

Medioevo: o tempo e o espaço na História

ORGANIZADORES

Cícera Leyllyany F. L. F Müller

Roni Tomazelli

Volume 1

# Medievalidades e humanidades: o tempo e o espaço na História (edição inaugural)

LETAMIS

Laboratório de  
Estudos Tardo Antigos  
e Medievais Ibéricos e  
Sefaradis

2020

*Medioevo: o tempo e o espaço na História*

---

*Organizadores*

**Cícera Leyllyany F. L. F. Müller**  
**Roni Tomazelli**

*Volume 1*

**Medievalidades e humanidades:**  
o tempo e o espaço na História  
(edição inaugural)

LETAMIS

*Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais*  
*Ibéricos e Sefaradís - UFES*

Vitória | Vila Velha - ES

2020

**Coordenação**  
**LETAMIS**  
Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais  
Ibéricos e Sefaradis  
Universidade Federal do Espírito Santo (UFES)

Obra sem fins lucrativos.  
Imagem de capa disponível gratuitamente no Pixabay:  
Pixabay License  
*Free for commercial use. No attribution required*

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**  
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Medievalidades e humanidades [livro eletrônico] :  
o tempo e o espaço na história / organizadores  
Cícera Leyllyany F. L. F. Müller, Roni  
Tomazelli. -- 1. ed. -- Vila Velha, ES : Roni  
Tomazelli : LETAMIS Laboratório de Estudos  
Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e Sefaradis -  
UFES, 2020. -- (Medioevo: o tempo e o espaço na  
História ; v. 1 / coordenação LETAMIS Laboratório  
de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e  
Sefaradis - UFES)  
PDF

"(edição inaugural)"  
ISBN 978-65-00-15364-4

1. Cristianismo - História 2. Cristianismo - Idade  
Média 3. História eclesiástica - Igreja primitiva  
4. Idade Média - História I. Müller, Cícera Leyllyany  
F. L. F. II. Tomazelli, Roni. III. Série.

21-53961

CDD-270

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Cristianismo : História 270

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

*A função do historiador é lembrar a sociedade  
daquilo que ela quer esquecer*

Peter Burke

## Sumário

Apresentação .....	6
Entre a fúria passional e o crime involuntário: o caso de Medeia, de Eurípedes (séc. V a.C.) .....	8
<i>Roni Tomazelli</i>	
Sobre o conceito de Mal e sua aplicação em Plotino (204-270), Orígenes de Alexandria (185-254) e Agostinho de Hipona (354-430) .....	33
<i>Joana Scherrer Carniel</i>	
Conceitos eliasianos e as possibilidades de uso em pesquisas relacionadas ao corpo cristão no medievo. ....	51
<i>Cícera Leyllyany F. L. F. Müller</i>	
História e Poder: uma análise dos escritos de Giraldo e Pedro Márcio sobre as revoltas em Santiago de Compostela (séc. XII) .....	67
<i>Jordano Viçose</i>	
A aversão ao corpo feminino nos discursos cristãos: Christine de Pisan como uma das poucas vozes do feminino no século XV .....	86
<i>Pablo Gatt</i>	
Referências bibliográficas .....	106

## Apresentação

Vivemos tempos difíceis! Momentos de retrocessos que ameaçam profundamente as conquistas sociais logradas com o suor e o sangue dos que resistiram e lutaram por nossos direitos. Tempos de recrudescimento do preconceito e da ausência de empatia. Parcelas de uma sociedade ainda imersa na desvalorização das novas identidades individuais e coletivas, em prol da conservação de valores antigos. Cruéis faces de nossas ditas “modernas sociedades”. Nestes tempos difíceis, nada mais necessário do que a História e o ofício dos Historiadores(as) de olhar para o passado, de recordar a trajetória da humanidade no tempo e no espaço, de evidenciar os avanços e os recuos, de buscar ler, interpretar e compreender o legado das sociedades que nos precederam, no intuito de lidar com o presente e projetar um futuro melhor.

É de maneira totalmente despreziosa que esse projeto coletivo se inicia. De forma autônoma e com objetivos práticos tomamos a palavra para, através de nossa formação e de nossas pesquisas, direcionar olhares a esse passado. Da mesma forma, e na medida em que pudermos, temos como prerrogativa dar voz a outros companheiros de profissão; ouvir o que têm nos dizer; sempre buscando a difusão e a aproximação das produções acadêmicas, tanto entre seus pares, como também junto à comunidade geral. A possibilidade do diálogo e da interação é salutar para a construção de campos de estudo mais fluidos e diversificados.

O LETAMIS (Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos e Sefaradis) foi criado em 2017, sob coordenação do Prof. Dr.

Sergio Alberto Feldman – a quem agradecemos imensamente pela constante e contínua parceria e amizade – junto ao curso de História da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES) e reunindo, de forma oficial, membros de todos os níveis acadêmicos (da Iniciação Científica à Pós-Graduação) que há anos já desenvolviam suas pesquisas sobre o mundo tardo antigo e o medievo, ainda que não sob a chancela de um laboratório propriamente dito. E hoje damos um novo passo: com esse projeto – que sairá a público sem pressa e no seu próprio tempo –, o qual denominamos *Medioevo*, buscamos abrir espaço para o diálogo, para a troca de experiências e para a expansão desse campo de pesquisa tão rico que é a Idade Média, tal como de outros campos da História que venham proficuamente a integrar esse projeto.

Trata-se de um projeto e uma proposta sem intenções de grandeza. Partimos, nessa primeira edição, do seio de nosso próprio grupo de pesquisa (da família LETAMIS) com algumas produções provenientes de projetos de pesquisa, disciplinas e temas transversais que nos levam a apreender nesse passado e, mais especificamente, no contexto medieval, importantes nuances do devir histórico e da construção do *modus vivendi* das sociedades no tempo e no espaço. Partimos de uma organização interna e, na medida do possível, objetivamos a participação de outros historiadores e historiadoras que aceitem ingressar conosco nessa aventura pelos espinhosos terrenos da História. Pretendemos que, possíveis novos volumes, abarquem produções voltadas ao campo específico do medievo e áreas correlatas, tal como artigos livres que versem sobre os pertinentes olhares sobre o passado – sobre a História!

## Entre a fúria passional e o crime involuntário: o caso de Medeia, de Eurípedes (séc. V a.C.)<sup>1</sup>

Roni Tomazelli<sup>2</sup>

A história das mulheres é uma história caracterizada pelo silêncio – seja pela escassez de fontes que nos apresentem a voz concreta das mulheres, seja pelas representações e normatizações impostas sobre elas que acabaram por anular sua visibilidade como agentes his-

---

1 A presente discussão não versa sobre o objeto de estudo da atual pesquisa e tese em desenvolvimento, tratando-se apenas de um estudo paralelo desenvolvido junto a disciplina de “Representações do Feminino na Antiguidade e no Medievo”, ministrada pela Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Caroline da Silva Soares, no semestre letivo 2019/1, junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS) da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Não me apresento aqui como especialista do tema em questão, mas como historiador e professor, com objetivo aproximar o meio acadêmico e o público geral no que tange às discussões sobre os atributos impostos ao feminino pelas diferentes culturas e sociedades ao longo da história. Da mesma forma, parto da prerrogativa de tentar contribuir, ainda que parcialmente, para a desnaturalização dos inúmeros preconceitos de gênero perpetuados de longínquas temporalidades até situações tão atuais.

2 Doutorando junto ao Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sergio Alberto Feldman. Mestre, bacharel e licenciado em História pela mesma instituição. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001. E-mail: tomazelli.roni@hotmail.com



tóricos ativos. A história, por sua vez, é a trajetória e ação dos indivíduos e coletividades no tempo e no espaço, tal como as consequentes transformações que estes promovem na sociedade. Esses indivíduos e grupos, contudo, foram por muito tempo lidos como princípios masculinos.

Da mesma maneira, a história também é o relato das mudanças processadas no corpo social. Portanto, como argumentam Souza e Feitosa (2018, p. 184), “o esquecimento da participação feminina no processo histórico está relacionado com a escrita deste, já que a mulher sempre foi um agente produtor de História”. Daí advém o silêncio das mulheres. O silêncio das fontes, por sua vez, deriva do fato de que os escritos femininos, frutos de um tardio acesso à escrita, constituíram-se de produções domésticas pouco valorizadas, descartadas ou perdidas no tempo.

Evidenciamos, aqui, particularmente, a necessidade e pertinência do estudo das representações femininas do passado, haja vista que a compreensão da trajetória das mulheres no tempo é a força motriz para a transformação da vivência feminina na atualidade. Nas palavras de Bélo (2017, p. 1), as mudanças processadas nos estudos sobre as mulheres e de gênero “podem tomar novos padrões de compreensão delas e da sexualidade de uma forma geral, levando-se em conta as problemáticas atuais, as quais arrebatam para diferentes olhares culturais sobre o mundo em seu passado”.

A conquista pelos direitos das mulheres, sua equiparação jurídica, econômica, política e social com o sexo masculino, tardou séculos – ou melhor, milênios – para se processar. Hoje, ao menos no contexto ocidental, as mulheres têm muitos desses direitos adquiridos. Todavia, ainda que muito tenhamos avançado e refletido, outros tantos embates continuam a ser necessários, no intuito de romper com as barreiras impostas pelo pre-

conceito e desnaturalizar estereótipos que, de tanto serem perpetuados, se enraizaram nas representações coletivas.

O lugar tradicionalmente reservado às mulheres em boa parte das sociedades, como sinalizam Santos e Silva (2009, p. 440), era o da dependência e submissão ao poder masculino. O mundo grego antigo, lócus de uma soberania exercida por homens e grande influenciador do pensamento moderno ocidental, manifestava como prerrogativa o ideal de que o feminino caberia ao âmbito privado. Evidentemente que a atuação das mulheres no âmbito público, em termos práticos, pudesse vir a transpor as amarras impostas pela sociedade. Contudo, por infortúnio do tempo e dos poderes dominantes, dificultosa tornou-se a compreensão das ações femininas no mundo antigo, haja vista seu silêncio nas fontes. É neste sentido que muitos dos historiadores e historiadoras da Antiguidade caminham hoje, em diálogo constante com a história das mulheres e os estudos de gênero, buscando evocar e identificar a bagagem histórica do feminino, ainda que através dos escritos e produções de seus algozes.

Como objeto de estudo para as presentes considerações, utilizamos a tragédia grega *Medeia*, de Eurípides, datada do século V a.C., na qual o autor apresenta sua variação da narrativa mítica sobre a princesa cólquida que, em detrimento das vontades de seu pai (o rei Aetes), ajudou um forasteiro a cumprir alguns desafios mortais e por ele se apaixonou. Juntos, os amantes fugiram e, com os filhos da união, passaram a residir em exílio, em Corinto. Ali, descobrindo a infidelidade do marido, *Medeia* planeja sua vingança; da qual resultou o assassinato de seus próprios filhos.

Contudo, o mito de *Medeia* evocado por Eurípides não possuía em sua gênese o aterrador e infame crime de filicídio. Haja vista que as narrativas mitológicas são apropriadas pela literatura e reinterpretadas à

luz dos contextos históricos, sociais e culturais aos quais são apresentadas, vemos, na tragédia eurípidiana, a possibilidade de identificar representações coletivas sobre o feminino recorrentes no mundo grego antigo.

Estruturamos as seguintes considerações em quatro momentos: primeiramente esboçamos alguns apontamentos referentes aos estudos de gênero e a história das mulheres em suas articulações com a disciplina histórica; em um segundo momento tecemos algumas notas sobre a caracterização do feminino no mundo antigo, particularmente a sociedade grega; posteriormente, passamos à apreciação de questões concernentes ao objeto de estudo proposto – a saber, a narrativa mítica de Medeia, produzida pelo dramaturgo grego Eurípides. E por fim, elencamos observações acerca dos estudos de gênero e a educação.

### **Apontamentos sobre os Estudos de Gênero e História.**

A História é uma construção social em contínua transformação. Neste sentido, reflete a influência dos sistemas de valores e relações de poder estabelecidas em diferentes épocas e lugares (PINTO; ALVAREZ, 2014, p. 9). Quando, no século XIX, a História foi instituída oficialmente como ciência, os historiadores positivistas se interessaram apenas pelo político, pelo público – uma história factual e cronológica (SOUZA; FEITOSA, 2018, p. 185). Âmbitos dos quais o feminino era constantemente apartado, como sinônimo de desordem e posto sempre sob suspeita.

Quanto mais nos afastamos no tempo histórico, mais complexos se tornam as matrizes de compreensão dos comportamentos e construções sociais. Em consonância com essa complexidade, as correntes historiográficas evoluíram e se transformaram ao longo das últimas décadas, no

intuito de abranger novos olhares e novas formas de regatar as trajetórias no tempo. Como mencionado anteriormente, a reconstrução do passado foi por muito tempo sujeita à primazia dos grandes feitos e personalidades, de uma história oficial por excelência. Abordagem essa demasiado parcial e redutora. O advento dos *Annales*, na primeira metade do século XX, e as novas formas de pensar a história promoveram a abertura do ofício do historiador a um amplo leque de possibilidades investigativas tanto em relação aos objetos de estudo, quanto aos aportes teóricos e metodológicos para apreciação desses novos temas. Como observam Souza e Feitosa (2018, p. 185), a corrente francesa ampliou o conceito de História, mudando seu enfoque para os domínios social e econômico, passando então a interessar-se pelos indivíduos concretos e suas experiências cotidianas. E ainda que não tenham inserido as mulheres como objetos de estudo, permitiram, através da diversificação documental, a possibilidade de acesso à uma futura história sobre as mulheres; não apenas como adornos dos feitos masculinos.

Nas palavras de Rodrigues (2018, p. 85), naquele momento processou-se “um desvio da historiografia do espaço público para o espaço doméstico e, finalmente, para uma intersecção entre ambos”, refutando pressupostos até então considerados verdades absolutas, legitimados pública e historicamente.

Apesar da presença feminina na história datar de tempos imemoriais, os primeiros estudos dedicados às mulheres foram produzidos a pouco mais de 50 anos. Como observam Pinto e Alvarez (2014, p. 9-10), em grande medida foram diretamente impulsionados pelos movimentos feministas que, sob a prerrogativa de resgatar uma memória coletiva, deram voz às mulheres por tanto tempo silenciadas na história. Tais movimentos

de reivindicação possibilitaram a valorização de questões próprias do feminino e, no cenário acadêmico, acabaram por viabilizar profícuas reflexões teóricas entre as ciências humanas e sociais. Da mesma forma, entre as décadas de 1960 e 1970, o florescimento dos movimentos em prol da conquista de Direitos Civis por diversas minorias favoreceu sobremaneira os movimentos feministas e os estudos sobre o feminino, disseminando-os nos Estados Unidos e na Europa, e ressonando também no Brasil, junto às lutas pela redemocratização do país (SOUZA; FEITOSA, 2018, p. 186).

Concomitantemente, outro movimento, dessa vez voltado à renovação historiográfica, na década de 1970, favoreceu o desenvolvimento da História das Mulheres. A Nova História, fruto da terceira geração dos *Annales*, de caráter interdisciplinar e em diálogo direto com outras ciências humanas e sociais, possibilitou o aprofundamento de temas que lançavam foco sobre a figura feminina. A afluência de ambas as trajetórias se constituiu como peça-chave nas engrenagens da produção intelectual dos estudos sobre o feminino (PINTO; ALVAREZ, 2014, p. 9-10).

Ao longo da formação e evolução dos primeiros e ainda frágeis estudos, a história das mulheres oscilou entre diversos conjuntos de exclusão, tolerância e banalização (FARGE; KLAPISCH-ZUBER; PERROT, 2001, p. 7). As produções centradas no feminino partiram inicialmente da tentativa de evidenciar o lugar das mulheres na sociedade e suas contribuições para seu desenvolvimento. Contudo, tais estudos logo se depararam com a dura realidade da ausência de fontes capazes de fazer ouvir a voz feminina. Outro ponto a ser confrontado dizia respeito a necessidade de romper com a noção, bastante impregnada nos estudos até então realizados, de que as mulheres eram sempre vítimas ou rebeldes frente a opres-

são exercida pelo poder masculino; tornando-as, assim, agentes ativos do processo histórico. Na segunda etapa que abarcou os estudos sob o feminino buscou-se a reinterpretação da sociedade em termos relacionais, desmitificando certos pressupostos naturalizados. Era preciso levar em conta que as mulheres não compunham um grupo homogêneo, mas sim multifacetado, complexo e diversificado. Uma postura crítica de uma história plural (PINTO; ALVAREZ, 2014, p. 10-11). Mulheres de distintas épocas, idades, etnias e grupos sociais, em relação direta com o tecido social.

Como argumentam Farge, Klapisch-Zuber e Perrot (2001, p. 9), ao se reconhecer e estruturar o lugar do feminino no âmbito acadêmico e intelectual, novos receios emergiram em relação às fragilidades da história das mulheres. Fragilidades estas que, conseqüentemente, poderiam acentuar sua desvalorização junto a disciplina histórica: 1) a predileção por temas próprios da dita “natureza” feminina (como corpo, sexualidade, maternidade e profissões femininas); 2) a ênfase no eixo dominação/opressão, ignorando os meios específicos pelos quais essa dominação é exercida no tempo e no espaço; 3) o crescimento dos estudos com enfoque nos discursos normativos, que por sua vez desconsideravam as práticas sociais e as formas de resistência; 4) o desconhecimento em relação à história do feminismo e sua interrelação com outros domínios da história – como o político e o social; 5) e a debilidade de reflexões teóricas e metodológicas.

A partir das décadas de 1970 e 1980, o conceito de *gênero* converteu-se, gradualmente, em um aporte recorrente, em suas distintas acepções, nos estudos históricos. Em especial, os trabalhos desenvolvidos por Nathalie Z. Davis, Joan Scott e Gisela Bock configuraram um novo ponto de inflexão na história das mulheres, permitindo compreender, como salientam Pinto e Alvarez (2014, p. 12), “o modo como as relações sociais

e simbólicas entre homens e mulheres se redefiniram em cada momento histórico como relações sociais diferenciadas, hierarquizadas e de poder”. Foi possível, assim, transcender o território da história social, onde habitavam as figuras femininas e as relações entre os sexos, e alcançar novos domínios históricos, como o político.

Por meio dos estudos de gênero a questão feminina foi posta em confronto com a masculina, sob o viés de uma perspectiva relacional e cultural (FEITOSA, 2010, p. 259). Nos argumentos de Souza e Feitosa (2018, p. 189), a categoria *gênero*, em seu sentido básico, é uma categoria relacional. Em outras palavras, as definições de masculino e feminino só existem através da relação que é estabelecida entre eles, em consonância com seus respectivos contextos históricos, sociais e culturais. Assim, as relações de gênero são caracterizadas como relações sociais tal como elementos constitutivos das relações de poder. Têm como prerrogativa, todavia, desnaturalizar as oposições binárias entre homens e mulheres.

Sobre as possíveis interações entre os estudos de gênero e a antiguidade, Barbosa (2007, p. 362) complementa que:

[...] a categoria “gênero” vem colaborar com a análise dessas construções e comportamentos sociais, a partir do momento em que se definem as diferenças, tanto as culturais quanto as baseadas nos aspectos biológicos. As diferenças sexuais se enquadram dentro dessa última categoria, como situações e concepções produzidas, reproduzidas e transformadas ao longo do tempo nos diversos contextos sociais, ao contrário dos autores antigos, que utilizavam a diferença biológica para justificar a inferioridade de um dos sexos.

Dialogamos, assim, com a proposição de Pinto e Alvarez (2014,

p. 15) de que a história das mulheres e a história de gênero caminham em perspectivas sempre relacionais desafiando a história a problematizar tanto as relações tecidas entre mulheres e homens como a forma pela qual essas relações são construídas nos diferentes espaços e tempos sociais.

Como observa Barbosa (2007, p. 353),

[...] a experiência histórica é o resultado da ação conjunta de homens e mulheres que compõem a sociedade e nela vivem. Esquecer, portanto, as vivências e os sentimentos de metade da humanidade, bem como o caráter da relação entre os dois grupos e sua representação em cada sociedade, condiciona o conhecimento a uma história incompleta e “mutilada”.

De fato, homens e mulheres coexistem em sociedade em constante interação. Nos seria falacioso buscar apreender a dinâmica histórica e as ações dos indivíduos no tempo e no espaço, sem levarmos em consideração essas interrelações. Através dessas mudanças no fazer historiográfico, seremos capazes de romper as barreiras que nos impedem de avançar.

## **O feminino no Mundo Antigo**

Com o florescimento dos estudos referentes à História das Mulheres nas décadas de 1960 e 1970, os historiadores da Antiguidade debruçaram-se primeiramente sobre as mulheres da elite, sob a prerrogativa de regatar seus papéis históricos e sociais, independente de seus vínculos com homens notáveis. Apenas na década de 1990 observamos a multiplicação de novas pesquisas, as quais diversificaram significativamente o uso das fontes escritas e materiais; voltavam-se então ao estudo o “outro”, da alteridade, do não-cidadão, em sua acepção política (RODRIGUES, 2018,



p. 86). Entre estes outros, encontravam-se as mulheres.

Como observa Rodrigues (2018, p. 87), as novas formas de análise das fontes e sua diversificação, articuladas sob o viés dos estudos de gênero, promoveram um impulso por romper com a ideia de uma reclusão absoluta das mulheres antigas ao âmbito doméstico/privado. A estas, quando saíam à luz da cena pública, eram direcionados olhares (masculinos) marcados de suspeita, como se a simples presença das mulheres nesses espaços fosse elemento causador de desordem.

Gradualmente estes estudos galgaram complexidade e profundidade, levando os historiadores da antiguidade a repensar os conceitos de *público* e *privado*, as formas de atuação política e a composição dos segmentos sociais. No que concerne aos trabalhos voltados à figura feminina, objetivou-se alcançar sua identidade, seus papéis sociais e, mais especificamente, sua participação e influência nos ambientes de poder (FEITOSA, 2010, p. 258).

A problemática das fontes antigas sobre o feminino encontra-se no conjunto dos obstáculos recorrentes dos estudos sobre a história das mulheres: o seu silêncio. Em verdade, o que temos acesso são as representações feitas sobre o feminino, seus modelos esperados e condenados. Visões de mundo pautadas sob o viés masculino que, sobremaneira, relegou as mulheres a uma categoria secundária no tecido social daquelas sociedades. Olhar este que poucas informações concretas nos fornecem sobre a vida das mulheres. Todavia, ainda que no mundo antigo a voz das mulheres tenha sido eclipsada pelo discurso masculino, muito se falou sobre elas. E é por meio dos escritos masculinos sobre as mulheres que observamos a possibilidade de esboçar a visão que as sociedades antigas construíram sobre o feminino. Parte do problema deriva do fato, como

nos argumenta Barbosa (2007, p. 354), de que tais registros do passado, do que essas mulheres faziam ou diziam são elencados pelos detentores do poder, dedicados à vida pública, da qual elas não participam.

Não se pode negar que no âmbito historiográfico se estendam estudos referentes às mulheres e aos elementos a elas relacionados. Contudo, por muito tempo não versaram sobre as mulheres ditas comuns e seu cotidiano. Pelo contrário, contemplaram “mulheres célebres” e suas relações com importantes figuras masculinas. Antes de fornecer elementos para a construção de uma identidade feminina na antiguidade, a historiografia voltada ao mundo antigo debruçava-se sobre as relações entre os sexos, através da análise sistemática de obras literárias e da cultura material (BARBOSA, 2007, p. 354).

No contexto grego antigo, a participação na coisa pública, nas assembleias cívicas e reuniões da pólis eram prerrogativas reservadas aos homens. Eram eles os atores ativos das discussões e decisões evidenciados em primeiro plano pelas fontes (CUCHEIT, 2015, p. 282). Exemplo pertinente apresentado por Rodrigues (2018, p. 89) direciona nossos olhares para a presença feminina nos tribunais atenienses do século IV a.C. Segundo a autora, estes espaços públicos eram locais de perda ou conquista de honra. Assim, permitir que mulheres, crianças ou escravos – em outras palavras, os não-cidadãos – adentrassem a cena pública era conferir-lhes acesso a uma honra essencialmente masculina. Entre acusadas, testemunhas e acusadoras, a presença das mulheres nestes espaços, ainda que silenciada, aconteciam. Contudo, uma vez que a voz feminina dificilmente se faria ouvir nesses ambientes, o caminho mais viável para o estudo das fontes orienta uma análise do que se diz sobre as mulheres, e como sua voz se insere nos discursos masculinos – ou ainda, a comoção causada por

sua presença e os modelos representativos que evocam.

Procura-se, em uma leitura crítica do documento, observar a forma como se dá a representação feminina a partir do discurso, tentando alcançar a experiência cotidiana dessas mulheres, ainda que inserida nesse conjunto de representações provenientes do ideário masculino. Há uma busca – a partir do discurso e das representações de mulheres construídas por este – tanto pelo efeito que estes traziam a seus destinatários como pelas intenções do autor por trás de seu discurso (RODRIGUES, 2018, p. 89).

Sobre as mulheres atenienses, complementa que as esposas castas, obedientes e dedicadas ao lar fazem parte de discursos construídos e mantidos de forma consciente (RODRIGUES, 2018, p. 89).

Tendo como premissas as disposições de Hipócrates (séc. V a.C), Aristóteles (séc. IV a.C) e Galeno (séc. II a.C) sobre a figura feminina e as diferenciações entre os sexos, os eruditos antigos incidiriam sobre a mulher estigmas negativos. Assim, a mulher era considerada passiva e inferior; além de posta em comparação, com frequência, aos homens anatómica e fisiologicamente. As diferentes narrativas míticas sobre a origem das mulheres corroboram com o caráter distorcido atribuído a elas. Eva e Pandora, apesar de culturalmente distintas, solidificaram o pressuposto da fraqueza feminina, de sua instabilidade e desobediência. Desobediência esta que, posteriormente, viria a ser convertida em termos sexuais. Seja na medicina, na filosofia ou na religião, as mulheres nunca ocuparam o primeiro lugar. As grandes tarefas da vida religiosa e social cabiam aos homens e eram vetadas às mulheres devido a sua suposta incapacidade – embora não de forma absoluta.

Em diferentes épocas e lugares, as mulheres sofreram com as diversas facetas do preconceito, suas figuras foram deturpadas e, frequentemente, alocadas em uma esfera inferior aos homens. A leitura de muitos textos antigos denota a explícita depreciação da mulher por parte de seus autores (BÉLO, 2017, p. 2).

No contexto grego, como observa Cuchet (2015, p. 283), as mulheres compunham o grupo dos indivíduos livres que habitam as *póleis*. Aparentadas aos agentes atuantes na esfera pública, são comumente descritas como esposas, filhas e irmãs; sempre sob a tutela de um homem. Nos assuntos a serem debatidos em assembleia, quando e se a elas diziam respeito, eram representadas por uma figura masculina. Diferente dos homens apartados do ato público pelo nível econômico, parca educação ou falta de motivação, as mulheres eram vetadas da prática política por seu sexo.

Desde a tenra idade, homens e mulheres recebiam formações diferentes na *pólis* ateniense. A primeira etapa era comum a todos, haja vista que consistia no reconhecimento paterno, conferindo legitimidade ao recém-nascido dentro do grupo familiar. Nesse momento, a criança passava a integrar o grupo social por sua ancestralidade/parentesco. Na etapa seguinte, a puberdade, os caminhos se separavam: aos meninos era possibilitado o ingresso nas fatrias, enquanto às meninas restava o casamento. Com isso, a cidadania é inicialmente promovida para ambos os sexos nos círculos de parentesco e, posteriormente, restrita aos homens por meio da manifestação pública. Apesar de portadoras legítimas da cidadania, as mulheres não exerciam todas as funções cívicas atreladas a essa condição: eram excluídas do exército, das assembleias e não possuíam direito ao voto (CUCHET, 2015, p. 291-292).

De fato, no conjunto da sociedade grega, a mulher era símbolo de franqueza e debilidade. Não possuíam os mesmos direitos os homens e não realizavam as mesmas funções. Eram seres inferiores. Seu estatuto de cidadania advinha da tutela masculina (SANTOS; SILVA, 2009, p. 443).

## **O caso de Médeia, de Eurípedes e as representações do feminino**

Os elementos mitológicos sempre exerceram significativo fascínio sobre os indivíduos e coletividades. É preciso considerar, todavia, como destaca Kibuuka (2018, p. 56), que os mitos gregos, apropriados constantemente pela literatura da Antiguidade Clássica, sempre estiveram em contínua mutação. Representações fluidas que dificilmente apresentavam uma forma definitiva; sempre atualizadas segundo as transformações nos modos de viver e de pensar das sociedades no tempo. De fato,

[...] os conteúdos do mito manifestam simbolicamente relações e temáticas provenientes do rico depósito de valores sociais: são difusores representacionais da cultura que os engendra, amalgamados aos elementos do fantástico, do extraordinário. Mitos são portadores de memórias cifradas advindas de seus contextos narrativos: são parte do universo discursivo de seu contexto de enunciação (KIBUUKA, 2018, p. 57).

E o mito de Medeia compõe parte deste vasto material submetido às transformações no decorrer dos percursos narrativos.

A controversa personalidade de Medéia, princesa cólquida transformada em sanguinária assassina por conta de sua fúria passional, encontra-se entre as mais célebres e referenciadas figuras literárias de todos os tempos. Tema recorrente de peças, poemas, obras de arte e abordagens

cinematográficas, da antiguidade aos nossos dias, Medeia é o exemplo preferido do estereótipo da instabilidade e debilidade feminina. Entre as inúmeras recorrências dessa figura mítica na Antiguidade, as obras de Eurípedes (480-406 a.C.)<sup>3</sup> e Sêneca (4 a.C. a 65 d.C.), autores de contextos e temporalidades distintos, sobressaíram entre as mais singulares e potenciais.

Os estudos que se debruçam sobre as variações do mito de Medeia, em suas extensivas manifestações literárias e artísticas do mundo grego antigo – nos poemas épicos e líricos, nos dramas e tragédias, na filosofia e na cultura material –, permitem lançar luz sobre representações da vida coletiva das sociedades nas quais as variantes deste mito foram narradas (KIBUUKA, 2018, p. 58).

Como argumenta Ferreira (1997, p. 61), o hediondo crime de filicídio atribuído à figura de Medeia tem sua provável origem na obra de Eurípedes. A representação literária inicial dessa personagem nada tinha de tão aterrador. Dentre suas primeiras representações, é descrita em Hesíodo (*Teogonia*)<sup>4</sup> com caracteres míticos em sua ascendência. Todavia, não passa de uma princesa enamorada que deixou o convívio paterno para seguir junto ao amado.

---

3 Optamos por utilizar a narrativa euripidiana de *Medeia*, tendo em vista que Eurípedes e Sêneca são autores de temporalidade e espacialidades demasiadamente distintas, o que implicaria em uma complexidade ainda maior para o tema em questão. Segundo Santos e Silva (2009, p. 442-443), Eurípedes nasceu em Salamina (ilha próxima à Atenas). De origem humilde, tornou-se um dos maiores poetas líricos da antiguidade grega; muito voltado em suas obras para os sentimentos e paixões humanas.

4 O mito de Medeia remonta tempos imemoriais, cuja precisão temporal não nos é permitida. Todavia, é fato de que Medeia encontra-se ausente da tradição Homérica, embora sejam mencionados personagens e situações com os quais ela manteria algum vínculo ou relação.

Na tradição literária anterior, o assassinato de seus filhos também não apresenta a roupagem utilizada por Eurípedes. No poema épico de Eumelo (*Korinthiaka*), o deus Hélios concedeu a cidade de Corinto ao rei Aetes. Seus habitantes, por sua vez, proclamam Medeia sua rainha. Nos versos que seguem, o poeta narra a morte dos filhos de Jasão e Medeia: a cada nascimento, Medeia levava a criança ao templo de Hera e a “escondia no fogo” com o intuito de conferir-lhe imortalidade. Não alcança o objetivo esperado e é flagrada por Jasão, que não a perdoa. Nessa versão da trágica narrativa da personagem, o assassinato dos filhos é apresentado como um *crime involuntário*, resultado de uma prática mágico-religiosa fracassada (FERREIRA, 1997, p. 62).

Outras duas versões podem ser evocadas para atenuar as circunstâncias ou a culpa de Medeia pela morte de sua prole. Na variante de Parmênisco, a morte dos filhos da princesa Cólquida é atribuída às mulheres de Corinto que, não desejosas de serem governadas por uma estrangeira, os perseguiram e envenenaram. Já segundo Dídimo, Medeia envenenara Creonte, soberano de Corinto. Receando retaliação pelo crime, foge para Atenas. E impossibilitada de levar consigo, em fuga, os filhos ainda pequenos, os deixa sobre o altar de Hera, acreditando que Jasão lhes garantiria segurança. Porém, os parentes de Creonte assassinam as crianças e espalham os rumores de que Medeia matara não apenas o soberano da cidade, mas também seus próprios filhos (FERREIRA, 1997, p. 63-64). Nestes relatos, portanto, Medeia é apresentada como vítima; injustamente culpabilizada pelo delito do qual é acusada – ao menos o assassinato de seus filhos. A tradição é clara neste aspecto: ora filicídio involuntário, ora culpa imputada; porém, nenhum crime vil e premeditado contra sua prole.

Eurípedes apresenta Medeia em 431 a.C., no contexto da Guer-

ra do Peloponeso, lançando mão de uma nova representação da referida personagem; reatualiza a narrativa dessa figura mítica à luz de seu tempo (KIBUUKA, 2018, p. 57). Contudo, segundo Ferreira (1997, p. 66), apesar de não podermos afirmar que o poeta nos tenha legado uma versão totalmente inédita do mito de Medeia – uma vez que a morte dos infantes era tema recorrente dentro da tradição literária –, é fato que sua abordagem foi inovadora através da utilização do filicídio como vingança à infidelidade do marido. A obra do dramaturgo grego não logrou êxito imediato; todavia, tornou-se, na posteridade, a versão definitiva do mito da Medeia filicida.

A Medeia de Eurípides é uma personagem complexa e controversa. Ao longo da peça é possível observar uma série de oscilações no comportamento dessa figura dramática. Como mencionamos anteriormente, o mote da tragédia gira entorno do posicionamento de uma mulher traída frente a seu marido infiel. Sentimento de traição que seria convertido em desejo de vingança e refletido diretamente sobre a prole do casal. Dentre os núcleos basilares da sociedade grega, a descendência possuía valor excepcional. Um dos motivos pelos quais a protagonista pode ter-se utilizado dos próprios filhos como forma de castigo. A destruição da descendência seria o pior dos castigos.

A personagem euripidiana nos é apresentada como uma mulher extremamente perspicaz, que sabe articular de forma sutil e minuciosa sua desenvoltura dentro de um universo predominantemente masculino; o que a permite transitar por lugares pouco usuais às mulheres e falar aos homens em pé de “igualdade”, mascarada sob um falso véu de submissão e obediência. Em variados momentos da peça, Medeia interage com figuras masculinas e, por meio de estratégias discursivas muito bem cons-



truídas, leva-os a ceder aos seus desejos. É o caso de sua interação com os soberanos Creonte, rei de Corinto, e Egeu, rei de Atenas.

Medeia encontra-se em um *oikos*<sup>5</sup> em meio ao colapso familiar. Abandonada pelo marido (sob alegação deste de envolver-se com a princesa de Corinto, não por amor, mas como forma de garantir status social), habita uma *pólis* a qual não pertence por nascimento e da qual está prestes a ser desterrada. Apátrida, sem-terra e sem casa; três elementos de significativa relevância social no mundo grego, em especial, tratando-se de uma mulher que impossibilitada de retornar a casa paterna ficaria desprovida do estatuto jurídico conferido pela tutela masculina. Entretanto, configura-se como uma personagem bastante singular: é mulher, estrangeira, abandonada pelo marido e, frente à adversidade, articula a sua condição em constante diálogo com mulheres e homens (KIBUUKA, 2018, p. 57).

E é sua dinâmica discursiva com o universo masculino que mais chama atenção. A Egeu, Medeia recorre como artifício para garantir sua fuga e refúgio quando viesse a ser expatriada pela segunda vez – visto que Corinto não é seu local de origem, o qual, por sua vez, perdeu ao fugir com Jasão. Medeia alia-se ao rei de Atenas, já de avançada idade e sem descendentes, com a promessa de garantir a perpetuação de sua descendência. Novamente o tema do valor dos filhos é evocado. Em relação a Creonte, Medeia se utiliza de sua habilidade discursiva para convencer o governante, apelando para seu senso de justiça e benevolência, a permitir que ela usufruísse do benefício de permanecer mais um dia em Corinto, a fim de organizar seu exílio – muito embora, suas verdadeiras intenções fossem outras.

---

5 Na sociedade grega, o *oikos* designa a casa, o ambiente familiar, unidade básica da sociedade.

O padrão grego ideal de comportamento esperado das mulheres era o de um ser submisso, silencioso e passivo. No entanto, o comportamento de Medeia refletia, na memória dos atenienses, o mito de Pandora, ancestral da perfídia feminina. Eram as mulheres, segundo o autor da tragédia, hábeis artesãs do mal (CANDIDO, 2001, p. 43).

Em determinados momentos da obra, Medeia demonstra relativa frieza em relação aos filhos e ao fato de ser mãe, algo que causaria significativa comoção entre os expectadores tendo em vista uma pressuposição do arquetípico papel feminino de cuidado com o âmbito doméstico e familiar. Em contrapartida, outras cenas entram em conflito com tais momentos de indiferença da protagonista, haja vista que deixa transparecer seu sofrimento com relação às consequências de seu plano de vingança. Em mais de uma ocasião, a narrativa deixa entrever sinais de arrependimento da protagonista e possibilidades de que ela desista de executar sua retaliação. Um desses momentos sucede à entrega dos falsos e mortais presentes à princesa de Corinto, tarefa incumbida por Medeia a seus infantes. Ainda que infeliz, Medeia tem consciência de que traçou o destino de seus filhos, corresponsáveis pela morte da princesa e do rei. Como observa Ferreira (1997, p. 74-75), oscilando entre dar cabo aos seus planos ou poupar seus filhos, levando-os consigo para o exílio, a protagonista, portadora de forte personalidade, atem-se ao código heroico de jamais permitir que seus inimigos fiquem sem castigo. E, por isso, prossegue.

Medeia se vê, nesses momentos de conflito interno, dividida entre a razão e a paixão; entre manter seus filhos consigo ou eliminar por definitivo a descendência de seu marido infiel. Ela própria demonstrar estar ciente do ultrajante crime que está prestes a cometer e admite que, apesar de suas dúvidas é a paixão que move suas ações. O crime passional de Me-

deia reforçou para a posteridade a arquétipo da instabilidade feminina, de sua susceptível tendência a deixar-se levar pelo calor das paixões desmedidas. Essas características legaram às mulheres máculas de uma reputação irrefreável, vingativa, descontrolada e perigosa.

Vale reforçar o fato de que, como praticamente todas as fontes antigas que versam sobre as mulheres, a obra de Eurípides reflete um discurso masculino sobre os comportamentos e motivações de uma protagonista feminina a perpetuar tão hediondo crime. O autor constrói sua personagem com atributos significativamente negativos quando postos em contraposição ao comportamento esperado das mulheres: Medeia circula em ambientes masculinos, fala aos homens e os convence, com articulada retórica, a agirem em seu favor. Demonstra uma capacidade e possibilidade discursiva que era vetada às mulheres. O dramaturgo da voz a uma mulher, reforçando, contudo, o estereótipo do perigo representado pelo feminino quando este evoca para si prerrogativas masculinas.

Outra característica relevante da personalidade de Medeia são os vínculos por ela estabelecidos com a esfera sobrenatural – mais especificamente, suas articulações com as práticas mágico-religiosas. Aspecto este fundamental no que tangem os estereótipos de nocividade atribuídos ao feminino ao longo da história. Como argumenta Kibuuka (2018, p. 67), Medeia domina as técnicas de magia<sup>6</sup> e, por meio de encantamentos, rompe com a ordem social. Medeia cruza os limites do oikos, lugar destinados às mulheres, tornando-se, assim, sujeita à censura e à difamação.

---

6 Para além da magia, como observa Kibuuka (2018, p. 67), Medeia demonstra outras habilidades, que a favorecem no trânsito que faz dentro do universo masculino. Por um lado, detém o que o autor chame de *autonomia verbal* (capacidade de resistir ao poder persuasivo); e de outro, a *autocontenção verbal* (sabe o que dizer e quando dizer). O grande poder de Medeia é o poder discursivo.

Em sua trajetória narrativa, Medeia lançou mão de ser saberes mágicos em diversas ocasiões, no intuito de lograr resultados em seu favor ou em favor dos seus. Recordamos aqui, entre as narrativas anteriores a Eurípides, o intento fracassado de imortalizar sua prole. Mas ressaltamos também o auxílio que prestou a Jasão na busca pelo Velocino de Ouro – quando a ele ofereceu um unguento de ervas mágicas para torná-lo invulnerável, em detrimento da vontade de seu pai, que havia designado as tarefas a fim de por fim a vida de Jasão.

Outro ponto relevante consiste em perceber na narrativa os vínculos tecidos entre a protagonista e as demais mulheres da trama (a Ama e o Coro). Há nessa relação o elemento de solidariedade feminina junto ao qual Medeia encontra oportunidade de concretizar sua vingança. Aliança esta que pressupõe, em termos narrativos, a articulação ativa das mulheres na pólis – quiçá, os temores masculinos em relação a união feminina.

As mulheres compartilham, na peça de Eurípides, o gênero e a índole. Elas são imbuídas de uma *sophia* [sabedoria]: a capacidade de articularem a maldade, acompanhada de seu oposto, o que se alinha a longa tradição que tece críticas as mulheres na literatura grega do século VIII ao século V a.C. Porém, de forma inusitada, o reconhecimento dessa condição, o ato de assumi-la e de utilizá-la como fundamento de uma vingança coletiva contra uma condição claramente injusta, por meio de recursos retóricos e apoio mútuo, mostra que a condição de gênero não pode ser obstáculo para a atuação dos personagens femininos: nem das mulheres da tragédia, nem das mulheres do contexto de enunciação (KIBUUKA, 2018, p. 73).

O desafio à ordem social evocado na peça euripídiana é definida nos seguintes termos por Cândido (2001, p. 40):

A tragédia Medéia, apresentada no teatro de Dionísios em 431 a C., nos remete às práticas da magia, aos sentimentos femininos e à condição social da mulher grega no período clássico. Este tema integra o que se convencionou denominar de História de Gênero tornando possível demonstrar que a história das mulheres podia ter suas próprias heroínas que atuaram mesmo em condição de subordinação à figura masculina. Elas souberam manipular o poder ao qual estavam submetidas atuando por lances, empregando táticas e subvertendo a ordem.

Para Ferreira (1997, p. 84), dentre os aspectos fundamentais que possibilitaram o sucesso da versão eurípidiana nos milênios que se seguiram a sua elaboração encontram-se: 1) a complexidade da protagonista, enigmática e dominadora; 2) a originalidade lançada sobre uma tradição literária e mítica já fortemente assentada na cultura grega; 3) e o crime de filicídio, que exerce, simultaneamente, fascínio e aversão por seu caráter monstruoso e desumano – casos hoje ainda presentes em nossas sociedades, sob os mais variados motivos e “justificativas”. Outro fato a ser considerado para seu significativo sucesso são os elementos mágicos atribuídos à personalidade de Medeia, haja vista que o sobrenatural sempre despertou a curiosidade e a expectativa das mais variadas audiências.

### **Considerações: gênero e educação**

Feitas nossas apreciações sobre o feminino e o contexto histórico e cultural do mundo antigo, cabe-nos aqui tecer alguns comentários no que tangem as relações entre os estudos de gênero e sua inserção no ambiente escolar – aspecto extremamente pertinente para as reflexões sobre

os estereótipos e representações negativas impostas à figura feminina que permeiam, ainda hoje, significativas parcelas do tecido social.

Não foi somente no âmbito intelectual e acadêmico que a história das mulheres e os estudos de gênero tardaram em ganhar o merecido destaque; se é o tenham logrado com efetivo sucesso – é fato que ainda há muito pelo que lutar. Todavia, ainda que no cenário intelectual e, em especial, historiográfico os estudos sobre o feminino tenham adquirido relativa visibilidade, outro fato é que nem sempre aquilo que está em efervescência no cenário acadêmico é transposto (e quando o é, de forma adequada) nas demais modalidades de ensino. Neste aspecto, cabe observar que as articulações entre os ensinos superior e básico, muitas vezes, ainda não são efetivamente processadas. Tal como nos círculos intelectuais, o terreno da história ensinada por muito tempo negou ao feminino e às relações deste com o mundo circundante um lugar ao sol. O conhecimento histórico sobre as mulheres, malgrado e marginalizado nas páginas dos livros e materiais didáticos, apenas nas últimas décadas passou a integrar as bases curriculares e projetos pedagógicos do ensino básico regular.

Hoje, um dos grandes desafios a serem superados pelos historiadores e historiadoras, não apenas no Brasil, mas em todo o Ocidente, é promover a articulação entre a academia e o público geral, possibilitando assim, a desconstrução de estereótipos e preconceitos naturalizados por análises pouco críticas e superficiais, pautadas, em grande medida no senso comum – perpetuado e transformado (e por que não, deformado) cotidianamente ao longo de milênios de história.

Como observam Souza e Feitosa (2018, p. 190-191), o ambiente escolar é lugar de fundamental influência para a construção das identidades dos educandos, haja vista que é onde passam boa parte de seu tempo

em contato direto com grupos sociais distintos ao seu núcleo familiar. Nesta mesma perspectiva, os currículos escolares – os conteúdos e saberes previamente selecionados e classificados – moldam e modificam os indivíduos junto aos quais são desenvolvidos. Portanto, é válido considerar tais seleções de saberes e conhecimentos como atos políticos, partindo do pressuposto de sua direta articulação com as relações de poder. A adequada revisão dos conteúdos curriculares e a pertinente abertura aos estudos de gênero e da história das mulheres se faz fulcral na construção do espírito crítico e no combate à perpetuação das desigualdades.

O livro didático constitui importante instrumento auxiliar da dinâmica ensino/aprendizagem no sistema escolar brasileiro desde o século XIX e, dentre as várias mudanças pelas quais foi submetido, caracteriza-se hoje como uma ferramenta de mediação entre os conhecidos produzidos no âmbito acadêmico, as disposições oficiais contidas nos parâmetros curriculares e o conteúdo ensinado pelo docente. Por sua abrangente utilização em termos nacionais, é tido como confiável repositório de informações e conhecimentos. No entanto, não deixa de constituir-se como um material produzido por indivíduos e grupos, portador de intencionalidades, valores e símbolos promovidos pelos responsáveis por sua produção. Assim, não se encontra de modo algum isento de reproduzir estereótipos, representações e ideologias (SOUZA; FEITOSA, 2018, p. 195).





## Sobre o conceito de Mal e sua aplicação em Plotino (204-270), Orígenes de Alexandria (185-254) e Agostinho de Hipona (354-430) <sup>7</sup>

Joana Scherrer Carniel <sup>8</sup>

**S**eguindo os passos do historiador Jeffrey Russel (1991), ao analisar a origem do conceito de *mal*, sustentamos que nosso trabalho é de História, e não de Teologia ou Filosofia. Entretanto, nosso tema conversa com a interdisciplinaridade. Tratar sobre o mal é complexo, e sua discussão é atemporal. Como já afirmou Paul Ricoeur (1988, p. 21), o mal é um desafio para filósofos e teólogos e “[...] até mesmo um fracasso”. O mal seria um convite a pensar menos ou a pensar mais? Ademais, o exame do mal enquanto fenômeno dissociado do problema de Deus, é uma indagação moderna.

---

<sup>7</sup> O presente trabalho consiste em uma análise introdutória, de caráter bibliográfico, onde objetivamos discutir brevemente acerca do conceito de mal e suas tentativas de explicação. Enfatizamos, principalmente, as interpretações que negam ao mal qualquer princípio ontológico, sendo assim, entendido como *não-ser*, falta, privação. O recorte escolhido foi o período Tardo Antigo, mais especificamente o autor neoplatônico Plotino e as ideias cristãs de Orígenes de Alexandria e Agostinho de Hipona.

<sup>8</sup> Mestranda pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES). Contato: carnieljoana@gmail.com.

Russel (1991) e Ricoeur (1988) definem o mal como o ato de provocar dor em seres sencientes.<sup>9</sup> E deve ser entendido neste significado concreto o de provocar sofrimento. Sendo assim, a percepção do mal é a experiência direta e imediata de algo feito a um indivíduo (RUSSEL, 1991, p. 03). Em termos humanos, o mal é a destruição insensata, na qual apenas destrói e não constrói. Fazer o mal é sempre prejudicar outrem, fazê-lo sofrer sem motivo. O mal que um comete é sentido por outro. Esta análise dos autores baseia-se numa fenomenologia do mal, entendendo-o como produto humano, objeto autônomo, sem compará-lo ao bem.

Contudo, o próprio Russel (1991, p. 04) nota uma espécie de mal exterior ao homem, o “mal natural”, entendido como os desastres fabricados pela própria natureza, como terremotos, maremotos, furacões:

Vemos que os males não são apenas gerais, mas também estão universalmente presentes na experiência humana. O mal atingiu a todos os lugares, todos os tempos, a vida de todos os indivíduos adultos. Comprendemos que ele é cósmico. Quando perguntamos por que o mundo é imperfeito, estamos levantando o problema do mal em toda a sua extensão (RUSSEL, 1991, p. 04).

Já os discursos históricos anteriores à modernidade sobre o mal, estão intrinsecamente ligados às explicações metafísicas. Os primeiros escritos advêm das narrativas mitológicas, onde o mito atua como forma de explicação para o mundo vivido. A questão do mito, assim, vai do campo antropológico ao cosmológico. É primeiro o homem que sente o fenômeno e procura explicá-lo. Assim, “[...] as grandes religiões guardaram, [...] a função ideológica maior, de integrar o *ethos* e o *cosmos* em uma visão

---

9 Seres que são capazes de sentir dor.

englobante” (RICOEUR, 1988, p. 27).

O lugar do mal está relacionado a narrativa da criação e é parte dela. Ele “[...] no nível do mito, é assumido na cosmogênese através da experiência da falibilidade humana, como visto no fenômeno da culpabilidade” (DUTRA, 2011, p. 76). A origem do mal é, assim, indagada para explicar a origem da falha humana, desenvolvendo-se na culpa. Em vista disso, lançaram-se as soluções para o problema do mal e possíveis explicações místicas e filosóficas do passado.

O dicionário de filosofia escrito pelo filósofo italiano Nicola Abbagnano (2007), resume a variedade de interpretações sobre o mal em duas classificações fundamentais e diferentes: a noção metafísica, na qual este refere-se ao não-ser ou uma dualidade no ser; e a noção subjetivista, segundo a qual o mal é uma competência negativa (ABBAGNANO, 2007, p. 638). Iremos nos ater a noção metafísica associada ao não-ser, no qual se relaciona com o propósito de nosso opúsculo.

A concepção de mal como não-ser foi mais bem explicitada na tradição neoplatônica.<sup>10</sup> Esta interpretação pode ser encarada como o estágio da gnose de Paul Ricoeur, “[...] onde as forças do bem são engajadas num combate sem tréguas com os exércitos do mal, tendo em vista a libertação de todas as parcelas de luz rendidas cativas nas trevas da matéria” (RICOEUR, 1988, p. 31).

O neoplatonismo, que bebeu da metafísica platônica em suas explicações acerca da origem do universo, remetendo a noção de que existe um mundo superior ao mundo físico, conhecido como “mundo supras-

---

<sup>10</sup> Escola filosófica inspirada nos princípios platônicos, fundada em Alexandria por Amônio Saccas no séc. II d.C., cujos maiores representantes são Plotino, Jâmblico e Proclios.

sensível”, “mundo das ideias” e até “metafísico”. É lá onde se encontram as essências puras, e onde está o único *ser em si*. O mundo dos fenômenos seria apenas representação distorcida da perfeição que é o mundo das ideias. É da filosofia neoplatônica que os autores cristãos do mundo tardo Antigo, retiram boa parte de sua noção sobre o paraíso, Deus e a respeito do mal. Assim expõe Amaral:

[...] a metafísica platônica e, particularmente, a neoplatônica que nasceria da resignificação do platonismo clássico em razão de sua fusão com tantas outras escolas filosóficas e teológicas a partir do século II, seria cada vez mais assimilada ao pensamento propriamente religioso (AMARAL, 2016, p. 31-32).

Nesse mundo suprassensível dos neoplatônicos temos o Uno, no qual é o único ser absoluto, a origem da existência e criação dela. Conforme afirma Amaral (2016, p. 33), o Uno dos neoplatônicos equipara-se ao Deus dos cristãos, estes respaldam-se na ideia platônica do Bem. O Bem, caracteriza assim, o único Ser:

E mais do que Ser, seria identificado ainda, sobretudo em âmbito judaico-cristão e cristão posterior, como ser para agir, ou seja, como criador de tudo o que há ou há de ser, uma vez todo o criado ser pensado e depois realizado pela palavra (logos) de Deus (AMARAL, 2016, p. 33).

Plotino,<sup>11</sup> significativo filósofo neoplatônico cujos escritos chega-

---

11 Plotino nasceu cerca de 205 e morreu ao redor de 270. Veio de Alexandria, no Egito, cidade que já era ponto de encontro entre a filosofia grega e a mística oriental. Lá aprendeu filosofia grega (que já conversava com as crenças do judaísmo helenizado e o cristianismo), e posteriormente viajou para a Ásia a fim de conhecer as ideias de pensadores persas e indianos. Por fim, acabou se estabelecendo em Antioquia, ainda depois,

ram até nós, discorre:

Agora, diga-se qual, é a natureza do bem, segundo a pertinência às presentes discussões. Ele é aquilo de que todas as coisas dependem e que todos os entes desejam, tendo-o como princípio e dele necessitando; ele, porém, é sem carência, suficiente a si mesmo, nada necessita, metro e limite de todas as coisas, doando de si o intelecto e a essência, a alma, a vida e a atividade centrada no intelecto. (PLOTINO, 2006, p. 326).<sup>12</sup>

Segundo o próprio Plotino, o Uno (ou Deus) é o único ser de fato, e Bem por excelência, que possui existência própria e é o criador de tudo que existe, e, sendo assim, toda a criação é também um bem: “Só o Bem existe de fato; e todo o ser que existe nele, no Bem, existe para Deus” (AMARAL, 2016, p. 33).

Como podemos perceber, esta explicação não dá abertura para a existência de nenhum outro ser ou realidade ontológica<sup>13</sup> que não fosse

---

em Roma, onde estabeleceu sua escola de filosofia. Dando uma pincelada geral no seu projeto em Roma, temos a exposição de Sproul: “[...] ele mudou-se para Roma aos quarenta anos de idade e procurou conscientemente desenvolver uma filosofia que servisse de alternativa ao cristianismo. Sua intenção era reavivar o platonismo, mas modificando-o para tratar da principal questão levantada pelo pensamento cristão: a salvação. Sua filosofia foi eclética e sincrética, emprestando elementos de vários filósofos. Rejeitou o materialismo dos estoicos e dos epicureus, o esquema de forma e matéria de Aristóteles e a doutrina judeu-cristã da criação” (SPROUL, 2002, p. 57).

12 Utilizamos a tradução das obras de Plotino, *Enéadas* I, II e III, traduzidas por José Carlos Baracat Júnior, em sua tese de Doutorado em Estudos de Linguagem, da Universidade Estadual de Campinas.

13 Ontologia, na metafísica, é a “[...] ciência que estuda o ser enquanto ser” (SANTOS, 1963, p. 967). Surge como ciência filosófica na cultura grega, por meio de Aristóteles, procura estudar o ser, tomando-o em sua totalidade, procurando chegar em sua realidade mais íntima, pura e concreta. A ontologia medieval, considerava esse *ser* da metafísica antiga como o Deus cristão.

ligada ao Bem, muito menos opositora. Como só o Bem existe como realidade e valor absoluto, o mal não poderia existir nem como essência ontológica, nem como criação do Bem. Dessa forma, onde se localizaria o mal? Se não foi criado a partir do Uno, a “existência” do mal “[...] passaria a ser concebida como não existência, desvirtuamento, cegueira, errância, ignorância da própria essência daquele que existe, pois, como já dissemos, só se existe a partir de Deus e para Deus” (AMARAL, 2016, p. 34).

Contudo, a explicação plotiniana é referente ao mundo suprasensível, indicando que inexistente no mal uma ontologia. Já no mundo dos fenômenos, o que se tem é apenas um reflexo esvaziado da essência divina. Este é o mundo da matéria, que é de menor valor, imperfeita e aberta ao mal. Sobre a matéria, conclui Plotino:

[...] como a matéria não é nem alma, nem intelecto, nem vida, nem forma, nem razão, nem limite- pois é ilimitude -, nem potência -pois o que ela produz? -, mas está excluída de todas essas coisas e não pode receber propriamente a denominação de ente, é razoável chamá-la não-ente, não do modo como o movimento é não ente e o repouso é não-ente, *mas verdadeiramente não-ente*. (PLOTINO, 2006, p. 611).

Dessa forma, para os neoplatônicos é na matéria que encontramos o *não-ser*, o princípio do mal. A matéria, como é criação, está afastada do Uno, carrega em si uma inferioridade em relação a ele, e possui apenas uma parcela do próprio criador que é a alma. Se há um lugar para o mal, este se dá na matéria, e:

[...] o mal não está em uma carência qualquer, mas na total. É fato que aquilo que carece em pouco do bem não é mal, pois pode até ser perfeito em relação à sua natureza. Mas, quando carece totalmente, precisa-

mente o que é a matéria, isso é o mal real que não tem parte alguma no bem. Pois a matéria sequer possui o ser, para que assim participe do bem. (PLOTINO, 2006, p. 331).

O mal seria sempre a ausência do Bem, a matéria é má quando se mostra ausente do espírito divino e priva todo o ser de aproximação para que volte a ele. Contudo, não existe um “mundo do mal”, o que acontece é o apequenmento da sabedoria e do intelecto. O mal não é uma substância em si, ele só está presente devido a falta do Bem, no vazio. Para livrar-se do mal, esse desvirtuamento, cegueira errante, é necessário voltar para dentro de si mesmo, procurando alcançar a parcela divina que existe em nós. Com isso é necessário evitar a exterioridade corporal, e ater-se ao intelecto, purificando o corpo de vícios e afastando-se de tudo que é carnal. Portanto, o mal enquanto existência não está no Uno nem em seu mundo suprassensível, e só pode ser aceito quando se diz respeito a matéria, ou seja, é antropológico e até mesmo moral. O ideal é afastar-se do corpo e voltar-se para a alma, em busca do intelecto. Percebemos que, de acordo com a tradição neoplatônica, sua narrativa sobre o mal baseia-se na falibilidade e culpabilidade humanas, sendo identificado como a matéria. O Uno está dissociado do mal, este apenas se fazendo presente no humano, carnal.

Esse conceito do mal como não-ser, privação e ausência de bem, foi constantemente empregado na teologia cristã. Foi repetido por Orígenes e por Agostinho de Hipona, evidenciando a forte influência neoplatônica sobre os primeiros Pais da Igreja.

Orígenes de Alexandria<sup>14</sup> importante filósofo da Antiguidade Tardia, considerado figura mais notável a vir antes de Agostinho de Hipona. Orígenes viveu durante os séculos II e III, “[...] foi, senão o primeiro, o mais eminente edificador do cristianismo como uma religião enquanto tal, [...], que deveria gozar de uma teologia própria” (AMARAL, 2009, p. 02). Acerca do mal, este teólogo atenuava “a existência do mal como ente ou ação inquebrantável nesse mundo, uma vez que comungava de um dualismo mais antropológico e moral do que religioso e cósmico propriamente” (AMARAL, 2009, p. 5).

Seu pensamento se aproximava da linha filosófica dos neoplatônicos, sua mudança era que, como cristão, utilizava a explicação neoplatônica para relacioná-la com a Bíblia, afirmando também o mal como “[...] privação ou ausência da bondade; um não-ser, e como tal, o oposto do ser e do bem. Na proporção em que o homem se aparta do bem, ele perde sua perfeição e cresce no mal” (BOEHNER; GILSON, 1970, p. 68). Orígenes precisava retirar a explicação acerca do sofrimento e da desigualdade humana de Deus, sendo contrário a seita dos gnósticos, presente em seu período. Já que os gnósticos afirmavam que a destruição emanava igualmente do Ser Supremo. Em seu escrito nomeado de *Contra Celsum*, Orígenes busca argumentar contra o filósofo pagão Celso<sup>15</sup> acerca de suas críticas

---

14 Orígenes de Alexandria, nascido em 185 ou 186 no Egito e falecido em 254 ou 255 provavelmente na cidade fenícia de Tiro. A maioria das informações sobre sua vida advém da História Eclesiástica, escrita por Eusébio de Cesareia. Discípulo de Clemente de Alexandria, foi membro da escola catequética de Alexandria, onde com ele atingiu seu ponto mais alto. Sua vida foi marcada por uma ascese rigorosa, e pelo seu estimado domínio intelectual, estudou filosofia grega e procurou atrelá-la ao cristianismo, incitando uma fortificada filosofia cristã. Escreveu em grego suas diversas obras, sendo as mais importantes: *De Princípiis* onde disserta sobre Deus, o Universo e a Liberdade; e *Contra Celsum*, em que refuta as investidas do filósofo Celso contra o cristianismo.

15 Sobre Celso, e a obra *Contra Celsum*, cf. Soares (2011).



sobre a doutrina cristã, com objetivo de afirmar o cristianismo diante do paganismo e do judaísmo circundantes no Império Romano.

O mal, para Orígenes, é algo presente na criatura racional, no homem, que foi criado bom, mas desvirtuou-se. Para os neoplatônicos, é somente a matéria a responsável pelo mal, já Orígenes afirma que a matéria não pode ser má em si mesma. Nenhuma criatura tem algo por si mesma, afirma, só Deus existe de forma independente, e, quando a criação abandona a bondade que lhe foi originalmente dada, isto é sinônimo de tornar-se mau. Sendo assim, Orígenes atribui ao livre arbítrio um papel decisivo, e, sobre isso, aponta Amaral:

[...] por mais que defenda Orígenes o livre-arbítrio, este tem, por assim dizer, um caminho único e imperativo, o da escolha do bem, à volta a Deus. A bondade de Deus e o estado primogênito do homem, ou seja, aquele de perfeição igual à dos anjos, dada a ele quando estava no início de tudo, conduziria e se imporá necessariamente até mesmo ao seu livre-arbítrio. O homem pode escolher os caminhos, mais ou menos difíceis, mais ou menos distantes, mas seu ponto de chegada será necessariamente o de partida, o seio de Deus, pois foi criado bom, embora sua bondade não seja tão perfeita quanto a de Deus (AMARAL, 2009, p. 08).

Orígenes acreditava na salvação universal de todos os seres, pois seu caminho, apesar de diversas intemperes e malefícios, deveria determinantemente voltar a Deus. Não vemos assim, a noção de inferno nesta autoridade, podendo até o Diabo ser salvo. Contudo, sua direção ao Paraíso primevo só seria possível se fosse uma tomada própria de decisão, independente da temporalidade.

Por último, outro autor que contribuiu plenamente para a concepção de mal como não-ser foi Agostinho de Hipona. Nele vemos uma maior elaboração e desenvolvimento da teologia cristã, suas obras, cujos fragmentos ainda estão sendo descobertos,<sup>16</sup> influenciaram fortemente a Idade Média latina. Pelo poder de sua linguagem e a profundidade de seu pensamento, Agostinho se tornou a figura e força dominante no cristianismo ocidental e continua a ser uma influência muito poderosa até o presente.

Natural de Tagaste, na Numídia, cidade romana, em 13 de novembro de 354, filho de mãe cristã fervorosa e pai pagão (Patrício). Seu pai possuía poucos recursos para lhe prover uma educação de qualidade na época, e, para ser membro pleno de uma cidade romana (símbolo de civilização), era preciso que fosse instruído e letrado. Foi depositado nele a esperança de uma educação voltada aos valores romanos, e seu progenitor conseguiu a proteção de um poderoso de Tagaste, Romaniano, para patrocinar seus estudos. Agostinho tomou amor pelo conhecimento, e recebeu uma educação clássica, com a leitura de Cícero, foi instigado a buscar a sabedoria. Procurou-a primeiramente no cristianismo, religião de sua mãe, contudo, ao entrar em contato com a Bíblia latina na África, decepcionou-se com a forma e o vocabulário simples do texto, uma escrita menos refinada.

Em 371 foi para Cartago terminar seus estudos, ali tomou uma mulher como concubina, aos 17 anos, e dessa relação nasceu um filho, Adeodato (BROWN, 2008, p. 45). Aproximou-se dos maniqueus, grupo de cristãos dualistas que chamavam os católicos de ‘semicristãos’ e afir-

---

16 Agostinho deixou o maior corpo de trabalho, mais de 800 sermões, cerca de 300 cartas e 100 tratados.

mavam que Jesus era o verdadeiro princípio da Sabedoria, o que chamou sua atenção (BROWN, 2008, p. 52). Converteu-se em 378, tornando-se ouvinte. E, acrescentamos:

Nessa doutrina, Agostinho desfrutava do consolo de que, apesar de pecar, sua alma permanecia intacta e boa. E acrescenta que os maniqueus se mostravam como os cristãos verdadeiros, conduzindo a Deus pela via da razão e não simplesmente pela fé (CORREIA, 2014, p. 58).

Maniqueus eram os seguidores de uma crença<sup>17</sup> do século III, fundada pelo profeta Mani.<sup>18</sup> A grande motivação do maniqueísmo era procurar uma explicação plausível para a existência do mal. Assim, concebiam o universo sob uma forma dualista, onde coexistiam dois princípios ontológicos, um do bem e outro do mal (CORREIA, 2014, p. 20). Aqui encontramos a segunda explicação metafísica para o mal que Abbagnano (2007, p. 638) assinala, a interpretação dualista. Essa interpretação explica o mundo mediante a luta entre esses dois princípios, desde a criação do mundo (cosmogonia), a criação do homem, a moral e o juízo final (CORREIA, 2014, p. 20).

Agostinho foi maniqueísta durante 9 anos. A seita respondia com mais propriedade a pergunta que atormentava seu coração: “Qual é a causa de praticarmos o mal?” (BROWN, 2008, p. 58). O maniqueísmo se preocupava com essa explicação, atentando que existiam dois princípios, um é Deus e outro Satanás, (ou Príncipe da Luz e Príncipe das Trevas):

---

17 O maniqueísmo possuía forte influência do cristianismo, do zoroastrismo (religião advinda do Império Persa), e do budismo, tornando-se assim uma religião universalista.

18 Mani foi o profeta persa que viveu no século III e o fundador do maniqueísmo.

Existe um dualismo no sentido de serem dois princípios criadores do Universo e ontológicos, ou duas naturezas (substâncias), contudo, não se trata de dois deuses (de um panteão). O termo cosmogonia é mais adequado à explicação maniqueísta da criação do universo que o termo mitologia. Isso porque a narração de Mani não é suscetível de uma interpretação alegórica, o que ele narra é compreendido como o que efetivamente aconteceu – está ocorrendo e ocorrerá no futuro (CORREIA, 2014, p. 37).

O reino da Luz é onde se encontra a perfeição, o Sumo Bem, e o reino das Trevas é onde se encontra o sumo mal, que carece de todo o bem. Assim os maniqueus resolviam o problema do mal. Ambos (Luz e Trevas) estão em oposição e luta:

Os dois reinos são autônomos e eternos (co-eternos) e, por terem potência e poderes iguais, ambos podem emanar substância. É apenas em relação ao valor que a Luz é superior às Trevas, devido a sua bondade, beleza e inteligência, o que causa inveja ao Príncipe das Trevas, motivo do início do ataque a Luz e à luta entre eles e ao tempo médio (CORREIA, 2014, p. 39).

Essa luta também se travava dentro do homem, entre corpo (tido como a parte má) e alma (tida como a parte boa). Contudo, por estar preso a matéria, “[...] o maniqueísmo traz uma visão pessimista do homem, como um ser ontologicamente decaído, filho do pecado” (CORREIA, 2014, p. 42). A alma é a única porção divina presente no homem, e “[...] é essa participação da porção divina que garante que Deus não se desinteresse da Salvação [...]” (CORREIA, 2014, p. 42).

Correia (2014, p. 60) aponta dois motivos pelos quais Agostinho teria permanecido maniqueu por nove anos: a busca que a doutrina tinha

pela verdade e sua clara explicação para a origem do mal. O maniqueísmo se mostrava como essencialmente racional e sua oposição entre alma e corpo, “[...] permitia que o jovem continuasse a pecar sem que sua alma fosse corrompida [...]” (CORREIA, 2014, p. 60). Entretanto, Mani afirmava que para chegar à gnose seus seguidores necessitavam praticar um forte ascetismo.

E foi a própria busca pela verdade que afastou Agostinho do maniqueísmo. Ele possuía questionamentos aos quais nem os considerados mais doutos da doutrina possuíam resposta.

[...] a crise de Agostinho e seu abandono do maniqueísmo advêm das mesmas questões que o levaram ao maniqueísmo: a preponderância da fé sob a razão; a crítica às Escrituras; e a necessidade de uma explicação para a origem do Mal (CORREIA, 2014, p. 63).

Nesse período de desilusão com o maniqueísmo, vai à Itália, e em 385 sua mãe Mônica chega à cidade. Ele possuía uma relação amorosa com a mãe, que lembrou nas *Confissões*. Ela fora criada numa família cristã e apegada às tradicionais práticas da Igreja africana. Foi a primeira a trazer-lhe o contato com o cristianismo, visto que desde criança rezava para que o amor de Deus penetrasse em seu coração. Quando ele, em 375, voltou de Cartago para sua cidade natal, ela, ao descobrir sua aproximação com o maniqueísmo, expulsou-lhe de sua casa (BROWN, 2008, p. 64). Entretanto, foi a figura da mãe e de Ambrósio, bispo de Milão, que tiveram grande influência em sua conversão ao cristianismo.

Foi com Ambrósio que se libertou da ideia maniqueísta de que existiria um princípio do mal. Para Ambrósio, de Deus só provinha o Bem:

Agostinho ouvira nos sermões de Ambrósio a ideia de que todas as coisas corpóreas e incorpóreas foram criadas por um único Ser - Deus, criador, imutável e incorruptível, totalmente espiritual, isto é, que não forma uma substância corpórea, mas espiritual e do qual não pode vir senão o bem (COSTA, 2009, p. 47).

Contudo, a explicação de seu mestre não era suficiente para explicar-lhe o problema do mal, que ainda angustiava seu coração, segundo assume nas *Confissões*:

Eis Deus, e eis as suas criaturas. Deus é bom, poderosíssimo e imensamente superior a elas. Sendo bom, criou coisas boas, e assim as envolve e completa. Mas então onde está o mal, de onde veio e como conseguiu penetrar? Qual a sua raiz, qual a sua semente? [...] Mas de onde vem o mal, se Deus é bom e fez boas todas as criaturas? (Confissões II. 3, 5).

Foi pela leitura do neoplatonismo de Plotino (a noção de mal como não-ser que evidenciamos acima), que Agostinho encontra a chave para o problema do mal. Essa filosofia que entrou em contato durante sua estadia na Itália, influenciou seu pensamento de forma tão profunda, que esteve na base de sua doutrina.

No Capítulo 22 do livro XI, de seu bem conhecido tratado *A cidade de Deus*, Agostinho conclama: “Nenhuma natureza, absolutamente falando, é um mal. Esse nome não se dá senão à privação de bem” (*A cidade de Deus* XVIII, 51). Com essa frase, podemos fazer algumas conclusões. Notadamente, quando se remete à natureza, está argumentando contra a polêmica maniqueísta de que existia um princípio do mal. Aqui vemos sua direção à filosofia neoplatônica, afirmando a inexistência de uma ontologia

maléfica. O mal, para Agostinho, é a privação do bem. O que isso quer dizer? Para refletirmos sobre essa concepção agostiniana, precisamos primeiro entender o que o autor nos diz sobre a natureza das coisas.

Em sua obra *De natura boni*, já no primeiro capítulo, afirma:

Deus é o Bem Supremo, acima do qual não há outro: é o bem imutável e, portanto, verdadeiramente eterno e verdadeiramente imortal. Todos os outros bens provêm d'Ele, mas não são da mesma natureza que Ele. Todas as outras coisas que foram feitas por Ele, não são o que Ele é. [...] Ele é tão onipotente, que do nada, ou seja, do que não tem ser, pode criar os maiores e os menores bens, celestiais e terrenos, espirituais e corpóreos (*De natura boni* 1, 54).

De acordo com esse seguimento, Agostinho proclama Deus como o único ser em absoluto, afirmando que Ele criou o universo e todo o restante veio a partir dele. A natureza das coisas é boa porque advém de Deus, um ser de extrema bondade. A humanidade, enquanto criação, também é boa. Ou seja, enquanto substância, o mal não existe. Assim afirma nas Confissões: “E procurando o que era a iniquidade compreendi que ela não é uma substância existente em si” (*De natura boni* 1, 54).

Desse modo, questiona Coutinho (2010, p. 126): “Com efeito, sendo todas as coisas criadas boas, [...] de onde, pois, vem o mal? Haveria um lugar para o mal nesta ‘ordem divina’ do mundo?”

A resposta a essa questão Agostinho dá no capítulo 4 de *De natura boni*:

[...] o mal não é senão a corrupção ou do modo, ou da espécie, ou da ordem naturais. A natureza má é, portanto, a que está corrompida, porque a que não está

corrompida é boa. Porém, ainda quando corrompida, a natureza, não deixa de ser boa; quando corrompida, é má (De natura boni 4, 50).

Aqui, temos sua explicação racional para o mal, observando-o como privação de bem. O mal é a corrupção da natureza, mas esta natureza a que se refere, é a humana, não a divina. O Sumo Bem é incorruptível, e a corrupção provém dos espíritos racionais. Sendo assim, a visão agostiniana do mal é exclusivamente moral – entendido como o pecado, sendo este algo feito pelo humano, quando faz mal-uso do livre arbítrio, um bem dado por Deus.

O homem sempre será imputado de sua responsabilidade quando agir mal, ou seja, quando não agir em conformidade com a ordem das coisas criadas por Deus. Agostinho sustenta que há no homem uma vontade que é livre, e que do ponto de vista moral, deve ser utilizada para fazer o bem. Se isso não acontecer, ele será o total responsável. Dessa maneira, a responsabilidade pela prática do mal moral (pecado) é exclusiva do homem (BELLEI; BUZINARO, 2010, p. 85).

Ou seja, o livre-arbítrio foi dado para que o homem persevere no caminho da retidão. Mas como é livre, o homem escolhe como deve utilizá-lo. Se não utilizar da maneira que Deus quer que utilize (para viver de maneira reta e justa, em conformidade com seu criador) o homem está cometendo pecado, praticando o mal, afastando-se de Deus e privando-se do bem.

É com essa linha de pensamento que Agostinho de Hipona retira a substancialidade do mal, impossível em uma religião monoteísta; e a



responsabilidade de Deus sobre o mal. Teorizando que se trata de um problema de ordem antropológica e moral, e não metafísico.



## Conceitos eliasianos e as possibilidades de uso em pesquisas relacionadas ao corpo cristão no medievo.

Cícera Leyllyany F. L. F. Müller<sup>19</sup>

Nesse breve estudo explicitaremos algumas possibilidades de uso de conceitos eliasianos – mais especificamente, os desenvolvidos no livro *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000), escrito pelo sociólogo Norbet Elias e pelo professor John L. Scotson – nos estudos relacionados ao corpo do cristão europeu meridional na Idade Média central. Pretendemos demonstrar como o uso desses conceitos são importantes para a compreensão de como se dava a relação entre o clero e os fiéis cristãos em relação aos seus corpos.

### Sobre a obra *Os Estabelecidos e os Outsiders*

O livro *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000), escrito pelo sociólogo

---

19 A autora é mestranda do Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS), da Universidade Federal do Espírito Santo (UFES), desenvolvendo o projeto de pesquisa intitulado “Discurso e controle do corpo na Suma Teológica de Tomás de Aquino (século XIII)”, com apoio institucional da Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (FAPES), sob a orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Email: [cissal.muller@gmail.com](mailto:cissal.muller@gmail.com)

alemão Norbert Elias e pelo professor John L. Scotson, desde que foi lançado em 1965 tem sido amplamente usado pela área das Ciências Humanas como base teórica para uma maior compreensão das relações entre os indivíduos em sociedade. Talvez, devido às experiências de vida, referentes ao tempo em que esteve exilado, suas obras carregam uma sensibilidade sobre a dinâmica social das relações interpessoais (MARTINS, 2012, p. 107). Partindo desse princípio, fica mais fácil compreendermos como ele desenvolveu teorias significativas para a análise do social, como é o caso dos conceitos de poder, cotidiano, sociedade e o próprio estabelecidos e outsiders, que ao nosso ver é um conceito de amarração, ao identificarmos em suas diretrizes todos os outros conceitos citados.

A princípio, o estudo apresentado na obra tinha como objetivo principal analisar a questão da delinquência juvenil em torno de uma fábrica no interior da Inglaterra, mas logo os autores perceberam que o problema na comunidade ia além do que fora previamente observado. Na apresentação à edição brasileira, escrita por Frederico Neiburg, o antropólogo explica que as palavras *establishment* e *outsiders* em inglês são usadas para indicar posições sociais dentro de uma comunidade. O primeiro termo é usado para designar um grupo que, já bem estabelecido em uma região, acredita formar uma sociedade boa, coesa, moralmente digna, que segundo seus parâmetros, é capaz de avaliar posturas incorretas perante o seu alto padrão comportamental, exercendo uma ação de poder sobre outros grupos ou indivíduos. Já o segundo termo, *outsiders*, é o exato oposto. Um *outsider* é um forasteiro, uma pessoa nova, um recém-chegado a uma localidade onde já existe uma “boa sociedade” instalada. Uma diferença marcante entre essas terminologias é que diferentemente do primeiro, o segundo não se vê enquanto grupo. Cada indivíduo se considera único, isolado e diferente dos demais. Essa forma de se enxergar como ímpar

faz com que ele, juntamente com os demais na mesma situação, não forme um coletivo, uma comunidade coesão e por causa disso, mais difícil de criarem estratégias coletivas de revide contra aqueles que o segregam (NEIBURG, 2000, p. 7-8).

A noção quanto a essas terminologias é fundamental no decorrer do livro, porque são esses dois grupos que foram observados na zona industrial que serviu como base para a cidade de Winston Parva.<sup>20</sup> Ao longo de nove capítulos, são relatados os mecanismos usados pelos estabelecidos para manterem os *outsiders* sobre seu poder. É preciso salientar que os autores a todo momento deixam claro que não havia nada que de fato diferenciasse um grupo do outro, a não ser o fato dos estabelecidos, viverem na região a mais de meio século, diferentemente do outro grupo.

É a partir dessa diferença entre o “velho e o novo” que as relações sociais entre ambos serão determinadas. O grupo mais antigo criará para si uma identidade grupal muito coesa. Aliado a isso, devido aos postos de liderança na fábrica, nas associações, igrejas e escolas serem deles, acabavam monopolizando os espaços de poder, conseguindo assim, dominar os recém-chegados através de uma dinâmica social complexa.

Na introdução, Elias e Scotson fazem uma síntese sobre os dados coletados na cidade em relação aos mecanismos de atuação dos estabelecidos para manter os recém-chegados sempre longe das posições de poder. Segundo Gebara e Lucena (2011, p. 56-58), o conceito de poder está presente em quase todos os trabalhos de Norbert Elias e na obra aqui referenciada, não é diferente. Os autores apontam que para o sociólogo

---

20 Devemos salientar que o nome da cidade é ficcional, mas todas as relações sociais que são expostas foram observadas de fato em uma cidade industrial inglesa, a qual os autores, por motivos de privacidade aos entrevistados, não revelaram o nome.

alemão, poder não é palpável, não é um objeto que se possa carregar de um lado para o outro, mas sim, algo que pode ser sentido em todas as relações humanas. Ele não provém de uma única fonte, não possui somente um viés, sendo assim, oriundo do equilíbrio das relações sociais. O poder é o resultado das relações interpessoais do dia a dia, sejam elas entre pais e filhos, Estado e povo, Igreja e fiéis. Essa fonte de poder provém do fato de um lado (aquele que se coloca como dominante) possuir algo que o outro não tem, mas almeja. É o desejo de obter o que não se tem que gera as relações de poder entre grupos e pessoas.

Apesar da introdução condensar os mecanismos de persuasão usados pelos estabelecidos para reafirmarem seu poder na cidade e assim não permitirem que os *outsiders* ocupassem os cargos de liderança na fábrica e nos centros de sociabilização, a leitura de todos os capítulos nos mostra com riqueza de detalhes como foi formulada toda uma argumentação de legitimação de um grupo sobre o outro baseada, a princípio, na ancestralidade das famílias tradicionais, que se colocavam como possuidoras de um carisma grupal. Esse fazia com que elas se sentissem mais dignas, educadas, honestas, limpas, organizadas, inteligentes e amáveis.

É interessante percebermos como o segundo grupo (que não se via enquanto tal), reagia as ações excludentes que o primeiro grupo realizava contra ele. Os mais velhos aceitavam e reproduziam os argumentos que eram proferidos contra eles, repassando a atitude para com os demais de sua mesma condição. Os jovens, por sua vez, em uma atitude que podemos associar ao conceito de performatividade de Judith Butler (2003), mesmo não sendo marginais e desordeiros, acabavam agindo de acordo com o que o grupo ancestral falava sobre eles, funcionando em um sentido muito sutil de revide. Não que todos os jovens da comunidade desprestigiada fossem

de fato delinquentes, mas já que eles gozavam de tal fama, mesmo sem serem, se comportavam como se de fato fossem, só para afrontar o grupo que não os aceitava em seus círculos mais íntimos.

Nos inúmeros depoimentos aos quais temos contato na obra, podemos perceber que os estabelecidos, possuíam redes de sociabilização muito fortes. Eles se viam diariamente nas funções fabris, partilhavam das mesmas horas e locais de lazer, como praças, clubes, igrejas e associações. Para além disso, todos sabiam da vida uns dos outros através de uma rede de comunicação muito eficiente, a qual os autores denominaram de fofoca. Essa que também era um meio de controle social, se divide em duas, uma elogiosa (*praise gossip*), para os membros do grupo, e outra depreciativa (*blame gossip*), para os não membros que geralmente eram tidos como desviantes e para os que não faziam parte do grupo. Era através das fofocas que todas as informações, boas ou más, eram passadas e repassadas a fim de levantar ou diminuir uma pessoa ou situação (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 19-20). Era também pela fofoca que as punições aos que se misturavam com os forasteiros acontecia. Se um indivíduo carismático tivesse um contato mais amistoso ou íntimo com um integrante do grupo considerado como impuro (os outsiders), logo era através da rede de fofoca rechaçado de alguma forma.

Fica claro no livro que os estabelecidos se julgavam seres superiores e com esse argumento eles conseguiam, em certo grau, que os *outsiders* se sentissem inferiores a eles. Não havia nenhuma diferença contundente para justificar esse sentimento de superioridade dos estabelecidos em relação aos recém-chegados. Todos na cidade, tanto os estabelecidos como os recém-chegados, partilhavam basicamente da mesma religião, renda, local de moradia etc., a única coisa que os distinguiam era o fato da anti-

guidade local. Os novos bairros que foram criados para a chegada massiva dos novos operários, que foram alocados nas novas e pequeninas casas. O primeiro grupo estava na região a mais de oitenta anos, todas essas famílias se conheciam, partilhavam uma mesma história, dos mesmos costumes e por causa disso criaram elo afetivos muito fortes.

As famílias cuidavam umas das outras e mães e avós, eram peças centrais nessa rede de sociabilização. Elas eram as responsáveis por criar e educar crianças e jovens, repassando a eles todos os usos e costumes que os ancestrais haviam deixado. Suas casas eram maiores e mais arejadas do que as do novo povoamento, e isso também era um ponto argumentativo para reafirmar sua superioridade, pelo o menos assim acreditavam. Essas faziam com que os antigos acreditassem que eles eram mais limpos, já que a cozinha ficava distante dos banheiros (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 20). E por mais simplista que isso possa parecer, dentro do pensamento dessa comunidade mais antiga, essas pequenas coisas davam a eles características especiais, ajudando a formar sua própria identidade.

Pretendemos a seguir, depois do que expomos acima, falar um pouco sobre o nosso objeto e fonte de pesquisa e logo após, demonstrar como é possível, em uma análise sobre o corpo no medievo, usar o conceito de estabelecidos/outsideers.

## **O corpo do indivíduo cristão na Suma Teológica de Tomás de Aquino (século XIII)**

Partimos do conceitual teórico que o corpo é um sistema biológico afetado pela religião. Sendo assim, ele é socialmente construído e cada sociedade elenca um conjunto de atributos que dizem como o homem



deve ser, tanto no campo físico, moral e intelectual. Esses atributos são a princípio os mesmos para todos aqueles que compõem uma mesma sociedade. Porém, há uma variação sutil de acordo com cada categoria, grupo ou classe à qual o indivíduo pertence. De acordo com esse princípio, a cultura local define as normas que serão impostas aos corpos. Estas são acompanhadas de castigos e recompensas e são aos poucos absorvidas pelo ser ao ponto de serem consideradas naturais, um dado posto e inquestionável. Além do mais, os corpos de modo geral nos indicam a qual posição social eles pertencem e tendemos a usar essa informação a nosso favor (RODRIGUES, 2014, p. 48-49).

Acreditamos que o homem medieval, principalmente o que estava compreendido entre os séculos XI-XIII, era um modelo amplo (abarcando os dois gêneros) e heterogêneo (indo do rei ao mendigo). Ele era definido pela religião, mais especificamente pela teologia, e era convicto da existência de Deus. Para a antropologia cristã do momento ele era a máxima criatura divina, e a imagem positiva ou negativa desse modelo era cambiável. Porém, é a partir dos séculos XII e XIII que vai vigorar, mais fortemente a imagem do homem bom, que era capaz de se salvar (LE GOFF, 1989, p. 10-11).

Também é salutar ressaltar que a dinâmica social no medievo era permeada por tensões: o homem e a mulher, o rico e o pobre, o campo e a cidade, a fé e a razão, a guerra e a paz e Deus e o Diabo. O corpo do homem medieval era um campo de batalha por excelência e uma das maiores tensões era inerente ao indivíduo, ou seja, o corpo e a alma. Um dependia do outro para existir, mas ora o corpo era visto como o sepulcro da alma, ora era visto como meio de salvação para a mesma. Foi a partir do século XIII que ele passou a ser visto de modo mais positivo (LE GOFF;

TRUONG, 2014, p. 11).

No período que nos propusemos a analisar acreditava-se que o homem era composto de duas partes diferentes e complementares ao mesmo tempo, a saber corpo e alma, que por sua vez, eram constituídas de carne e espírito. O primeiro era ligado as partes baixas do mundo, as tentações carnis e mais propenso as danações eternas. Já a outra, era mais ligada à razão, ao divino, ao intelecto e a perfeição, por isso, aspirava mais facilmente ao reino dos céus. O corpo, por todas essas contradições, era considerado perigoso pois por ele todo mal se manifestava, mas ao mesmo tempo, era o único meio de correção possível. Ele também era o denunciante da alma, pois através das doenças, da cor da pele, do cabelo e da resistência aos sofrimentos físicos se podia perceber o valor da alma do indivíduo (DUBY, 2009, p. 541-542).

Partindo dessas considerações, temos por interesse pesquisar qual era a definição de corpo na *Suma Teológica* de Tomás de Aquino no século XIII, haja vista que observamos significativas ausências de trabalhos históricos que esclareçam de modo satisfatório o que era o corpo nesse momento tão particular da Idade Média e o porquê de Tomás de Aquino sentir a necessidade de reformular as questões do corpo. Por se tratar de uma obra muito extensa, elencamos para nossa análise duas partes, a *Prima pars* (primeira parte) e a *Secunda secundae* (segundo livro da segunda parte), que são questões onde são expostos a definição de corpo e as normas de controle impostas aos cristãos no período (TORRELL, 2015).

Mesmo selecionando essas partes, ainda assim é um volume considerável, e achamos por bem separarmos na *Prima pars* algumas questões dos tratados *Deo Trino*, *Da criação corpórea*, *Sobre o homem* e *Sobre a conservação*

do governo das coisas.<sup>21</sup> Já no segundo volume da *Secunda pars*, elencamos o tratado *Sobre a Temperança* que exprime um padrão comportamental de controle do corpo muito forte, claro e taxativo, onde podemos perceber uma disciplina diferente para homens e mulheres, sendo que para essa, há sempre um posicionamento mais contundente.<sup>22</sup>

Acreditamos que toda as mudanças sociais, culturais, econômicas e intelectuais ocorridas no período contribuíram para que Aquino percebesse que o fiel havia mudado, e por causa disso, reafirmou alguns dogmas cristãos e reformulou outros, a fim de os adaptar para os novos tempos, colocando no discurso da suma um posicionamento dogmático mais flexível aos novos tempos.

Nossa fonte, a princípio, foi escrita para os noviços aos quais o Aquinate lecionava, como uma espécie de livro didático (GRABMAN, 1941; TORRELL, 2015). Apesar disso, acreditamos que esse discurso reverberaria na comunidade cristã extra pártios acadêmicos, pois muitos desses alunos seriam padres, monges, bispos etc., sendo assim, eles re-

---

21 Em nossos levantamentos iniciais separamos a questão 29 do Tratado *Deo Trino*; a questão 65 do tratado Da criação corpórea; as questões 75,76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 90, 91, 92, 98 e 99 do Tratado *Sobre o homem*; e as questões 114,115, 117, 118 e 119 do Tratado *Sobre a conservação do governo das coisas*.

22 Esse tratado possui trinta e uma questões e usaremos as que tocam mais diretamente sobre o controle corpóreo como é o caso das questões 144: Da vergonha, questão 145: Da honestidade, questão 146: Da abstinência, questão 147: Do jejum, questão 148: Da gula, questão 149: Da sobriedade, questão 150: Da embriaguez, questão 151: Da castidade, questão 152: Da virgindade, questão 153: Do vício da luxúria, questão 154: Das partes da luxúria, questão 155: Da continência, questão 156: Da incontinência, questão 157: Da clemência e da mansidão, questão 158: Da iracúndia, questão 159: Da crueldade, questão 160: Da modéstia. Salientamos que não usaremos todos os artigos de cada uma dessas questões, tendo em vista que nem todas nos ajudam a solucionar nossa problemática.

passariam os ensinamentos do mestre para toda a comunidade. Mesmo que os escritos teológicos desenvolvidos dentro das universidades parisienses, que possuíam linhas mais presentes do neoaristotelismo cristão, tenham sofrido sanções em 1270 pelo bispo Etienne Tempier, logo após a revogação desses embargos, a obra de Tomás de Aquino foi amplamente disseminada pela comunidade clerical cristã. Devemos ressaltar que as proibições não se destinavam especificamente as obras do Aquinate, mas as críticas quanto a essa linha de pensamento que aliava a razão e a fé, e isso acabou resvalando nas obras de Aquino (VERGER, 2001, p. 287). Algum tempo depois, as proibições foram revertidas, opúsculos criticados foram novamente aceitos pela Igreja, e as obras de Tomás de Aquino foram amplamente divulgadas no meio clerical.

Em meio ao que acabamos de esboçar, podemos perceber que há sim uma possibilidade de uso do conceito eliasiano de estabelecidos/out-siders, afinal de contas, sabemos que ao longo de todo o medievo a Igreja foi o grupo dominante nas relações de poder. Ela detinha, ou pelo menos acreditava e fazia os demais também acreditarem, que possuía o conhecimento e a verdade sobre as coisas de Deus. Ela impôs normas de conduta para o corpo cristão e, através de toda uma base teológica muito bem argumentada, defendia que aqueles que não agissem de acordo com o que era esperado por Deus, seriam castigados com a danação eterna, e para um fiel cristão da Idade Média isso era uma das piores coisas que podia acontecer.

Buscaremos agora deixar mais claro como é possível fazer uma análise eliasiana em pesquisas referentes ao corpo do homem medieval. Lembrando que, nossa pesquisa ainda está em desenvolvimento e que nos centramos em espaço e tempo específicos. Estamos considerando aqui, o corpo de modo assexuado, mas temos total consciência, de que para a

cultura ocidental cristã medieval, os corpos masculinos e femininos eram vistos de modos diferentes, havendo uma hierarquia geracional entre ambos que resvalava em um modo comportamental diferente para com cada um deles, sendo que para o homem, sempre era dado mais liberdade, o que aliás, fica muito claro em nossa fonte.

## **Possibilidades de uso nas pesquisas sobre o corpo medieval**

Em nossa pesquisa acreditamos que os clérigos podem ser vistos como o grupo dos estabelecidos de Winston Parva. Primeiro porque na Idade Média era esse grupo religioso que ditava as normas sociais impostas ao restante da população. Eles, através de suas pregações, sermões e homilias, diziam o que era certo ou errado e qual era ou não a conduta correta para um fiel. Segundo porque é sabido que eles também se viam, enquanto pessoas especiais, devido seu contato íntimo com o divino, afinal de contas, eles acreditavam que eram os porta-vozes de Deus. Sendo assim não era correto desobedecer a suas diretrizes comportamentais em relação as suas práticas, em especial as que versavam sobre o controle do corpo. Em terceiro lugar, percebemos que os clérigos se utilizavam de uma prática fundamental na construção da identidade do grupo estabelecido da cidade fictícia, a saber, o *pars pro toto*. Essa partia do ponto de que um único integrante bom, justo e honesto era suficiente para todos os demais do grupo se acharem iguais. No entanto, valia para o outro grupo, só que em sentido contrário.

Os estabelecidos tomavam um único indivíduo ruim como representante de um todo e usavam isso para manterem seu poder. A partir do momento que eles se colocavam como especiais por serem porta-voz das

vontades divinas e por isso, saberem o que de fato era certo ou não, eles faziam a manutenção do poder através dos mecanismos de controle, como por exemplo, dizer que se um fiel não fizesse o que lhe era pedido, ele iria perder a chance de alcançar aos céus no momento da parusia.<sup>23</sup>

Levamos em consideração que o processo de estigmatização, tão importante para a relação estabelecidos/*outsiders* é visível quando o clero coloca os fiéis como pecadores compulsórios, ou seja, inferiores diante deles, e por causa disso, todos deveriam procurar purgar seus pecados para salvar sua alma e disciplinar o corpo era um dos meios efetivos para isso. Nesse ponto, ao nosso ver também é utilizado um outro mecanismo de controle social, nesse caso, a fofoca elogiosa e a depreciativa. O clero usava para si, a elogiosa, e espalhava “a boca miúda”, ou nem tanto assim, fatos sobre o seu grupo que ajudavam a manter seu poder e coesão de grupo, ressaltando as características benéficas que eles possuíam. Em contrapartida, para os *outsiders*, ou seja, para os fiéis que não praticavam os seus ditames, como por exemplos os corpos desviantes que são tão bem exemplificados pelas prostitutas, leprosos, parteiras, sodomitas, heréticos etc., era usada a fofoca depreciativa que espalhava rapidamente fatos negativos sobre os menos quistos na sociedade local sempre os deixando segregados e as margens da comunidade. Ao mesmo tempo, como é no caso das prostitutas e parteiras, usavam seus serviços sempre que necessário. Esses corpos desviantes eram considerados anômicos, assim como os recém-chegados em Winston Parva, e para com eles havia um “medo da

---

23 Parusia, em grego, significa “presença, vinda”. É colocado em sentido escatológico para expressar a volta de Cristo no final dos tempos. No Novo Testamento é utilizado em contexto de alegria, pois anuncia a vinda e a presença do Senhor consumando a história. Nas escrituras sagradas cristãs é um elemento muito importante e podemos encontrá-la em várias passagens bíblicas como por exemplo em: Mt 24,3.27.37.39; 1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 2Ts 2,1; 2Pd 1,16).

poluição”. Esse medo tem questões emocionais envolvidas, pois o grupo dominante, no nosso caso, o clero, acreditava que o contato mais próximo com os corpos desviantes anômicos era desagradável e colocava em risco suas defesas e identidade grupal as quais estavam embasadas nas rígidas regras comportamentais monásticas.

Um fato bem interessante nessa relação estabelecidos/*outsiders* é o estigma material, em nosso caso, sinais corporais, que o grupo dominante acreditava que os anômicos possuíam por seu comportamento desaprovado por Deus. No medievo, o clero especificava os dias em que se poderia ter relações sexuais, assim como também as posições e parceiros aceitáveis. Aqueles que se desviassem dessa normatização eram punidos por Deus com feridas no corpo, e por causa dessa crença, os portadores de lepra foram tão estigmatizados no período (LE GOFF, 2014, p. 107). A doença era um sinal claro que o fiel havia pecado pela luxúria, sendo este um dos piores pecados que alguém poderia cometer, porque assim como o pecado da gula, a luxúria era ligada aos pecados carnis. Tomás de Aquino se dedica a falar sobre esse pecado carnal nas *Questões Disputadas sobre o Mal* e na *Suma Teológica* e coloca em ambas as obras, que praticar o ato sexual não é um pecado em si, e sim, o excesso dele.<sup>24</sup> Se a pessoa procura os prazeres sexuais em dias proibidos, se o pratica em posições e com parceiros desaprovados pela Igreja, não está em busca do bem maior que é a prole e sim o simples prazer, e isso era considerado pecado.<sup>25</sup>

---

24 Assim como a Suma Teológica, as Questões Disputadas sobre o Mal também têm controvérsias quanto a datação exata de escrita, mas acredita-se em linhas gerais, que entre 1266 e 1270.

25 Esse pecado é tratado na questão 153, no Tratado *Sobre a temperança* e iremos analisá-lo em nossa pesquisa por acreditarmos que ele é fundamental para o controle corporal no período.

## Considerações

Podemos perceber que há sim, possibilidade de uso dos conceitos eliasianos, referentes a obra *Os Estabelecidos e os Outsiders* (2000) nas pesquisas sobre o corpo na Idade Média. Mostramos que esse conceito pode ser lido como clero/corpos desviantes e todos os mecanismos de controle social imputados a ele podem ser identificados nas relações diárias entre os representantes da Igreja e seus fiéis. Percebemos que o grupo dominante estabelecia e reafirmava seu poder através de ações estigmatizantes, cerrando fileiras ofensivas contra os desviantes, mas ao mesmo tempo os deixando próximos as funções onde eles eram necessários para o bom andamento da sociedade.

Devemos ressaltar que essas relações entre estabelecidos/*outsiders* são complexas e profundamente arraigadas dentro das construções mentais de ambos os lados. Fazemos uma leitura com enfoque no medievo colocando uma relação de dominação entre clero e fiéis, ou melhor, corpos desviantes, mas é possível ver essa dinâmica dominantes e dominados em várias sociedades ao longo da história, assim como também em tantas outras culturas, como é demonstrado na introdução da obra em relação a povos ocidentais com culturas extremamente diferente da cristã europeia ocidental.

Clarificamos também que podemos interligar o conceito exposto aqui com outros conceitos que o servem de suporte, como é o caso de *Identidade e Alteridade* defendido por Stuart Hall (2000), afinal de contas, o grupo dominante cria uma identidade grupal para si e coloca ao mesmo tempo, uma identidade para o grupo que não os representava; o de *per-*



*formatividade*, formulado por Judith Butler (2003), quando Elias e Scotson falam que os grupos menosprezados pelos estabelecidos acabavam agindo de modo delinquente e desordeiro mesmo não sendo, por escutarem sistematicamente que essa era sua real essência. Percebemos que outros conceitos podem ser usados em parceria com o conceito central narrado por nós, como é o caso de: representação de Roger Chartier (1991), ao afirmar os estabelecidos que eles eram os representantes da divindade na terra; e o de marginalizados e excluídos de Jean-Claude Schmitt (1993), devido os outsiders serem claramente colocados às margens da sociedade, e alguns, até mesmo excluídos, mas que eram necessários para a dinâmica local.



## História e Poder: uma análise dos escritos de Giraldo e Pedro Márcio sobre as revoltas em Santiago de Compostela (séc. XII)<sup>26</sup>

Jordano Viçose<sup>27</sup>

**A**nalisar eventos históricos, bem como as sociedades que os produziram é uma das tarefas que compõe o *metier* do histo-

---

26 Partindo de uma reflexão sobre história, política e poder apresentamos neste estudo uma análise dos escritos dos cônegos compostelanos Giraldo e Pedro Márcio acerca de duas revoltas ocorridas, na primeira metade do século XII, na cidade de Santiago de Compostela. Tanto a primeira sublevação, entre os anos 1116 e 1117, quanto a segunda, em 1136, são narradas pela *Historia Compostelana*. Tal obra, cuja escrita foi idealizada e ordenada por Diego Gelmírez (1101-1140), visava, sobretudo, perpetuar à posteridade os seus feitos à frente da igreja e do senhorio de Santiago. Paradoxalmente, também estão registrados os episódios de perdas, conflitos e danos a fim de salientar as dificuldades que Gelmírez enfrentou e venceu na condição de bispo e senhor de Compostela. As revoltas podem ser enquadradas nesse âmbito, e a preservação da memória sobre elas por meio do *registrum* nos permite verificar os usos da história por parte daqueles que a escreveram, assim como as relações de poder estabelecidas entre os detentores das fontes de poder e aqueles que estavam dispostos a lançar mão do enfrentamento e da violência em busca de mudanças pontuais.

27 Doutorando no Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, da Universidade Federal do Espírito Santo (PPGHIS/UFES). Licenciado e Mestre em História Ibérica pela Universidade Federal de Alfenas (PPGHI/UNIFAL). Nossa pesquisa de doutoramento intitulada *Revoltas urbanas em Santiago de Compostela (séc. XII): aspirações à urbe realenga* recebe o fomento da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES. E-mail: jordanovicose@gmail.com.

riador. Para obter êxito na sua tentativa de explicar realidades históricas, cabe a ele construir e utilizar instrumentos de análise –conceitos - que lhe permitam operacionalizar a investigação proposta. Tornar inteligíveis passados longínquos é a ambição dos especialistas das sociedades humanas no tempo. Aproximar dois mundos (o dos mortos ao dos vivos parafraseando o historiador francês Jules Michelet (1798-1874)) distantes sem se deixar embebedar pelos discursos altamente persuasivos, assim como pelos impulsos anacrônicos são dois dos principais desafios que se impõe a operação historiográfica. Apesar disso, não podemos deixar de reconhecer junto a Lucien Febvre (1878-1956) que “a história é filha de seu tempo”. O que, por seu turno, não invalida o esforço de alteridade do historiador na busca pela compreensão e decifração de signos, culturas e sociedades.

Nesse sentido, as reflexões propiciadas durante a realização da disciplina *Abordagens e Métodos em História Social e Política* (PHIS-101)<sup>28</sup> foram de suma importância, pois permitiram o repensar da nossa atuação profissional e nos oportunizou discussões profícuas acerca da construção de ferramentas teóricas e metodológicas que contribuíram para o aprimoramento dos nosso objeto de estudo e abordagem investigativa. O trato cuidadoso com as fontes, os debates instigadores a partir das leituras bibliográficas sugeridas e os novos horizontes abertos para a compreensão das *relações de poder* foram grandes ganhos com o cumprimento da disciplina.

O conceito de poder merece ser destacado pela relevância que possui para a nossa pesquisa de doutoramento. História e poder são como “irmãos siameses”, como já afirmou Francisco Falcon (1997, p. 97), “[...] separá-los é difícil; olhar para um sem perceber a presença do outro é

---

28 Disciplina ofertada pelo Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas (PPGHIS/UFES), no primeiro semestre de 2019.

quase impossível”. As relações de poder permeiam as sociedades nas suas múltiplas esferas gerando tensionamentos e negociações as quais resultam ora em alianças, acordos e aproximações, ora em conluios, distanciamentos e rupturas. Nessa direção, o poder é entendido como algo socialmente produzido e, portanto, pulverizado. No entanto, isso não impede que determinados grupos sociais possuam privilégios e grande concentração de poderes devido ao domínio que exercem sobre as *fontes de poder*.<sup>29</sup> “[...] Tal equilíbrio instável de poder, com as tensões que lhe são inerentes [...]” (ELIAS, 2000, p. 23) tende a produzir, dentre outras coisas, insatisfações manifestadas nos diversos tipos de movimentos insurrecionais que desafiam, em parte, o ordenamento social.

A existência dessa tipologia de estudos que toma as camadas populares como possíveis de serem estudadas foi um ganho alcançado com as mutações sofridas pela História Política. No século XX, em virtude das transformações ocorridas na historiografia, passou-se a valorizar uma pluralidade de abordagens e de perspectivas nas pesquisas historiográficas, como a história das massas (aquilo que ficou conhecido como a “história vista de baixo”) que está atrelada ao estudo de grupos sociais ignorados pela História Política praticada no século XIX na qual o poder estava restrito, em grande medida, às personagens notáveis da esfera política oficial.<sup>30</sup>

---

29 As fontes de poder são os meios pelos quais determinadas instituições, grupos ou indivíduos conseguem impor sua dominação sobre os demais. Neste estudo, chamamos à atenção para o domínio exercido pelo bispo da igreja de Santiago de Compostela, Diego Gelmírez, sobre aquilo que acreditamos serem suas principais fontes de poder: a igreja e o mercado.

30 Sobre a expressão “história vista de baixo”, ver: CASTRO, Hebe. História Social. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Novos Domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 45-60. / SHARPE, Jim. A História Vista de Baixo. In: BURKE, Peter (org.). *A escrita da história*. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 39-62.

Justamente pelo fato de a memória ter sido produzida, substancialmente, ao longo do tempo, nos ambientes oficiais que o profissional da história tem de lidar com diversos tipos de dificuldades - sendo a manipulação de textos escritos uma das mais notáveis - para a construção de uma análise que busca a inserção de atores sociais outrora pouco significantes. Os registros escritos procuram transmitir informações que foram cuidadosamente pensadas e elaboradas tendo em vista a preservação de determinada memória. Para serem razoavelmente compreendidos, torna-se imprescindível um olhar treinado que os circunscrevam. A análise do registrado, isto é, do discursivo ali presente deve levar em consideração “[...] as marcas que a temporalidade particular deixou no discurso” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009. p. 236). Por outros termos, é preciso estar atento as tensões externas e internas da escritura.

Tomemos a *Historia Compostelana* (HC) como exemplo.<sup>31</sup> A obra foi elaborada na primeira metade do século XII, na cidade de Compostela, sob encomenda do bispo Diego Gelmírez (1101-1140). Os autores eram clérigos próximos ao prelado os quais não só participaram da escrita, propriamente dita, como também foram, em inúmeras vezes, testemunhas oculares dos eventos retratados.<sup>32</sup> A concepção de *história* que reside na

---

31 A escolha pela *Historia Compostelana* se deve ao seu protagonismo em nossa pesquisa de doutorado.

32 A autoria da *Historia Compostelana* suscita algumas incertezas. Não sabemos ao certo a quantidade de clérigos que participaram da elaboração da obra. No entanto, importantes pesquisadores, como Emma Falque Rey, têm proposto a participação de três autores fundamentais (Nuño Alfonso, Giraldo e Pedro Marcio) e dois secundários (Hugo e Pedro). O que, por sua vez, não invalida a possibilidade de existir outros autores desconhecidos que tiveram seus textos inseridos no conjunto da obra. Seja como for, o que parece indubitável é a colaboração de vários autores a qual pode ser percebida pelas mudanças na escrita e pela aparição de pontos de vista diferentes. Parafraseando Fernández Almuzara, a HC é como essas catedrais que demoram séculos para se erguer e na qual cada mestre e arquiteto têm deixado suas marcas e o seu gênio. Cf. *Historia Compostelana*. Introdução,

HC é a da imortalidade e do heroísmo: argumentar, defender e registrar os feitos alcançados pelo seu protagonista para servirem de exemplo à posteridade; “[...] por isso, a HC é inevitavelmente uma obra tendenciosa” (FALQUE REY, 1997, p. 157). Cabe ao historiador, nesse caso, não se deixar levar pelo “[...] tom moralizante e admoestador [das narrativas históricas] que pressupõem sempre estar falando para uma dada audiência [...], cuja opinião procurará cativar e convencer” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 224).

Pontuados importantes elementos externos desloquemos nosso olhar para a estrutura interna da obra. A *Compostelana* pertence ao gênero crônica-cartulário (*gesta et registrum*), os feitos narrados – os quais abarcam, principalmente, o período que vai desde a eleição de Gelmírez enquanto bispo de Santiago, em 1100, até o ano que antecede a sua morte, 1139 - são comprovados pela inserção de documentos oficiais.<sup>33</sup> A intenção foi construir uma narrativa de qualidade historiográfica e junto a ela apresentar as provas dos distintos direitos e posses da igreja compostelana. A transcrição de documentos nos relatos era, de certa forma, uma novidade no século XII assim como a contemporaneidade dos autores aos acontecimentos que narraram.<sup>34</sup> Outro aspecto inovador diz respeito à personagem central

---

tradução, notas e índices de FALQUE REY, Emma. Madrid: Akal, 1994, p. 18.

33 A *Historia Compostelana* reproduz mais de 180 documentos atrelados à igreja de Santiago de Compostela. Entre os quais destacamos os documentos da chancelaria papal, como: a isenção metropolitana concedida à igreja de Santiago no ano 1095 pelo papa Urbano II; a concessão da dignidade do *pallium* outorgada ao bispo compostelano por Pascual II em 1105; e a dignidade metropolitana conferida à igreja de Compostela por Calisto II no ano 1120.

34 Os autores não foram apenas contemporâneos, foram também partícipes dos eventos que narraram. Eles estiveram presentes em momentos decisivos e desafiadores: desde o furto das relíquias das igrejas de Braga, passando pelas idas e vindas à Roma para tratar sobre a elevação da igreja de Santiago à condição de metropolitana até as revoltas ocorri-

retratada, pois desde o século X as crônicas de reis dominavam a produção historiográfica hispano-latina. Diego Gelmírez foi um dos primeiros biografados (junto a Rodrigo Diaz de Vivar, *El Cid*) fora da realeza.<sup>35</sup>

Dentro das possibilidades investigativas possíveis de serem criadas para explorar a HC nos propusemos a tomar como linha mestre de estudo as revoltas que ocorreram na cidade de Compostela na primeira metade do século XII. Nossa pesquisa doutoral se insere nesse mote de questionamento ao *status quo* por tratarmos de articulações políticas - entre *cleri et populi*<sup>36</sup> - que desafiaram o domínio *senhorial e episcopal*<sup>37</sup> exercido por Diego Gelmírez na condição de governante da cidade e das terras de Santiago de

---

das em Compostela. Dando-nos mostra da proximidade e confiança que gozavam junto ao bispo Diego Gelmírez.

35 Não se trata de afirmar que a *Historia Compostelana* é uma biografia de Diego Gelmírez como de forma mais apressada se pode entender. A HC é um registro que, fundamentalmente, tem como preocupação, por um lado, narrar os feitos de Diego Gelmírez enquanto bispo e arcebispo da igreja de Santiago de Compostela, e por outro, transcrever importantes documentos jurídicos que atestem as possessões da sé compostelana. Por outros termos, o *registrum* não é sobre sua vida pessoal, mas sobre sua atuação política como bispo e senhor de Compostela.

36 Dentre os participantes das revoltas podemos fazer uma separação entre clérigos e leigos, assim como o faz a *Historia Compostelana*. A maior parte deles, ou a totalidade, era cidadão compostelano. É digno de destaque nesses processos insurrecionais o envolvimento de egrégios cônegos do cabido catedralício, como o arcebispo Arias Muñiz, identificado como um dos principais líderes da conspiração de 1116-1117, assim como o deão Pedro Elías, em 1136.

37 O poder do bispo da igreja de Santiago de Compostela não se reduzia a questões de ordem estritamente religiosa. O exercício da sua autoridade era uma simbiose de funções senhoriais e episcopais, pois, além de chefe imediato da religião cristã, seu poder exercia-se sobre homens e terras confiados a ele por intermédio da sua condição de governante da cidade e das Terras de Santiago. Para um aprofundamento sobre o conceito de poder *senhorial-episcopal*, ver: ALVARO, Bruno Gonçalves. *As veredas da negociação: uma análise comparativa das relações entre os senhorios episcopais de Santiago de Compostela e Siyuenza com a monarquia castelhano-leonesa na primeira metade do século XII* / Bruno Gonçalves Alvaro. – 2013. (Tese de doutorado).



Compostela. Sublevações que antes de atingirem o campo da ação, da violência física foram construídas e justificadas no âmbito discursivo. Nessa direção, o conceito de *pronunciamento* apresentado pelo historiador Durval Muniz de Albuquerque Júnior é útil: “[...] ato ou efeito de pronunciar-se ou insurgir-se coletivamente contra o governo ou quaisquer medidas governativas: revolta, sublevação” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 224). Cabe-nos chamar a atenção junto ao autor que realizar uma

[...] revolta, sublevar-se, é também vir a público para manifestar um descontentamento, uma opinião, uma forma de pensar: é tentar mudar o curso da história, através da intervenção pública, da força, e não apenas das armas, mas das ideias, das maneiras de pensar, dos valores, das ideologias e das utopias (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 224).

As ações revoltosas são antecedidas pelo descontentamento e pelo murmúrio: antes da repulsa ganhar conformação e vazão em práticas bélicas, os dissabores individuais promovem a aproximação entre os insatisfeitos que se aglomeram. De acordo com Patrick Boucheron (2018, p. 32), “[...] essa agitação individual, pré-requisito para o disparo do movimento coletivo, acontece primeiro na linguagem: uma linguagem desarticulada (rumor, murmúrio) que, aos poucos, se torna um discurso”. Não um discurso unívoco e homogêneo, mas suficientemente capaz de garantir a coesão inicial do grupo, o qual se põe em movimento formando uma massa de corpos que ameaça.

Os revoltosos compartilham não só valores, como também podem dividir ambições, emoções e sonhos. Desejam modificações imediatas que atendam ao que é reivindicado, querem aparecer para que suas manifestações provoquem transformações nas pessoas produzindo realidades me-

nos duras e degradantes. Não se trata de mudanças profundas que alteram por completo o modo de funcionamento de uma sociedade, todavia, alterações pontuais a curto prazo em questões precisas as quais, em sua maior parte, estão atreladas ao âmbito político-administrativo e econômico.

As revoltas ocorridas em Compostela nas décadas de 1110 e 1130 são exemplares. O *magister y didascalus*, Giraldo,<sup>38</sup> narra com vivacidade e dramaticidade os acontecimentos da primeira insurreição que atingiu a cidade nos anos 1116 e 1117. Possuidor de uma formação clássica, ele inseriu - como ensina o regime antigo de historicidade – pequenas intervenções de diferentes atores sociais que fazem o leitor se sentir participante da sublevação. Para os antigos, a história devia não só narrar, mas convencer e deleitar. O uso de pronunciamentos e discursos no texto do historiador tinha “[...] as funções de torná-lo menos monótono, de dar a ele movimento, de trazer para a cena a troca de argumentos, a dialética das motivações, os embates de ideias e valores que teriam motivado dado evento” (ALBUQUERQUE JÚNIOR, 2009, p. 228).

Vejamos um primeiro caso no qual essa dinâmica discursiva se apresenta. O maestro Giraldo introduz um discurso atribuído à Diego Gelmírez em um momento delicado da revolta quando os sediciosos ateam fogo na torre dos campanários onde resistiam o bispo e a rainha. Diante da iminente destruição da torre pelas chamas, Gelmírez se dirige a Urraca (1109-1126)<sup>39</sup> e aos que os defendiam com as seguintes palavras:

[...] Irmãos queridíssimos, já estamos rodeados por

---

38 Giraldo de Beauvais foi professor no domínio da língua e nos conhecimentos literários e filosóficos. O bispo Diego Gelmírez o contratou em finais da década de 1101 para dirigir a escola episcopal compostelana. Giraldo elaborou cento e trinta e dois capítulos concluindo o livro I, além de escrever boa parte do livro II, entre os anos 1121 e 1124.

39 Urraca I, rainha de Leão e Castela (1109-1126).

um ímpio grupo de infames, em uma situação desesperada em que não temos nenhum refúgio. Somente Deus que é o refúgio dos oprimidos, o consolo dos tristes, é nosso refúgio e consolo: ponhamos em Deus nossa esperança e nossa confiança, quem pode nos arrancar das mãos dos ímpios e nos libertar de tão grande perigo. Pois Ele libertou a Daniel da cova dos leões, Ele libertou aos três meninos, Sidrac, Misac e Abdenago do forno do fogo ardente. Convertam-nos a Deus de todo o coração e Ele se converterá a nós. Pois disse: Converteis a mim e eu me converterei a ti. Arrependam-nos de nossas faltas e pecados. Confessam-nos mutuamente nossos pecados e roguemos uns pelos outros para que sejamos salvos; invoquemos a misericórdia de Deus para que perdoe nossos pecados e nos conceda sua misericórdia. Aquele que vive pelos séculos dos séculos' (HC, 1994, p. 274).<sup>40</sup>

Ao longo da HC é frequente o uso de citações e referências a personagens bíblicas, como as supracitadas. Os autores do *registrum*,<sup>41</sup> além de possuírem uma formação clássica que lhes permitiu conhecer importantes autores antigos e tardo-antigos (dentre eles Cícero, Ovídio, Salustio, Horá-

---

40 '[...] Hermanos queridísimos, ya estamos rodeados por un ímpio grupo de infames, ya en una situación desesperada no tenemos ningún refugio. Solo Dios que es el refugio de los oprimidos, el consuelo de los tristes, es nuestro refugio e consuelo: pongamos en Dios nuestra esperanza y nuestra confianza, quien puede arrancarnos de las manos de los ímpios y liberarnos de tan gran peligro. Pues Él liberó a Daniel del lago dos leones, Él liberó a los tres muchachos, Sidrac, Misac y Abdenago del horno de fuego ardiente. Convirtámonos a Dios de todo corazón y Él se convertirá a nosotros. Pues dijo: Convertíos a Mí y yo me convertiré a vosotros. Arrepintámonos de nuestras faltas y pecados. Confesémonos mutuamente nuestros pecados y roguemos los unos por los otros para que seamos salvados; invoquemos la misericordia de Dios para que nos perdone nuestros pecados y se digne otorgarnos su misericordia. Aquel que vive por los siglos de los siglos' (HC, 1994, p. 274).

41 *Registrum* é a forma como os autores da *Historia Compostelana* se referem à obra.

cio, Boécio e Isiodoro), também conheciam, como não poderia deixar de sê-lo, os *Santos Padres* (Grégorio, Jerônimo e Agostinho). Giraldo, o autor que deu mais evidência de sua formação clássica, dá provas mais uma vez de sua habilidade literária ao terminar a cena do discurso de Gelmírez com os seguintes dizeres: “[...] diante dessas palavras a rainha e todos o que estavam presentes rompem em lágrimas e fazem confissão ao bispo” (HC, 1994, p. 274).

O *magister* Giraldo foi testemunha dos eventos que narrou, como ele próprio confessa ao final do capítulo CXIV do livro I (um dos capítulos dedicados a revolta de 1116-1117): “[...] tudo isso tenho visto com meus próprios olhos” (HC, 1994, p. 291). Os dias difíceis e aterrorizantes passados em Compostela lhes fizeram desejar sua provável cidade natal, Beauvais. Amedrontado pelo rumo dos acontecimentos, Giraldo deixa transparecer na narrativa suas emoções, deixando-a muito mais viva e real.

Vejamos outro discurso inserido por Giraldo de Beauvais no *registrum*. Após conseguir sair da torre dos campanários tomada por chamas, a rainha Urraca foi atacada pela turba que a deixou sem roupas e ferida. Após a ignomínia foi levada até a igreja de Santa Maria e de lá para a igreja de São Martinho, onde ficou recolhida até os revoltosos enviarem legados para negociar um acordo de paz. As palavras atribuídas a eles foram às seguintes:

[...] Confessamos, ó rainha, que nós a desonramos e a causamos opróbrio levados pelo ímpeto da ira e que temos atrevido a fazer com a igreja de Santiago e contra ti coisas que ninguém deveria se atrever a fazer; arrependemo-nos desse assunto absolutamente e por isso viemos para lhe dar satisfação por nós e por nossos companheiros. Assim, pois, perdoa-nos e te devolveremos todas as suas coisas. Pois queremos que tenha paz com nós e que se faça juramento entre nós

Ademais da capacidade literária do autor, analisemos o caráter pragmático do movimento: não havia pretensões pela parte dos revoltosos em destruir a estrutura social existente. Apesar de terem cometido ataques que colocaram a integridade física da rainha em risco, os sediciosos sabiam que para lograrem o que desejavam necessitavam negociar e fazer acordos. O objeto de disputa era o controle da cidade de Santiago e suas terras, e, por conseguinte, o maior empecilho para tal êxito era Gelmírez haja vista que a urbe estava sob seu domínio. Contra ele os conspiradores não hesitaram em externar o seu furor e a sua repreensão diante de Urraca afirmando que “[...] não queriam ter Diego como bispo e que em todo lhe eram contrários, porque até agora nos oprimiu e reduziu a nada a dignidade da nossa igreja e da nossa cidade” (HC, 1994, p. 281).

A narrativa construída e mobilizada pelas lideranças do movimento era a de um Gelmírez autoritário e opressor com vistas a legitimar e defender o propósito central do motim: a passagem da cidade de Compostela a condição de urbe *realenga*,<sup>43</sup> somente assim os revoltosos se veriam livres das interferências administrativas do bispo. A opinião foi exposta e o

---

42 ‘[...] Confesamos joh reina!, que nosotros te hemos deshonrado y te hemos causado oprobio llevados por el ímpetu de la ira y que nos hemos atrevido a hacer con la iglesia de Santiago y contra tí cosas que nadie debería atreverse a hacer; nos arrepentimos de este asunto absolutamente y por ello hemos venido para darte satisfacción por nosotros y por los otros compañeros nuestros. Así pues, perdónanos y te volveremos todas tus cosas. Pues queremos que tengas paz con nosotros y que se haga juramento entre nosotros de firmísima reconciliación’ (HC, 1994, p. 280-281).

43 Urbe realenga significa dizer que a cidade depende diretamente do rei. Diferentemente, portanto, da urbe eclesiástica cujo mando está destinado, por concessão do poder régio, ao prelado responsável pela administração da diocese ou da província eclesiástica na qual a cidade está inserida.

caminho bélico foi percorrido. A cidade pôde ser sentida verdadeiramente pela apropriação dos espaços feita pelos sediciosos.<sup>44</sup> A “[...] disputa por espaços, símbolos, significados, sistemas de apoio e estruturas de poder das cidades [...]” foi aprofundada (GRAHAN, 2016, p. 91). A caracterização dos inimigos por uma das partes como “traidor” e “conspirador” e pela outra como “opressor” foi recrudescida reforçando o outro como alvo, como objeto de ódio digno de ser eliminado.

Em *Confiança e Medo na Cidade*, apesar de tratar das cidades contemporâneas, o sociólogo polonês Zygmunt Bauman, oferece-nos reflexões que nos permitem pensar as cidades, os espaços de sociabilidade,<sup>45</sup> como lugares nos quais os desejos se desenvolvem e são externalizados. Nas palavras de Bauman:

É nos lugares que se forma a experiência humana, que ela se acumula, é compartilhada, e que seu sentido é elaborado, assimilado e negociado. E é nos *lugares*, e graças aos *lugares*, que os desejos se desenvolvem, ganham forma, alimentados pela esperança de realizar-se, e correm risco de decepção – e, a bem da verdade, acabam decepcionados, na maioria das vezes (BAUMAN, 2009, p. 35).

Quiçá interessasse aos revoltosos um governo menos familiar e mais flexível das competências senhoriais mediante a participação efetiva deles nas decisões do *conselho*<sup>46</sup> da cidade. O assassinato de pessoas muito

---

44 Cf. JESI, Furio. *Spartakus*. Simbologia da Revolta. São Paulo: n-1 edições, 2018, p. 72.

45 O professor Jean Luiz Neves Abreu ressalta a importância desses locais de sociabilidade – o mercado, a igreja, o cemitério, a taverna - nas cidades medievais que fomentavam o convívio e a solidariedade. Tais espaços serviam como locais de encontro entre os cidadãos promovendo a troca de experiências, de ideias e pretensões.

46 O conselho era um espaço de atuação e embate político. Para os cidadãos era o local de manifestar suas demandas, bem como de fazer oposição aos ordenamentos emitidos

próximas a Diego Gelmírez (Gundesindo Gelmírez, seu irmão; Rodrigo Oduáriz, seu mordomo; Ramiro, cozinheiro do palácio; e Diego el Bizco, vigário da cidade) durante a revolta de 1116-1117, permite-nos advogar uma insatisfação pela forma como era conduzida a administração da urbe. A ocupação de importantes postos de governo por familiares do bispo - Gundesindo, administrador da cidade, e Pedro, seu sobrinho, prior dos cônegos da catedral de Santiago - permitiram ao prelado ter o controle sobre as duas principais fontes de poder da sociedade urbana: a igreja e o mercado.

O diferencial desigual de poder não permitiu aos sediciosos realizarem suas pretensões iniciais. O início animador no qual puderam contar com o apoio da rainha equilibrando o jogo de forças, foi contrastado com a convergência de cinco exércitos que cercaram a cidade.<sup>47</sup> A euforia deu espaço à decepção quando após firmar virtual pacto de paz com os revoltosos, o que lhe permitiu sair da cidade, Urraca anunciou sua declaração de guerra. Já, Diego Gelmírez, depois de se refugiar na igreja de *San Pelayo* e de se disfarçar de maltrapilho para enganar os guardas e fugir de Compostela, anunciou sua sentença de excomunhão a todos os compostelanos. Fora da cidade bispo e rainha organizaram o ataque. A vitória foi rápida e o derramamento de sangue foi reduzido pela saída de “[...] alguns cônegos com alguns cidadãos [...]” temerosos pelo enfrentamento (HC, 1994, p. 287). Findado o combate, os termos de concórdia foram delineados e

---

pelo *dominus* da cidade que, de alguma forma, prejudicassem aos seus interesses.

47 No ano 1111, Afonso Raimúndez foi ungido rei na catedral de Santiago pelas mãos do bispo Diego Gelmírez. Já em 1116, o futuro Alfonso VII foi recebido com rei em Compostela. O apoio de Urraca aos revoltosos no início do movimento foi uma retaliação a posição assumida por Gelmírez acerca da entronização do seu filho como rei da Galiza. O bispo era defensor dos direitos sucessórios do jovem Alfonso, junto ao conde Pedro Fróilaz, sobre o *regnum Gallaeciae*.

impostos.<sup>48</sup>

Cerca de vinte anos se passaram da primeira revolta ao segundo movimento insurrecional que teve espaço em Compostela. Diego Gelmírez, nesse ínterim, conquistou dignidades destacadas que o projetaram junto a sua igreja perante a comunidade cristã ocidental.<sup>49</sup> Se por um lado, as distinções eclesiásticas alcançadas geraram ressentimentos e intrigas, por outro, devemos ponderar o gênio decidido, assim como a idade avançada do arcebispo, como causas também relevantes para entender o desgaste relacional gerado entre ele e seus cónegos, os quais mais uma vez tentaram articular sua deposição e exílio.

A autoria da última parte da HC - na qual está inclusa a narrativa sobre a revolta de 1136 – tem sido atribuída ao cónego Pedro Márcio. De acordo com o historiador Fernando Lopez Alsina (1988, p. 93), ele “[...] recebe o encargo de completar o *registrum* de Giraldo por sua preparação e conhecimentos para levar a bom término a empresa”. Pedro Márcio escreveu possivelmente entre os anos 1145 e 1149, período em que Gelmírez já estava morto. O autor tem semelhante habilidade estilística quando o comparamos ao seu antecessor, Giraldo, partilhando igualmente da for-

---

48 As condições impostas aos compostelanos foram às seguintes: entrega das cartas que firmavam o pacto entre os integrantes da irmandade, assim como todas as armas e os bens usurpados do bispo e da rainha. Foram pagos como indenização mil e cem marcos de prata, além disso, foram dados como reféns cinquenta jovens das mais importantes famílias compostelanas; posteriormente, foi realizada a devolução da catedral e dos lugares fortificados da cidade. Após retomarem o controle da situação, Gelmírez e Urraca exigiram dos cidadãos perdoados a prestação do juramento de fidelidade, submissão e obediência, assim como, a firma de compromisso em não acolherem aos exilados sem a devida autorização. Cf. HC, 1994, p. 288-289.

49 Entre as principais dignidades alcançadas estavam a do arcebispado para a sua igreja, a legacia sobre as províncias eclesiásticas de Mérida e Braga e o posto de chanceler real sob o governo de Afonso VII (1126-1157).



mação clássica e dos ensinamentos da historiografia antiga que lhes permitiram oferecer similar vivacidade aos eventos retratados.

O complô narrado por Pedro Márcio enfatiza uma articulação entre os cônegos da catedral e os cidadãos compostelanos semelhante àquela registrada por Giraldo. É interessante notar que o cabido catedralício de Diego Gelmírez possuía o significativo número de 72 cônegos dando “[...] indício, ainda que vago, da riqueza da sé compostelana, que podia manter tanta gente” (FLETCHER, 1993, p. 205).<sup>50</sup> Pedro Márcio deixa transparecer na composição do seu discurso uma diferenciação entre os religiosos da catedral a qual nos permite afirmar que os responsáveis pela conspiração foram cônegos muito próximos e favorecidos pelo arcebispo e, não os chamados “cônegos menores”, que quase foram corrompidos pelos primeiros, segundo o autor.<sup>51</sup>

A disposição dos cônegos de maior poder e prestígio em se ver livres de Diego Gelmírez como arcebispo implicava no término do seu senhorio sobre a cidade de Compostela e sobre as terras de Santiago. Acreditamos que não fazia parte da pretensão dos cônegos a saída da cidade da esfera episcopal, pois isso significaria uma diminuição do poderio eclesiástico. Todavia, como as conspirações envolviam outros setores da sociedade urbana, grosso modo, identificados como laicos ou cidadãos, outras demandas certamente foram acrescidas ainda que não fossem compartilhadas por todos os conspiradores. Não podemos nos furtar a possi-

---

50 O número de setenta e dois cônegos foi, certamente, uma escolha deliberada fazendo referência aos setenta e dois discípulos escolhidos por Jesus de Nazaré, segundo o evangelho de Lucas. Cf. Lc 10: 1.

51 A diferenciação entre os cônegos reflete a hierarquia existente dentro cabido catedralício: os cônegos de maior prestígio e poder foram provavelmente os articuladores do motim contra o arcebispo ainda que Pedro Márcio não os identifique por ainda estarem vivos no momento da escrita do relato.

bilidade de uma parte dos cidadãos envolvidos com atividades comerciais ou até mesmo aqueles que compunham as camadas mais baixas terem aderido ao movimento insurrecional por motivações ligadas desde as suas necessidades mais básicas até a cobrança excessiva de tributos.

Apesar de não reconhecer, como o fez Giraldo, ser testemunha ocular da revolta, Pedro Márcio, parece ter vivenciado o que narrou devido à sensibilidade do seu discurso. O desenrolar da sua narrativa aponta para uma sedutora oferta de três mil marcas de prata feita pelos conspiradores ao rei Afonso VII (1126-1157) a fim de levar a cabo a deposição do arcebispo. No entanto, após largas negociações e deliberações a negativa do papa Inocêncio II (1130-1143) impediu que o plano fosse levado à frente. Diante dessa situação os revoltosos não hesitaram em pegar em armas e entrar no palácio arcebispal onde Gelmírez cochilava após o almoço. O que se seguiu foram correrias, gritos e pedradas. Segundo o autor:

[...] Com muita crueldade e ferocidade voavam as pedras e rochas desde as mãos dos criminosos que estavam atrás do glorioso prelado, as pedras ao caírem e se chocarem no coro de Santiago se convertiam em areia; um desses malvados golpeou o religioso sacerdote nas costas, e com esse golpe caiu lastimosamente das mãos dos cônegos que o sustentavam. Porém, depois de levantá-lo rapidamente chorando, levaram o arcebispo até o venerável altar de Santiago onde está enterrado o corpo do Apóstolo, glorioso e admirado em todas as terras, e o colocando embaixo do baldaquino do altar fecharam firmemente as portas do altar. Ali, cercado e trancado tinha medo, porém confiava com sagacidade na misericórdia de Deus, porque recordava aquela sentença de Agostinho que guardava no profundo do seu coração: o que o justo padece aos injustos, não é pena de crime, mas prova de virtude. Pois, o bom é livre, ainda que sirva. O mal é servo, ainda que realize sempre sua vontade (HC, 1994, p.

Dom Diego fugiu do ataque surpresa correndo em direção à catedral, pois acreditava que os revoltosos não o atacariam dentro da igreja, mas o asilo não foi respeitado e as pedradas prosseguiram até que muitos cidadãos e cônegos, aparentemente, não envolvidos na conspiração entraram no templo em sua defesa. O prelado não saiu ileso aos disparos sendo atingido por um na orelha, porém conseguiu sobreviver. Os sediciosos não tiveram êxito em matá-lo, mas saíram contentes com a reprimenda realizada, sentiram-se fortes diante do ancião Gelmírez.

O relato de Pedro Márcio sobre a revolta de 1136 é mais curto, possui menos detalhes e não há diálogos. O semelhante estilo de narração compartilhado à Giraldo fica evidente nas citações feitas a Agostinho, a passagens bíblicas, bem como na dramaticidade e no desejo em despertar a emoção e a empatia do leitor aos eventos retratados. Pedro Márcio descreveu um Gelmírez, por duas vezes, caindo em prantos em um misto de profunda tristeza, dor e medo quando foi apedrejado.

Nesse sentido, tanto Giraldo quanto Pedro Márcio saíram em defesa de Diego Gelmírez retirando dos revoltosos sua condição humana

---

52 [...] Con tanta crueldad y ferocidad volaban las piedras y las rocas desde las manos de los criminales detrás del glorioso prelado, que al golpear las piedras del coro de Santiago y chocar se convertían en arena; uno de estos malvados golpeó al religioso padre en la espalda, y con este golpe cayó lastimosamente de las manos de los canónigos que lo sostenían. Pero, después de levantarlo rápidamente llorando, llevaron al arzobispo hasta el venerable altar de Santiago donde está enterrado el cuerpo del Apóstol, glorioso y admirado en todas las tierras, y poniéndolo bajo el baldaquino del altar cerraron firmemente las puertas del altar. Allí, sitiado y encerrado tenía miedo, pero confiaba con sagacidad en la misericordia de Dios, porque recordaba aquella sentencia de Agustín que guardaba en lo profundo de su corazón: Lo que el justo padece dos injustos, no es pena de crimen, sino prueba de virtud. Pues el bueno es libre, aunque sirva. El malo es siervo, aunque realice siempre su voluntad (HC, 1994, p. 580-581).

para esses serem hostilizados sem culpa. Por conta da proximidade que os líderes das conspirações tinham ao prelado o sentimento de traição domina a escrita dos autores. O processo de desumanização os transforma em inimigos dignos de serem duramente penalizados: são chamados de “comedores”, “gulosos”, “bêbados” e “assassinos”<sup>53</sup> em clara oposição as virtudes imputadas à Gelmírez: comedimento, moderação, sobriedade e promotor da paz e da ordem.

Os autores da *Historia Compostelana* escreveram seus relatos preocupados em livrar do esquecimento, isto é, em preservar para a posteridade o que narravam, além disso buscavam convencer, por completo, os leitores acerca da veracidade do conteúdo retratado. De igual maneira, favoreceram e resguardaram o seu patrocinador e chefe assumindo claramente uma posição de total defesa das ações de Diego Gelmírez mesmo nos momentos em que suas atuações foram questionadas e sua autoridade violada.

---

53 Cf. HC, 1994, p. 579.



## A aversão ao corpo feminino nos discursos cristãos: Christine de Pisan como uma das poucas vozes do femi- nino no século XV<sup>54</sup>

Pablo Gatt<sup>55</sup>

A forte negação à figura feminina se fez presente em diversas formações culturais da nossa história desde o início dos tempos. A queda original<sup>56</sup> de Adão e Eva representou não apenas um marco, mas também um meio para justificar a condenação da mulher e de

---

54 O presente estudo tem como objetivo analisar o estigma ao corpo feminino e a presença dessa aversão nos escritos dos Padres da Igreja dos primeiros séculos, assim como no Medievo, visto que o apogeu dessa exclusão se deu no período em questão, especialmente no século XV, momento em que viveu a filósofa Christine de Pisan. Nesse sentido, discutiremos quais foram os argumentos usados para a justificação dessa aversão ao feminino, dada a predominância masculina nos meios intelectuais e religiosos, na medida em que acarretou para a imagem da mulher uma posição de submissão ao masculino, assim como a perda de poder, representação e de voz. Ademais, refletiremos que por intermédio de Christine de Pisan essa aversão pôde ser combatida, fazendo com que a mesma ganhasse destaque, poder e voz em meio ao círculo intelectual de sua época.

55 Doutorando em História Medieval pelo Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal do Espírito Santo, sob orientação do Prof. Dr. Sérgio Alberto Feldman. Membro do Laboratório de Estudos Tardo Antigos e Medievais Ibéricos Sefaradis (Letamis). E-mail: gattpablo@gmail.com.

56 A queda original refere-se ao episódio de expulsão de Adão e Eva do Paraíso, como retratado nas Sagradas Escrituras, em *Gênesis 3*.

seu corpo<sup>57</sup>, assim como a sua submissão perante o homem<sup>58</sup>. Nesse sentido, as conseqüências da simbologia<sup>59</sup> do Pecado Original<sup>60</sup> foram transmitidas à toda descendência de Adão, corrompendo a natureza humana, juntamente com a entrada da morte no mundo, as dores do parto para as mulheres e a expulsão de ambos do Paraíso, como retrata Agostinho em sua obra *Cidade de Deus*, Livro XIII, Cap. III:

Mas a natureza humana ficou nele de tal forma viciada e mudada que sofre nos seus membros a desobediência e a revolta da concupiscência e se sente necessariamente ligada à morte — e assim, aquilo que se tem ou pelo crime e pelo castigo, é isso mesmo que gera, isto é: seres sujeitos ao pecado e à morte. As crianças, se

---

57 Na concepção cristã o homem é formado por um corpo e por uma alma, sendo o primeiro material, criado e mortal e o segundo imaterial, criado e imortal. Nessa lógica, ambos não são entendidos por um sistema dualista, em oposição ou exclusivos. “Pode-se dizer que na sua própria corporeidade, o corpo é expressão da alma” (CASAGRANDE; VECCHIO, 2002, p. 260).

58 Para fins desse trabalho, referimo-nos aqui, sempre que citada a palavra *homem* e afins, à criatura de Deus. A palavra *indivíduo* usada para representar o homem da Idade Média, neste trabalho, refere-se ao *Homo Viator*, seguindo a “antropologia teológica” medieval. É um homem que, através das representações cristãs, dá sentido e ordem ao mundo, segundo a antropologia cristã medieval e de acordo com Jacques Le Goff em sua obra *O homem medieval*, de 1989.

59 Os símbolos são acontecimentos, gestos ou atos que transmitem um significado. Influenciam no comportamento dos homens ao classificarem o mundo e introduzirem valores. Incitam de maneira afetiva as construções humanas e legitimam esses atos. Quando disputados, os símbolos são objetos que detêm o monopólio sobre algo, uma vez que justificam uma ordem social. (GEERTZ, 2008, p. 179). Interessante notar que para Michel Pastoureau (2004, p. 12), os símbolos, ou melhor, o *Symbolon*, na cultura grega é “sempre ambíguo, polivalente, proteiforme (que muda frequentemente de forma); ele não pode ser resumido em qualquer fórmula”.

60 As conseqüências negativas do Pecado Original de Adão e Eva são descritas no *Livro de Gênesis 3, 14-24*: logo após ambos comerem do fruto da árvore do conhecimento do bem e do mal. “À mulher, Ele declarou: multiplicarei grandemente o seu sofrimento na gravidez; com sofrimento você dará à luz filhos. Seu desejo será para o seu marido, e ele a dominará.” (Gênesis 3, 16).

do laço do pecado são libertadas pela graça de Cristo mediador, não podem sofrer senão essa morte para a alma do corpo; mas, libertados da dívida do pecado, não passam pela segunda morte que é castigo sem fim. (CD, Livro. XIII, Cap. III).

Nos escritos dos Padres da Igreja<sup>61</sup>, no que concerne a interpretação do texto bíblico, somente o homem, representado pela figura de Adão, seria imagem e a semelhança de Deus, enquanto o feminino, significada por Eva, por sua vez, é o reflexo do homem em materialidade imperfeita. A história do feminino no tempo e no espaço estaria, desde então, fadada a exclusão das mulheres dos meios intelectuais, religiosos, políticos e sociais, assim como caracterizada no e pelo elemento da passividade e da submissão, na perda de toda a sua voz e, conseqüentemente, de seu poder. Nesse sentido, os Padres da Igreja cristã dos primeiros séculos, em sua maioria defensores dessa aversão, em seus discursos pregavam a subordinação das mulheres aos homens. Temos então, como por exemplo, Agostinho de Hipona<sup>62</sup>, que acentuou que tudo o que provinha de Deus era bom, sendo assim, a mulher por ter sido criada por meio da costela de

---

61 Do latim *pater*, os Pais ou Padres da Igreja foram importantes teólogos da Igreja dos primeiros séculos que, a partir da segunda metade do século IV, exerceram enorme influência na formulação da doutrina cristã. São os homens que “*cunbaram a vida da comunidade católica.*” (PADOVESE, 1999, p. 19), que ensinaram e permaneceram na fé. A partir do século IV, pelo decreto *De libris recipiendis et non recipiendis*, o termo se concentra em todos os representantes da tradição eclesiástica, logo em seguida aplicado aos que levaram uma vida monástica ou ascética. Por fim, a ortodoxia ou heresia de uma doutrina será avaliada por meio dos ensinamentos deixados por eles, pois inauguraram a “*ciência*” da teológica e forjaram a centralidade da palavra de Deus como essência da Sacra Pagina.

62 Agostinho de Hipona ou mais conhecido como Santo Agostinho, (357-430), foi um dos mais importantes teólogos do início da doutrina cristã, sendo canonizado pela Igreja Católica. Seus escritos influenciaram a formulação da doutrina crista e no desenvolvimento da mesma.



Adão estaria atrelada à imperfeição e não seria boa o suficiente.

Não só os padres defendiam essa exclusão. Na medicina grega podemos encontrar inúmeros tratados médicos aos quais as mulheres eram classificadas como imperfeitas e nocivas aos homens, afirmações defendidas por Galeno<sup>63</sup> e Sorano<sup>64</sup>. Nos escritos do filósofo grego Aristóteles<sup>65</sup>, as mulheres eram incapazes de filosofar e seriam apenas um receptáculo para o armazenamento do esperma masculino, na sua incapacidade de reprodução, configurando-se em matéria completadas pelo gênio, ou seja, pelos homens.

Esses discursos negativos à figura feminina repercutiram no tempo e espaço e segundo a Análise do Discurso, de linha francesa, os entendemos como *discursos constituintes*<sup>66</sup>. Tais discursos chegaram ao período centro-medieval por meio de uma *memória discursiva*<sup>67</sup>, em que foram usa-

---

63 Cláudio Galeno ou Élio Galeno (129 d.C – 199 d.C), fora um médico romano de origem grega. A maioria de seus experimentos eram realizados por intermédio do uso de macacos, visto que a experiência e dissecação de humanos não era aceita em sua época.

64 Sorano viveu entre os séculos primeiro e segundo do início da nossa era. Foi um médico respeitado que atuou sobre o tema da ginecologia, aos quais seus escritos sobrevivem até hoje.

65 Aristóteles (384 a.C - 322 a.C), foi um filósofo grego, aluno de Platão, tido como um dos fundadores da filosofia ocidental, trabalhou com temas voltados para a retórica, o drama, a ética e a metafísica.

66 O *discurso constituinte* é um conceito provindo da Análise do Discurso de linha francesa. São Absolutos e transcendentais. São constituintes porque autorizam a si próprios. Regulam o surgimento de outros discursos e são hierarquizados como discursos-fonte. Os discursos constituintes mobilizam o *archéion*, do grego, *archivum*, que significa autoridade, na elaboração de uma memória (NASCIMENTO, 2020, p. 42).

67 Também provindo da Análise do Discurso de linha francesa, são os já ditos. A *memória discursiva* é trabalhada pela noção de *Interdiscurso*, um enunciado que já foi enunciado anteriormente. A memória diz respeito a recorrência de dizeres que emergem, sendo atualizada ou esquecida de acordo com o processo discursivo. Essa *memória discursiva* se dá no âmbito social, é diferente da memória individual. Pelo conceito de *memória discursiva*

dos pelos representantes da Igreja para a legitimação de seus discursos, como em Tomás de Aquino na *Summa Theologiae* de 1273, (ST, I, q. 92, a. 1), na afirmação de que a mulher está sujeita naturalmente ao homem.

Para a poetisa e filósofa, Christine de Pisan essa aversão se caracterizava na forma de uma opinião negativa, uma expressão mal cunhada a respeito das mulheres. Era um modo de se falar sobre qualquer mulher, em qualquer época, reduzindo-as a uma única categoria, conseqüentemente, eliminando-as de um certo protagonismo na história.

Para a construção do artigo nos debruçaremos sob a obra do historiador Howard Bloch, *Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental*, de 1995, uma vez que tal referência bibliográfica nos dará um panorama acerca da representação feminina desde o cristianismo dos primeiros séculos até os finais da Idade Média.<sup>68</sup> Além dessa percepção, Bloch (1995), analisa exemplos desses discursos de aversão, sejam eles em tratados misóginos, exemplos práticos da exclusão da figura feminina, ou pela generalização ao qual fizeram perante a imagem da mulher.

---

o Pecado Original é resgatado como símbolo. Há interdiscursos relevantes dessa alteridade discursiva localizáveis em Tomás de Aquino (ST, I-II, q. 82, a. 2), em que o pecado é concebido como um ato contrário à Deus. É a Memória discursiva que faz o discurso ter sentido (ALVES; PIZZI, 2014, p. 88).

68 O período que conhecemos como Idade Média foi o tempo do advento do Cristianismo. O termo Idade Média é uma rotulação *a posteriori* ao próprio período. O conceito carrega em si um teor preconceituoso e de desprezo, fora criado no século XVI, como negação ao período e reforçado no século XVII pelo francês Charles Fresne Du Cange e pelo alemão Christoph Keller. Usamos neste trabalho como temporalidade a duração de cerca de um milênio (séc. V-XV) para toda vez que aparecer a expressão *Idade Média* ou *período medieval*, entretanto, qualquer que fosse o fim do período, aconteceria devido à Parusia do ponto de vista das representações cristãs. Para mais informações consultar a obra de Hilário Franco Junior, *Idade Média: Nascimento do Ocidente* (2001).

## A negação da imagem feminina: procedência e defensores

O conceito de misoginia, utilizado para classificar o apagamento da atividade feminina em qualquer âmbito e por ter sido um termo cunhado na contemporaneidade, torna-se anacrônico quando aplicado aos temas mais variados e que possam ser pesquisados no que concerna à Idade Média. Em vista disso, em nosso artigo optamos pela utilização do termo aversão para quando nos referirmos a essa contrariedade e alteridade que existiu em relação à figura feminina nos discursos cristãos religiosos. Nesse sentido, analisaremos os teores dos escritos religiosos no apagamento da importância da figura feminina nos meios sociais, econômicos, políticos e culturais.

O discurso de negação do feminino esteve presente durante toda a Idade Média, tendo o seu ápice no século XI, na medida em que encontramos esse viés de inferioridade nos tratados teológicos e científicos. O início dessa aversão está localizado anteriormente ao período medieval ou até mesmo ao início do cristianismo, sendo impossível datar precisamente o começo dessa pregação negativa ao corpo e a imagem da mulher, restando-nos apenas a configuração da imagem da mulher no imaginário<sup>69</sup> da Antiguidade e do Medievo.

Desde os Padres da Igreja, passando pela medicina grega e romana, seitas pagãs, filosofias não cristãs e culminando na Idade Média, a figura da mulher carregou o fardo da dualidade, visto que com o Cristianismo foi estigmatizada entre a “Esposa de Cristo” e a “Porta do Diabo” (BLOCH, 1995, p. 23). A novidade trazida com a religião cristã, nos pri-

---

69 O conceito de *imaginário* é produtor de realidades e de hierarquizações de valores (BACCEGA, 2015, p. 284). Nessa acepção, o imaginário é um sistema que concede ordem à natureza, à sociedade e ao homem. (SCHMITT, 2014, p. 36).

meiros séculos de nossa era, foi que a carne se tornou sexualizada com o advento do Pecado Original, principalmente o corpo feminino. Sendo assim, quando esse interdiscurso<sup>70</sup> foi reproduzido no imaginário do medievo a figura feminina continuou a ser marginalizada e relegada à margem da sociedade. Nesse sentido, os interdiscursos negativos contrários à imagem da mulher permearam os discursos dos representantes da Igreja, como Tertuliano, Ambrósio, Agostinho e Tomás de Aquino, posto que os mesmos não realizavam uma diferenciação entre o teológico e o sexual, ou seja, a mácula do Pecado Original recaiu sobre toda a condição humana, principalmente ao corpo feminino.

Pensar o pecado enquanto mal moral a que o homem está sujeito coloca necessariamente a questão ontológica. Esta reflexão parece ter-se feito por via de uma outra, mais crucial e determinante, a da sua gênese num possível pecado original cuja conceptualização atingiu a primeira fase com Santo Agostinho, pelo menos ao nível da nomenclatura, embora a relação entre o pecado de Adão no Génesis e a redenção de Cristo já tivesse sido abordada por São Paulo, precedendo, portanto, os quatro Evangelhos (MACHADO, 2006, p. 21)

A imagem do feminino esteve representada por dois caminhos distintos na história do Cristianismo. O primeiro caminho estava atrelado à salvação do homem, enquanto o outro caminho estava destinado à perdição pelos desejos da carne. Pela forte sexualização da carne, do mesmo modo em que pode ser vista como instrumento de pecado<sup>71</sup>, a

---

70 O Interdiscurso é um conceito teórico metodológico cunhado pela Análise do Discurso (CHARAUDEAU; MAINGUENEAU, 2016, p. 286), caracterizado pela interdiscursividade. É um conjunto de discursos que mantêm uma relação de atravessamento multiforme com outros discursos no tempo e espaço.

71 Pecado é todo ato, dito, pensamento ou desejo contra à lei divina (CASAGRANDE;

renúncia ao corpo passou a ser uma característica marcante dos discursos dos Padres da Igreja, dado que com o Pecado Original, e com a perda da Justiça Original<sup>72</sup>, os desejos da carne não eram mais controlados pela razão superior da natureza humana, ou seja, pela alma.

Mas quando o comando da vontade retém os outros membros, sem os quais os excitados contra essa vontade pela paixão libidinosa não podem alcançar o que desejam, guarda-se a castidade e não desaparece, embora não permitido, o prazer do pecado. No Paraíso as núpcias não teriam esta oposição, esta repugnância, esta luta entre a vontade e a libido ou, pelo menos, esta deficiência da libido ao apelo da vontade, se a desobediência culpável não provocasse o castigo duma desobediência; esses membros obedeceriam, com o todos os outros, à vontade (CD, XIV, XXIII, *tradução nossa*)<sup>73</sup>.

Essa associação da carne ao maligno não fora uma invenção da religião cristã. Correntes ascéticas, antes do surgimento e apogeu do Cristianismo, já afirmavam a inferioridade do corpo e o perigo da carne, como

---

VECCHIO, 2002, p. 343)

72 A Justiça Original foi um dom da graça conferido por Deus à natureza humana. A mesma regulava as potências inferiores da alma e deveria ser transmitida aos descendentes de Adão e Eva. Sobre a Justiça Original Tomás de Aquino a descreve na questão 100, da primeira parte, da *Summa Theologiae* (1273). Ela é a responsável pela imortalidade e pela passibilidade, sendo a geradora da harmonia das potências da alma, em que “a justiça original, em cuja retidão foi feito o homem, consiste radicalmente na sujeição sobrenatural a Deus” (ST, I, q. 100, a. 1).

73 Ver no Original: “Sed cum alia membra retinentur voluntatis imperio, sine quibus illa, quae contra voluntatem libidine concitantur id quod appetunt implere non possunt, pudicitia custoditur, non amissa, sed non permissa delectatione peccati. Hunc renisum, hanc repugnantiam, hanc voluntatis et libidinis rixam vel certe ad voluntatis sufficientiam libidinis indigentiam procul dubio, nisi culpabilis inoboedientia poenali inoboedientia plecteretur, in paradiso nuptiae non haberent, sed voluntati membra, ut cetera, ita cuncta servirent.” (CD, XIV, XXIII).

os estoicos. O que podemos afirmar é que foram os Padres a Igreja os responsáveis por disseminar e propagar essa associação, em que a figura feminina esteve ligada com a sedução e ardis da fala, persuadindo e semeando a discórdia entre os homens, simbologia que se remete ao Pecado Original de Adão e Eva. Com o Cristianismo a mulher se torna responsável por promover essa desavença entre o homem e Deus, novamente, assim como retrato no ato primário de desobediência.

Jeffrey Richards em *Sexo, desvio e danação* (1993, p. 46), comenta que essa aversão ao feminino tinha como intuito a retirada da voz e poder das mulheres, como um meio de impedi-las de expressarem as suas opiniões, pois as mesmas possuem o poder de enganar com as palavras. Além da tentativa de calá-las, Richards (1993, p. 78), discute a associação da mulher com o aspecto material, viste que na filosofia aristotélica a mulher é imperfeita. Homem e mulher foram considerados em sua materialidade, porém a figura feminina fora dotada com a substância menos nobre dessa materialidade, acarretando para o sexo feminino uma desconfiança em relação ao seu corpo.

Antes de ser camponesa, castelã ou santa, a mulher foi caracterizada pelo seu corpo, pelo seu sexo, e pelas suas relações com os grupos familiares. Quer se trate de esposas, viúvas ou virgens, a personalidade jurídica e a ética quotidiana foram delineadas em função de um homem ou de um grupo de homens (LE GOFF, 1989, p. 193)

Bloch (1995, p. 54) pondera que a ordem da criação do mundo e da queda original fora refletida na ordem social dos homens, estipulando lugares e posições de fala, uma vez em que a mulher veio do homem e é secundária ao mesmo. Os discursos dos padres dos primeiros séculos ba-

seavam-se em passagens bíblicas, como I Coríntios 17: 7-8, em que temos Ambrósio<sup>74</sup>, Jerônimo<sup>75</sup>, João Crisóstomo<sup>76</sup> e Agostinho de Hipona, como alguns dos defensores da visão negativa do feminino. Todos eles apropriaram-se do conteúdo desses versículos em seus discursos, o que ocasionou uma imagem deturpada do feminino, como a herdeira direta de Eva e merecedora das consequências do Pecado Original, como as dores do parto.

Inúmeros foram os defensores desses argumentos de negação do feminino anteriormente e posteriormente ao Cristianismo. Aristóteles sai em defesa de que as mulheres não são capazes de filosofar. Segundo Bloch (1995, p. 62), essa aversão acarretou uma imagem de inferioridade para a figura feminina. Começando por Agostinho de Hipona, um dos teólogos mais importantes do Cristianismo dos primeiros séculos, a mulher não era boa o suficiente, pois não fora feita a imagem e semelhança de Deus. A seita do gnosticismo, por sua vez, pregava o fato de que o sexo era uma das piores ofensas morais ao impor uma sexualidade da carne ao corpo feminino. Por fim e muito adiante, Tomás de Aquino (ST, I, q. 92, a. 2), já no século XIII, pregava que a mulher era um homem imperfeito, discurso que encontramos em sua obra mais famosa, a *Summa Theologiae* de 1273.

Jacques Le Goff em seu livro *O imaginário medieval* (1994), em uma análise sobre os escritos do Apóstolo Paulo, conclui que o Padre da Igreja

---

74 Ambrósio ou Ambrósio de Milão (340-394 d.C), nascido em uma família cristã, foi um dos mais importantes bispos da atual cidade, Milão, do século IV. Fora um dos Padres da Igreja Ocidental.

75 Assim como Ambrósio, Padre da Igreja Ocidental, Jerônimo fora considerado confessor e doutor pela atual Igreja Católica. Foi um sacerdote cristão do século IV, considerado santo pelos católicos e anglicanos.

76 João Crisóstomo foi um dos Padres da Igreja do Oriente, atuando como arcebispo de Constantinopla também no século IV, sendo um dos mais importantes patronos do cristianismo primitivo.

defendia a ideia de vivermos como se não tivéssemos mulheres aos nossos lados, como retratado em I Coríntios 7,29. A historiadora Pauline Schmitt de Pantel em *A História das mulheres na Idade Média* (1990, p. 87), nos conta que o movimento dos humanistas do século XIII, pregavam que as mulheres deveriam ser subordinadas aos homens, posto que os mesmos estariam ocupando uma posição central na vida em âmbito tanto familiar quanto do social. Ademais, esse imaginário perpetuou-se na sociedade medieval, visto que a figura feminina esteve subordinada ao pai, na ausência do pai ao irmão e posteriormente ao marido. Jamais deveria estar sozinha, pois representava um enorme perigo. Ademais, os discursos cristãos trouxeram para o imaginário dessa sociedade, assim como para o âmbito familiar, social e religioso, a visão de que a mulher é geradora e a responsável por toda a concupiscência da carne, sendo fortemente associada ao material, na medida em que encontramos inúmeros relatos durante a história de mulheres sendo renegadas. Nesse sentido, temos os discursos dos Padres da Igreja, uma forte associação do feminino ao carnal e ao desejo não controlado pelas virtudes superiores do corpo, como defende Agostinho de Hipona no *De civitate Dei* (436), Livro 14, capítulos 12-15, ao culpabilizar Eva pelo Pecado Original.

Segundo Bloch (1995, p. 163), o imaginário cristão defendia que quanto mais poderosa fosse a imagem da mulher mais temida seria a figura feminina, uma vez que para as mulheres no medievo não era aconselhado estar desacompanhadas de uma figura masculina ao seu lado, como dito acima. Quando mais velhas, por consequência da viuvez, eram taxadas de bruxas ou necessitadas do acompanhamento masculino mais de perto (GINZBURG, 2012, p. 239). A mulher, quando nova, saía da casa do pai para a tutela do marido e jamais poderia estar desacompanhada, pois representava um mal constante e eminente. De fato, o Cristianismo mo-



dificou as representações perante o sexo até nos âmbitos mais profundos. No seio da instituição familiar, com o declínio dos clãs no século II, e na constituição do casal, a religião cristã reprimiu a prática do concubinato, proibindo o adultério, opondo-se realização do aborto, coibindo o incesto e domesticando essa aversão no âmbito familiar. O casamento fora colocado como monogâmico e indissolúvel, uma vez que o sexo apenas era permitido somente dentro da instituição do casamento, sem considerar a prática do prazer, para a reprodução e perpetuação da palavra de Deus.

Essa negação da figura feminina, embora constante e duradoura, não se fez dominante no início do Cristianismo. Mesmo que rara, encontramos inúmeros exemplos de aceitação e exaltação de determinadas mulheres na história. Gregório de Nazianzeno<sup>77</sup> eleva sua irmã Gorgônia ao status de heroína na luta pela salvação de sua alma. Cipriano<sup>78</sup>, por sua vez, afama uma mulher chamada Bona por não cair nas tentações mesmo em matrimônio. Por fim, Jerônimo elogia a figura de Marcela por seu entendimento filosófico (BLOCH, 1995, p. 64). Podemos destacar a atuação de Hildegard de Bingen, freira beneditina escritora, poetisa e visionária do séc. XII. Mesmo que raras essas exaltações nos deparamos com um imaginário cristão legitimado por uma negatividade ao corpo feminino, em que a tradição cristã transmitiu essa assimilação da mulher à Eva, culminando nos discursos medievais.

De fato, dada a multiplicidade de possibilidades, praticamente tudo o que podemos dizer com certeza é que a região do mediterrâneo dos primeiros séculos da era cristã oferecia um meio fértil para o que definimos

---

77 Fora um dos padres capadóciós da Igreja Primitiva, assim como teológico, místico escrito cristão (BLOCH, 1995, p. 64)

78 Padre Latino, Táscio Cecílio Cipriano ou Cipriano, é considerado como um dos padres da Igreja Latina (BLOCH, 1995, p. 64).

como uma feminização da carne, uma estetização do feminino, e uma teologização da estética. [...] Há alimento para a misoginia na mitologia grega e nos apócrifos. E a tentativa de combater a heresia, e especial o papel das mulheres nos movimentos heréticos, se torna praticamente sinônima de uma reação contra o feminino (BLOCH, 1995, p. 98)

Peter Brown em *Corpo e Sociedade: o homem, a mulher e a renúncia sexual no início do cristianismo* (1990), esclarece que a sexualidade era o elo em comum entre todos os indivíduos, sendo assim, a renúncia da carne fez do Cristianismo uma religião universal. Ainda no contexto de negação da figura feminina, com o surgimento da família nuclear no Império Romano, o direito materno fora derrubado, passando a guarda da mulher antes pertencente à família para a tutela da Igreja.

Assim como nenhuma postura é inocente ao se praticar o ato da escrita, nenhum misógino é inocente ao escrever. Todas as produções que contém elementos de aversão à figura feminina, sejam elas anteriormente ou durante a Idade Média, nos remetem ao forte fardo que carregou a imagem da mulher durante toda a história do mundo cristão. Desde os primeiros séculos do Cristianismo nos deparamos com a estetização dos sexos, dos corpos e a negação cada vez mais cruel em relação a vertente feminina. O embelezamento do corpo muita das vezes fora remetido ao Pecado Original de Adão e Eva, seja pelos Padres da Igreja, filósofos gregos, romanos e medievais, que rejeitaram qualquer ornamento usados pelas mulheres.

Sendo assim e impossibilitados de datar precisamente o início dessa dualidade presente nos imaginários ascéticos e cristãos, a mulher esteve situada entre o prazer e a carne, entre a salvação e a danação, entre a famí-

lia e o marido. Esses arranjos e ordenações quanto à figura feminina são resultados de assimilações realizadas por trocas culturais entre o Cristianismo dos primeiros séculos com o Judaísmo, com as correntes ascéticas que pregavam a contingência da carne e com determinadas seitas pagãs.

### **Christine de Pisan e o destaque à figura feminina no século XIV**

A moderna estetização do feminino tem como corolário uma superabundância de clichês suplementares sobre mulher e criatividade. O primeiro destes é o *topos* da raridade e inferioridade de mulheres artistas, compositoras e escritoras sérias no pensamento tradicional do Ocidente. “As mulheres não estiveram ausentes nem do campo da pintura nem das letras”, escreve Paul Valéry, “mas, na ordem das artes mais abstratas elas não se sobressaíram. Digo que uma arte é mais abstrata do que outra quando requer mais imperativamente do que aquela outra a invenção de formas completamente ideais, ou seja, formas que não são emprestadas do mundo do sentido (...) quando mais abstrata é uma arte, menos melhores haverá que tenham criado renome naquela arte.” Segundo a associação da mulher com a estética sustenta a opinião largamente difundida de que, quando as mulheres se dedicam de fato às artes, sua dedicação deve de algum modo ser levada menos a sério. (BLOCH, 1995, p. 76-77)

Como fuga ao imaginário de que as mulheres não possuíam voz própria, Christine de Pisan surge no cerco intelectual, medieval e italiano como uma poetisa e filósofa. Em um ambiente hostil à figura feminina, assim como fora durante toda a época cristã, Pisan conseguiu destaque e teve a chance, entre poucas, de se sobressair ao meio intelectual predomi-

nantemente masculino de sua época.

Vivendo na França, entre os séculos XIV e XV, a poetisa é considerada atualmente a primeira mulher francesa a conseguir a viver com os resultados de seu trabalho. Em meio ao seu estado de viuvez, com apenas 24 anos, juntamente aos cuidados que exigia sua mãe, com as dívidas contraídas pelo marido e as despesas geradas pela casa e pelos filhos, Pisan retirava todo o sustento necessário para sua família de suas produções artísticas e filosóficas. É uma história que vai na contramão, pois estava situada a um meio exclusivamente opressor à presença feminina, em que fora do domínio do lar Pisan conseguiu obter o merecido reconhecimento por seu trabalho.

Christine de Pisan nasceu em Veneza de 1364, mas viveu na França. Por ser filha do físico e astrólogo da corte de Carlos V, Tommasco de Pizzano, a poetisa cresceu em um ambiente favorável ao desenvolvimento de seus estudos, dado que chegou a aprender várias línguas e a ter contatos com inúmeras obras de escritores humanistas. Autora de livros como *Book of the City of Ladies* (1402) e *The Treasure of the City of Ladies* (1405), todos livros publicados na primeira metade do século XV, Christine de Pisan relata que em todas as obras que leu, as quais teve contato, havia resquícios de uma certa aversão ao feminino, visto que a cada leitura a figura feminina era cada vez mais inferiorizada. Essa negação encontrada por Pisan estava presente em escritos apócrifos, nos tratados teológicos, nas cartas ou sermões eclesiásticos, nos conhecimentos ginecológicos, filosóficos e biológicos, posto que essa aversão às mulheres funcionou como uma negação diretamente ao direito de fala das mesmas (BLOCH, 1995, p. 149).

Em *Book of the City of Ladies* (1402), a poetisa italiana sai em defesa de que a educação é a chave para a transformação, para a emancipação e

autonomia feminina, encorajando cada vez mais as mulheres a resistirem a todo os tipos de repressões, a sempre lutarem pela igualdade dos sexos e a examinarem cada vez mais as suas vidas. Seus escritos tinham como intuito mostrar as mulheres que suas ações eram válidas e necessárias para o funcionamento da sociedade. Ainda nessa obra Christine de Pisan nos mostra que a todo o momento as mulheres eram retratadas de modo pejorativo sem nenhum motivo justificável. Howard Bloch comenta que essa hostilidade a presença do feminina nos meios intelectuais era constante.

Para Lombroso a afinidade da mulher com o detalhe e a sua suposta inabilidade para filosofar são funções de um desenvolvimento evolutivo interrompido: “Encontra-se outra prova da inferioridade da mente feminina em seu poder inferior de abstração, e em seu grande preciosismo. A inteligência da mulher é vista como deficiente no que concerne à forma mais alta de evolução mental, a faculdade de síntese e de abstração; em contraste, ela se distingue pela sutileza de análise e na percepção clara dos detalhes.” Quanto mais se impele uma mulher a abstração, afirma, mais propensa à neurose ela se torna. A suposição de que a mulher é menos inclinada naturalmente à filosofia também implica que ela está menos adaptada para escrever. (BLOCH, 1995, p. 37)

Essa aversão ou representação negativa sobre a figura do feminino englobou todos os vieses da sociedade medieval, visto que a mulher era considerada herdeira direta de Eva e responsável por todo o fardo que carregam os descendentes de Adão. Em contrapartida, encontramos entre os séculos XIV e XV, Christine de Pisan como a primeira mulher na preexistente tentativa de impedir a progressão discursiva e negativa perante à figura feminina, avanço que cercou todos os meios sociais e principalmente religioso. Sua principal batalha travou-se contra a segunda parte da obra

Roman de la Rose de 1275 do poeta francês e medieval, Jean de Meung, em que consta de uma visão totalmente negativa acerca da mulher. O poeta faz com que as mulheres sejam enquadradas como sedutoras, perversas e loucas. A contra resposta dada por Pisan à Meung consagra à poetisa no adorno da intelectualidade, título que carrega até hoje sendo a primeira poetisa medieval.

A defesa por Christine de Pisan e a luta no freamento de propagação do ideal feminino esperado pelo discurso religioso eclodiu como uma bomba em meio aos seus colegas intelectuais e na esfera religiosa, uma vez que em plenos séculos XIV e XV, os cercos acadêmicos e religiosos eram predominantemente masculinos.

A atitude cristã simultaneamente bivalente torna o feminino tão abstrato que a mulher (não as mulheres) só pode ser concebida como uma ideia e não um ser humano. Ela polariza a definição do feminino a tal ponto que as mulheres são empurradas para as margens, excluídas do meio, em outras palavras, afastadas da história. (BLOCH, 1995, p. 113)

Não abstrata, não silenciada, não excluída e não submissa, Christine de Pisan fora uma das poucas mulheres medievais a se destacar de forma positiva. Recebeu reconhecimento ao escrever suas obras e ao agradar alguns nobres da sociedade de seu período. Entretanto, ao pensar-se que a poetisa italiana iniciou sua carreira devido as dívidas contraídas pelo seu marido e em decorrência da morte do mesmo, poderíamos pensar que se a situação financeira de sua família fosse outra, talvez, Pisan não teria iniciado sua carreira no meio intelectual ou escrito alguma obra.

## Considerações

Por haver a crença de que a mulher teria sido criada da costela de Adão e não a imagem e à semelhança de Deus, a figura feminina durante toda a história cristã fora empurrada para a margem da sociedade, sendo excluída e afastada do centro cultural e social ao ser colocada apenas em funcionalidade do âmbito familiar. Raramente encontramos destaques femininos na história do Cristianismo e anteriormente a época moderna, qualificando que o domínio cristão, de certo modo avesso a presença do feminino, esteve embutido de um caráter negação perante ao corpo da mulher. Nessa acepção, nesses discursos religiosos encontramos a imagem da mulher duplamente representada ora como “Esposa de Cristo”, pela imagem de Maria, ora como a “Porta do Diabo”, pela figura de Eva.

Sendo essa aversão uma imagem negativa acerca da função social da mulher, as mesmas por serem idealizadas em uma passividade não resolvida acabavam por ser enquadradas em uma única categoria, categoria essa destinada ao ambiente familiar. Temos como maior exemplo, proveniente de uma voz feminina, dessa contestação ao discurso religioso medieval, Christine de Pisan, que teceu críticas à imagem que era esperava como ideal para as mulheres. Nos escritos da poetisa e artista italiana podemos compreender as duras críticas aos discursos religioso e cultural de seu tempo. Esses discursos classificavam as mulheres como faltosas, escandalosas, fracas, inadequadas, vulneráveis e culpadas. Do mesmo modo, Pisan desacredita na lógica de que as mulheres eram incapazes de filosofar e de escrever, funcionando como um exemplo a esse fundamento.

Enquadradas na dualidade e oscilação entre poderosa e temida, velha e bruxa, corpo e materialidade, a feminilidade desde os Padres da Igreja fora rebaixada ao classificarem as mulheres como herdeiras diretas de Eva, juntamente com os desfavoráveis discursos acerca do corpo feminino, ao acarretar para a imagem do feminino uma certa negatividade.

Nesse sentido, entendemos que a aversão às mulheres fora propagada mediante a desfiguração do feminino por imagens pérfidas, em que os discursos religiosos, baseados por passagens bíblicas como I Timóteo 2,11, ou no próprio Gênesis, no mito da criação, que contribuíram para essa justificação. Nessas passagens a mulher é uma derivação imperfeita do homem e não imagem e semelhança de Deus. Essa negação fez com que o feminino perdesse o direito materno sobre o lar, proibindo as mulheres de terem direito a educação, cargos e profissões. Essa contestação atuou massivamente na repressão do direito de fala e de poder das mulheres, sejam elas localizadas na Antiguidade Tardia ou na própria Idade Média.





## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### 1. Entre a fúria passional e o crime involuntário: o caso de Medeia, de Eurípedes (séc. V a.C.)

BARBOSA, R. C. Gênero e antiguidade: representações e discursos. **História Revista**, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 353-364, jul./dez. 2007.

BÉLO, T. P. Mulheres da antiguidade: apenas um espelho. In: XXIX Simpósio Nacional de História – Contra os preconceitos: história e democracia, 2017, Brasília/UNB. **Anais...** Brasília/UNB, 2017. Anais eletrônicos.

CANDIDO, M. R. O saber mágico de Medéia. **Mirabilia**, Brasil, n. 1, p. 39-47, 2001.

CUCHET, V. S. Cidadãos e cidadãs na cidade grega clássica. Onde atua o gênero? Tradução de Lucas Cureau. **Revista Tempo**, Niterói, v. 21, n. 38, p. 281-300, jul./dez. 2015.

FARGE, A.; KLAPISCH-ZUBER, C.; PERROT, M. A história das mulheres. Cultura e poder das mulheres: ensaio de historiografia. Tradução de Rachel Soihet, Rosana. M. Alves Soares e Suely Gomes Costa. **Gênero: Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG**, Niterói, v. 2, n. 1, p. 7-30, jul./dez. 2001.

FEITOSA, L. C. Cinema e arqueologia. Leituras de gênero sobre a Pompéia romana. **Gênero: Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero – NUTEG**, Niterói, v. 10, n. 2, p. 257-271, jan./jun. 2010.

FERREIRA, L. de N. A fúria de Medeia. **Hvmanitas**, Coimbra, v. 49, p.

61-84, 1997.

KIBUUKA, B. G. L. Mito, representações e gênero em Medeia de Eurípides, **Hélade**, Niterói, v. 4, n. 1, p. 56-87, out. 2018.

PINTO, T.; ALVAREZ, T. Introdução. História, história das mulheres, história de gênero. Produção e transmissão do conhecimento histórico. **Ex aequo**, Lisboa, n. 30, p. 9-21, 2014.

RODRIGUES, A. S. Historiografia de gênero e a antiguidade: mulheres nos tribunais atenienses do século IV a. C., **REHR: Revista Eletrônica História em Reflexão**, Dourados, v. 12, n. 23, p. 84-100, jan./jun. 2018.

SANTOS, G. G. dos.; SILVA, M. C. Medéias: a caracterização da personagem feminina nas tragédias de Eurípides e Sêneca. In: CELLI, – COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS. 3, 2007, Maringá. **Anais...** Maringá, 2009, p. 440-447. Anais eletrônico.

SOUZA, M. P. de.; FEITOSA, L. C. Olhares sobre as mulheres da Antiguidade em livros didáticos: (des)construindo estereótipos de gênero? **Hélade**, Niterói, v. 4, n. 1, p. 183-205, 2018.

## 2. Sobre o conceito de Mal e sua aplicação em Plotino (204-270), Orígenes de Alexandria (185-254) e Agostinho de Hipona (354-430)

### a) Fontes

AGOSTINHO DE HIPONA. **A cidade de Deus**, v. 1 e 2. Petrópolis: Vozes, 1989-1990.

AGOSTINHO DE HIPONA. **Confissões**. São Paulo: Paulinas, 1984.

AGOSTINHO DE HIPONA. **A natureza do bem**. Porto: Fundação Eng. Antônio de Almeida, 1992.

PLOTINO. **Enéadas I, II e III**. Introdução, tradução e notas por Baracat Junior. São Paulo: Unicamp, 2006.

ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. 5. ed. rev. e ampl. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

## b) **Bibliografia geral**

AMARAL, R. As raízes platônicas do MAL como princípio moral e Antropológico no cristianismo da Antiguidade tardia. **Revista Ágora**: Vitória, n. 23, 2016.

AMARAL, R. Orígenes: um asceta condescendente com a matéria. A ambiguidade espiritual-material na existência bem-aventurada. **Fênix - Revista de História e Estudos Culturais**: Uberlândia, n. 3, 2009.

BELLEI, R.; BUZINARO, D. O livre-arbítrio e o mal em Santo Agostinho. **Mirabilia**, 2010.

BOEHNNER, P.; GILSON, E. **História da Filosofia Cristã**. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1988.

BROWN, P. **Santo Agostinho**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CORREIA, J. P. R. **O discurso anti-maniqueu de Agostinho de Hipona na construção da identidade cristã**. 2014. 127 f. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2014.

COSTA, M. R. N. A influência do neoplatonismo na conversão de Santo Agostinho. **Cultura e Fé**, Porto Alegre, v. 32, n. 124, 2009.

COUTINHO, G. O livre-arbítrio e o Problema do Mal em santo Agostinho. **Argumentos**, Ceará, ano 2, n. 3. 2010.

DUTRA, V. H. C. História da Interpretação do Mal em Paul Ricoeur. **Sacrilegens**, Juiz de Fora, v. 8, n. 1, 2011.

RICOEUR, P. **O mal: um desafio à filosofia e a teologia**. Campinas, São Paulo: Papyrus, 1988.

RUSSEL, J. B. **O diabo: as percepções do mal na Antiguidade e no cristianismo primitivo**. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SANTOS, M. F. **Dicionário de filosofia e ciências culturais**. São Paulo: Matese, 1963.

SPROUL, R. C. **Filosofia para Iniciantes**. São Paulo: Vida Nova, 2002.

SOARES, C. **O conflito entre o paganismo, o judaísmo e o cristianismo no principado: um estudo a partir do Contra Celso, de Orígenes**. 2011. 211 f. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais, Vitória, 2011.

### 3. **Conceitos eliasianos e as possibilidades de uso em pesquisas relacionadas ao corpo cristão no medievo.**

BUTLER, J. **Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CHARTIER, R. O mundo das Representações. **Estudos Avançados**. v. 11, n. 5, p.173-191, 1991.

DUBY, G. A emergência do indivíduo. In: ARIÉS, P.; DUBY, G. (Orgs.). **História da vida privada: da Europa feudal à Renascença**. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, v. 2, p. 528-552.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GEBARA, A.; LUCENA, R. Norbert Elias, poder e cotidiano. **ALESDE**, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 56-66, set. 2011.

GRABMANN, M. **Introdução à Suma Teológica de São Tomás de Aquino**. Petrópolis: Vozes, 1944.

LE GOFF, J. O homem medieval. In: Le Goff (Org.). **O homem medieval**. 1. ed. Lisboa: Presença, 1989, p. 9-30.

LE GOFF, J.; TRUONG, N. **Uma História do corpo na Idade Média**. 5. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014.

MARTINS, L. G. “Os estabelecidos e os outsiders” Um convite para repensar heranças Histórico-sociológicas. **Simbiótica**, Vitória, v. ún., n.01, p. 106-118, jun. 2012.

NEIBURG, F. Apresentação à edição brasileira. In: ELIAS, N; SCOTSON, J. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000, p. 7-11.

RODRIGUES, J. C. **Tabu do corpo**. 7. ed. 2. reim. Rio de Janeiro: Fio-

cruz, 2014.

SCHMITT, J-C. A história dos marginais. In: Le Goff (org.). **A Nova História**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1993. p. 260-288.

SILVA, T. T.; HALL, S.; WOODWARD, K. **Identidades e diferenças: a perspectiva dos Estudos Culturais**. In: SILVA, T. T (org.). Petrópolis: Vozes, 2000.

TORRELL, J. P. Os anos de Roma: o início da Suma (1265-1268). In:\_\_\_\_\_. Iniciação a santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra. 4. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015. p. 167-186.

VERGER, J. Os conflitos institucionais e doutrinários. In:\_\_\_\_\_. **Cultura, ensino e sociedade no ocidente nos séculos XII e XIII**. São Paulo: EDUSC, 2001, p. 277-296.

#### 4. **História e Poder: uma análise dos escritos de Giraldo e Pedro Márcio sobre as revoltas em Santiago de Compostela (séc. XII)**

##### a) **Fontes**

**Historia Compostellana**. Edição. FALQUE REY, E. (CC.CM LXX), Turnhout, Brepols, 1988.

**Historia Compostelana**. Introdução, tradução, notas e índices de FALQUE REY, E. Madrid: Akal, 1994.

##### b) **Bibliografia geral**

ALBUQUERQUE JUNIOR, D. M. de. A dimensão retórica da historiografia. In: PINSK, C. B.; DE LUCA, T. R. **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2012.

ABREU, J. L. N. Sociedade urbana e conflitos sociais na Idade Média. **Humanidades**, v. 05, n. 11, jul./set. 2004.

ALVARO, B. G. **As veredas da negociação**: uma análise comparativa das relações entre os senhorios episcopais de Santiago de Compostela e Sigüenza com a monarquia castelhana-leonesa na primeira metade do século XII. 2013. 297 f. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós-Graduação em História Comparada, Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

BAUMAN, Z. **Confiança e medo na cidade**. Lisboa: Relógio D'Água, 2005.

BOUCHERON, P. **Como se revoltar?** São Paulo: Editora 34, 2018.

CARDOSO, C. F.; VAINFAS, R. (Orgs.). **Domínios da história**: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders**: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FALQUE REY, E. Fondo y forma de la Historia Compostelana. In: **Cuadernos de Literatura griega y latina I**. Santiago de Compostela: Delegación de Galicia, 1997.

FLETCHER, R. A. **A vida e o tempo de Diego Xelmírez**. Santiago de



Compostela: Galaxia, 1993.

GRAHAN, S. **Cidades sitiadas**. São Paulo: Boitempo, 2016.

JESI, F. **Spartakus**: Simbologia da Revolta. São Paulo: n-1 edições, 2018.

SHARPE, J. A História Vista de Baixo. In: BURKE, P. (Org.). **A escrita da história**. São Paulo: Editora UNESP, 1992, p. 39-62.

## **5. A aversão ao corpo feminino nos discursos cristãos: Christine de Pisan como uma das poucas vozes do feminino no século XV**

### **a) Fontes**

AGOSTINHO DE HIPONA. **Cidade de Deus**. Tradução B. Dombart e A. Kalb. Lisboa: Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 2000.

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 1994.

CHRISTINE DE PISAN. **Book of the City of Ladies**, 1402.

CHRISTINE DE PISAN. **The Treasure of the City of Ladies**, 1405.

TOMÁS DE AQUINO. **Summa Theologiae**. 2. ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

### **b) Bibliografia geral**

ALVES, J.; PIZZI, L. Análise do discurso em Foucault e o papel dos enunciados. **Temas em Educação**, v. 23, n. 1, p. 81-94, 2014.

BACCEGA, M. **O sacramento do Santo Graal: decifrando o imaginário medieval**. Curitiba: Prismas, 2015.

BLOCH, R. H. **Misoginia medieval e a invenção do amor romântico ocidental**. Rio de Janeiro: Ed, 1995.

CHARAUDEAU, P.; MAINGUENEAU, D. **Dicionário de análise do discurso**. São Paulo: Contexto, 2016.

CASAGRANDE, C.; VECCHIO, S. Pecado. In: LE GOFF, J.; SCHMITT, J-C. **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. São Paulo: EDUSC, 2002.

FRANCO JÚNIOR, H. **A Idade Média: nascimento do ocidente**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

GEERTZ, C. **The interpretation of culture**. Nova York: Basic Books, 1973. (Trad., português: A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: LTC, 2008.)

GINZBURG, C. **História Noturna**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LE GOFF, J. **O homem medieval**. Porto: Imprensa Portuguesa, 1989.

LE GOFF, J. **O imaginário medieval**. Lisboa: Estampa, 1994.

NASCIMENTO, J. V. O discurso teológico como discurso constituinte. In: NASCIMENTO, J. V.; FERREIRA, A. **Discursos Constituintes**. São

Paulo: Blucher Open Access, p. 34-59, 2020.

MACHADO, A. M. **A representação do pecado na hagiografia medieval: heranças de uma espiritualidade eremítica.** 2006. 595f. Tese (Doutorado em Letras) – Faculdade de Letras. Universidade de Coimbra, Coimbra.

PANTEL, P. S. **História das mulheres no ocidente.** Porto: Afrontamento, 1990. 5v.

PADOVESE, L. **Introdução à teologia patrística.** São Paulo: Edições Loyola, 1999.

PASTOUREAU, M. **Une histoire Symbolique du Moyen Âge Occidental.** Éditions du Seuil, Paris, 2004.

RICHARDS, J. **Sexo, desvio e danação.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

SCHMITT, J-C. **O corpo, os ritos, os sonhos o tempo: ensaios de antropóloga medieval.** Petrópolis: Vozes, 2014.