ferrarese²
Dr. Jaime Estevão dos Reis³

A Batalha de Hastings do ano de 1066 é considerada um dos marcos para o estabelecimento da identidade da atual Inglaterra, pois transferiu o foco político das relações anglo-saxônicas e dinamarquesas para as relações franco-continentais durante a idade Média Central. A vitória do duque Guilherme da Normandia (c. 1028-1087) contra o Rei Haroldo Godwinson de Wessex (c. 1022-1066), acabou por mo-

¹ Esse texto é uma adaptação do artigo de REIS, Jaime Estevão dos, e FERRARESE, Lucio Carlos - Estudo comparativo técnico-militar dos exércitos da Batalha de Hastings de 1066 nas fontes anglo-normandas do século XI. In: Diálogos v. 20 n. 3 (2016), 42-56. Disponível em <http://periodicos.uem.br/ojs/index.php/Dialogos/article/view/34229/pdf>. ISSN 2177-2940.

² Possui graduação em Direito pela Universidade Estadual de Maringá (2008) e graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá (2012). Mestre em História pela Universidade Estadual de Maringá (2015), atualmente doutorando em História pela Universidade Estadual de Maringá pela orientação do Dr. Jaime Estevão dos Reis. Membro do Laboratório de Estudos Medievais (LEM) da Universidade Estadual de Maringá. Tem experiência na área de História, com ênfase em História Medieval, atuando principalmente nos seguintes temas: cavalaria, idade média, nobreza, guerreiros e Tapeçaria de Bayeux.

³ Possui graduação em Ciências Econômicas pela Universidade Estadual de Maringá (1986), graduação em História pela Universidade Estadual de Maringá (1992), Mestrado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000) e Doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2007). Atualmente é professor Associado da Universidade Estadual de Maringá. Trabalha no Departamento de História na área de História Medieval. É membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em História (PPH) com pesquisas e orientações nos seguintes temas: Nobreza Medieval; Cavalaria Medieval; Guerra na Idade Média; Alfonso X, o Sábio; Reinos de Castela e Leão na Idade Média; Economia Medieval (Comércio, Mercadores e Cultura Mercantil).

dificar a sociedade anglo-saxônica para uma nova sociedade anglo-normanda, próxima à religiosidade continental e romana, e atuante na política continental, mudanças essas propiciadas pela materialidade militar. Disputada acerca da sucessão ao trono da Inglaterra anglo-saxônica, a Batalha de Hastings foi decisiva para este conflito, sendo efetivada em campo aberto, algo incomum à prática militar do Ocidente medieval. Este texto busca analisar as táticas e estratégias utilizadas por ambos os lados do conflito, como meio de demonstrar a evolução técnica e militar de seus participantes.

Nesta análise, utilizamos como fonte dois documentos contemporâneos à Batalha de Hastings: a *Tapeçaria de Bayeux* e a crônica de Guilherme de Poitiers, intitulada *Gesta Guillelmi Ducis Normannorum et Regis Anglorum* ou *História de Guilherme, Duque dos Normandos e Rei dos Anglo-saxões*. A primeira trata-se de uma fonte imagética, bordada a mando de um patrono desconhecido ainda no século XI, e que sobrevive hodiernamente no Musée de la Tapisserie de Bayeux, na Normandia. Compõe-se de uma narração dos eventos anteriores à batalha e a representação do confronto em si. Objetiva ser um marco comemorativo da vitória de Guilherme sobre as forças de Haroldo Godwinson. A segunda fonte é uma crônica atribuída ao capelão de Guilherme da Normandia, Guilherme de Poitiers (c.1020-1090), para o registro dos feitos de seu patrono. Guilherme de Poitiers, em sua juventude, havia sido um guerreiro, e sua descrição dos eventos militares apresenta detalhes técnicos que escapam à maioria dos cronistas estritamente religiosos do medievo.

89

A Batalha de Hastings de 1066

Estabelecida como uma invasão de conquista, o movimento militar de Guilherme da Normandia fez com que este se encontrasse em território inimigo. Ao cruzar o Canal da Mancha, uma passagem marítima entre a Inglaterra e a França, apenas com

as provisões necessárias para o início de uma campanha militar, ele não tem fácil acesso a sua terra natal, a Normandia, pois as forças navais de Haroldo Godwinson são capazes de cercá-lo ao mar.

No dia 14 de outubro de 1066, num domingo de outono conforme o calendário gregoriano, as forças normandas e anglo-saxônicas se encontraram no campo de batalha de Hastings, a 95 quilômetros ao sul de Londres, em um campo aberto de uma região de colinas cercadas por florestas, chamada Caldbec⁴. Uma tentativa diplomática de alcançar a paz ocorrera nos dias anteriores, a qual resultou infrutífera, e o conflito se iniciou ainda durante o período matutino (DEVRIES, 2009, p. 26).

Com o início do conflito, ambos os exércitos tentam obter vantagens táticas para seu benefício, por meio do terreno, do número de homens, da capacidade e do posicionamento de suas tropas no campo de batalha. O primeiro destes movimentos táticos bem-sucedidos é que Guilherme forçara Haroldo a um confronto em campo aberto, onde pode usar sua cavalaria com toda sua força. Ao forçar Haroldo a um conflito em campo aberto, Guilherme evitara uma luta defensiva, onde ficaria preso às fortificações que estavam desvinculadas de uma linha estável de provisões e mantimentos, como sua fortaleza em Pevensey (NICHOLSON, 2004, p. 132).

Todavia, apesar desta desvantagem inicial, Haroldo consegue ocupar o topo da colina com suas tropas, o que obriga os invasores a subir e descer o morro em suas movimentações durante o combate. Além disso, o rei anglo-saxão ordena à suas tropas que fortifiquem suas posições através da adoção da tática da parede de escudos⁵. Pela composição do terreno, cercado

⁴ Para uma visão geral dos aspectos geográficos do território onde se deu a batalha, conferir: HEWITT, Christopher E. M., "The Battle of Hastings: A Geographic Perspective" (2016). Electronic Thesis and Dissertation Repository. Paper 3628.

⁵ Essa tática consiste em colocar os soldados em linhas compactas, com a primeira fileira segurando escudos e impedindo o avanço inimigo. As fileiras traseiras os assistenciam arremessando armas ou elevando seus escudos para proteger o corpo do batalhão de flechas e dardos.

por matas e charcos, era impossível flanquear os anglo-saxões, o que obrigava os normandos a um ataque frontal colina acima.

Na linha de frente dos defensores se encontram os soldados que estão mais bem armados, os *thegn*, e nas fileiras traseiras se encontra a infantaria leve dos *fyrð*, que os assistenciam com uma artilharia limitada, conforme a crônica de Guilherme de Poitiers: “Eles [os anglo-saxões] arremessaram suas azagaias e projéteis de todos os tipos, eles deram golpes selvagens com seus machados e com pedras presas em cabos de madeira” (POITIERS, 1973, p. 49, tradução nossa). Podemos observar esse posicionamento das tropas na figura abaixo, ilustrados os anglo-saxões em vermelho, e as tropas de Guilherme, compostas no centro por normandos, a leste por franco-flamengos e a oeste por bretões, em azul (Figura 1).

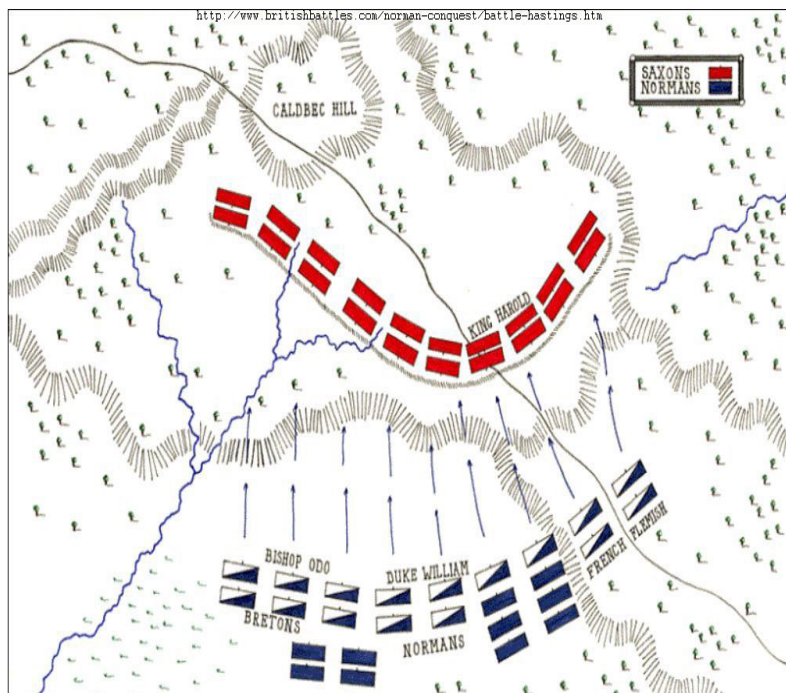


Figura 1. Fonte: <http://www.britishbattles.com/norman-conquest/battle-hastings.htm>

Da parte de Guilherme, as táticas empregadas são influenciadas pelo seu conhecimento das batalhas continentais. As tropas do duque foram dispostas da seguinte forma:

Na primeira fileira Guilherme colocou sua infantaria, armada com arcos e flechas. Na segunda fileira ele colocou mais infantaria, melhor armada e vestindo armaduras. Atrás deles vieram os esquadrões de cavalaria, com Guilherme em seu meio cercado pela elite de seus cavaleiros, de forma que ele poderia mandar suas ordens em todas as direções, por sinais de mão ou por gritos (POITIERS, 1973, p. 48, tradução nossa) ⁶.

A batalha se inicia aproximadamente às 9 horas da manhã, com uma saraivada de flechas normandas contra a infantaria anglo-saxônica. Esta, graças à parede de escudos e às suas armaduras, não sofre grandes baixas. A infantaria invasora é então ordenada a avançar para o combate corpo-a-corpo. Isso é custoso graças ao terreno inclinado e quando ela está a uma curta distância, os anglo-saxões arremessam lanças e outras armas da posição vantajosa que se encontram, causando baixas e desordem nas fileiras dos atacantes. Mesmo quando a infantaria normanda alcança os defensores, a parede de escudos mantém a vantagem destes (HEWITT, 2016, p. 228-229).

Essa situação leva Guilherme a enviar suas tropas montadas para o combate, procurando auxiliar os soldados a pé (POITIERS, 1973, p. 49). Sem nenhuma brecha para explorar, os cavaleiros têm que combater seus inimigos exatamente como estes querem: frente a frente, sem possibilidades de investidas pelos flancos ou por brechas na defesa, lutando contra uma subida. O embate é retratado como um evento incerto, de longa duração e de grande violência, comparativamente à maioria

⁶ No original: "In the first line William placed his infantry, armed with bows and arrows. In the second line he placed more infantry, better armed and wearing hauberks. Behind them came the squadrons of cavalry, with William in the middle surrounded by the elite of his knights, so that he could send his orders in all directions, by hand-signal and by shouting".

das batalhas do período, que duravam pouco mais de uma hora (DEVRIES, 2009, p. 27).

A batalha se torna tão intensa que os cavaleiros mercenários bretões, no flanco esquerdo do exército de Guilherme, começam a fugir depois de ouvir rumores de que o líder normando morreria. Segundo Guilherme de Poitiers,

A infantaria Normanda virou-se em fuga, aterrorizada por tal carnificina selvagem, e também o fizeram os cavaleiros da Bretanha e os outros auxiliares do flanco esquerdo. Quase toda a linha de batalha do Duque Guilherme retirou-se, um fato que pode ser admitido sem afronta aos Normandos, aquela raça inconquistável. Mesmo os exércitos da majestosa Roma, que ganharam tantas vitórias em terra e em mar, ocasionalmente retiravam-se em fuga, embora apoiadas por tropas reais, quando eles descobriam que seu líder havia sido morto, ou pensavam haver sido morto. Os Normandos imaginavam que seu duque havia caído. Sua fuga não era motivo de vergonha; pelo contrário devemos lamentá-la, pois eles pensavam que tinham perdido seu poderoso baluarte (POITIERS, 1973, p. 49, tradução nossa)⁷.

93

Essa brecha leva os anglo-saxões a quebrarem sua formação para persegui-los, porém, ao receber essa notícia, o rei normando se dirige ao flanco esquerdo para impedir a debandada das tropas. Ele reúne os cavaleiros em fuga, e os coordena em uma meia-volta para fazer uma rápida investida por entre as tropas inglesas. Sem a proteção da parede de escudos, os *thegn* que haviam seguido os soldados em fuga de Guilherme são derrotados. Entre os mortos estão os irmãos de Haroldo, os lordes

⁷ No original: “The Norman infantry turned in flight, terrified by this savage onslaught, and so did the knights from Brittany and the other auxiliaries on the left flank. Almost the whole battle-line of Duke Willian fell back, a fact which can be admitted without affront to the Normans, that unconquerable race. Even the armies of majestic Rome, which won so many victories on land and sea, occasionally turned in flight, although supported by royal troops, when they learned that their leader was killed, or thought that he was dead. The Normans imagined that their duke had fallen. Their flight was nothing to be ashamed of; instead we should grieve at it, for they thought that they had lost their strong bulwark”.

Leofwyne Godwinson e Gyrth Godwinson, o que causa mais confusão do lado dos defensores ao perderem estes líderes. Com isso, Haroldo se vê obrigado a reformar suas linhas de frente, não apenas com *thegn*, mas com a infantaria pior equipada dos *fyrð* (GRAVETT, 1994, p.63).

Com o sucesso, Guilherme e seus conselheiros começam a empregar a tática da fuga fingida, que consiste em fazer o inimigo acreditar que se está fugindo para retirá-lo de sua posição, método já conhecido pelos normandos (VERBRUGGEN, 1997, p. 96). Pela grande extensão do terreno de batalha, ela é empregada mais duas vezes, criando mais brechas na defesa inimiga. Somando-se a isso, novas saravadas de flechas são arremessadas nas últimas horas do dia, sendo que uma delas chega até o rei anglo-saxão (GRAVETT, 1994, p. 77). Isso é demonstrado na *Tapeçaria de Bayeux* com Haroldo, ainda vivo, retirando a flecha de seu olho, para logo em seguida ser morto por um cavaleiro que lhe corta as pernas (Figura 2).

94



Figura 2. A morte de Haroldo. Fonte: The Bayeux Tapestry. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

Com a morte de Haroldo, as tropas inglesas batem em retirada, concedendo a vitória aos invasores. Os *thegn* lutam até a morte junto a seu rei, fazendo uma última defesa desesperada em Malfosse (Vala Maligna), enquanto os *fyrð* vencidos são perseguidos provavelmente até o pôr do sol, aproximadamente às 5h da tarde. Após oito horas de batalha sob um domingo de sol de outono, Guilherme surge como o detentor da vitória em campo de batalha (DEVRIES, 2009, p. 29).

Análise comparativa dos exércitos

Uma análise comparativa dos exércitos envolvidos no conflito exige, primeiramente, que saibamos o número de soldados que atuaram de cada lado. Todavia, as fontes não revelam o número exato de homens presente no campo de batalha. A *Tapeçaria de Bayeux* não se propõe a tal contagem em sua narrativa, enquanto que a *Crônica de Guilherme de Poitiers*, ao contrário, procura exaltar a participação dos normandos exagerando no possível número de soldados envolvidos. Diante disso, podemos tentar estimar a quantidade de combates por outras evidências, sendo uma delas uma análise topográfica do campo de batalha. Neste, a extensão é de aproximadamente mil metros de extensão por quinhentos metros de comprimento onde foi possível haver o posicionamento dos exércitos. Isso implica em duvidar da crônica de Guilherme de Poitiers quando descreve as forças inglesas:

Se algum historiador antigo tivesse descrito a linha de batalha de Haroldo, ele teria dito que os rios secavam em sua passagem e as árvores das florestas caíam ante seu avanço. Enormes forças de homens ingleses juntaram-se de todas as partes da terra, alguns por sua devoção a Haroldo, todos pelo amor de sua terra natal, a qual estavam determinados a defender desses invasores estrangeiros, apesar de erroneamente (POITIERS, 1973, p. 48, tradução nossa)⁸.

⁸ No original: "If some ancient historian had described Harold's battle-line, he

Da mesma forma, pelas palavras de Guilherme da Normandia, o cronista persiste na numeração com o intuito de impressionar: “Tivera eu apenas dez mil homens sob meu comando do mesmo temperamento que os sessenta mil os quais trouxe comigo, com a ajuda de Deus e minhas próprias corajosas tropas eu ainda assim não hesitaria em marchar para destruir ele [Haroldo] e seu exército” (POITIERS, 1973, p. 44, tradução nossa)⁹.

Havendo-se 60.000 soldados apenas do lado normando, ocupando metade do campo de batalha, isso implicaria numa ocupação total do campo de batalha de 0.48 soldado por metro quadrado, o que embora fisicamente possível, demandaria uma paz absoluta para que todos esses homens pudessem caber na razão de um soldado para cada dois metros, sem considerar a força anglo-saxônica defensora, supostamente em número muito superior. Para uma contagem mais próxima à realidade, podemos então descartar números tão impressionantes, que também implicariam em uma grande dificuldade logística, de alimentação, equipamento e transporte, para ambos os lados.

Existem, todavia, outros indícios para estimar essa quantidade, como os apresentados na crônica de Robert Wace, que escreveu um século após os eventos:

[...] ouvi meu pai dizer, e isto me lembro bem, embora fosse apenas um rapaz na época, que, quando eles [os Normandos] zarparam de Saint-Valery, contando os barcos, embarcações menores e esquifes carregando armas e armaduras, a poderosa frota possuía 696. Eu li, e se isso é verdadeiro ou não, não o sei dizer,

would have said rivers dried up at its passing and forest-trees came crashing down as it advanced. Enormous forces of Englishmen had come together from all parts of the country, some through their devotion to Harold, all because of their love for their fatherland, which they were determined to defend against these foreign invaders, however wrongly”.

⁹ No original: “If I had only ten thousand men under command of the same temper of the sixty thousand whom I have brought with me, with God to help me and my own brave troops I would still not hesitate to march out to destroy him and his army”.

que havia tantos quantos 3000 navios com suas selas e mastros (WAVE apud THORPE, 1973, p. 14, tradução nossa)¹⁰

Essa estimativa mais módica da frota invasora, de 696 navios, revela a presença de alguns milhares de homens no campo de batalha. Kelly DeVries, em *Batalhas Medievais 1000-1500* (2009, p. 21), apresenta uma estimativa entre 6.000 a 8.000 normandos. Já Christopher Gravett, em seu livro *Hastings 1066* (1994, p. 20), propõe uma quantidade de 7.500 soldados normandos, quantia que entra em concordância com essas considerações.

Tanto a *Tapeçaria de Bayeux* quanto a crônica de Guilherme de Poitiers apresentam a batalha como uma luta terrível e de resultado incerto, com uma total incerteza da vitória de quaisquer dos lados. Isso implicaria numa anulação mútua das forças, sem vantagem clara seja para os defensores quanto para os invasores, para o qual podemos estipular que a quantidade de combatentes para ambos os exércitos era similar - embora os defensores tenham a vantagem de estarem em território próprio e o utilizarem para sua defesa, mas essa vantagem pode ser diminuída pela falta de equipamento apropriado. O embate das duas forças é representado como uma carnificina mútua, sendo que a *Tapeçaria de Bayeux* o deixa claro ao mostrar corpos ocupando o rodapé da narrativa (Figura 3).

97



Figura 3. Os mortos. Fonte: The Bayeux Tapestry. Disponível em: <http://www.hs->

¹⁰ No original: “I heard my father say, and this I remember well, although I was only a lad at the time, that, when they set sail from Saint-Valery, counting boats, smaller vessels and skiffs carrying arms and armour, the fleet was 696 strong. I have read, and whether this is true or not I cannot say, that there were as many as 3000 vessels with their sails and masts”.

augzburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

Guilherme de Poitiers descreve um número superior de anglo-saxões, mas desconsiderando seu exagero, ainda é possível então arguir por alguma vantagem numérica para os defensores. DeVries (2009, p. 21) apresenta um número de defensores variando entre 6.000 a 7.000, o qual confrontado com o número variável de normandos anteriormente mencionados poderia abarcar as possibilidades de uma maioria pequena quer para um lado quer para o outro. Já para Gravett (1994, p. 20), um número de 8.000 guerreiros anglo-saxões acaba por se adequar às descrições das fontes e às possibilidades logísticas, demográficas e geográficas da ilha britânica do século XI.

A partir dessas estimativas, podemos compreender a composição das tropas. O exército anglo-saxão é formado, tanto na *Tapeçaria de Bayeux* como na crônica de Guilherme de Poitiers, exclusivamente por infantaria, com pouca menção à artilharia. Essas tropas são divididas em dois tipos: a infantaria pesada dos *thegn* (e dentro desta, os *thegn* do rei, os *housecarls*) e a infantaria leve dos *fyrd* (Figura 4), existindo uma maior quantidade destes últimos em relação aos primeiros. De fato, Gravett (1994, p. 20) estima a existência de 800 *thegn*, e a infantaria secundária restante com 7.200 *fyrd*, enquanto DeVries (2009, p. 21) propõe que existiam entre 1.000 *housecarl* e *thegn*, e 5.000 a 6.000 *fyrd* no exército defensor.



Figura 4. Os anglo-saxões: *fyrd* (à esquerda) e *thegn* (à direita). Fonte: The Bayeux Tapestry. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

O principal corpo de defesa dos reinos anglo-saxões consistia nos *fyrd*, cuja principal vantagem era sua quantidade. Os *fyrd* são homens livres, donos de fazendas pessoais e que devem cuidar de suas casas e colheitas pontilhadas no interior do reino. Seu chamado à batalha, o *ban*, consome recursos e tempo, o que acaba por limitar sua área de atuação e tempo de serviço (DOUGHERTY, 2010, p. 98-100). Seus armamentos demonstram seus poucos recursos, bem como o limitado tempo dedicado ao treinamento militar, o que torna sua efetividade em campo de batalha questionável (NICHOLSON, 2004, p. 40).

O segundo grupo de defesa no exército anglo-saxônico é composto pelos *thegn* e os *housecarl*. Senhores de terras ricos, podem adquirir um bom equipamento de batalha, incluso o cavalo para a locomoção até o campo de batalha – o estilo de luta montado ainda não havia sido adotado por estes guerreiros (DOUGHERTY, 2010, p. 102-103). Treinados desde a infância, sua capacidade de combate é superior à maioria dos *fyrd*, que possuem pouco tempo ocioso para a prática militar. Os *thegn*

mais próximos do rei, que desenvolveram um sentido de camaradagem e lealdade para com sua figura, se tornam seus *housecarl*, dispostos a lutar com ânimo elevado até a morte de seu suserano – e obrigados por honra a morrer com ele em campo de batalha.

Em oposição a essas tropas se encontram as forças de Guilherme, o Conquistador, composta de normandos e vários outros nobres e mercenários de outras regiões continentais, como franco-flamengos e bretões. Diferentemente do exército anglo-saxão, conta com dois fatores diferentes em sua composição: uma forte presença de arqueiros e cavaleiros, sendo os primeiros pouco presentes no exército anglo-saxão e os segundos in-existentes.

A infantaria normanda é composta por soldados profissionais, diferente dos *fyrð* e mais próxima dos *thegn* já referidos. Guilherme arregimentara vários mercenários em seu exército, uma profissão perigosa que favorecia apenas os mais destemidos se estes não tivessem um bom equipamento e um bom treinamento. Todavia, a presença da infantaria invasora no campo de batalha foi pouco observada pelas fontes, excetuando-se a sua falha em atacar a posição consolidada dos defensores. Seu treinamento poderia ser variado, porém as tropas de Guilherme passam boa parte do verão de 1066 em Dives, onde podem ter praticado para a batalha vindoura, diversamente de seus oponentes (NICHOLSON, 2004, p. 114).

Já a arquearia de Guilherme aparece de maneira proeminente, embora ainda secundária à cavalaria. Os arqueiros são uma força mesclada de profissionais mercenários e de caçadores livres arregimentados para a guerra, já que o uso do arco exige muito treinamento e uso contínuo (DOUGHERTY, 2010, p. 161). A artilharia normanda não teve de lidar com uma artilharia de longo alcance anglo-saxônica, razão pela qual estes homens mantiveram a coesão militar no campo de batalha e foram capazes de afetar, ao menos ao final da batalha, os seus inimigos. O exército de Guilherme, quando esperando pela in-

vasão, pôde descansar e treinar enquanto esperava pela fabricação dos barcos, o que implica mais tempo hábil de treinamento para estes soldados.

Análise comparativa dos equipamentos empregados na batalha

Isto posto, podemos analisar comparativamente os equipamentos que essas tropas utilizaram no campo de batalha. No exército anglo-saxão, os *fyrð* possuem uma arma, uma proteção corporal e uma proteção craniana como equipamento padrão para servir ao rei. Essas armas em geral são lanças de madeira com ponta de ferro, que podem ser manejadas com uma mão, de tamanho variável entre 1 metro e 1,5 metros, e peso leve de 2 quilos (FLORI, 2005, p. 74). Estas lanças podem ser arremessadas ou usadas como armas de estocada em combate corpo-a-corpo, embora tenham um alcance restrito quando usadas dessa última forma.

Alguns *fyrð* mais abastados possuem espadas longas de ferro, com corte duplo, de tamanho entre 65 e 95 centímetros, e peso de 1,5 quilos a 2 quilos (DEVRIES e SMITH, 2012, p. 22), armas que são usadas para combate corpo-a-corpo, cortantes e de curto alcance. Além disso, machados de dois tipos aparecem entre esses guerreiros: machados de uma mão que podem ser usados para o combate corpo-a-corpo ou arremessados, ferindo tanto através do corte quando da concussão, com tamanho variável entre 30 e 50 centímetros e peso de 1 a 1,5 quilo; e machados “dinamarqueses” de duas mãos, advindos da tradição viking, usados para ferir mesmo oponentes com armadura graças ao grande poder de corte e concussão. Estes últimos possuem tamanho variado de 1 metro a 1,20 metros e peso de 2 a 3 quilos. Seu alcance limitado e a inércia da potência do golpe o tornam uma arma lenta para ser reposicionada para um segundo ataque, o que faz com que um atacante que erre um golpe esteja aberto a um contra-ataque de uma arma mais veloz de

manejo, como as espadas e lanças (DOUGHERTY, 2010, p. 98).

A principal, por vezes única, proteção dos *fyrð* é o escudo, que pode ser criado em duas formas básicas: redondo, feito de madeira e com um raio de 40 centímetros (DEVRIES e SMITH, 2012, p. 59), com bordas e um centro metálico; e cometa ou pipa, de tamanho variável entre 1 metro e 1,3 metros, também de madeira e metal, cuja função é cobrir a maior parte do corpo (Figura 5). O escudo é um aparato de proteção maciço, capaz de deter os mais variados tipos de golpe, porém ele exige grande quantidade de esforço para seu manuseio, já que sendo composto de madeira e metal possuía um peso considerável, em especial para uma batalha que durou horas.

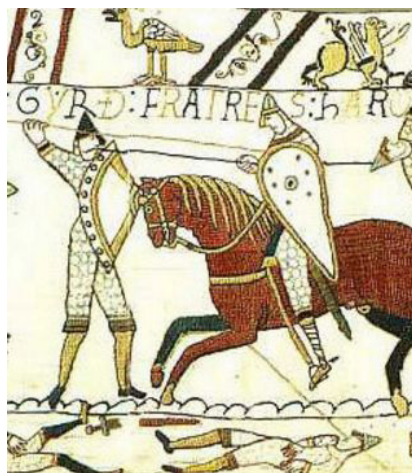


Figura 5. Os dois estilos de escudo. Fonte: The Bayeux Tapestry. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

O grupo composto pelos *thegn* e os *housecarl* possui algumas diferenças fundamentais em relação à infantaria leve dos *fyrð*. Em relação ao armamento utilizado pelos *thegn*, estes também possuem lanças, machados e espadas – em especial o machado de duas mãos “dinamarquês” parece haver sido favorecido por vários desses guerreiros (GRAVETT, 1994, p. 14-15; 31). Além disso, outra arma aparece nas mãos dos *thegn*: a maça, hastes

de madeira com cabeças rombudas, metálicas ou de madeira reforçada, com comprimento entre 30 e 45 centímetros e peso de 1,5 quilos a 2 quilos, capazes de serem arremessadas e de desferir golpes contundentes que podem atravessar armaduras flexíveis como a armadura de couro e a cota de malha metálica (DOUGHERTY, 2010, p. 44; 118).

O arremesso das armas foi especialmente mencionado por Guilherme de Poitiers, no momento da investida inicial dos normandos: “Os Ingleses resistiram [ao ataque] bravamente, cada qual a seu modo. Eles arremessaram suas azagaias e mísseis de todo o tipo, eles deram golpes selvagens com seus machados e com pedras presas a cabos de madeiras”¹¹ (POITIERS, 1973, p. 49).

Também foram utilizadas armaduras feitas de placas ou escamas de ferro costuradas ao couro, semelhantes em forma às escamas de peixes (GRAVETT, 1993, p. 8-9; 13). Essas armaduras cobrem desde o pescoço até as coxas, mas dependendo do modelo, podem alcançar até os joelhos, e ter mangas que cobrem os braços até os cotovelos. Essas cotas de malha são extremamente resistentes, capazes de proteger contra golpes cortantes e perfurantes, e juntamente com a proteção de couro interior, diminuir o impacto dos golpes concussivos (GRAVETT, 1993, p. 19).

A proteção craniana consiste em um capacete cônico de madeira ou metal forrado de couro e tecido, que cobre o topo da cabeça, muitas vezes complementado com uma proteção nasal que consiste em uma tira de metal reta, denominado *spanghelhelm* (DEVRIES e SMITH, 2012, p. 65). Braços e pernas são protegidos de maneira semelhante aos *fyrð*, consistindo normalmente de braçadeiras e caneleiras de tecido, fora as botas e roupas. Por fim, os escudos redondos ou cometa, utilizados na

11 No original: “The English resisted strongly, each in his own way. They hurled their javelins and missiles of all sorts, they dealt savage blows with their axes and with stones hafted on wooden handles”.

Batalha de Hastings para manter a posição do topo da colina, bem como aparar flechas e golpes do inimigo. (DOUGHERTY, 2010, p. 121-122).

Em oposição à infantaria anglo-saxônica, a infantaria de Guilherme é quase toda composta por infantaria pesada. As armaduras variam desde a proteção de couro até os *hauberk* feitos de anéis de metal, conforme a capacidade econômica do soldado. O escudo mais presentemente utilizado do lado normando é o cometa, pois o escudo redondo é um estilo já ultrapassado no continente, e o *spanghelhelm*, relativamente barato, é comum como proteção craniana. Estão armados com lanças, espadas, maças e machados de uma mão (GRAVETT, 1993, p. 16-24).

A artilharia normanda não possui proteção alguma, embora uma das figuras da *Tapeçaria de Bayeux* esteja utilizando uma armadura como as da infantaria e cavalaria, possivelmente um sargento (Figura 6).



Figura 6. Arqueiros normandos. Fonte: The Bayeux Tapestry. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

Seus arcos têm um tamanho variável entre 1,4 metros e 1,6 metros de comprimento quando não tensionados (NICHOLSON, 2004, p. 100). A puxada da corda é feita apenas até a altura do peito, conferindo ao arco um alcance entre 50 e 200 metros conforme o ângulo, o vento e a força do arqueiro. As condições usuais do campo de batalha medieval, todavia, estabeleciam que as flechas eram comumente utilizadas pelos comandantes no seu menor alcance, de 50 metros.

Com a exceção do arco e a aljava com as flechas, os arqueiros normalmente só possuem uma adaga como proteção corpo a corpo. As provisões de flechas desses homens são apenas a que eles podem carregar em sua aljava, entre 20 a 24 flechas (GRAVETT, 1994, p. 65). Essa quantidade de flechas é normalmente suficiente em conflitos rápidos, porém a Batalha de Hastings durou 9 horas (GRAVETT, 1993, p. 64; 80), o que fez com que as provisões dos arqueiros acabassem no meio do campo de batalha até a chegada de novas munições.

A característica mais marcante da cavalaria de Guilherme é o uso do cavalo em combate. A *Tapeçaria de Bayeux* é uma das primeiras fontes a demonstrar esse tipo de ataque, embora ele não tenha sido utilizado em grande escala. A arma principal é a lança, sendo a espada, machado ou maça desembainhada apenas no caso de quebra ou perda daquela. A lança pode ser utilizada tanto como arma de arremesso como uma arma perfurante, seja em um golpe de baixo para cima, seja em uma estocada rápida, seja como a investida com lança (Figura 7).



Figura 7. A investida dos normandos. Fonte: the Bayeux Tapestry. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html

Na figura acima, a investida da cavalaria no começo da batalha mostra a variedade de técnicas que os cavaleiros empregavam no manejo da lança. Podemos notar as lanças levantadas acima do peito para serem arremessadas, ora seguradas abaixo do peito para serem cravadas no inimigo. No lado direito da imagem, o cavaleiro segura a lança debaixo do braço, uma das primeiras demonstrações da investida com lança. No canto direito superior, uma curiosa maça foi arremessada pelos defensores.

Para a proteção dos cavaleiros, o escudo utilizado é o cometa, com a diferença de que, enquanto um soldado a pé utiliza o escudo de pé, com o propósito de cobrir a maior parte de seu corpo, os cavaleiros podem inclinar o escudo de forma que este proteja o corpo do cavalo. As armaduras de metal são comuns, e os cavaleiros mais ricos podem adquirir proteção para as pernas, denominada *chausses*, feitas do mesmo material que as armaduras de malha, e que cobrem desde a coxa até os pés. Em adição, os pescoços dos combatentes também podem ser protegidos por uma extensão de anéis que se prende ao capacete, chamada de *ventail*, cobrindo a nuca, o queixo e as orelhas.

Dessa forma, os equipamentos e armas empregados no campo de batalha pelos soldados de cada lado, demonstram a superioridade técnica dos invasores normandos, com o uso de forças mistas e de equipamento em geral superior às tropas defensoras.

Análise comparativa das estratégias e táticas

A análise comparativa das estratégias adotadas por Guilherme da Normandia e Haroldo Godwinson permite compreender o desfecho do conflito. Os invasores normandos procuram lutar em campo aberto visando um desfecho rápido da invasão, pois não possuem acesso a seus recursos e reforços da Normandia. Taticamente, o campo aberto também é favorável a Guilherme, pois este pode utilizar a cavalaria em toda sua força. Haroldo, movido rapidamente ao campo de batalha, procura também encerrar a guerra o mais rápido possível.

Apesar da luta desfavorável, Haroldo consegue grandes vantagens ao ocupar o topo da colina. Pela adoção de uma tática defensiva como a da parede de escudos, ele procura resistir o máximo de tempo possível ao ataque do rei normando, impedindo-o de saquear recursos das terras próximas, e resistindo durante o primeiro dia para conseguir mais reforços posteriormente. Além disso, a adoção de uma tática defensiva imóvel é razoável em sua situação, já que ele não possui um contingente de artilharia efetivo, não tem a capacidade de conter a artilharia nem a cavalaria de Guilherme. Por não ter cavalaria, também é incapaz de atacar diretamente a artilharia invasora ou de flanquear a infantaria e cavalaria inimigas sem expor seus guerreiros a uma saraivada de flechas.

Mantendo-se em posição defensiva, seus soldados inutilizam e diminuem a capacidade danosa da artilharia, defendendo-se das saraivadas atrás dos escudos apropriadamente posicionados, e então obrigando as tropas de curto alcance a se aproximar para um combate corpo-a-corpo (DOUGHER-

TY, 2010, p. 85-86). Isso ocorreria até o cansaço dos atacantes, quando então os defensores poderiam quebrar as linhas e persegui-los.

Esse estilo de luta passivo provavelmente foi difícil para os guerreiros anglo-saxões, acostumados a avançar contra o inimigo pela influência do combate viking (DEVRIES e SMITH, 2012, p. 16). Todavia, a parede de escudos se mostra muito efetiva, pois as saraivadas de flechas iniciais e o avanço da infantaria invasora são detidos, obrigando os normandos a um ataque frontal com todas as suas tropas, inclusive a cavalaria que não tinha brecha alguma para flanquear os inimigos.

Numericamente a vantagem pertence aos defensores, enquanto que, em termos de treinamento militar, esta era detida pelos normandos, melhor preparados. Todavia, com os flancos protegidos pela floresta e o terreno elevado, a defesa é ampliada o bastante para conter o avanço, especialmente após o arremesso dos projéteis, enquanto os 1.500 arqueiros estão inutilizados. Mesmo o cansaço da marcha inglesa até o local da batalha pode ser remediado pelo cansaço que as tropas de Guilherme sentem durante o dia pelo ato de se moverem colina acima.

A situação apenas se modifica quando a fuga dos bretões no flanco esquerdo é impedida, e estes são reordenados para uma rápida investida contra as forças anglo-saxônicas que haviam deixado suas posições defensivas para perseguir seus inimigos. Esse é o primeiro sucesso da cavalaria na batalha, já que Haroldo se vê obrigado a reformar as fileiras que haviam sido perdidas, bem como a lidar com a desmoralização das tropas e com a morte de seus irmãos, líderes em batalha. Fora essa grande perda de soldados, também se vê obrigado a usar os *fyrð* nas fileiras da frente, que não têm uma capacidade defensiva tão boa quanto os *thegn* que compunham a linha de frente (GRAVETT, 1994, p.63).

O fato dos ginetes poderem recuar, descansar e coordenar novos ataques foi outro importante aspecto em favor da cavalaria. Enquanto os *thegn* de Haroldo são obrigados a permane-

rem imóveis na defesa, incapazes de se revezarem com os *fyrd* e conseguirem algum descanso mais prolongado, os cavaleiros dividem seu esforço com suas montarias. Além disso, sua mobilidade permite cobrir o recuo da infantaria para um local seguro. Na medida em que os anglo-saxões ficam exaustos, maiores se tornam as chances dos normandos (POITIERS, 1973, p. 77).

A superioridade da cavalaria se torna evidente quando os arqueiros lançam uma nova leva de flechas, nas últimas horas do dia. Com todas as brechas que são feitas no decorrer da batalha, e a conseqüente diminuição das fileiras protetoras, Haroldo se encontra próximo do alcance dos arcos, sendo atingido por uma flecha (GRAVETT, 1994, p.77). Mesmo se a morte de Haroldo seja devida à flecha, o fato permanece que a cavalaria cria as condições para que o projétil chegue ao seu alvo, já que a arquearia não é nem um pouco efetiva nas primeiras horas do confronto.

Resumimos, na tabela abaixo, as vantagens que permitiram a Guilherme da Normandia obter a vitória sobre Haroldo Godwinson:

Tabela 1

Quadro comparativo técnico e tático-militar	
Normandos	Anglo-saxões
Forças em número inferior	Forças em número superior
Linhas de reforços cortadas	Acesso a médio prazo a reforços
Terreno desvantajoso	Terreno vantajoso
Tropas em geral melhor equipadas	Mais tropas com equipamento básico
Apoio da artilharia de longo alcance	Artilharia de alcance reduzido

Cavalaria de alta mobilidade	Infantaria estacionária
Uso de táticas avançadas	Uso de táticas simples
Adoção de guerra por atrito, investidas e retornos contínuos permitindo o descanso das tropas	Adoção de guerra por resistência, fortificação de um local para reforços posteriores, porém sem descanso

Conclusão

A análise comparativa técnico-militar das forças armadas envolvidas na Batalha de Hastings de 1066 permitiu observar tanto a superioridade técnica dos soldados normandos contra os soldados anglo-saxões, quanto o embate entre dois estilos de combate então em voga: o estilo continental das forças mistas contra o estilo germânico-viking da infantaria pesada. O local da batalha, configurado em um campo aberto cercado por florestas e com um aclave de colina no lado norte – então ocupado pelos defensores anglo-saxões – possibilitou o uso da cavalaria em larga escala. A maneira que os cavaleiros normandos enfrentaram a infantaria pesada, os *thegn* de Haroldo Godwinson, permitiu a vitória de Guilherme da Normandia.

A comparação dos exércitos em conflito revela que o uso dessa nova força armada, a cavalaria medieval do século XI, permitiu a vitória normanda. Graças à sua mobilidade, as brechas abertas pela infantaria e artilharia puderam ser aproveitadas para enfraquecer o exército defensor. Deveras, pela sua própria mobilidade pôde se criar lacunas por meio da tática da fuga fingida, ou seja, da retirada estratégica que atraiu os anglo-saxões para fora de suas paredes de escudos. Além disso, uma vez que os invasores adotaram uma batalha de atrito contra uma força imóvel, os cavaleiros não se cansaram ao se movimentar graças à sua montaria, bem como puderam se retirar do campo conforme a necessidade, ao contrário dos anglo-saxões que se viram obrigados a permanecer sob o sol e sem descanso

algum. Dada à longa duração da batalha, de aproximadamente nove horas, a fadiga pode ser considerada como fator determinante para a derrota dos anglo-saxões.

O uso da infantaria, artilharia e cavalaria no século XI permite observar a evolução militar durante a Idade Média, já que com a utilização de novas tecnologias e táticas de combate, o cavalo se torna instrumento fundamental para o controle do campo de batalha. Os anglo-saxões, influenciados pelo antigo estilo germânico-viking, sofrem um grande revés diante das novidades continentais: os normandos, embora descendentes de vikings, são vassallos dos francos, os quais compartilham de seu estilo de luta. Novidade assombrosa, da qual se abre uma nova era militar, de guerreiros de armadura e seus corcéis, moldando os conflitos na Europa Ocidental pelos séculos seguintes.

Referências Bibliográficas:

Fontes

111

AUGUSTANA, Bibliotheca. *Tapetum Bagianum*. Disponível em: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost11/Bayeux/bay_tama.html. Acesso em 11/04/2010.

POITIERS, William of (1973). The History of William, Duke of the Normans and King of the English. In: THORPE, Lewis. *The Bayeux Tapestry and the Norman invasion*. London: The Folio Society, p. 33-55.

Literatura

BRIGGS, Asa (1998). *História Social da Inglaterra*. Lisboa: Editorial Presença.

DEVRIES, Kelly et al. (2009). *Batalhas medievais 1000 – 1500: conflitos que marcaram uma época e mudaram a história do mundo*. São Paulo: M. Books do Brasil Editora Ltda.

DEVRIES, Kelly e SMITH, Robert Douglas (2012). *Medieval military technology – 2nd Ed*. Toronto: University of Toronto Press.

- DOUGHERTY, Martin J. (2010). *Armas & técnicas bélicas de los caballeros medievales: 1000 - 1500*. Tradução: M^a José Antón. Madrid: Libsa.
- FLORI, Jean (2005). *A cavalaria: a origem dos nobres guerreiros da Idade Média*. São Paulo: Madras.
- GRAVETT, Christopher (1994). *Hastings 1066: el fin de la Inglaterra Sajona*. Madrid: Ediciones del Prado.
- GRAVETT, Christopher (1993). *Norman knight: A. D. 950 - 1204*. Série Warrior, Volume I. London: Osprey Publishing Ltd.
- HEWITT, Christopher E. M. (2016). *The Battle of Hastings: A geographic perspective*. Electronic Thesis and Dissertation Repository. Paper 3628.
- KEEN, Maurice (2008). *La caballería*. Tradução de Elvira de Riquer e Isabel de Riquer. Barcelona: Ariel.
- NICHOLSON, Helen J. (2004). *Medieval warfare: theory and practice of war in Europe 300-1500*. Hampshire, Inglaterra: Palgrave Macmillan.
- THORPE, Lewis (1973). *The Bayeux Tapestry and the Norman invasion*. London: The Folio Society.
- VERBRUGGEN, J. F. (1997). *The art of warfare in Western Europe during the Middle Ages: From the Eighth Century to 1340*. Suffolk, Inglaterra: The Boydell Press.

A UNIVERSIDADE MEDIEVAL E SUAS REPRESENTAÇÕES NA POESIA ESCOLAR DOS GOLIARDOS (SÉCULOS XII-XIII)

Helena Macedo Ribas¹

A Cristandade Latina passa, durante os séculos XI-XIII, por uma série de transformações políticas, econômicas, sociais e culturais. A começar por um período de abundância com invernos menos rigorosos no campo, que faz com que as colheitas sejam melhores, aquecendo a economia e dando um novo ar às cidades, que começam então a se expandir, impulsionadas pela crescente circulação de riquezas e difusão do uso do dinheiro, como também pelo fluxo de pessoas que passam a transitar mais pela Cristandade. Como aponta Georges Duby(2011, 157-166), a efervescência dessas transformações afeta de forma gradual os valores da época, passando de um pessimismo quanto à condição humana proveniente da tradição ascética para uma visão mais otimista, ligada ao progresso que cada geração faz com relação à sua antecessora. Essa conjectura mais favorável tanto na vida prática quanto na percepção de mundo que circulava pela Cristandade perpassa a busca do homem medieval pelo conhecimento e pela técnica, que culmina num movimento de laicização da educação e na criação das primeiras universidades, espécies de corporações de ofício nos quais o saber dos antigos que foram salvos pela cristandade era conservado, estudado e repassado.

113

Também podemos perceber um impulso por uma institucionalização crescente nesta Cristandade. Na Igreja, com a restauração da autoridade centralizada no papado com a finalidade de combater a autoridade dos bispos (processo que fi-

¹ Bacharel e licenciada em História pela Universidade Federal do Paraná e mestre em história pela UFPR.

cou conhecido como Teocracia Pontifícia) há o surgimento de ordens monásticas como Cluny, que auxiliam diretamente essa retomada de autoridade do Papa, ao buscar frear o processo de laicização da Igreja. Resgatando valores de São Bento, a ordem de Cluny buscava, num primeiro momento, um afastamento da sociedade secular, em núcleos rurais dirigidos por abades que só respondiam ao próprio Papa, e que proporcionaram sistematizações e normatizações do rito cristão (ajudando a delimitar as práticas válidas e a identificar as heresias, portanto). Porém esse afastamento não foi mantido por muito tempo e o contato com a sociedade secular se torna inevitável, uma vez que a ordem vai acumulando riqueza devido à venda de excedentes de sua produção rural. Císter, ordem também monástica e um pouco posterior, resgata esses valores originais de espiritualidade coletiva e de combate à ostentação que foram aos poucos sendo “corrompidos” por Cluny.

De forma sucinta, podemos apontar que as principais diferenças entre as duas ordens residem na maneira como cada uma encara a relação do homem com Deus. Cluny, que tem como grande representante o abade Suger de Saint-Denis, reconhece a grandiosidade da divindade através de decoração rica e adornada das igrejas e mosteiros, com pinturas como o famoso ícone do Pantocrator, remetendo à austeridade do Cristo, a visão pessimista ligada ao ano Mil e o conseqüente Juízo Final, valorizando o arrependimento e a veneração. Já Cister tem uma visão diferente. Seu grande representante, Bernardo de Claraval, era contemporâneo e amigo de Suger, mas não concorda com a veneração através do luxo de Cluny, uma vez que a pobreza é um problema na Cristandade; a relação do homem com Deus é mais direta, sem necessidade desses intermédios, e a ordem de Cister prega que Deus fez uma trégua com o homem, tendo, portanto uma visão mais otimista que valoriza a humanidade enquanto criação e que em vez de representar Cristo como juiz impassível, prefere representar a imagem de um deus misericordioso, através do resgate da encarnação divina e na qual Ma-

ria é a figura intermediária, que age como advogada na causa de remissão da humanidade.

Dentro desse contexto, é necessário que a Igreja volte a atuar nas cidades, que estão crescendo, para combater as heresias e pregadores “autônomos”, fornecendo com as catedrais uma identidade local e um lugar de referência para a fé. A cidade medieval, por sua vez, pode ser descrita como um conglomerado heterogêneo de pessoas, cada um desempenhando um papel nessa dinâmica. Seja residindo e trabalhando em seus ofícios ou de passagem a caminho dos lugares santos ou das escolas, essa população citadina está em constante renovação e movimento.

Le Goff(1998, 25-67) explica que as cidades, tomando o exemplo de Paris, possuíam uma divisão física em áreas mais voltadas para as atividades econômicas, políticas e as escolas e universidade, evidenciando a dinâmica que cada uma dessas esferas trazia a cidade, enquanto espaço de troca cultural, social e econômica, de forma mais acentuada a partir do século XIII, quando a atividade mercantil se desenvolve mais depressa. Paris ainda é importante pelo conglomerado de populações e atividades presentes em seus subúrbios, como o artesanato (que congrega atividades do que hoje classificaríamos como setores primário e secundário) e a presença de judeus como principais credores, que mesmo odiados pela natureza de sua atividade e hostilizados pela população cristã e pelas autoridades, ainda assim desempenham um papel vital no comércio e na vida da cidade.

Nesse contexto tão rico e diverso surgem as primeiras escolas, que se tornarão universidades no século XIII, nascidas da necessidade de sistematização de um método de ensino e produção do conhecimento. A proposta é que as universidades atuem como um filtro de fiabilidade do conhecimento, que vai de encontro com a necessidade da própria Igreja de estabelecer uma ortodoxia consolidada; para tanto, há a preocupação para que se produza um conhecimento que não vá de encontro com

os dogmas da Igreja, e que ao mesmo tempo seja baseado na racionalidade aprendida dos textos antigos.

A esse respeito, a obra de Jacques Le Goff, *os Intelectuais da Idade Média* (1984), nos oferece um excelente panorama da vida nas universidades medievais, uma vez que a universidade era os próprios doutos: A Igreja, que era a autoridade que permitia que essas escolas fossem criadas, se eximia do aspecto econômico de se manter uma instituição como essa e ainda reforçava seu papel enquanto figura de autoridade; mas quem mantinha financeiramente as escolas funcionando era a burguesia. Isso quer dizer que as universidades não tinham sede própria, por falta de recurso, então os mestres atuavam como, diríamos hoje, profissionais liberais, sendo pagos por seus alunos (muitos dos quais advinham da própria burguesia). Le Goff aponta que “um homem cuja profissão seja escrever ou ensinar - e de preferência ambas as coisas ao mesmo tempo - um homem que profissionalmente tenha uma atividade de professor e de sábio, em suma, um intelectual, esse homem só aparece com as cidades”.(LE GOFF, 1984, 12)

Mais uma vez se utilizando do exemplo de Paris, Le Goff aponta que as cidades medievais que eram grandes centros tinham uma imagem ambígua refletida nos escritos dos pensadores da época: enquanto figuras como João de Salisbury veem uma cidade rica culturalmente, efervescente de mestres e estudantes e as mais variadas pessoas, com escolas de teologia que trazem a reputação para a cidade como sendo um grande centro de estudos teológicos, outras figuras, como Bernardo de Clairaval, sendo coerente com suas crenças, acredita que a cidade está impregnada de “veneno de pecado”, defendendo que a vida de reclusão e penitência dos mosteiros é capaz de ensinar muito mais sobre Deus do que qualquer curso de teologia.

Ainda no século XII, um grande exemplo de uma cidade em que há um grande florescimento do conhecimento dentro da Cristandade é Chartres, cidade francesa que foi um centro de irradiação intelectual. Ainda que o *Trivium* lá fosse estuda-

do, é o *Quadrivium* que ganha destaque entre os intelectuais de Chartres, que buscam compreender a natureza pelos caminhos da razão (e não somente pela fé). Há também uma tendência naturalista entre os intelectuais da cidade, proveniente da crença na onipotência da natureza e no Cosmos como uma unidade harmônica (ao contrário da crença no caos primitivo) e é defendido por Guilherme de Conches e Arnould de Bonaval. Esses pensadores buscam entender as razões das criações de Deus, os objetivos e utilidades da criação.

Le Goff aponta que a questão central em Chartres é humanismo, impulsionado pelo estudo dos textos dos antigos, e que coloca o homem como centro da criação, antepondo a tese de São Gregório de que o homem teria sido criado “por acidente”. Para pensadores como Honorius de Autun o homem é a razão da criação: tudo foi criado para que o homem usufruísse, porque é no homem que se opera a união entre razão e fé. Seguindo essa linha, o autor fala do conceito de *Homo Faber*, que vê na cidade um grande estaleiro de mudanças construídas por esse homem transformando a natureza ao seu redor. As disciplinas são expandidas para atender a demanda de atividades da cidade (não só a física e a mecânica, vitais aos ofícios manuais, mas também a ética e a política).

117

Chartres formou pioneiros, e as ideias transformadoras surgidas lá foram paulatinamente incorporadas à Cristandade e isso não teria sido possível se não fosse o ambiente citadino. A cidade é tão simbólica enquanto espaço de intelectuais que muitos doutos mais tradicionalistas associam as duas coisas, levando afirmações como de Rupert, abade de Deutz: “Deus não ama nem as cidades nem os seus habitantes. E as cidades de hoje, efervescentes de disputas vãs de mestres e estudantes não são senão a ressurreição de Sodoma e Gomorra” (apud LE GOFF, 1984, 64). Le Goff aponta que

A estes artesãos do espírito, arrastados pelo surto urbano do século XII, faltavam organizarem-se no interior de um grande

movimento corporativo, coroado pelo movimento comunal. Essas corporações de mestres e estudantes serão, em sentido estrito, as universidades. Será essa a obra do século XIII. (LE GOFF, 1984, 65-66)

O século XIII então vê o surgimento das Universidades medievais, que aparecem concomitantemente com corporações de ofício, como uma organização de mestres e estudantes mais ou menos autônoma e que de certa forma é fruto das transformações pelas quais a cristandade está passando. O século do gótico vê o boom das igrejas e das universidades, e também é nesse período no qual surgem os grandes Mestres da Escolástica.

Ainda que a universidade medieval venha atender uma demanda pública que vai de encontro com os interesses da Cúria, existia uma tensão latente entre os bispados e essas instituições. O embate das Universidades contra os poderes Eclesiásticos locais se dá por estes não aceitarem a autonomia que as instituições vão ganhando. As funções que antes eram incumbência dos bispos agora são incorporadas pelos Mestres, e há também problemas com relação aos poderes laicos, tanto reais quanto burgueses. A universidade representava prestígio e era um viveiro de funcionários ao qual o rei tentava sem sucesso impor sua autoridade; para os burgueses a universidade representava um poder que escapava à sua jurisdição, e a tensão crescente acabou por gerar uma série de conflitos violentos em Paris e Oxford.

As Universidades se defendiam desses embates e também de sanções prejudiciais impostas por essa burguesia (como o aumento no preço dos aluguéis para estudantes, por exemplo) através de greves e retiradas, que costumavam ser efetivas. Além disso, o papado era um grande aliado dessas corporações, do qual recebiam autonomia e legitimidade (principalmente de Inocêncio III e Gregório IX) com relação aos outros poderes, mas que em troca os colocava sobre jurisdição da igreja. Le Goff comenta: “daí que os intelectuais se encontram subme-

tidos, como as novas ordens, a Santa Sé, que os beneficia para domesticá-los” (1984, 75). Assim como as ordens mendicantes se desviam de seu propósito inicial, os intelectuais acabam por se tornar em certa medida agentes pontifícios.

Em seguida o autor trata das contradições internas que tornam a Corporação Universitária um tipo único. Primeiro, o estatuto de clérigos que todos os membros, mesmo os leigos, recebem. Segundo, o monopólio local que buscam e que os beneficiava enquanto os poderes locais se consolidavam. Apesar disso, não é possível enquadrar a universidade medieval em nenhuma classe.

As etapas que os estudantes deveriam cumprir dentro de uma carreira acadêmica, diríamos hoje, nas universidades medievais, eram primeiramente um ensino de base composto pela alfabetização e o *Trivium* e *Quadrivium*, para depois seguir para alguma carreira específica. As principais carreiras eram direito, teologia e medicina.

Um último tópico importante sobre o funcionamento das universidades medievais é a questão da remuneração dos professores. No caso dos mestres o salário/ auxílio poderia vir dos alunos ou dos poderes civis (como um benefício). Era mais comum os mestres serem pagos pelos alunos, vendendo seu conhecimento como artesãos vendem seus produtos. No caso dos estudantes era mais comum serem sustentados pela família ou por um Mecenaz. Atento com relação ao dinheiro, o papado de Alexandre III instituiu a gratuidade do ensino, obrigando os mestres a recorrerem ao benefício oferecido pelo papado, reduzindo dessa forma o movimento laicizante da educação. As escolas laicas, que faziam uma oposição direta à igreja, se focavam no ensino técnico voltado para mercadores. Contudo, Inocêncio III posteriormente escreveu que o ensino e a prática religiosa deveriam ser duas coisas separadas.

Dentro desse contexto das escolas e universidades citadinas, surge um movimento de doutos que ficaram conhecidos como Goliardos. Tanto estudantes quanto mestres transitavam

entre as diferentes universidades, possibilitando trocas de experiências entre indivíduos e a abrangência que o movimento goliárdico alcançou se deve, em grande parte, a esse trânsito. Porém esses estudantes não vagavam somente para obter conhecimento: vagavam também por princípios mais mundanos, se assemelhando aos jograis, ao cantarem nas tabernas e nas ruas em troca de dons, comida e roupas.

Segundo o que nos aponta Luiz Antonio de Villena, (2010) os goliardos formavam um segmento social diferenciado, não se enquadrando em nenhum papel social sedimentado e por isso os goliardos eram vistos como homens de “mal viver” como desocupados ou vagabundos, em parte por essa dificuldade de se encaixarem em alguma categoria, em parte por seu modo de vida inconstante. Para um goliardo, é a experiência de vida que dita a moral, e não o contrário.

Segundo Villena, os goliardos são “la primera ruptura evidente del orden social que los muestra la Edad Media” (2010, 52); e sua poesia reflete à sua maneira as transformações que a cristandade latina estava enfrentando, e demonstrando sua luta para se encaixarem nesse mundo, insatisfeitos com os desvios do clero e a importância que a Igreja parecia dar, a seus olhos, aos mais favorecidos, ao mesmo tempo em que procuravam um cargo ou um mecenas para poderem sobreviver.

O termo “goliardo” surge ainda no século XII, para caracterizar esses indivíduos que vagavam entre as escolas e universidades. Segundo Jacques Le Goff, em sua obra *Os Intelectuais da Idade Média*,

Esses clérigos goliárdicos ou errantes são tratados de vagabundos, desavergonhados, charlatães e bobos. Imaginam-nos boêmios, pseudo-estudantes, e ora são olhados com um olhar enternecido – é preciso desculpar a juventude – ora com receio e desprezo: agitadores, perversores da ordem, não seriam gente perigosa? Outros, pelo contrário, vêem neles uma espécie de *intelligentzia* urbana, um meio revolucionário, aberto a todas as formas de oposição declarada ao feudalismo. Onde está a verdade? (1984, 28)

O autor ainda aponta que a própria etimologia da palavra Goliardo pode estar cercada de preconceito, sendo um termo pejorativo que liga esse grupo heterogêneo de estudantes tanto a figura bíblica de Golias (inimigo de Deus e Davi) quanto ao pecado da gula, relacionado aos excessos que esses estudantes cometeriam em suas vivências. Podendo ser de ordens diversas, os Goliardos são um fruto da era de transformações em que surgem, na decadência do Feudalismo, no crescimento das cidades e “na mobilidade social característica do século XII”, não se encaixando em nenhuma estrutura: são estudantes empobrecidos, que por vezes se transformam em jograis para ganhar a vida. (LE GOFF, 1984, 29)

Essas visões da origem da terminologia são de certa forma consenso entre os diversos especialistas que se debruçaram sobre os estudos dos goliardos, porém existem algumas divergências quanto a posição social e papel que esses clérigos desempenhavam. Basicamente existem duas vias de interpretação do movimento goliárdico expressas em primeiro lugar por uma tradição espanhola, iniciada por latinistas como Luiz Antonio de Villena, Ricardo Arias y Arias e Manuel García Villoslada, cujos trabalhos provêm da década de 1970, e que hoje é representada por especialistas como Juan Estevez Sola, Teresa Jiménez Calvente, Manuel Casquero e Ana Arranz Guzmán, ainda que de maneira um pouco diversa. A primeira via que é mais predominante nos estudos dos anos 1970, tende a ver os goliardos como personagens subversivos dentro da cristandade latina, cujas críticas e sátiras representavam uma denúncia da corrupção da Cúria e cujo estilo de vida – vagante e boêmio – seria uma verdadeira ameaça à ordem das cidades, uma vez que esses clérigos viviam o que propunham em suas canções, uma vida alegre e desregrada, mesmo e principalmente por estarem inseridos dentro da Igreja através das universidades.

A segunda via que é mais predominante nos estudos mais recentes, contudo, não vê tanta *subversividade* no comportamento goliárdico, inserindo a crítica aos comportamentos dos

eclesiásticos a uma tendência mais global de questionamentos dos desvios do clero, em virtude da degeneração da moral destes clérigos antes e durante a Querela das Investiduras e mesmo durante a reforma gregoriana. Tal posição é reforçada pelo fato de que alguns goliardos notórios, como Gaultier de Chatillôn e o Archipoeta de Colônia ocuparam posições elevadas dentro da Cúria (aquele como professor em Chatillôn, este como protegido do Arcebispo de Colônia, que também era homem de confiança de Frederico II) e também por boa parte dessas críticas se darem de forma anônima.

Através de Juan Estevez Sola (2006, 9-10), temos conhecimento da existência de quatro manuscritos goliárdicos, espalhados em diferentes cidades. O primeiro são os *Carmina Cantabrigensia*, datado do século XI e encontrado na Universidade de Cambridge na Inglaterra; o segundo são os *Carmina Arundeliana*, encontrado em um mosteiro em Arundel, também na Inglaterra e também datado do século XI. Em seguida temos os *Carmina Rivipullensia*, manuscrito do século XII preservado no mosteiro de Santa Maria de Ripoll, atual Catalunha, e por fim os *Carmina Burana*, datado do século XIII e encontrado no mosteiro de São Bento em Beuern, Baviera. Este último ganhou notoriedade após a adaptação e musicalização de algumas peças feita pelo maestro alemão Carl Orff em 1936, e é também o maior cancionário não religioso da Cristandade Latina, contando com mais de duzentas composições.

Lançados a “aventura intelectual”, os Goliardos vagam entre as cidades buscando o conhecimento dos mestres, escolhendo o estudo ao invés da guerra, ainda que não possamos falar de uma forma homogênea sobre esses indivíduos de origens e aspirações diversas. Ainda que criticados, sua liberdade é invejada por seus críticos. Podemos perceber, por nomes como o de Hugo de Orleans, ou do Archipoeta de Colônia, ou de Gaultier de Lille (ou Chatillôn) e outros que pelo menos uma parte desses indivíduos tiveram respaldo provido por algum mecenas ou instituição (como a Igreja ou as próprias universidades), que lhes

ofereceram a possibilidade de terem vidas confortáveis. Para Le Goff, esse era o maior objetivo de um Goliardo: se integrar à ordem, beneficiar-se dela através da proteção de um mecenas ou um cargo, e viver uma vida confortável (1984, 29-38).

As canções dos Goliardos, por outro lado, reservam ácidas críticas à essa sociedade. Parece contraditório, à primeira vista, que a poesia dos goliardos seja crítica e use da sátira para apontar os desvios dessa sociedade e do clero que controla sua moral e ao mesmo tempo essas figuras responsáveis por essas canções estejam tentando se integrar a esse sistema. Essa contradição é um pouco aliviada se olharmos para a situação dos estudantes e dos mestres nesses séculos XII e XIII. As escolas e universidades agem como filtros do conhecimento que deve ser propagado, e os bacharéis recém-formados têm a opção de continuar a carreira “acadêmica” e prosseguirem os estudos, ou tentarem se integrar a alguma corte ou abadia, o que não ocorria de imediato. Enquanto doutos, integrar-se na Cúria por meio das universidades ou trabalhar nas cortes eram os únicos caminhos para uma vida com conforto.

Como apontamos acima, as canções produzidas pelos Goliardos foram importantes a ponto de serem cristalizadas em manuscritos, sendo o mais famoso e extenso deles os *Carmina Burana*, encontrado em um mosteiro de São Bento na atual Baviera alemã e datado do século XIII. Esse manuscrito contém uma separação em três grandes grupos temáticos: poemas morais e satíricos, poemas de amor e natureza e poemas de vinho e jogo. Tal classificação foi descoberta por A. Hilka e O. Schumman, responsáveis pela única edição que contém os 229 poemas que compõem o manuscrito original. Dentro desses três eixos temáticos, podemos destacar alguns subtemas que são mais comuns nas poesias como um todo.

No primeiro segmento (poemas morais) os temas mais recorrentes são a simonia e a corrupção do clero, principalmente dos altos cargos, e a falta de preocupação com os mais pobres, representada pela adoração ao “deus dinheiro”. Alguns poemas,

como *Iudas gehennam meruit*² fazem uma crítica feroz, neste caso, à simonia, generalizando a prática a todos os eclesiásticos que vendem Jesus “sete vezes ao dia” nas celebrações, são avarentos e cobiçam a riqueza e que, apesar da condenação bíblica à prática, esses homens são “herdeiros de Simão”; outros, como o poema *In terra summus rex est hoc tempore nummus*³ tem um tom mais satírico, tratando o Dinheiro como um personagem cuja vida é fácil e como não existem problemas ou preocupações para ele, exceto quando confrontado com a Sabedoria, também personificada, que é sua inimiga.

O próximo segmento (poemas de amor) corresponde ao maior número de poemas goliárdicos. Seus temas não fogem muito das temáticas recorrentes da Idade Média, como a dama, a primavera, o “morrer de amor”; são poesias laudatórias à natureza, à deusa Vênus e ao amor, sobretudo carnal. Esta é uma das diferenças entre os poemas goliárdicos e os de fine amour, ou amor cortês, pois enquanto estes tratam sobretudo da contenção dos impulsos e do préstimo de homenagem a uma dama de alta estirpe, num contrato de serviço entre o cavaleiro e esta, as poesias goliárdicas tratam sobretudo do amor carnal, das pastorelas onde o estudante encontra a camponesa em um cenário bucólico e toma a iniciativa (ou, em alguns casos, é a moça que o faz) e onde o principal objetivo é obter a satisfação carnal.

A lírica amorosa goliárdica apresenta também diversos pontos de interseção entre outras manifestações da lírica amorosa medieval, tais como as canções provençais do amor cortês e o *Minnesang* germânico, tanto por ter se desenvolvido entre os dois espaços majoritariamente – Provença e Baviera, englobando o norte da Itália – quanto pelas temáticas amorosas abordadas, apresentando influências da lírica occitânica, mas também elementos encontrados no *Minnessang* (apesar de, nesse caso, a influência seja mais provável na direção oposta, fato reforçado pela presença de canções em médio alto alemão dentro dos *Car-*

² “Judas merece a Gehena” em tradução livre.

³ “Neste tempo, na terra o rei supremo é o dinheiro” em tradução livre.

mina Burana, bem como de pequenas estrofes ao fim de várias canções na língua vulgar, que parecem estar ali para auxiliar no entendimento do enredo da canção para aqueles que não dominavam o latim) (CARTELLE, 2001, 25).

Para Spina, os goliardos também atuam como agentes de transição entre o mundo letrado do qual fazem parte, por serem estudantes, e o mundo popular no qual convivem nas cidades, por sua vagância:

Muitos elementos da poesia popular subiram para o plano artístico, remanejados como foram pelos poetas goliardos. Servindo de contato entre a poesia folclórica e a poesia burguesa (dos jograis) e aristocrática (dos trovadores), e familiarizados como estavam com as formas e o espírito da poesia litúrgica, era de se esperar que esses poetas desclassificados contribuíssem, não só para rejuvenescer e manter vivos os caracteres da poesia popular, como também para transferi-los, junto com os hábitos estilísticos dos hinos litúrgicos, para a esfera da poesia culta. (SPINA, 1972, 28-29)

Existem alguns elementos importantes na lírica amorosa goliárdica que devem ser destacados, por sua recorrência e importância dentro do esquema lírico das canções. O primeiro desses elementos é a primavera, que se apresenta como pano de fundo para as interações amorosas. Em grande parte das canções a primeira ou as primeiras estrofes são dedicadas a descrever os efeitos da primavera na paisagem, como o canto dos pássaros e o desabrochar das flores no campo, marcando o fim da estação fria e austera como um elemento de renovação dos ânimos além do ambiente. É também a época em que os estudantes estavam em maior movimento, época das colheitas e da abundância. Sua presença nas canções marca a renovação do tempo e do despertar do amor, que encontra na primavera seu tempo mais propício. É também um tempo alegre e de poucas preocupações, o que vem de encontro com a noção de *Carpe Diem* trazida pelo estilo de vida dos Goliardos.

Sabemos que o tema da primavera também está presente na lírica occitânica e do *Minnesang*, mas na poesia goliárdica seu papel é fundamental, onipresente, como uma fórmula que se segue e que tem reminiscências desde a poesia clássica. Em algumas canções, a primavera marca a passagem do tempo, e encontramos essa demarcação seguida por indícios astronômicos (referindo-se à posição das estrelas e planetas no mapa astral) e mitológicos, o que fortalece a noção de “tempo propício para o amor” através da sugestão da influência celeste no comportamento das pessoas. Também é comum a contraposição entre primavera e inverno, como dois pólos opostos, na qual a primavera “vence” o inverno e traz novamente a alegria aos homens, impedindo seu continuado sofrimento.

O último segmento (poemas de jogo e vinho) é o menos extenso, contendo temáticas leves ligadas à festa, ao consumo do vinho e à vida na taberna, tendo um tom mais leve e até mesmo popular, sem tantas ligações ao mundo letrado de onde vêm. Apesar de ser o menos extenso dentro do cancionero principal (sendo o mais extenso a primavera e o amor), é o que contém a essência do espírito de transgressão dos goliardos, uma vez que compõem sobre um local tão malvisto pela sociedade da época, mas que de certa forma é democrático na medida em que todos são bem-vindos ali, convidados a beber e a se divertir. O jogo e o vinho vêm acompanhados da gula, pois tanto bebida quanto comida são consumidos em excesso durante as jogatinas, e os poemas báquicos tabernários (chamados assim pela homenagem que prestam a Baco, divindade romana do vinho e da orgia) são construídos de forma a parodiar os ritos e hinos litúrgicos dos cultos marianos, numa total inversão de valores da época. Outra característica interessante a ser mencionada é que este *topos* é o mais popularizado dentre os diversos temas abordados pelas canções goliárdicas, uma vez que se despoja, em partes, da carga de erudição, para exaltar simplesmente o vinho, o jogo e a boa mesa.

A poesia tabernária vem em conjunto com as sátiras, gran-

des motivadoras da fama dos goliardos. Seus alvos eram o alto escalão da igreja principalmente, nas quais abordavam temas como a simonia recorrentemente, principalmente nas canções de Walther de Chatillôn, como mencionado acima. Villena aponta que pode haver duas razões para o posicionamento contrário dos goliardos com relação a esse comportamento dos clérigos: a reprovação do vício e a não concordância com a crescente mercantilização da fé cristã (VILLENNA, 2010, 136-137). É importante mencionar aqui que este sentimento expressado pelos goliardos era latente, especialmente no século XIII, e estava presente em diversos âmbitos da sociedade e motivando, entre outras razões, a ascensão das ordens mendicantes, que tinham por premissa justamente o voto de pobreza e a caridade.

Dentro dos *Carmina Burana*, temos até algumas canções que aludem à vida desses estudantes, num tom alegre que exorta esses homens a – ironicamente – largarem os estudos e viverem plenamente o momento, em canções com um profundo sentimento de *Carpe Diem*, onde o estudante propõe que os estudos sejam deixados de lado e que a vida seja aproveitada, pois é única e curta demais para não desfrutá-la. Os Goliardos se encontram no meio das transformações dos valores, de forma acentuada, pois estavam presentes nas escolas e universidades, espaços de reflexão e produção de conhecimento que justamente tratava das balizas morais que regem a Cristandade como um todo. Porém não há uma oposição marcada entre a moral cristã e a moral laica dentro das canções goliárdicas, pois a moral cristã está se modificando e incorporando elementos dessa moralidade laica, como vimos acima com o modelo cortês sendo usado como uma ferramenta didática pela aristocracia para incorporar nos valores da cavalaria os ideais cristãos como a contrição e a mesura, a justa medida das coisas.

Vemos nas canções goliárdicas as representações da variedade de formas dessa moral, cristã e laica, em transformação: nas canções amorosas a dama, pura e casta, atua como receptora de um afeto carnal do eu lírico; a primavera, a natureza e

outros temas ligados à tradição pagã acessível em sua maioria apenas para os eruditos sendo misturados com temas cortesões, como o serviço; a simbologia cristã representada nos bestiários e também presente no cancionero em formato de alegorias, entre outras coisas. Muito mais do que um esforço deliberado para este ou aquele ideal, a poesia goliárdica mostra a diversidade e a riqueza de uma sociedade, também, diversa e rica.

Referências Bibliográficas:

Fontes

- CARTELLE, E. M. (2001) *Carmina Burana*: Los poemas de Amor. Madrid: Akal Clasicos Latinos Medievales.
- SOLA, J. E. (Edição, tradução e seleção) (2006). *Carmina Burana*: Antologia. Madrid: El Libro Del Bolsillo, Alianza Editorial.

Literatura

- DUBY, G (2011). *Idade média, idade dos homens*: do amor e outros ensaios. Trad. Jônatas Batista Neto. São Paulo: Companhia das letras.
- GUZMÁN, A. A. (2012). De los goliardos a los clérigos “falsos”. *Espacio, tiempo y forma*, serie III, Historia Medieval.
- LE GOFF, J. (1984). *Os Intelectuais da Idade Média*. Trad. Margarida Sérvulo Correia. Lisboa: Gradiva.
- LE GOFF, J. (1998). *Por amor as cidades*. Conversações com Jean Lebrun. São Paulo: UNESP.
- SPINA, S. (1972). *A lírica trovadoresca*: estudo, antologia crítica, glossário. São Paulo, EDUSP.
- VILLENA, L. A. de (2010). *Dados, amor y clérigos*: El mundo de los goliardos em la Edad Media europea. Sevilla: Renacimiento.